

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2018-16-4-276-287

Р. М. Мазаев

*Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская наб., 7–9, Санкт-Петербург, 199034, Россия*

ruX12345@gmail.com

АПОЛОГЕТИКА АФИНАГОРА АФИНСКОГО

Анализируется апологетика Афинагора Афинского, автора апологии «Прощение о христианах» и трактата «О воскрешении мертвых». Рассматриваются следующие проблемы: форма произведений, характер их аудитории, функции апологетики, а также специфика догматических воззрений Афинагора. Делается вывод о направленности апологии как к языческой интеллектуальной элите, по отношению к которой производится презентация христианского учения, так и к самим христианам. Последователи веры Христовой получали не только конкретные примеры для словесной защиты себя и своего учения, но в отношении их апологетом проводилось формирование идентичности посредством выстраивания оппозиций с языческим миром и его культурой, а также формирования догматики.

Ключевые слова: Афинагор Афинский, античная религия, раннее христианство, христианская апологетика, средний платонизм.

Статья обращена к теме раннехристианской апологетики, интерес к которой в науке возрастает в течение последних 30–40 лет, чему способствует коренной пересмотр представления об аудитории и функций апологий. Большинство современных исследователей подвергают сомнению ранее господствующие представления о христианских апологиях, исключительно, как произведениях предназначенных для языческой аудитории и формирования общего дискурсивного поля с ее интеллектуальной элитой. Весьма вероятно, что апологии служили и средством для созидания христианской идентичности, а также ведения полемики. Анализ наследия одного из наиболее выдающихся христианских апологетов II в. – Афинагора Афинского, а до своего обращения – философа-платоника афинской школы, может способствовать освещению данной проблематики.

Сведения об Афинагоре сообщают лишь два автора: Мефодий Олимпийский и Филипп Сидет. Но ряд писателей указывают на труд Филиппа как на некачественный (Socr. Schol. Hist. eccl., VII, 27; Phot. Bibl., 35) ¹, причем дошел он до нас лишь в катенах Никифора Каллиста [Афинагор, 2009. С. 83]. Некоторую информацию об апологете можно почерпнуть из трудов самого Афинагора.

Вероятно, перед своим обращением в христианство Афинагор был философом, примыкающим к платонической школе. Об этом есть указание Филиппа Сидета. Это предположение также подкрепляется фактом высокой образованности Афинагора, в его сочинениях присутствует множество цитат из произведений философов, поэтов и историков (Athen. Leg., 5–7; 17–30; 33–37) ². Труды апологета имеют строго выверенный стиль подачи материала. К тому же заметно положительное отношение Афинагора к эллинской мудрости, способной напоминать истину (24) ³, при этом не будучи заимствованной у пророков. Также Афинагор благосклонно отзываясь о личностях многих философов (2; 6; 23; 36), особенно о личности Платона, почти целая глава посвящена тому, чтобы доказать, что Платон был вынужден признать существование множества божеств из-за угроз невежественной толпы (23). Известно, что Афинагор был достаточно хорошо знаком с герметизмом и учением орфиков (18; 28).

На основе сообщений об Афинагоре, предполагается его достаточно длительное пребывание в Малой Азии, что объясняет сохранность известий о нем именно в малоазийской традиции. Есть также вероятность того, что Афинагор создал в Александрии некую катехизаторскую школу, отличную от школы Пантена и имеющую не большое значение, с чем связано отсутствие упоминаний о ней у какого-либо автора, кроме Филиппа Сидета [Сидоров, 1996. С. 123–126].

Апологетический труд Афинагора – «Прошение за христиан», адресованный Марку Аврелию и Коммоду, был создан, вероятно, между 176 и 178 гг. Однако ряд исследователей стремятся точнее датировать написание апологии, назовем наиболее распространенные версии.

¹ Здесь и далее ссылки на античных и средневековых авторов даются в скобках с указанием издания, по которому дается нумерация: Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories / Ed. by P. Schaff. New York: Christian Ethereal Library, 1890; Photius Bibliotheca / Transl. by R. Pears. URL: http://www.tertullian.org/fathers/photius_03bibliotheca.htm#35 (дата обращения 25.08.2018).

