

# Глава 1. Экклезиология Ириней: епископское преемство и примат Римской церкви

## Введение

### А. Напоминание вывода, сделанного в предыдущей главе

(1) Критериология Ириней подкрепляется экклезиологией.

(2) Три основных вопроса:

- Передача происходит всей Церкви или руководителям Церквей? Каково отношение, в дифференцированном организме Церквей, между епископатом и общиной?

- Единство во времени и в пространстве. Чем является, в своей основе, общение между Церквями и преемство?

- В конечном счете, авторитет *regula ueritatis* гарантируется тем, что является объектом передачи от Апостолов Церкви (Церквям) в Духе. Каково отношение Церкви (Церквей) и руководителей Церквей к Духу?

### Б. Постановка проблем и ключевое слово исследования

Проблемы.

Формально, этот тройной вопрос сводится к двум проблемам отношений:

(1) между епископом и общиной;

(2) между Святым Духом и Церковью.

Ключевое слово. Преемство.

### В. План главы

Две стороны, обозначенные в заглавии главы.

Сначала будет рассмотрено преемство вообще.

Затем будет рассмотрено преемство римской Церкви как показательный пример такого преемства (в каком объеме и в соответствии с какими нормами).

## I. Епископское преемство

Рассмотрение понятия епископского преемства требует двух предварительных замечаний:

(1) Понятие преемства использовалось, солидарно с Преданием, и гностиками: см. Общее Введение в эту часть курса.

(2) Специфическое понятие епископского преемства было выдвинуто в полемике с теми же гностиками примерно за 20 лет до Ириней иудео-христианином Егезиппом, посещавшим Церкви для того, чтобы собрать свидетельства об истине (ср. Евсевий, *ЦИ* 4, 22, 2).

### А. Епископы Церквей

#### 1. Амбивалентность формулировок Ириней

а. Апостольское Предание Церкви или Церквям вообще (см. тексты, цитированные выше).

б. Предание руководителям Церкви в частности.

Цитир. *Haer.* III, 3, 1 (ROUSSEAU, с. 279) : отметим, что амбивалентность присутствует в этом тексте, где также напоминает об обязанности «руководителей Церкви» быть совершенными.

Цитир. в особенности *Haer.* III, 24, 1(-2) (ROUSSEAU, p. 394-395).

## 2. Истолкование этой амбивалентности

Епископ просто уполномочен своей общиной?

На самом деле:

(1) епископы занимают учительское место апостолов, которые и передали им это место (текст, прочитанный выше).

(2) епископы обладают своего рода собственной *charisma certum ueritatis*, не сводимой к полномочиям, предоставленным общиной. Цитир. *Haer.* IV, 26, 2 (ROUSSEAU, p. 492-493).

Следовательно, епископское служение должно пониматься как осуществляемое внутри общины и в служении (будучи гарантированно свыше: *харизма* !) проявления истины, оживляющей общину в целом и засвидетельствуемой общиной как телом.

## 3. Историческая ситуация этой амбивалентности

Та концепция, которой следует здесь Ириней, восходит к самому началу патристической эпохи, а намного позже она получит полное развитие у других авторов.

Некоторые основные вехи ее развития:

(1) Факт: около 95 года Климент Римский в *Послании к Коринфянам* говорит от имени римской Церкви – и однако, не просто в роли секретаря... Эту сложность хорошо осознает Дионисий, епископ Коринфский, когда он, около 170 года, в свою очередь, пишет Римлянам (у Евсевия, *ЦИ* 4, 23, 11): это, действительно, послание от римской общины, но написано оно было Климентом.

(2) Фундаментальное положение экклезиологии святого Киприана Карфагенского: «Епископ в Церкви и Церковь в епископе» (*Ep.* 66, 8, 2). Ср. *Ep.* 81, 1: то, что сказал, будучи вдохновлен Богом, в момент своего мученичества епископ-исповедник, произнесли уста всей общины.

NB.

(1) Это равновесие не удалось соблюсти Тертуллиану: епископат предстает у него в качестве простой эманации Церквей.

(2) Епископское служение не рассматривается Лионцем – и это нормально, поскольку его работа посвящена доктринальной полемике – причем под углом обучения доктрине; **однако в отношении аспектов правления и освящения он не мог бы сказать ничего иного.**

(3) Библиографическое замечание. Об этой связи между епископским служением и общиной см. прекрасное «Предисловие» И.М.-Ж. Конгара к французскому переводу книги Karl DELAHAYE, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, Paris 1964.

## Б. Епископы, Церкви и Дух Святой

### 1. Амбивалентность формулировок у Иринея

а. Истина кафолического *regula ueritatis* гарантирована единством передачи во времени и пространстве в оппозиции еретическим отклонениям (см. тексты, цитированные в предыдущей главе).

б. Истина веры гарантирована присутствием Святого Духа, в епископах (ср. *charisma ueritatis*, упомянутая в предыдущем параграфе) и в общинах (ср. в тексте *Haer. IV, 24, 1 cité 6 préc.* фразу: «Там, где Церковь, там также и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и вся благодать»).

### 2. Интерпретация этой амбивалентности

Единство как признак истины.

Дух Святой как внутренняя причина единства и тот, на ком лежит основная ответственность за единство.

### 3. Историческая ситуация этой амбивалентности

Общее учение святых отцов о Святом Духе как душе Церкви.

## III. Примат римской Церкви

Для Иринея сообщество епископов не является недифференцированным, не является и Церкви не звучат разногласия: римская Церковь играет ... кардинальную роль.

Эта вторая часть главы представляет собой комментарий к известному тексту: *Haer. III, 3, 2-3 (ROUSSEAU, p. 279-281)*.

(Чтение текста).

Этот текст ставит вопрос о степени авторитета, признаваемого за римской Церковью и ее руководителем.

## А. Вводные замечания

Список епископов Рима выбран Иринеем в качестве аргумента для краткости: однако он мог бы привести в пример и другие апостольские Церкви (и на самом деле, в дальнейшем [III, 3, 4], вспоминает о Поликарпе). Почему же Рим?

Основана апостолами Петром и Павлом. Отметим, что два апостола здесь предстают вместе и называются основателями Римской Церкви (это, возможно не означает, что они первыми принесли веру в этот город, но подчеркивает их роль в организации и аутентификации).

Вот сам список:

(апостолы не входят в список епископов: они предшествуют и находятся выше)

Лин (даты традиционные, согласно указаниям Евсевия и *Liber Pontificalis*: 67-76)

Анаклет (76-88)

Климент (88-97)

Эварист (97-105)

Александр (105-115)

Сикст (I) (115-125)

Телесфор (125-136)

Гигин (136-140)

Пий (I) (140-155)

Аникет (155-166)

Сотер (166-175)

Елевферий (175-189) [NB: согласно Иринею, после гонений 177: то есть в течение десятилетия 180-х].

Относительно Климента: упоминается *Послание к Коринфянам*, прежде всего как повод еще раз упомянуть о *regula ueritatis*.

Обратим внимание на то, что Иринею говорит о римской общине и ее епископах как о чем-то одном: это та связь епископ/община, о которой мы уже знаем.

## Б. Спорный момент

### Введение.

Это касается фразы, переданной у ROUSSEAU, p. 279-280, следующим образом:

«С этой Церковью, по причине ее превосходного происхождения, необходимо соглашаться здесь всей Церкви, то есть верующим повсеместно, – с ней, в которой всегда на благо людей всего мира сохранялось предание, идущее от апостолов».

### 1. Постановка проблем

а. Будем исходить из латинского текста, единственного сохранившегося (SC 211, p. 32, l. 25-29), и размышлять на основании его:

«Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiores principalitatem necesse est omnem conuenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conseruata est ea quae est ab apostolis traditio.»

б. Основные возникающие вопросы:

(1) Значение слова *principalitas*.

(2) Определение того, к чему отсылает относительное местоимение *in qua: ad hanc Ecclesiam* (= «с римской Церковью») или же *omnem Ecclesiam* (= «всей Церкви»).

(3) Грамматическая функция словосочетания *ab his qui sunt undique*.

в. В обсуждении этих вопросов были истрачены потоки чернил и порождена внушительная библиография. Я назову только два исследования:

H.I. MARROU, «Le témoignage de saint Irénée sur l'Église de Rome», *Mélanges Alberto Pincherle*, Rome 1967, p. 343-349 (перепечатано в: *Christiana Tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, École Française de Rome 1978, p. 323-329) ;

A. ROUSSEAU, *note justificative*, SC 210, 1974, p. 228-236.

### 2. Наброски решений

*Principalitas*. Расплывчатому значению «власть» (как у MARROU), предпочтительно «происхождение» (ROUSSEAU, его вывод в конце очень подробного сравнительного исследования): это отсылка к «основанию» римской Церкви Петром и Павлом.

*In qua...* MARROU предлагает самое простое решение: местоимение отсылает к ближайшему существительному; высказываемая мысль не является ни тавтологичной, ни темной: не может быть никакого несогласия ни в одном вопросе между римской Церковью и остальной частью вселенской Церкви, поскольку, с обеих сторон, это одно и то же апостольское Предание.

*Ab his...* Решение ROUSSEAU относительно того, к чему относится относительное местоимение обязывает его видеть в *ab his*, etc. ошибку латинского переводчика: он принял за **дательный агента** то, что в греческом представляло собой **дательный интереса** *une erreur de traduction du latin, qui aurait pris pour un datif d'agent ce . qui en grec était en réalité un datif d'intérêt.*

Отсюда два следующих перевода, выбор между которыми я здесь не произвожу:

ROUSSEAU : см. выше (прочесть заново).

MARROU, p. 348 (= 328) :

«Именно в этой Церкви, с которой, по причине ее наивысшего авторитета, должна быть согласна любая (точнее: вся) Церковь верующих (то есть, все верующие), пришедших отовсюду, (вселенская Церковь), в которой всегда сохранялась всеми (верующими), пришедшими со всего мира (то же самое) апостольское предание».

### 3. Экклезиологическая интерпретация

а. В обоих случаях обе интерпретации, Марру и Руссо, – самые простые и ориентированы на идею римской Церкви во главе сообщества Церквей (без юридического определения).

б. Марру подчеркивает, что этот текст совпадает с экклезиологией общения, которой учил Второй Ватиканский Собор (в большей мере, чем с экклезиологией Первого Ватиканского Собора).

в. Можно указать на сходство с тем, как Игнатий (*Рим.*, обращение) говорит о римской общине «председательствующей в любви», с вмешательством Климента в дела Коринфян, с мыслью Киприана о епископе Римском как средоточии и гаранте общения.

Общий вывод: вклад Иринея в экклезиологию и его апории (или амбивалентности).

Речь пойдет о двух пунктах, каждый из которых соответствует одному из двух разделов, составляющих настоящую главу.

#### **А. Роль пресвитеров в отношении *regula ueritatis***

Их дело хранить *regula* – (1) судить об истинности каждой интерпретации Писания в соответствии с *правилом веры* и предлагать интерпретации, соответствующие ему, (2) судить об истинности учения в соответствии с *правилом*.

Эта двойная работа осуществляется в Духе, внутри общин: именно в этом свете рассматривается осуществление *charisma certum ueritatis*.

Во времена Иринея это не было сложно: ереси прямо отвергали содержащиеся в *правиле* утверждения. Но как отнестись к учению, декларирующему уважение к *правилу*, в реальности подрывая его изнутри?

#### **Б. Общение в Церквях и между ними**

##### 1. Церковь как структурированный организм, в котором превалирует общение

На практике это предполагает механизмы регуляции. Возможно, экклезиология Иринея в этом аспекте содержит некую неточность, которую мы сейчас должны рассмотреть.

От епископов, преемников апостолов, требовалось этими последними «абсолютное совершенство». Механизмы регуляции действуют достаточно просто, если епископ оказывается несоответствующим этому совершенству (доктринальному и моральному): тогда вмешивается его община и остальной епископат, в согласии с Римом.

Но как быть в случае несогласия епископата целой провинции с Римом? Позже Иринея столкнулся с этой проблемой (спор о пасхалии во времена папы Виктора,

сравните спор о крещении между папой Стефаном и различными Церквями, в том числе африканскими в следующем веке). В этом случае остается лишь возможность для поиска дружеского взаимопонимания...

## 2. Амбивалентности : епископ и община, Церковь и Дух

В более широком смысле Церковь является одновременно и коллективным «умом» верующих (человечества, исполненного во Христе, чтобы сформировать Его Тело, рекапитулирующее все творение) и Матерью, отличной от ее детей, которая, в соответствии с данными ей Божественными полномочиями, предоставляет им средства для того, чтобы составить это новое человечество...

\*  
\* \*

Экскурс: происхождение моноепископата

Что касается списка римских епископов, Иринея полагает, что после Петра и Павла в Римской Церкви существовал монархический епископат (точнее, унитарный епископат или моноепископат): но не является ли это в реальности ретроспективной реконструкцией? Что можно сказать о возникновении епископата в том смысле, который превалирует до сего дня?

## **А. Традиционный тезис и его недостатки**

### 1. Формулировка тезиса

Со времен апостолов, в результате прямого поставления ими, в каждом городе существуют епископы, преемники апостолов, отличные от пресвитеров.

Во всем объеме значения, которое ему придает традиционное учение (в отношении учительской власти и власти в церковном управлении) епископат существовал с апостольской эпохи.

Это в особенности верно в отношении Римской Церкви.

### 2. Pro et contra

а. Основные исторические факты в пользу тезиса (уже приведенные выше):

- свидетельство *Посланий* Игнатия Антиохийского;
- свидетельство Дионисия Коринфского о Клименте Римском;
- списки епископов, составленные Егезиппом;
- список римских епископов, приводимый Иринеем.

б. Некоторые факты, противоречащие этому тезису:

- место Климента в римской общине согласно его *Посланию*: он даже не упоминается;
- Игнатий не называет римского епископа (обращение в *Послании к Римлянам*);
- Поликарп не упоминает епископа Филипп;
- Ерм не упоминает о епископе в Риме (в современном смысле слова); похоже, он не различает между «пресвитерами» и «епископами»;

- первые имена в списке Ириней представляют собой проблему: Тертуллиан игнорирует Лина и Анаклета и утверждает, что Климент рукоположен непосредственно Петром;

- похоже, что сам Ириней употребляет слова «пресвитер» и «епископ», не проводя различия между ними.

Добавим намного более поздний аргумент: согласно Иерониму и другим, независимым от него авторам, в Александрии в 3-м веке епископ не только избирался, но и рукополагался пресвитерами.

### 3. Суждения и заключения: точная постановка вопроса

а. Необходимо уделить внимание хронологии цитируемых документов:

- ясные свидетельства в пользу моноепископата умножаются во второй половине второго века (я привел только некоторые из них);

- за предшествующий период существует единственное свидетельство Игнатия.

Деталь, сообщенная Иеронимом, имеет все шансы быть исторически достоверной, даже если ограничить ее хронологический охват исключительно вторым веком.

б. Констатация этих фактов ведет к расшатыванию традиционного тезиса:

- Существование унитарного епископата получает повсеместное твердое подтверждение только после 150 года: необходимо задать вопрос о том, как обстояло дело между апостольской эпохой и серединой второго века, или примерно в течение первой половины второго века (или, возможно, несколько дольше);

- свидетельство Игнатия невозможно отвергнуть по соображениям литературной критики (неаутентичность *Посланий*), поскольку их происхождение возможно датировать первой третью второго века (около 120-130 гг.); однако это свидетельство не следует экстраполировать: возможно, оно относится только к одному региону (Азия; Сирия), а не ко всей экумене; кроме того, возможно, что пламенное отстаивание Игнатием прав епископа является в меньшей мере отражением полностью стабилизировавшейся ситуации, чем желанием содействовать продвижению определенной формы осуществления церковной власти.

в. Необходимо объяснить, в результате какого процесса, протекавшего в первой части второго века, более или менее быстро в зависимости от региона, произошел переход от засвидетельствованного в Новом Завете института «пресвитеров-епископов», не различимых друг от друга, к четкому разделению двух степеней, епископство и пресвитерство.

## **Б. Современные теории**

### 1. Возникновение моноепископата путем переноса на одного человека полномочий, первоначально разделявшихся всеми пресвитерами.

а. Изложение теории.

Первоначальное равенство всех пресвитеров, один из которых, *primus inter pares*, был максимум секретарем.

Эти пресвитеры вместе обладали епископскими полномочиями.

В течение второго века, по причине появления великих гностических ересей и, намного позже, анархизма монтанистов, католические общины решили, что будет более эффективным сконцентрировать авторитет в одних руках – при этом роль других пресвитеров уменьшалась.

б. Теологическая ориентация данной теории; кем она продвигается:

Это протестантская теория.

ГАРНАК высказывал суждение о том, что первоначальные пресвитеры отвечали каждый за свою «семейную церковь» (*Hausgemeinde*).

Недавно это суждение было повторено П. Лампе P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in der ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989 (ЛАМПЕ прямо говорит только о Риме, однако его тезис относится не только к этому городу; список пап у Иринея для него является реконструкцией).

[Отметим, что работа А. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, Leyde 1995, отвергает установление унитарного епископата в Риме вплоть до середины третьего века]

в. Критика: преимущества и недостатки данной теории

Это только гипотеза.

Эта гипотеза объясняет определенные феномены.

Однако она создает серьезную проблему: она подразумевает настоящую революцию. Однако если такая революция произошла, разве она не спровоцировала бы сильные повсеместные волнения в общинах и сохранение многочисленных исключений?

Тем не менее, инфекция моноепископата распространилась повсеместно. Там же, где действительно был конфликт, который может быть подтвержден исторически, этот конфликт касался прежде всего не унитарного епископата как такового и легитимности его существования, а положения его относительно других служений и общины в целом.

## 2. Возникновение моноепископата путем переноса на председателя коллегии епископов полномочий, которыми обладали апостолы или их непосредственные преемники

а. Изложение теории

Начиная с новозаветной эпохи коллегия пресвитеров возглавлялась своего рода «центральным комитетом», возможно сменяющимся (в 1 Тим.5:17 говорится о «начальствующих пресвитерах», они-то и получают название «пресвитеры-епископы»); у этого комитета был один председатель: у такой структуры существуют параллели в иудейских общинах. Власть поддержания порядка осуществлялась апостолами или их сотрудниками и уполномоченными, «мужами апостольскими» (например, Титом, Тимофеем, возможно Климентом Римским).

Постепенно обладающие особыми полномочиями люди затмили собой других «пресвитеров-епископов».

Кроме того, с уходом апостолов и апостольских мужей, собственно апостольские полномочия перешли к этим начальствующим лицам.

Вследствие этого к ним перешло руководство общинами и апостольская власть: а в этом и состоит роль епископата согласно католическому пониманию.