² Athenagoras Legatio and De Resurrectione / Ed. and transl. by W. R. Schodel. Oxford: Oxford Univ. Press, 1972.

³ При повторном цитировании работ Афинагора ссылки даются без указания названия сочинения.

Версия, вероятно, наименее правдоподобная, хотя и находящая сторонников среди исследователей, состоит в том, что «Прошение» было предназначено для прочтения во время пребывания императоров в Афинах осенью 176 г. [Муравьев, 2000. С. 40–42; Barnard, 1972. P. 112]. Однако, несмотря на более мягкий тон в сравнении с прочими апологиями, в случае публичной декламации, Афинагор подверг бы себя неминуемой опасности, при этом не оказав какого-либо влияния на императора, к тому же по форме «Прошение» мало походит на речь для ораторского выступления [Buck, 1997. P. 216–219, 232–234, 238–239].

Другая версия заключается в том, что апология к публичному прочтению Афинагором не предназначалась и должна была распространяться в письменной форме [Ibid. P. 222]; время ее написания может относиться к периоду между концом 176 и началом 177 г., это предположение основывается на том, что в апологии не упоминаются гонения, произошедшие в Галлии [Сагарда Н. И., Сагарда А. И. 2004. С. 409–410].

Еще одна версия, напротив, указывает на написание апологии после начала этого гонения. Обосновывается эта позиция тем, что в апологии затронуты те же самые обвинения, которые были выдвинуты против христиан Лиона и Виены (Euseb. Hist. eccl., V, 1, 14)⁴ [Керн, 1992–1996. С. 105; Сидоров, 1996. С. 125].

Но, в самом деле, обвинения в атеизме, каннибализме и кровосмешительстве не были чем-то необычным. Их стремились опровергнуть апологеты, писавшие и до событий в Галлии (ср. Iust. Martyr. I Apol., 26⁵; Min. Fel. Oct., 5–7; 9⁶). Поэтому датировка написания апологии до того момента, когда Афинагор узнал о событиях в Галлии, кажется наиболее правдоподобной. Однако неизвестно точно, как скоро Афинагор мог узнать о них. Поэтому датировку времени написания стоит ограничить периодом между ноябрем 176 г., когда Коммод был назван Августом (ср. Athen. Leg., 1; SHA, Comm., II, 4⁷), и 177 г.

Замечателен факт, что Афинагор иным образом, отличным от апологии Иустина, преподносит характер отношения языческого общества к философам, при этом оба апологета сравнивают преследования

⁴ Eusebius Pamphilus Church History. Life of Constantine. Oration in Praise of Constantine / Ed. by P. Schaff. New York: Christian Ethereal Library, 1890.

⁵ St. Justin Martyr Apologies / Transl. and eds. D. Minns and P. Parvis. Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.

⁶ Minucius Felix The Octavius / Transl. by J. H. Freese. London: The Macmillan Company, 1919.

⁷ The Scriptores Historiae Augustae / Transl. by D. Magie. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1991. Vol. 1.

некоторых философов с гонениями на христиан (ср. *Iust. Martyr.*, II *Apol.*, 7; *Athen. Leg.*, 8). Иустин говорил о том, что философы, например Сократ, подвергались гонениям за следование истинному знанию, подобно христианам (*Iust. Martyr.* II *Apol.*, 7). К тому же причиной гонений Иустин называл действия злых демонов (*Iust. Martyr.* I *Apol.*, 5; 9; 24–26), что могло, вероятно, оскорбить причастных к гонениям язычников, в частности, должностных лиц и императора. Афинагор же указывает, что преследования философов связаны с порочностью отдельных нечестивцев, вводя для этого образ персонифицированных порока и добродетели, враждующих меж собой (*Athen. Leg.*, 31). Ряд других особенностей «Прошения» также говорит в пользу того, что апология могла быть в действительности послана императорам или хотя бы быть нацеленной на распространение среди языческой элиты [Buck, 1997. P. 9; Young, 1998. P. 85–87; Rankin, 2008. P. 25]. Это, во-первых, отсутствие упоминаний о демонах-гонителях; во-вторых, обильные лестные обращения к императорам (1; 7), о невозможности поклонения или вознесения почестей им не говорится прямо; в-третьих, указание на распутство лишь в отношении языческих масс (11; 32).