Первоначально такая функция выпала не всем руководителям общин, но только наиболее важным в данном регионе. Затем, все в большей мере, чтобы сделать систему правления более эффективной, она была возложена на всех руководителей общин: отсюда правило «один епископ на город».

б. Теологическая ориентация данной теории; кто ее продвигает:

Теория англиканская («Высокая Церковь») или католическая, направленная на сохранение понятия апостольского преемства.

DIX, COLSON, P. BENOIT.

с. Критика: преимущества и недостатки теории



Как и предыдущая теория, это только гипотеза.

Объясняет некоторые феномены лучше, чем предыдущая; отлично объясняет *Пастырские послания* (а именно существование «апостольских уполномоченных»: ситуацию Тимофея и Тита; см. также I *Клим.* 44, 3: пресвитеры во всех городах были поставлены апостолами «или другими выдающимися людьми»).

Но остаются и темные зоны. Если именно руководитель местной общины вскоре получит апостольскую власть, то тем более это верно в отношении «начальствующего пресвитера» Рима; COLSON фактически считает Климента «мужем апостольским» и полагает, что на момент его смерти, то есть, в самом начале второго века, монархический епископат явственно утвердился в Риме: что некоторые факты, о которых сказано выше (свидетельства Игнатия и Ерма) не позволяют утверждать с полной уверенностью.

## **В. набросок решения**

### 1. Формулировка

Если учитывать все вышесказанное, вторая теория кажется мне, при данном состоянии изучения вопроса, наиболее приемлемой. Только, безусловно, она требует некоторой доработки.

Можно предположить, что после ухода апостолов и их уполномоченных руководитель пресвитериума местной Церкви получил апостольские полномочия, но что, осуществляя их внутри пресвитериума, он первоначально воспринимался как знак апостольского присутствия среди пресвитеров, для служения всей общине. Только постепенно (под давлением различных обстоятельств) значение этого знака (то, что этот знак имплицитно содержал в факте особого авторитета) стало эксплицитным. Стоит говорить о *латентном* моноепископате.

### 2. Случай Рима

Мы можем попытаться применить эту схему к случаю Рима.

а. Становится понятно, почему ни Игнатий, ни, позже, Ерм, не упоминают о моноепископате в Городе.

б. Возможно, пресвитеры в Риме в течение долгого времени сохраняли память об этой менее рельефной выраженности моноепископата.

Это было связано в особенности в том, что они были, вероятно, достаточно разбросаны по Городу, стоя во главе небольших групп (в дальнейшем *tituli* и приходы) – а следовательно более автономны, чем в других местах, по отношению к епископу. Мы не должны забывать и о вероятном социологическом и этнолингвистическом разнообразии римского христианства. В этом (если мы принимаем как хотя бы частично истинную реконструкцию, ставшую традиционной в историографии с 19-го века, в отношении знаменитого «Ипполита Римского») – источник соперничества в первые десятилетия 3-го века между священником Ипполитом и епископами Зефирином и Каллистом...

в. Конфликт такого типа касается не самого существования моноепископата, но его включения в церковную структуру.

Сравним возможную природу сложностей, встретившихся столетием раньше, при Игнатии.

Сравним, прежде всего, протесты Тертуллиана в Карфагене в начале 3-го столетия: он не ставил под вопрос епископат как высшую точку церковной иерархии и знак апостольского преемства, но задавал вопрос о манере осуществления епископской власти (а также, в обоснование своих протестов, представляет теорию,

объясняющую происхождение этого служения, на которой мы здесь не будем задерживаться).

### 3. Список Иринея

Этот список нельзя воспринимать совсем в прямом смысле: он является богословской стилизацией, допустимой в силу своего доктринального обоснования, но с исторической точки зрения представляющей собой упрощение.

## **Глава 2. Антропология: человек по образу и по подобию (Быт.1:26)**

Чтобы изучить антропологию Иринея (его «концепцию человека»), рассмотрим его учение о человеке как образе Божиим. Почему?

Важность этой темы у Иринея.

Важность этой темы у древнехристианских авторов и вообще.

По меньшей мере, в перспективе судьбы человека, исходящего от Бога и возвращающегося к нему – перспективе антропологии, в одно и то же время динамической и сверхъестественной (если это слово допустимо употреблять в отношении патристики), точнее охватывающей природу и сверхъестественное. Это не предрешает вопроса об употреблении терминов, происходящих из философии, которые мы можем встретить и использовать: тело и душа (с добавлением библейских: плоть и дух).

### I. Тексты и проблемы

#### **A. Цитаты из Писания...**

... Где появляется понятие «образ».  
(цитировать фрагменты из *Bible de Jérusalem*).

#### Ветхий Завет

Быт.1, 26а-27 (но г LXX... κατ'εἰκόνα καὶ καθ'ομοίωσιν : VVLG: «... ad imaginem et similitudinem nostram»); ср. Gn 5, 1 ; 9, 6 ; ср. также Быт.2 7 (LXX : ... πνοὴν ζωῆς... εἰς ψυχὴν ζῶσαν□□□) ; ср. еще Сир. 17, 3 ; особенно Прем. 2, 23. Основной стих, естественно, Быт.1, 26.

#### Новый Завет

Основное :

Кол.1, 15

1 Кор.15, 44-49 (v. 49 : «мы будем носить», φορεσομεν□; var. «мы носим», φορεσῶμεν).

См. также Рим.8, 29 ; 1 Кор.11, 7 ; 2 Кор.3, 18 ; 4, 3-6 ; Кол.3, 10 ; Евр.1, 2-3.

Отметим христологический, или христоцентрический характер этих стихов.

#### **B. Проблемы, поставленные этим материалом в патристике в целом**

Вот смысл, который этим стихам придают Отцы. Но не забывайте о том смысле, который изначально заложен в них Писанием: для начала см., напр.:

X. LEON-DUFOUR dir., *Vocabulaire de théologie biblique*, s.v. «image» ;  
(еще короче) *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brépols (Turnhout) 1987, ст. «Image», §4 « L'image de Dieu ».  
Об Отцах, см. **DSp.**, ст. « Image et ressemblance ».

### 1. Общий вопрос

(и для соединения ВЗ и НЗ)

Образ (и подобие) согласно Быт.1:26 в свете Христа.

### 2. Подробности

(1) Образ запечатлен (и каким образом: субстанциальным или акцидентным, то есть может быть утрачен) в душе или теле, или вовсе отличен от того и другого?

(2) В Быт.1:26 каково, в конце концов, подразумевается отличие между образом и подобием?

Какой смысл заложен в лат. *similitudo*, которым переводится греч. ομοιωσις (буквально, позже, «уподобление, ассимиляция»), но также эквивалент греч. ομοιοτης («сходство»)?

Каково значение предлога *ad* (гр. κατα) ?

(3) Человек «по образу» (Быт.1 :26) и Христос «Образ» (Кол.1 :15): человек — образ Бога (Божественной природы) или Христа (вечного Сына и/или воплощенного Слова)?

(4) Какова роль Духа?

Это затрагивает не только антропологию, но также и христологию и сотериологию. (Я еще не упоминал специальный вопрос, возникающий в связи с 1 Кор.11:7: участвует ли в этом образе женщина – однако, скажу сразу, что мне неизвестно, чтобы Ириней ставил этот вопрос, по крайней мере, в сохранившихся сочинениях.)

## **В. Проблемы, которые ставит этот библейский материал у Ириней: способы изучения; описание процесса, которому мы будем следовать: аналитическое чтение основных текстов и обобщение**

### 1. Способы изучения

Научный (филологический) метод, которому мы будем следовать, чтобы лучше проникнуть в антропологию Ириней:

(1) перечислить случаи цитирования названных выше стихов в его сочинениях и применить к ним сетку вышеназванных вопросов;

(2) более широко, помимо существительного «образ» обратить внимание на случаи употребления существительного «подобие», и более того, поскольку здесь очевидно присутствует сложность и амбивалентность, прилагательного «подобный» (или «сходный»).

(Совет для самостоятельной работы: прочитайте *Haer.* В этой двойной перспективе.)

### 2. Принятый здесь процесс

(1) Чтение основных текстов.

Они в основном будут заимствованы их книг 3 и 5

*Haer.* 3, 21, 10-22, 1 (p. 382-383 [384])

*Haer.* 5, 1, 3 (p. 571-572)

5, 6, 1 (p. 582-584) [основной]

5, 9, 1 (p. 591)

5, 16, 2 (p. 617-618) [основной]

5, 36, 3 (p. 678-679) [последние строки трактата; основной].

Но не забывайте о важном разделе книги 4 (гл.36s.), касающемся понятия свободы.

Без предубежденности относительно более коротких фрагментов.

Добавим *Dém.* 11-12 и 22 (подчеркнем, что перевод центральной фразы становится проблематичным, если последовательно прочитать FROIDEVAUX и ROUSSEAU).

(2) Обобщение на основании прочитанных текстов.

II. Решения, предлагаемые Иринеем (1): чтение текстов

### **A. Напоминание: план книг 3-5 *Aduersus haereses***

Книга III: единство Бога и Христа согласно словам Евангелистов и апостола.  
Развитие мысли: Христос как рекапитуляция Адама.

Книга IV: единство Бога и Христа согласно словам Господа в ВЗ и затем в притчах НЗ. Раздел о притчах – это трактат о свободе.

Книга V: эсхатологическое исполнение согласно прежде всего писаниям НЗ (Павел; Апокалипсис). Защита представления о телесном воскресении: отсюда сильное присутствие антропологической темы в книге.

### **Б. Рассмотрение текстов**

1. *Haer.* 3, 21, 10-22, 1 (p. 382-383 [384])

а. Ситуация: Христос рекапитулирует Адама.

б. Ориентация текста: история спасения и христология; мы вернемся к этому в следующей главе; однако фрагмент содержит определенные антропологические утверждения, которые мы можем использовать здесь.

(Чтение)

в. Комментарии:

лепной работы (ср. Быт.2:7: один среди всех тварей человек делается самим Богом: в этом случае Бог не ограничивается только *словом*, чтобы *сделать*);

Руки Бога;

человек с самого начала по образу и по подобию;

душа, которая получает Дух (трихотомия тело-душа-Дух и промежуточное положение души).

2. *Haer.* 5, 1, 3 (p. 571-572)

а. Ситуация: защита представления о телесном воскресении, постулирующего представление о Воплощении. Идея Воплощения приводит в замешательство всех еретиков. В том числе эбионитов.

NB. Определение слова «эбионит». Обозначает иудео-христианскую группу, считавшую Христа сыном Иосифа и Марии, простым пророком, усыновленным Богом, а не истинным Богом самого по себе: это архаизирующая адопционистская христология; название группы происходит не от имени ересиарха, Эбиона, никогда не существовавшего – но от еврейского слова *ebionim* = «нищие» (эбиониты могли быть закосневшими в учении наследниками первой Иерусалимской общины эмигрировавшей в Заиорданье в ходе событий 70 г.).

(Чтение)

б. Комментарий:

истина Воплощения;

пришествие Слова во плоти (и, через Него, Духа) сделало Адама совершенным: значит, он не был таким изначально; в Адаме человек – душа живая, в ИХ, дух животворящий (ср. 1 Кор.15); Адам становится образом и подобием: возникает напряжение с тем, что было замечено в предыдущем тексте (так был Адам совершенным или нет изначально?).

3. Haer. 5, 6, 1 (p. 582-584) [основной]

а. Ситуация: рассмотрение текстов Павла, доказывающих воскресение.

(Чтение)

б. Комментарий:

творение человека по подобию Сына руками Бога, в начале сотворившими и теперь пересоздающими к лучшему;

вот что есть человек совершенный по образу и по подобию: тело-душа-Дух;

настаивает на телесном характере человека;

настаивает на обладании Духом, присутствующим в Церкви через непрерывные дарования (харизмы) (интересное про-монтанистское свидетельство, и не единичное у Иринея);

тело по образу и подобию благодаря обладанию Духом;

душа как посредник, статус ее остается недоопределенным (впускает Духа и отходит в сторону? Ср., однако, как ниже [§ 6, 2, p. 585] она представлена как безтелесная и бессмертная.

4 Haer. 5, 9, 1 (p. 591)

а. Ситуация: рассмотрение текстов Павла, доказывающих воскресение; как понимать слова апостола: «Плоть и кровь не могут наследовать Царства Божия» (1 Кор.15:50)

(Чтение)

б. Заметки-комментарии: душа как посредник, между плотью и Духом.

5. Haer. 5, 16, 2 (p. 617-618) [основной]

а. Ситуация: рассмотрение трех притчей, включая притчу о слепорожденном (Ин.9), показывающих, что Бог, Словом давший первое рождение человеку (творение), тем же Словом даст и второе рождение (воскресение).

(Чтение)

б. Заметки-комментарии:

Основоположный и трудный фрагмент, к котором мы вернемся, когда будем специально изучать отношения между человеком по образу и Словом-образом.

Сейчас будет достаточно указать на христоцентризм теологии Иринея: в Слове сотворен человек, в Слове же воплощенном и пересоздается.

Если говорить точнее, это значит: человек есть образ Слова; это качество проявляется полностью, когда Слово становится видимым, то есть полностью проявляет то, чем Оно является, став плотью и образом; таким образом, через плоть

Слова (через образ, совпадающий со своим прообразом – прообразом, в свою очередь отражающимся полностью в образе) человек достигает поистине своего качества образа.

Все это можно понять только в свете теологии Слова как представителя (наместника) Отца.

6. *Haer.* 5, 36, 3 (p. 678-679) [последние строки трактата; основной]

а. Ситуация: последние строки трактата, затрагивающего тему доступа человека к близости с Богом в вечности

(Чтение)

б. Заметки-комментарии: человек – образ и подобие – выше ангелов.

## **В. Дополнение: рассмотрение текстов из *Доказательства* (11-12 и 22)**

(Тексты раздаются.)

Напомним о жанре и композиции *Доказательства апостольской проповеди*:

(1) Жанр: это не катехизис, а скорее краткий апологетический трактат, обращенный к некоему Маркиану (о котором больше ничего не известно) с целью предоставить ему «доказательство Божественных вещей» (*Praef.* 1).

(2) Композиция, двухчастная:

после «Пролога» (1-3)

гл. 4-42: основное содержание веры, изложенное в порядке истории Спасения, от творения до пришествия Христа,

гл. 42-97: доказательства истинности христианства через исполнение пророчеств.

1. Док. 11-12 (SC 410, p. 99-101)

а. Ситуация: до греха.

(Чтение)

б. Заметки-комментарии:

Текст очевидно мифологический, но очень богатый.

Человек, образ Божий в своей душе и теле, и свободный (хозяин своих поступков); отметим, что о человеке говорится, что он содержит в своем теле «черты Бога», что может пониматься как некий неуместный антропоморфизм. Приписывающий Богу физическое обличье (упрек, адресованный азиатскому богослову Мелитону Сардийскому);

человек, как образ, находящийся на вершине творения (ангелы подчинены ему, начиная с архангела, который приревновал и в результате вызвал падение человека и собственную деградацию);

Адам ребенок (это минимализирует тяжесть его греха);

Адам помещен в рай сладости, находящийся не на земле, а конечно же, на Третьем Небе, куда будет перенесен в исступлении апостол (ср. *Haer.* 5, 5, 1);

общение Слова с Адамом как подготовка Его пришествия, позже, в Воплощении.

[Этот последний мотив сам по себе комплексный:

- явления Бога (Теофании) в Ветхом Завете – это явления, конкретно, Слова;

- Слово привыкает жить с людьми в преддверии Воплощения: ход истории и «разъединение» Воплощения и Искупления, поскольку Слово подготавливает свой приход уже до падения;

мы должны будем снова говорить об этих взаимосвязанных темах, когда будем изучать христологию Иринея.]

## 2. Док. 22 (SC 410, p. 113-115)

а. Ситуация: после потопа, завет с Ноем.

(Чтение)

б. Заметки-комментарии:

образ как выражение господства человека на земле;

постепенное огрубевание людей, теперь переходящих к мясной диете (Адам-ребенок был вегетарианцем);

сложная фраза, устанавливающая связь между Быт.1:26а и Кол.1:15 (человек образ и Слово Образ); эта связь (так же, как и цитата Кол.1:15а) очевидно является уникальной у Ириней; на этот раз мы снова ограничимся упоминанием о христоцентризме антропологии Ириней.

## III. Решения, предлагаемые Иринеем (2): синтез

(Я буду здесь исходить из предшествующего анализа, поскольку он основывается на наиболее важных текстах; но эти тексты – не единственные, и я буду периодически отсылать к другим фрагментам; внимательное прочтение Ириней позволит еще более обогатить эту группу фрагментов.)

### **A. Отличие между образом и подобием**

#### 1. Общий смысл отличия

Между «плазмой» (вылепливаемое тело) по образу и подобием через обладание Духом.

#### 2. Проблемы, ставимые этим отличием

Рассмотреть совокупность текстов:

(1) Понятие *similitudo* амбивалентно (терминологическая точность в отношении восстановления греческого понятия, стоящего за лат. *similitudo*, две возможности:  $\omicron\mu\omicron\omega\sigma\iota\varsigma$  или  $\omicron\mu\omicron\upsilon\omicron\tau\eta\varsigma$ ; эти термины эквивалентны – ср. A. ROUSSEAU, éd. *Dém.*, Appendice II, с. 369).

(2) Различие образ/подобие иногда кажется размытым (*Haer.* 3, 18, 1: через грех Адама человек потерял и образ, и подобие; 4, 38, 4).

### **B. Структура и объем понятия подобие в строгом смысле слова**

#### 1. Значение *similitudo*

а. Термин «подобие» (*similitudo*) имеет два значения:

- подобие через обладание Духом (всему человеку, включая тело, обещано прославление);

- подобие, которое существует в отношении к Богу у человека в целом как творения разумного и свободного (это подразумевается в *Док. Dém.* 11, который мы уже рассмотрели; см. особенно, наиболее ясная формулировка, в *Haer.* 4, 4, 3; наоборот, грех уподобляет человека лишенным разума зверям; ср. также 4, 37, 4).

#### 2. Душа и свобода

а. С момента творения человек своим разумом и свободой подобен Богу; а разум и свобода имеют свое пребывание в душе; хотя Ириней прямо не говорит о том, что «подобна» только душа, мы видим, каков статус души:

- осуществляя свободу и разум, она ориентирует человека в направлении Духа;

- она неотъемлемый элемент в усвоении человеком Духа, который через нее достигает плоти;
- она делает так, что человек, под действием Духа, принимает обладание этим Духом (ср. *Haer.* 4 о свободе как средстве для человека усвоить закон и награду, обещанную за соблюдение закона).

Существует непрерывность между свободной волей души и свободой в Духе.