Однако апология содержит ряд нарушений норм написания петиций к императору, о которых вряд ли Афинагор не знал. Следовательно, апологет стремился не обратиться к императору, а лишь стилизовать свое сочинение под петицию [Buck, 1997. P. 223–231]. Этими нарушениями являются чрезвычайно большая длина апологии по отношению к нормам написания петиций [Buck, 1997. P. 230; Rankin, 2008. P. 25] и отсутствие в обращении к императору титулов «победитель Парфии» и «Август» [Buck, 1997. P. 223–224]. И даже если Марк Аврелий все-таки принял апологию, рассматривая ее в качестве философского произведения, мало вероятно, чтобы она произвела на него особое впечатление (*Marc. Aur. Ad se ipsum.*, XI, 3)⁸ [Ibid. P. 231–232].

Также Афинагору принадлежит сочинение «О воскрешении мертвых», написанное несколько позже апологии. На этот факт указывают слова Афинагора, содержащиеся в апологии, о том, что рассмотрение темы воскрешения следует отложить (*Athen. Leg.*, 36). Вероятно, что предполагаемая аудитория произведения состояла как из христиан, которые должны были получить пример аргументации по отношению к учению о воскрешении (*Athen. De res.*, 23), так и из обра-

⁸ *Marcus Aurelius Meditations* / Transl. by M. Hammond. London: Penguin Books, 2006.

зованных язычников, с чем связан полемический характер трактата (1; 5). Возможно, что Афинагор также стремился опровергнуть представления гностиков, которые подразумеваются под «извратителями истины» (1) [Rankin, 2008. P. 33–36].

Бога Афинагор определяет как Единое и Сущее, называет его несовершенным, вечным и всегда себе созвучным (Athen. Leg., 22). Бог противопоставляется в онтологическом, но не в этическом плане, сотворенной, тленной и текучей материи (4; 15; 21–22). Однако в одном месте Афинагор говорит о смешанных частицах, существовавших до появления высказанного Логоса (10). Как это соотносится с твердостью материи, не совсем ясно. Возможно, что Афинагор, подобно Филону Александрийскому (Philo. Spec. Leg., IV, 187⁹; LA, III, 77)¹⁰, признавал бытие бескачественной материи (или, скорее, некоего «несущего») до творения мира [Buck, 1997. P. 108]. Познание Бога осуществляется лишь через познание его внешних проявлений, в его действиях по отношению к миру (Athen. Leg., 4; 10). Мир же был создан для высшей твари – человека (Athen. De res., 12–13).

Логос, а точнее Логос невысказанный (λόγος ἐνδιάθετος), определяется как Ум и Слово Отца (Athen. Leg., 10). Однако Умом называет Афинагор и Бога-Отца (10; 23), вероятно, что это отношение Умов заимствованно из учения средних платоников, в частности, подобное соотношение Умов присутствует у Нумения (Num. Des. Places., 17)¹¹ [Диллон, 2002. С. 356]. Эта концепция отношения Умов у Афинагора должна была подчеркнуть, с одной стороны, сущностное единство первого и второго лица Троицы¹², а с другой – указать на функциональное различие, что также ясно выражено в формуле: «мы признаем Бога и Сына Его – Слово и Духа Святого, именно составляющих одно по силе своей Отца, Сына и Духа; ибо Сын есть ум, Слово, мудрость Отца, а Дух есть истечение Его, как свет от огня» (Athen. Leg., 24, Пер. А.В. Муравьева) [Сидоров, 1996. С. 129]. Высказанный Логос (λόγος προφορικός), являющийся Идеей и Силой Божьей, осу-

⁹ Philo On the Special Laws, IV. On the Virtues. On Rewards and Punishment / Transl. by F. H. Colson. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1999.