в. Тройной вывод:

- статус души как посредника, в конечном счете достаточно шаткий (вопреки признаваемым качествам: см. также *Haer.* 2, 33, 4-5; 34, 4; 3, 22, 1; 4, 18, 5; 31, 3);
- имплицитное различие между свободной волей и свободой (если использовать анахроничные термины – в этом случае, августиновские);
- исторический процесс, в ходе которого происходит переход человека переходит от души живой к Духу животворящему.

### 3. Прогресс человека

а. Очевидное противоречие у Иринея, наблюдаемое в следующих фрагментах

Некоторые исследователи считали, что в различии образ/подобие присутствует если не непоследовательность, то по крайней мере напряжение, отражающее двойственность источников, от которых зависит *Haer.*, которую автор не позаботился преодолеть. (LOOFS):

- с одной стороны, поскольку учение Иринея исходит из Быт.1:26а, он учит, что Адам сотворен «по образу и подобию», логично, что он говорит о том, что Адам обладал Духом «от начала»;
- с другой стороны, он утверждает, что Дух – это эсхатологический дар.

В реальности, современные исследования (например, BENOIT; DANIELOU) показывают, что:

- (1) источники действительно могли быть различными;
- (2) в зависимости от контекста и потребностей Иринея мог расставлять акценты по-разному;
- (3) в сущности, противоречия нет: с самого начала отношение человека к Духу двойственно:
  - свободная душа ведет к обладанию Духом;
  - сам Дух изначально присутствует в человеке в виде искры, затем утрачивается в результате греха и восстанавливается уже более основательно и полно в Иисусе Христе.

б. Важность темы Адама-ребенка

Иринея заимствует эту тему у Феофила Антиохийского (ср. *К Автолику* 2,25).

Эта тема имеет важные импликации:

- подчеркивает понятие о прогрессе человека (ср. *Haer.* 4: творение неспособно сразу же принять жизнь своего Творца, оно должно созреть, чтобы усвоить жизнь Бога);
- минимизирует тяжесть *первородного греха* (благость Божия в отношении ко грешнику Адаму; *Haer.* 3, 23, 6: значение телесной смерти как средства уничтожения тела, отмеченного грехом, чтобы это тело могло быть восстановлено при воскресении).

## **В. Структура и объем понятия образа в строгом смысле слова**

Она состоит из шести положений:



(1) образ обозначает, что человек сотворен Богом как близкий Ему, однако отличный от Него по природе – этим определяется одновременно и его происхождение и его предназначение;

(2) образ запечатлен в человеке как целом, то есть и во плоти его;

(3) образ рассматривается в сотериологической перспективе: в полемике с гностиками Ириной желает подчеркнуть веру в «спасение плоти» (*salus carnis*);

(4) он в равной степени приобретает и космологическое значение: человек в мире принимает от Бога, образом коего является, господство над этим миром;

(5) космологическое значение и сотериологическая перспектива находятся в тесной взаимосвязи в рамках единого космического видения: через человека вся Вселенная оказывается завершенной *в Боге*;

(6) человек в равной мере может быть назван образом Бога и образом Слова; однако полное раскрытие образа и реализация подобия совершаются во Христе.

Полное раскрытие образа и сопутствующая ему реализация подобия совершаются Духом: оба процесса идут рука об руку, и именно это объясняет, почему Ириной иногда, как кажется, смешивает образ и подобие.

Христоцентризм антропологии Ирины, иногда порождающий проблемы (истолкование Док. 22).

#### Вывод

Антропология целостного человека (тело-душа-Дух) должна пониматься в контексте развертывания единой Истории спасения *во Христе*.

(Нет смысла дольше задерживаться на антигностической перспективе; но без сомнения именно эта перспектива побудила Иринею приписать такой нестабильный статус душе: подчеркнуть значение плоти, а также не дать свести человека к его безтелесной реальности, а значит, не преувеличить ее значение.)

#### Дополнительная библиография

A. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969 («Biblioteca de los autores cristianos»)

## Глава 3. Христология: Христос Сын Божий и человек совершенный

### Введение

(1) С одной стороны, антропология Ирины, как мы уже неоднократно видели, является христоцентричной, она основана на христологии.

С другой стороны, этот христоцентризм никогда не упускает из виду, что через Христа, в Духе, он направлен на общение (общую жизнь) человека с Отцом.

Таким образом, антропология Ирины основана на христологии и триадологии.

(2) *Ipsa facto*, христология и триадология сами тесно взаимосвязаны: Христос – это Бог, реально вошедший в человечество, чтобы спасти человека.

(3) Общая ориентация мысли Ирины *икономична*: таинство Бога и Христа интересует его прежде всего постольку, поскольку оно отражается в Истории спасения и касается предназначения человека.

## I. Троица

### A. Молчание и отказ Иринея; его фундаментальные убеждения

#### 1. Молчание и отказ

В споре с валентинианами он отказывается спекулировать о процессах, происходящих внутри Божества.

В споре с гностиками вообще (к которым можно добавить и Маркиона), он отрицает любое приближение к дуализму или к разделению внутри Божественной реальности.

##### а. Напоминания

(1) Валентиниане, первые тринитарные богословы (спекуляция о происхождении Эонов и о единой/множественной реальности Плеромы). Ср. Типично «тринитарные» вопросы, поставленные в *Haer. 2, 17, 2* (Ириней ставит их по своим собственным причинам, однако это, без сомнения, проблемы, волновавшие и еретиков).

(2) Маркионитский дуализм.

б. Чтобы увидеть пристрастность Иринея, прочтите несколько текстов, заимствованных из *Haer. 2* :

(помните, что книга II содержит опровержение гностических концепций на основе разума)

13, 3-5 (p. 174-176)

17, 4 (p. 192-193)

28, 4-5 (p. 238-239)

28, 8, alinéa 2 (p. 242).

##### в. Тройной отказ:

(1) Отказ от технического языка (в философских тонах à couleur philosophique; однако см. *Haer. 2, 17, 5*, где различаются «природа» и «сущность», или 19, 2, где упоминаются «качество» и «сущность» – это показывает, что отказ Иринея происходит не из невежества, но осозанный); в этом Иринея, по крайней мере в терминологии, порывает с тенденцией апологетов (Юстин).

(2) Отказ от всего, что может уменьшить трансцендентность Отца.

(3) Отказ от того, что кажется разделяющим между Божественными сущностями (= Лицами).

Отметим четыре отсутствия, проистекающие из этого отказа:

- отсутствие слова «Троица»: в отличие от Феофила Антиохийского, у которого впервые встречается это слово (см. *К Автолику 2, 15*), Иринея не использует слово *Trias*;

- отказ от тринитарных образов, уже бывших традиционными по меньшей мере с Юстина и оставшихся такими впоследствии (солнце и луч и т.д.);

- отказ от теории исхождения Слова, которая представлена, например, у Феофила Антиохийского в терминах, заимствованных из стоической психологии (внутреннее Слово, затем экстернализованное в момент творения: Λογος ενδιθητος и Λογος профорикος);

- отказ вообще от «психологической» презентации Троицы (ср., наоборот, августиновский демарш, который должен был остаться классическим, но оперирует в совсем других контекстах).

#### 2. Фундаментальные убеждения

а. Желание сохранить тайну Бога в его интимной жизни: *Haer. 2, 26, 1* (p. 230-231).

Вечное порождение Сына неизъяснимо: 2, 28, 6 (р. 239-240); 3, 19, 2 (р. 368-369 : цитирует Ис. 53, 8 «Род же Его кто исповесть?»); отметим, что этот текст фактически связывает вечное рождение и рождение во времени, также чудесным: мы еще встретим этот акцент на единстве Слова Воплощенного).

б. Желание сохранить единство Божества, имеющее свой источник в Отце: см. гимн величию Бога (Отца) в 2, 30, 9 (р. 253-255).

## Б. Основные направления тринитарной мысли Иринея

Они исходят из его убеждений, описанных выше.

### 1. Тринитарные формулы...

а. ... Но в контексте Истории спасения: Сын и Дух создают человека вместе с Отцом и пересоздают его в конце.

Иринея не разделяет *теологию* от *икономии*.

б. См. Несколько текстов, описывающих нисхождение спасения к человеку от Отца через Сына в Духе, или, симметрично, восхождение человека к Отцу через Сына в Духе:

3, 17, 1 (р. 356-357) [Отметим, что речь идет о принятии воплощенным Сыном Духа при крещении в Иордане; однако позже мы увидим у Иринея представление о непрерывности между деятельностью Сына до Воплощения и после него.]

4, 20, 5 (р. 472)

5, 18, 2 (р. 623-624)

5, 36, 2 (р. 677, al. 2) [Отметим миллениаристский контекст данного фрагмента: что не уменьшает его значения для интересующего нас вопроса].

См. тексты, цитируемые ниже (некоторые из них нам уже знакомы).

Прочитайте также Док. 4 и 7 (SC 406, р. 89-91. 93).

### 2. Руки Отца

а. Частое выражение в *Haer.*:

4, prol., 4 (р. 405)

4, 7, 4 (р. 425)

5, 1, 3 (р. 572)

5, 5, 1 (р. 580)

5, 6, 1 (р. 582)

5, 28, 4 (р. 654).

б. Каково его значение?

(1). Утверждение единства Божества.

(2). Утверждение, что это единство имеет происхождение в Отце, источнике Божественности (ср. *Haer.* 3, 6, 4, где отсутствует слово «рука»).