¹⁰ Philo On the Account of the World's Creation given by Moses. Allegorical Interpretation of Genesis / Transl. by F. H. Colson. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1981.

¹¹ Афонасин Е. В., Афонасина А. С. Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства // SCHOLE. Философское антиковедение и классическая традиция. 2009. Т. 12, вып. 1. С. 213–278.

¹² Афинагор, как и абсолютное большинство доникейских христианских авторов, не использует в своей терминологии слово «ипостась» (ὑπόστασις) в том смысле, который установился в период Вселенских Соборов. См.: [Фокин, 2016. С. 180–193].

ществляет творение и устройство мира, участвует в Провидении (10), а также в спасении человечества (21) [Диллон, 2002. С. 131].

Функциональная самостоятельность третьего лица Троицы выражена достаточно ясно, Святой Дух обеспечивает динамическую взаимосвязь между Богом и миром (24) [Там же. С. 130].

Непосредственное участие Бога в Провидении проявляется лишь в отношении человечества, частное же провидение, относящееся к предметам тварного мира, осуществляется ангелами. Ангелы, как и люди, обладают свободой воли (24). Часть ангелов отклонилась от Бога, они пали, будучи побеждены плотью (24); от обладания женщинами падшими ангелами были рождены великаны, чьи души, как и сами падшие ангелы, есть блуждающие по миру демоны (24–25). Но для подпитки жизненных сил демонам требуется кровь, эту кровь они получают посредством жертвоприношений языческих культов, которые они и учредили (26).

О человеке Афинагор говорит, что он состоит из материального тела и души, обладающей разумом (Athen. De res., 15). Тело представлено как постоянно развивающееся и изменяющееся, его связь с душой может временно ослабевать, так, тело отделяется от души в связи со сном или смертью (16–17). Но итогом цикла существования тела является обретение им нетленности в результате воскрешения, причем нетленность обретает именно материальное тело (7; 16). Потеря первоначальной нетленности тела есть результат грехопадения, состоящего в том, что человек по своей свободной воле уклонился от созерцания Бога к миру материальному (Athen. Leg., 12; 27).

Преследование христиан рассматривается как незаконное и противоречащее тому факту, что анонимные доносы на них запрещены (3). К тому же гонения христиане претерпевают лишь за имя (1–2). Обвинения, которые относятся к имени христиан, связаны со злодеяниями самих язычников (4; 34), а также с их аморальной мифологией и культовыми практиками (32; 34), дающими материал для выдумки наветов.

Представление о безбожии христиан Афинагор опровергает указанием на то, что христиане почитают единого Бога, служение которому требует блюдения добродетели (10–13). О подобном единобожии, по мнению Афинагора, говорили также философы и поэты (5–7; 22–24), которые делали это безнаказанно (7). Однако затем Афинагор замечает, что гонения на философов все же имели место, но лишь по инициативе порочной толпы (31). В подтверждение истинности христианского представления о едином Боге, Афинагор приводит свидетельства ветхозаветных пророков (9–13), которые были испол-

нены Духом Божиим (7). О верности их слов говорят древность и отсутствие противоречий между изречениями разных пророков (7). При этом Афинагор указывает, что учения философов могут быть подобны истинам пророков (24), но о каких-либо заимствованиях упоминания отсутствуют [Афинагор, 2009. С. 83].

Непричастность христиан к преступлениям обосновывается тем, что христиане живут интересами мира иного, в котором они получают блага в соответствии с божественным воздаянием (12), поэтому они не заинтересованы в приобретении благ земных. Это, в свою очередь, доказывает, что христиане спокойно переносят совершаемые по отношению к ним несправедливости (11). В связи с тем же принципом посмертного воздаяния, христиане сторонятся аморальных поступков (Athen. Leg., 31). Отрешенность христиан от мира вкупе со стремлением к познанию Бога дает возможность Афинагору провести еще одну параллель между философией и христианством (Athen. Leg., 7; 12). Христианство, как и у некоторых других апологетов (ср. Iust. Martyr. II Apol., 7; Tat. Orat., 35; 42¹³; Min. Fel. Oct., 20), приобретает черты философской школы.

Обвинения в половой распущенности Афинагор опровергает указанием на то, что половые отношения среди христиан имеют место только в браке, создаваемом лишь в целях деторождения, а некоторые христиане вовсе стремятся к сохранению девственности для приближения к Богу (Athen. Leg., 33). Канныализм также чужд христианам, которые желают не видеть кровопролитий (35). К тому же, веря в воскресение тел, они не хотят стать человеческими гробами (36).

Аргументация Афинагора в пользу догмата о воскресении в материальных телах имеет большое значение, как в связи с защитой учения Христова от критики, так и по причине отсутствия до того достаточно убедительной, обоснованной и ясной позиции по отношению к проблеме воскресения среди самих христиан¹⁴. Как было указано выше, представление о воскресении в телах являлось чуждым эллинскому мировоззрению (Min Felix. Oct., 11; Orig. Contr. Cels., V, 14)¹⁵, к тому же и среди различных течений христианства существовали

¹³ Tatian Oratio ad Graecos / Ed. and transl. by M. Whittaker. Oxford.: Oxford Univ. Press, 1982.

¹⁴ Сочинение «О воскресении» содержит весьма сходную с Афинагором позицию. Но оно, вероятно, было написано каким-то неизвестным автором, жившим в конце II – III в., а не Иустином Мучеником. Поэтому возможна зависимость трактата «О воскресении» от труда Афинагора. См.: [Сидоров, 1996. С. 100; Шевченко, 2012. С. 615].

¹⁵ Origen. Contra Celsum / Transl. by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1980.

противоречия относительно признания материальной природы тех тел, которые должны будут воскреснуть (Epis. ad Rheg., 46–50)¹⁶.

Афинагор начинает с того, что доказывает саму возможность воскрешения тела. Во-первых, если человек был однажды сотворен из ничего, то Бог и может, и знает, как сотворить материальное тело для человека (Athen. De res., 2–3). Во-вторых, человек есть высшее творение, имеющее целью познание Бога, а следовательно, человек не существует для чего-то или кого-то в материальном мире, но наоборот, весь материальный мир существует для него (8; 12). Из этого следует, что при распаде человеческого тела его частицы не могут быть усвоены ни более низкими, по отношению к человеку, тварями материального мира, ни другими людьми (6–8). Они сохраняются в рассеянии во вселенной, поэтому Богу даже не требуется создавать новое тело из ничего, но лишь соединить до того разъединенные частицы тела (8). Действие это будет соответствовать справедливости, так как несправедливости в отношении нетленных ангелов здесь не будет, а предметы материального мира: животные, растения, неодушевленная природа, вовсе не имеют представления о справедливости и созданы для человеческих нужд (10).

Необходимость же воскрешения вытекает из трех положений: во-первых, человек создан разумным для вечного познания Бога, что требует получения человеком нетления (12–13); во-вторых, человек является совокупностью души и материального тела, которые должны существовать совместно (15; 18); в-третьих, добродетель стяжается усилиями как души, так и тела, а это значит, что воздание человек должен претерпевать в своей полноте (22–23).

Для критики язычества Афинагор использует тактику противопоставлений. Обличение идолопоклонства и мифологии часто подкрепляется словами поэтов (Athen. Leg., 5; 17; 29) и Геродота (17). Но критикуя аллегорическое понимание богов, Афинагор противопоставляет представлениям поэтов слова философов (19; 21–22; 23), а для критики положений учений самих философов Афинагор использует противоречия во мнениях между философскими школами (19; 25) и слова пророков (7; 24) [Jacobsen, 2014. P. 86–87; Young, 1998. P. 96–97].