(3) Роль Слова и Духа как служителей, как в творении, так и в обновлении человека; однако эта служебная роль, подразумевающая определенный субординационный смысл, не означает субординации по природе (ср. например *Haer.* 3, 8, 3, где Сын четко отличается от творений).

### 3. Роль Сына или Слова и роль Духа

а. Сын

(1) Он есть Бог (ср. 3, 19, 2 [р. 369]) и всегда был с Отцом (2, 25, 3 ; 30, 9 ; 3, 18, 1 ; 4, 20, 3).

(2) Здесь он настаивает на важной характеристике собственного бытия Сына в Его вечности:

- Он представляет и раскрывает собой Отца (2, 6, 1 ; 2, 30, 9 ; 3, 11, 6 ; 4, 6, 1-7 ; 4, 7, 3),
- Он образ Отца, чье имя носит (4, 17, 5),
- он мера неизмеримого Отца, в том смысле, что Он Его понимает (4, 4, 2).

(3) Значение этого свойства:

- Сын дает творению знание Отца;
- это свойство также очевидно, как мы увидим, в Сыне воплощенном: на самом деле, в отношении функции откровения Ириной почти не проводит различия между Сыном в его вечности и Сыном Воплощенным: эта непрерывность нам уже знакома (Сын в своей Божественности настолько же невидим, как и Отец – ср. 3, 16, 6: «он ... рекапитулировал человека ... в себе, из невидимого став видимым, из невоспринимаемого воспринимаемым, из нестрадающего страдающим, из Слова человеком»[р. 352]).

б. Дух

(1) Он освящает: см. тексты, приведенные выше, IV1 (тринитарные формулы)

(2) Он очищает, питает, утоляет жажду (связь между Духом и водой крещения): см. цитаты, собранные в "Index de mots et d'idées", ст. "Esprit saint", р. 716-717.

(3) В этом отношении, если Сын прежде всего дает познание (видение Отца), то Дух приносит другой аспект, комплиментарный и симметричный, – жизнь (нетление).

Несомненно именно в этой перспективе радостного наслаждения Божественной жизнью следует понимать, что Ему дается имя Премудрости: 2, 30, 9 ; 3, 24, 2 ; 4, 7, 4 ; 4, 20, 1-4 ; 5, 36, 3. (Такое наименование Третьего Лица заимствовано у Феофила; вероятно, жто древняя традиция: не будем забывать, что еврейское слово *ruah* женского рода...)

в. Резюме: взаимодополняющие функции Сына и Духа в деле икономии (но и христоцентризм: именно через Христа и в Нем даруется Дух).

**Заключительные замечания: положение Ириной среди православных авторов второго века.**

1. Из враждебности к гностицизму Ириной порывает со спекуляциями Юстина и Феофила.

2. Без сомнения, детальный анализ показывает, что у Лионца, на общем фоне, не было никакой своей особенной теологии. Однако он высказывается более сдержанно и демонстрирует большую осторожность.

а. Сдержанность в выражениях: она придает иринеевской мысли менее шокирующий вид для тех, кто привык к классической пост-никейской доктрине.

б. Возрастающая осторожность: она позволяет избежать некоторых рискованных утверждений Юстина (Ириной, как Юстин, подчеркивает превосходство Отца; Ириной, как Юстин, описывает Сына, в том числе до Воплощения, как совершающего откровение Отца; однако Ириной, в отличие от Юстина, отказывается утверждать сущностную видимость или познаваемость Сына – в то время, как Отец остается совершенно невидимым и непознаваемым).

III. Христос: положение Слова воплощенного (христологическая формула) и центральное место идеи воплощения в мышлении Ириной

## **А. Образ воплощения: христологическая формула**

### 1. Формулы объединения Formules unitives

а. Лейтмотив: εἰς καὶ ὁ αὐτός, «одно и то же». См. например в 3, 16, 2s. Многократное повторение этой формулы; см. особенно § 3, **p. 349** : «тот же, кто есть Сын Высочайший, есть и Сын Давида».

б. Употребление термина «смешение» (ср., напр., 3, 18, 7 [р. **365**]).

в. Антивалентинианская перспектива: против христологии «оболочек», составляющих валентинианского Христа (см. на тех же страницах полемику по определенным пунктам: в частности 3, 16, 9 [р. **355**])

### 2. Формулы разделения

Что восходит к человеку / что восходит к Богу.

Утверждение, вплоть до «несторианства», полноты человечества Слова Воплощенного.

См. 3, 19, 2-3 (р. **369**): двойной список, в котором уточняется, что во Христе, с одной стороны, то низшее, что относится к человеку, с другой стороны великое, то, что принадлежит Богу (это объяснение останется классическим у латинских авторов Тертуллиана, Новациана, Амвросия, Августина, Льва – но встречается и у греков: Григория Назианзина).

См. 5, 14, 1 ; 5, 21, 3 : человечество Христа, обозначаемое конкретным названием «человек» (NB: в первом тексте РУССО ошибочно переводит латинское *homo* как «человечество»); и если Ириной ничего не говорит о человеческой душе Христа, это следует понимать в соответствии с основными линиями его антропологии, приписывающей человеческой душе в целом временное и посредническое место в человеке как целом...

### 3. Предчувствие единства Лица в различии природ

а. Цит. 3, 16, 2 (р. **346**) :

«... одно и то же Слово Божие, то, что есть Сын Единородный и тот, кто воплотился ради нашего спасения, Иисус Христос наш Господь».

б. Важный текст:

- использует глагол ἐσαρκουσθαι («воплотиться»)

- ясное утверждение о том, что, если употреблять позднейшую терминологию, что не будет анахронизмом по сущности, лицо Слова принимает человечество.

в. Единство и общение в Слове Воплощенном. Как мы увидим позже, лучше сказать «различие и сходство».

## **Б. Цель Воплощения: Эммануэль, «Бог с нами», или общение твари с Творцом**

### 1. Как Слово привыкло жить со своим творением: Богоявления ВЗ:

4, 7, 4 (р. **425**)

4, 10, 1 (р. **433**).

Традиционная постановка вопроса: Ириной наследник Юстина, и, через него, несомненно, Филона.

Ириной говорит о том, что теофании были явлениями Сына: не столь для того, чтобы подчеркнуть первенство ускользающего Отца в перспективе икономического субординационизма, но больше чтобы показать, что Слово всегда присутствует в своем

творении и готовит Воплощение в перспективе поступательного движения Истории спасения (важность у Иринея понятия привыкания).

## 2. Воплощение и Искупление

«Мистико-физическая» концепция Искупления у Иринея: ср. 3, 16, 6 (р. 352). Воплощение, что бы ни случилось с Адамом?

По факту Воплощение, в силу греха Адама, является Искуплением – Искуплением на кресте: ср. 3, 16, 2 (цит. выше).

Оба аспекта утверждаются вместе в близких фрагментах: 3, 18, 7 (р. 366-367).

## 3. Рекапитуляция

По-гречески, глагол ανακεφαλαίου и субстантивированное существительное ανακεφαλαίωσις.

Это осевой момент христологии и сотериологии Иринея.

Отослать к некоторым текстам на ту же тему до перехода к обобщающим замечаниям: основной 3, 21, 10s. (р. 382s.).

Отослать к краткому изложению, синтезирующему и ясному, J. DANIELOU, *Message évangélique*, p. 156-169 («рекапитуляция у Иринея»).

а. У кого Иринея позаимствовал термин и понятие:

- риторическое значение: «рекапитуляция – это повторение и резюмирование в заключительной части речи основных пунктов речи (Иринея представляет свидетельство перехода этого риторического смысла к использованию в теологии: 3, 18, 1);

- значение собственно религиозное: Еф. 1:10 – но через посредство Юстина (ср. 4, 6, 2, где цитируется его *Против Маркиона*).

б. Содержание понятия:

Оно сводится к трем основным идеям:

(1) восстановление того, что было в начале;

(2) суммирование и резюмирование всей истории;

(3) повторение и обновление всех вещей.

Центральный пункт состоит в двойном утверждении: возвращение того, что было в начале и превосхождение того, что было в начале, но в соответствии с тем замыслом, что был заложен от начала. Слово возвращает Адама победить там, где он проиграл (ср. у Иринея экзегезу Испытания в пустыне) и ведет человека к тому, что он становится в полной мере образом и подобием. Мы находим представление о том, что Воплощение было бы вершиной истории, что бы ни произошло в ней, однако оно приобретает искупительный смысл из-за падения Адамова, а также представление о Христе как высшей точке творения.

б. **Оттенки** понятия:

- Антихрист как антитетическая рекапитуляция зла (cf. 5, 25, 1);

- Ева и Мария (ср. 3, 21, 10s., уже прочтено)

## **В. Дополнение: Человек-образ Божий и Христос-Образ Отца согласно Док.22?**

### 1. Введение: постановка проблем

а. В свете вышесказанного, рассмотрение сложного фрагмента, имеющего основоположное значение: Док. 22 (заново прочесть фрагмент и привлечь внимание к центральной фразе:

«(Бог) сделал человека (свой) образ — и образ Бога, (то есть,) Сын, по образу которого человек был сделан»).

б. Иринея обнаруживает глубинный корень, точнее реальный объем, своего христоцентризма, когда устанавливает связь между Быт.1:26 (или точнее, Быт.9:7, отсылающим к Быт.1:26а) и Кол.1:15а.

в. Текст, изложенный таким образом, - нарах у Иринея.

В нем предложены фактически две темы, нигде не представленные более в таком виде:

(1) Сын очевидно назван Образом Отца; однако больше Иринея нигде не цитирует Кол.1:15 в своих сочинениях (согласно *Biblia patristica I*); как общее правило, Иринея не приводит другие места Нового Завета, квалифицирующие Сына в Его Божественной природе, или Христа воплощенного как *образ Бога* (2 Кор.4:4; Евр.1, 3; он игнорирует также и Фил.2, 6).

(2) человек как образ Образа; упоминание о связи между человеком-образом Христа-Образа более нигде в сохранившихся сочинениях Иринея не встречается.

## 2. Объяснение текста (1): в каком смысле может Сын быть назван Образом?

а. Общий смысл положения

Сын в своей плоти есть видимый образ невидимого Бога.

б. Значение этого положения

(1) В строгом смысле плоть является образом Бога (или Слова: ср. *Haer.* 5, 16, 2, место, знакомое нам из предыдущей главы).

(2) Однако, мы должны пойти дальше.

Плоть Слова – это образ в полном смысле, поскольку в ней открывается (главным образом в пасхальном Воскресении) слава Бога. Но во Христе в Его в своем вечном бытии, как мы знаем, раскрывается Отец. Значит, существует совместимость и непрерывность между тем, что есть вечный Сын как тот, в ком раскрывается Отец, и тем фактом, что он принимает на себя образ.

Другими словами, во Христе образ совершенно совпадает со своим прообразом (не смешиваясь с ним).

(3) Образ, который есть Слово в своем человечестве – это самое адекватное выражение того, что Оно есть в своем Божестве. Если Иринея прямо и не называет Слово в Его вечном бытии образом, образ не является для него чем-то внешним, но представляет собой результат динамизма его внутреннего бытия.

в. Следствия. Значение этого предположения позволяет лучше понять основоположные утверждения Иринея, одновременно находя в них самих дополнительные прояснения:

- именно приравнивание Божества и человечества Слова воплощенного полностью оправдывает утверждение, что Слово воплощенное – «одно и то же»;

- поэтому и Воплощение, дающее слову возможность облечься в человечество, что полностью соответствует динамизму Его Божества, произошло бы и *etsi Adam non peccasset*: оно в любом случае оказывается высшей точкой истории отношений между Богом и человеком.

## 3. Объяснение текста (2) : человек – образ Сына образа или образ Образа

а. Доказательство положения

Это положение устанавливается простым рассуждением:

(1) Понятие человека-образа Слова без дальнейших уточнений является распространенным у Иринея. Говоря точнее, понятие человека-образа Сына воплощенного (без представления Его самого как образа) появляется три раза эксплицитно, с отсылкой к

Рим.8:29 (*Haer.* 4, 37, 7; 5, 6, 1; 5, 36, 3 – этот последний текст особенно важен, поскольку он представляет собой последние строки великого трактата Иринея).

(2) On vient de voir en quel sens le Verbe incarné peut être dit image.

(3) On voit donc que l'homme peut être dit image de l'Image.

б. Значение положения

Человек, который есть образ Бога, не может быть понят без отсылки к тому, кто есть подлинный образ.

4. Заключительные замечания: своеобразие и значение Док. 22

а. Очевидное своеобразие Док. 22 – в плане формулировки.

Но оригинальность релятивизируется, если быть внимательным к иринеевской мысли в целом.

б. Не следует игнорировать основоположную роль Док. 22 для антропологии Иринея – и главное, не пытаться ослабить то, что очевидно утверждается в тексте.

Мне кажется, что эти замечания одновременно отдают должное интерпретации, предложенной А. РУССО для обсуждаемого текста Док. 22 в его недавнем издании иринеевского трактата, предназначенном заменить издание FROIDEVAUX (*SC* 406, Paris 1995, с. 257-261, особ. с. 259) и не добавляют ничего нового.

- я согласен с Домом Руссо в том, что человек у Иринея никогда не предстает как «образ человека, пусть даже Сына Божия»;

- в отличие от него, я считаю, что согласно Док. 22 человек – это «образ Образа»: он есть образ Слова «одного и того же» (εἷς καὶ ὁ αὐτός); это важнейший пункт: нет нужды быть одержимым позднейшей христологической схемой, рассуждающей в соответствии с представлением о двойственности гетерогенных природ; Иринея скорее подчеркивает сходство (непрерывность) между свойствами Слова и Воплощением (ср. R. SANTALAMESSA, «Cristo 'immagine di Dio'. Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15», *RSLR* 16, с. 181-212 ; 345-380, особ. с. 378).

в. Если понимаемая таким образом формулировка Док. Уникальна или почти уникальна, она проинтегрирована в целое иринеевской мысли, ключом к которому она обладает: человек достигает полностью своего статуса образа, господствующего над миром (своего исполнения) только во Христе Господе; во Христе существует глубокая совместимость между тем, что есть вечный Сын Божий, открывающий Отца, и человечеством, которое Он принимает. Новое свидетельство о христоцентризме Иринея и оригинальных чертах его христологии, лежащей в основе этого христоцентризма.

Общее заключение: ключевые понятия у Иринея

Дифференцированное единство, или общение.

Трансцендентность и развитие.

Воплощение.

1. Дифференцированное единство, или **общение**.

Божественное единство и объединенная множественность Сына и Духа в Отце.

Единство Слова Воплощенного, «одного и того же».

Единство Божественного замысла о человеке, во Христе представляемого творению на протяжении всей истории.

В этом свете вспомните может быть самую знаменитую фразу Иринея (*Haer.* 4, 20, 7):



«Слава Божия – живой человек, а жизнь человека – видение Бога».

Фраза потрясающей наполненности, которую проясняют некоторые другие сходные формулировки (3, 20, 2 [р. 372]):

- соединение (сообщничество?) между славой Бога и спасением человека;
- Бог прославляем спасением творения, причем творения в его целостности, ведь именно в спасении самого слабого и самого далекого от Бога, мощно проявляется Божественная сила;
- человек спасается тем, что видит Бога и участвует в Его жизни: в общении с Отцом находят *ultima ratio* действие Сына (видение) и действие Духа (нетление).

2. Трансцендентность Бога и **развитие** человека.

Трансцендентность: Иринея и уважение к Божественной тайне, которую он рассматривает только через призму икономии.

Развитие человека, который должен привыкнуть носить в себе Бога, столь трансцендентного.

Здесь надо обсудить понятие развития у Иринея и его сложность:

- (1) Иринея отдает должное древним концепциям: Пророки были уже христианами *ante Christum*; происходит развитие из зародыша или возвращение к началу;
- (2) благодаря этой обусловленности возникает концепция подлинного развития, одновременно линейного (избегающего круговорота) и гомогенного (верность конца обетованиям начала);
- (3) человек, понимаемый как бытие, всегда находящееся в развитии, чтобы непрестанно подстраиваться под бесконечное богатство Бога (ср. 4, 11, 2 [с. 435, прочесть]).

«Развитие» также и Бога, параллельное: Слово привыкает беседовать с людьми.

3. Бог и человек, следовательно, должны быть вместе, не смешиваясь. **Воплощение** как основной объясняющий ключ к размышлениям Иринея.

Элемент дополнительной библиографии

A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, Gembloux 1955

**Москва, ноябрь 2017. Иринея Лионский, точка между Западом и Востоком**

**Третья часть. Защита Бога творца (2)**

## Глава 4. Эсхатология

### Милленаризм

*Salus carnis*, жизнь Духа и видение Отца.

#### I. Милленаризм Иринея

#### А. Необходимые предварительные замечания: что такое милленаризм (или *хилиазм*) вообще?

##### 1. Общее определение

Сатана и его сторонники на время скованы, Христос устанавливает земное царство на тысячу лет, воскресают только праведные, возможно перед тем, как снова разражается демоническое бешенство, в любом случае до общего воскресения, последнего Суда и окончательного определения избранных и отверженных. Это царство изобилия.

##### 2. Места из Писания

а. Вера в милленаризм основана на (или проявляется в) Откр.20:1след. (особенно стих 2, где говорится о «тысяче лет»).

б. Метафорическая интерпретация недели, особенно недели творения, и отсылка к 2 Пет.3:8, где цитируется Пс.89:5: «Тысяча лет у Господа как один день» (у Иринея см. *Наер*. 5, 28, 3, **р. 654**):

- шесть дней — это шесть тысячелетий истории;

- седьмой (суббота) – это время царствования Христа.

Восьмой день (воскресенье!) – вечность.

##### 3. Азиатский милленаризм

Во втором веке милленаризм был общим верованием: Юстин (*Диал.* 80, 2) утверждает, что в его время милленаризм был самым правильным верованием, хотя и были такие христиане, в остальном безупречные, и которых он не осуждает, которые не придерживались ее.

Особенно распространено было такое представление в азиатских странах. У пресвитера Папий (как и еретик Керинфа) отражена грубое и «материалистическое» представление о счастливом *тысячелетии*, причем, по его словам, он основывается на воспоминаниях об Апостоле Иоанне:

*«Слова Господа»*, согласно Папию, цитируются у Иринея, *Наер*. 5, 33, 3

«Придут дни, когда будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по десяти тысяч лоз, на каждой лозе по 10 тысяч веток, на каждой ветки по 10 тысяч прутьев, на каждом пруте по 10 тысяч кистей и на каждой кисти по 10 тысяч ягодинок и каждая выжатая ягодина даст по двадцати пяти метрет вина. И когда кто либо из святых возьмется за кисть, то другая (кисть) возопиет: «я лучшая кисть, возьми меня; чрез меня благослови Господа. подобным образом и зерно пшеничное родит 10 тысяч колосьев и каждый колос будет иметь по 10 тысяч зерен и каждое зерно даст по 10 фунтов чистой муки; и прочие плодовые деревья, семена и травы будут производить в соответственной сему мере, и все животные, пользуясь пищею, получаемую от земли, будут мирны и согласны между собою и в совершенной покорности людям».