Афинагор указывает на тварность идолов (15; 17), создание мифологических систем древними и обожествление в их рамках людей (17; 28). Также Афинагор замечает, что сами язычники не имеют согласия в том, что представляет собой божество из-за различия в объектах

¹⁶ The Nag Hammadi Library / Ed. by J. M. Robinson. San Francisco, 1990.

культового поклонения (14). Говоря о богах как о мифических персонажах, Афинагор демонстрирует, что их деяния не соответствуют тому идеалу, который присущ истинному божеству, к тому же они телесны и материальны (18–20), подвержены страстям и слабостям, входящим до зависимости от действий людей (21).

Указание на материальность также относится и к небесным светилам, что опровергает возможность их обожествления и их влияния на судьбу человека, которая находится во власти божественного Проведения (16).

Важно отметить также своеобразную «прекскрипцию против многобожия» – топологический аргумент, использованный для апологии христианства впервые именно Афинагором. Состоит он в моделировании ситуации сосуществования двух богов-абсолютов, из этой ситуации возможны два следствия. Во-первых, эти боги могут иметь различные онтологические статусы, один из них подобен другому, но тогда подобный бог уже не абсолютен, так как он не самотождественен. Во-вторых, если оба бога имеют одинаковые онтологические статусы, то не существует места, где один из богов мог бы существовать отдельно от другого, поскольку в качестве абсолюта каждый из них объемлет все существующее пространство (8) [Афинагор, 2009. С. 84]. Однако данный аргумент показывает, что Афинагор допускает некую телесность трансцендентного Бога, который мыслится апологетом в пространственных категориях [Майоров, 1979. С. 67].

Также апология Афинагора содержит непосредственную критику учений философских школ. Рассмотрению подвергается представление стоиков о божестве как имманентном по отношению к материальному миру. Афинагор указывает, что если божество пребывает в материальном мире, то оно само материально и изменчиво (19). Прямо не называя эпикурейцев, Афинагор пытается опровергнуть их концепцию самостоятельного устройства вселенной. Так, апологет замечает, что «демонские влияния <...> производят <...> беспорядочные случаи <...> поэтому некоторые немаловажные люди пришли к мысли, что этот мир существует не по какому-нибудь закону <...>. Они не понимали, что в устройстве вселенной нет ничего беспорядочного, а напротив <...> каждая часть ее произошла разумно, почему и не преступает установленного для ней порядка» (25, Пер. П. Преображенского).

В заключение следует привести ряд выводов. Предполагаемая аудитория сочинений Афинагора представлена была как христианами, так и язычниками, а именно интеллектуальной элитой, что позволяет понять анализ формы апологии и трактата. Будучи одним из наибо-

лее образованных и близких к эллинской культуре христианских апологетов II в., Афинагор активно привлекает материал классической литературы и различные философские концепции, создавая общее понятийное поле для взаимодействия с языческой элитой, а также формирования христианской догматики (в частности, демонстрирует это представление апологета о воскрешении в телах). При этом апологет четко очерчивает границу христианского мировоззрения, используя материал языческой культуры лишь как средство аргументации или интерпретации христианской догматики.

Список литературы

Афинагор // Православная Энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. Т. 4. С. 83–86.

Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. / Пер. с англ. Е. В. Афонасина. СПб.: Наука, 2002.

Керн К. Э. (архим. Киприан). Патрология. Париж; М.: Изд. Свято-Сергиевского богословского ин-та, 1992–1996. Т. 1.

Муравьев А. В. «Этот муж проповедовал христианство, сохраняя мантию философа...» // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М.: Ладомир, 2000. С. 39–45.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979.

Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб.: Воскресенье, 2004.

Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М.: Русские огни, 1996.

Фокин А. Р. Ипостась // Православная Энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. Т. 26. С. 180–193.

Шевченко Э. В. Иустин Философ // Православная Энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. Т. 28. С. 610–637.

Barnard L. W. Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic. Paris: Beauchesne, 1972.

Buck L. PhD dissertation. Second-Century Greek Christian Apologies Addressed to Emperors: Their Form and Function. Ottawa: University of Ottawa, 1997.