## **Б. Ириней, наследник традиции и интерпретатор этой традиции**

### 1. Ириней наследник

Наследник азиатской традиции, если не ее «мифологических» эксцессов (именно он цитирует Папия, очевидно без критических оговорок).

Наследник буквальной антигностической экзегезы пророчеств ВЗ о восстановлении Иерусалима.

### 2. Ириней интерпретатор традиции

Повторение традиционного мотива: справедливо, чтобы праведные (а именно, мученики) получили на земле, где они пострадали, компенсацию в виде наслаждения.

Мотив более глубокий и лучше соответствующий динамизму иринеевской вселенной и его представлению о постепенном развитии спасения: праведники привыкают к спасению, к жизни со Христом ради Бога (ср. напр. *Haer.* 5, 32, 2). Милленаризм, более или менее «очищенный», оказывается центральным, а не случайным или необязательным, моментом в мысли Иринея.

### 3. Два дополнительных замечания

а. Существование тысячелетнего царства и двойного воскресения (сначала праведные, все остальные позже на 1000 лет) не противоречит тому, что души, после смерти каждого человека, идут в «невидимое место», где Бог хранит их в ожидании именно воскресения (*Haer.* 5, 31, 2).

Бледный набросок той картины, которая будет разработана Тертуллианом. Согласно ему, при индивидуальной смерти душа любого человека сходит «под землю», в «Ад» – чтобы получать предварительную награду (на «лоне Авраамовом») или наказание; только мученики сразу же «восходят» под небесный жертвенник (ср. Откр.6:9). Такая картина сочетается у Африканца с деталью, из которой позже вырастет на латинском Западе идея Чистилища: для будущих спасенных первое воскресенье (ведь и Тертуллиан был милленаристом) откладывается на больший или меньший срок в соответствии с количеством грехов, за которые им остается заплатить – «до последней копейки»...

б. Эсхатологические сражения: как раз перед приходом тысячелетнего царства происходят жестокости Антихриста: *Haer.* 5, 25, 1 – 30, 4.

Отметим параллель: Христос в себе рекапитулирует спасение, Антихрист – апостасию.

У Иринея присутствует дуализм, но исторический, прописанный в истории спасения, а не метафизический и онтологический, как, с различными нюансами, в гностицизмах и маркионизме.

## III. Последний конец: *salus carnis*. Видение и нетление

### **A. *Salus carnis***

#### 1. «Спасение плоти», конец икономии

Фундаментальное требование ортодоксии согласно Иринею: плоть, созданная Богом, не исключается из спасения.

Это такая частая у Лионца тема *salus carnis*.

#### 2. *Salus carnis*: случаи употребления словосочетания

*Haer.* 4, Pr., 4; 5, 2, 2; 5, 12, 4; 5, 14, 1; 5, 31, 1.

Добавим сюда синонимичную по значению формулу (независимо от грамматической формы, существительное или глагол): «спасение вылепленного изделия» – *Haer.* 3, 21, 10; 3, 22, 2; 4, Pr. 4; 4, 20, 4.

### 3. Уточнение

Не противоречат этому фундаментальному требованию ортодоксии согласно Иринею слова Павла в 1 Кор.15:50: «Плоть и кровь не могут наследовать царства Божия». Этот имеющий кардинальное значение стих развернуто комментируется в *Haer.* 5, 9-14. Подчеркнем два аспекта:

- Эти слова должны пониматься в таком смысле, что здесь осуждаются греховные дела плоти и крови, а не сами они в своей сути.
- плоть как бы заряжена сама по себе подстрекательством ко греху: она тянет душу вниз. Амбивалентность плоти, к которой мы еще вернемся.

Плоти обетована эсхатологическая нетленность.

## **Б. Нетленность**

Нетленность не отделяется от «видения» (Бога – следует понимать: Отца). Ведь это видение трансформирует. Поцитируем для ясности, например, *Haer.* 4, 38, 3 (p. 553-554) : «...Бог станет однажды видим, видение же Бога производит нетление, а нетление делает ближе к Богу (Sg 6, 19)».

См. также *Haer.* 4, 20, 5-7 (особ. начало § 6).

(Отметим мимоходом, что Иринею говорит не о чем ином, как о *видении Бога*. В анахроничных терминах, но не идеях, надо безусловно услышать *прямую интуицию Божественной сущности...*)

### 2. Роль Святого Духа

Нетление и видение производятся действием Духа, ведь Он есть просвещение (что следует из видения) и жизнь (что следует из нетления). (Фактически, см. *Haer.* 4, 36, 7: исходя из течения истории спасения, Дух, в соответствии с аллегорической интерпретацией притчи о «работниках одиннадцатого часа» [Мф.20:1-16, p. 543], – это «управитель», который вручает каждому по динарию, который имеет «образ и надпись Царя, то есть познание Сына Божия, которое есть нетление».)

### 3. Тринитарный ритм спасения человека

Если рассмотреть более глубоко, двойное состояние нетления и видения реализуется в определенном порядке, в соответствии с Лицами Троицы:

- Избранные перейдут к общему воскресению из царства Сына в Царство Отца – причем Сын ни в коей мере не отойдет на второй план (важно не понять неправильно толкование Иринею 1 Кор.15:23, что будет хорошо видно во втором из текстов, цитируемых чуть ниже).
- этот переход, совершаемый через Христа, совершается в Духе;
- его перспектива – Отец.

Об этом троичном организационном см. ясный текст в *Haer.* 4, 20, 5, p. 472 (здесь фактически напоминает история спасения, но без отделения эсхатологии и истории спасения, так что история спасения подготавливает эсхатологию и ведет ее гомогенным образом, и наоборот, эсхатология оказывается полной реализацией истории спасения, никоим образом ее не прерывая):

« ... Ибо Бог всемогущ: тогда Он был видим пророчески чрез Духа, видим и (и теперь) чрез Сына по усыновлению и будет видим отечески в Царстве Небесном, так как Дух prepares человека к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу, Отец же дарует нетление в жизнь вечную, которая для всякого происходит от видения Отца.»

См. также *Haer.* 5, 36, 2 (p. 677), имеющее прямое отношение к эсхатологии и данное со ссылкой на «слова пресвитеров, учеников и апостолов» (то есть учение, полученное из Предания):

« Таково, по словам пресвитеров, учеников апостольских, распределение и распорядок спасаемых, и чрез такую постепенность они совершенствуются, – чрез Духа они восходят к Сыну, а чрез Сына к Отцу, потому что Сын потом передаст Свое дело Отцу, как и Апостолам сказано: «Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится смерть» (1 Кор.15:25-26). Ибо, во времена царства праведный человек, находясь на земле, уже забудет умирать: «Когда же сказано, что все покорено, то ясно, что кроме Того, который покорил (Ему) все. Когда же все покорится Ему, тогда и Сам Сын покорится. Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор.15:27-28).

Эти замечания, имеющие отношение к *salus carnis*, а также к связи между нетлением и видением, позволяют нам вернуться к знаменитой фразе из *Aduersus Haereses*, которую мы уже кратко рассматривали в завершение предыдущей главы. Это возвращение позволит нам полностью раскрыть значение динамизма иринеевской вселенной, от творения до завершающего исполнения.

## **В. Возвращение к знаменитой фразе**

Речь идет о *Haer.* 4, 20, 7 (p. 474)

«Слава Божия – живой человек, а жизнь человека – видение Бога».

Два дополнительных комментария к этой фразе:

1. Вселенная Ириней на первый взгляд кажется вселенной антропоцентричной: человек — вершина («глава») творения. Такое призвание человека полностью реализуется во Христе, воплощенном Слове: антропоцентризм – это христоцентризм. Но Христос – для Бога: в спасении человека сияет слава Божия. Еще глубже, творение и спасение служат для того, чтобы дать творению Божественную жизнь, и этот дар ярко проявляет величие силы и любви Бога. Вселенная Ириней – для Бога – «чтобы Бог был всем во всем»: он, в конечном счете, теоцентричен.

2. Существует определенный парадокс спасения. Ведь есть парадокс плоти. Плоть, сама по себе, – это нечто самое слабое, самое далекое от Бога, и, сама по себе, она оказывается подверженной энтропии, которая увлекает ее за собой, а через нее увлекает и душу, которая ей подчиняется, к разделению и небытию (ср. *Haer.* 5, 9, 1). Но Бог сотворил ее таковой, то есть своим антиподом, только для того, чтобы спасти ее, привести ее к себе и именно этим проявить свою славу – мы должны это понимать: буквально невероятная сила любви преизбыточествующей, которая превосходит все препятствия и объединяет противоположности. Сила Бога в немощи проявляется (ср. 2 Кор.12:9: *Haer.* 5, 2, 3; 3, 1; 3, 3).

О парадоксе плоти, элемент дополнительной библиографии:

P. MATTEI, «*Et uidit Deus quod esset bonum. La paradoxale dignité de la création matérielle dans la tradition chrétienne. Quelques jalons patristiques*», в *Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1, 1-*

8) [= Colloque International, Montpellier, 3-5 avril 2013], Études réunies par B(éatrice) BAKHOUCHE, Turnhout 2016, c. 163-173 (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses, 167).