Jacobsen A. C. Athenagoras // Early Christianity in the Context of Antiquity: In Defence of Christianity. Early Christian Apologists. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2014. P. 81–101.

Rankin D. Athenagoras; Philosopher and Theologian. Burlington: Ashgat Publ. Limited, 2008.

Young F. Greek Apologists of the Second Century // Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians. Oxford: Oxford Univ. Press, 1998. P. 81–105.

Материал поступил в редколлегию 24.09.2018

R. M. Mazaev

*St. Petersburg State University
University Embankment, 7–9, St. Petersburg, 199034, Russian Federation*

ruX12345@gmail.com

APOLOGETICS OF ATHENAGORAS OF ATHENS

The article contains an analysis of the apologetics of Athenagoras of Athens, the author of the apology «Legatio Pro Christianis» and the treatise «On the Resurrection of the Body». It examines the form of texts, the audience and the functions of apologetics, the dogmatic views of Athenagoras. A conclusion is made that the apology was directed both at the pagan intellectual elite for which the presentation of the Christian doctrine is made, and at the Christians themselves. The followers of the faith of Christ received not only concrete examples for the verbal defense of themselves and their teachings, but the apologist also formed their identity, by building oppositions with the pagan world and its culture, as well as forming the dogmatics.

Keywords: Athenagoras of Athens, ancient religion, early Christianity, Christian apologetics, Middle Platonism.

References

Barnard L.W. *Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic*. Paris, Beauchesne, 1972.

Buck L. PhD dissertation. *Second–Century Greek Christian Apologies Addressed to Emperors: Their Form and Function*. Ottawa, Univ. of Ottawa, 1997.

Jacobsen A. C. Athenagoras. *Early Christianity in the Context of Antiquity: In Defence of Christianity. Early Christian Apologists*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2014, p. 81–101.

Rankin D. *Athenagoras; Philosopher and Theologian*. Burlington, Ashgat Publ. Limited, 2008.

Young F. Greek Apologists of the Second Century. *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1998, p. 81–105.

Afinagor [Athenagoras]. *Pravoslavnaya Entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow, The Church and Science Center «Orthodox Encyclopedia», 2009, vol. 4, p. 83–86. (In Russ.)

Dillon J. *Srednie platoniki*. 80 g. do n. je. – 220 g. n. e. [The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220]. E. V. Afonasin (transl.). St. Petersburg, Nauka, 2002. (In Russ.)

Kern K. Je. (arhim. Kiprian). *Patrologiya [Patrology]*. Paris, Moscow, Publ. house of St. Sergius Theological Institute, 1992–1996, vol. 1. (In Russ.)

Muraviev A. V. «Etot muzh propovedoval khristianstvo, sokhranyaya mantiyu filosa...» [«This man preached Christianity, preserving the mantle of the philosopher...»]. *Rannekhristianskie apologety II–IV vekov: Perevody i Issledovaniya [Early Christian Apologists of the II–IV Centuries: Translations and Research]*. Moscow, Ladomir Publ., 2000, p. 39–45. (In Russ.)

Maiorov G. G. *Formirovanie srednevekovoi filosofii [Formation of Medieval Philosophy]*. Moscow, Mysl' Publ., 1979. (In Russ.)

Sagarda N. I., Sagarda A. I. *Polnyi korpus lektzii po patrologii [The Full Body of Lectures on Patrology]*. St. Petersburg, Voskresene Publ., 2004. (In Russ.)

Sidorov A. I. *Kurs patrologii. Vozniknovenie tserkovnoi pismennosti [Course of Patrology. The Emergence of Church Literature]*. Moscow, Russkie ogni Publ., 1996. (In Russ.)

Shevchenko Je. V. Iustin Filosof [Justin the Philosopher]. *Pravoslavnaya Enciklopediya [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow, The Church and Science Center «Orthodox Encyclopedia», 2012, vol. 28, p. 610–637. (In Russ.)