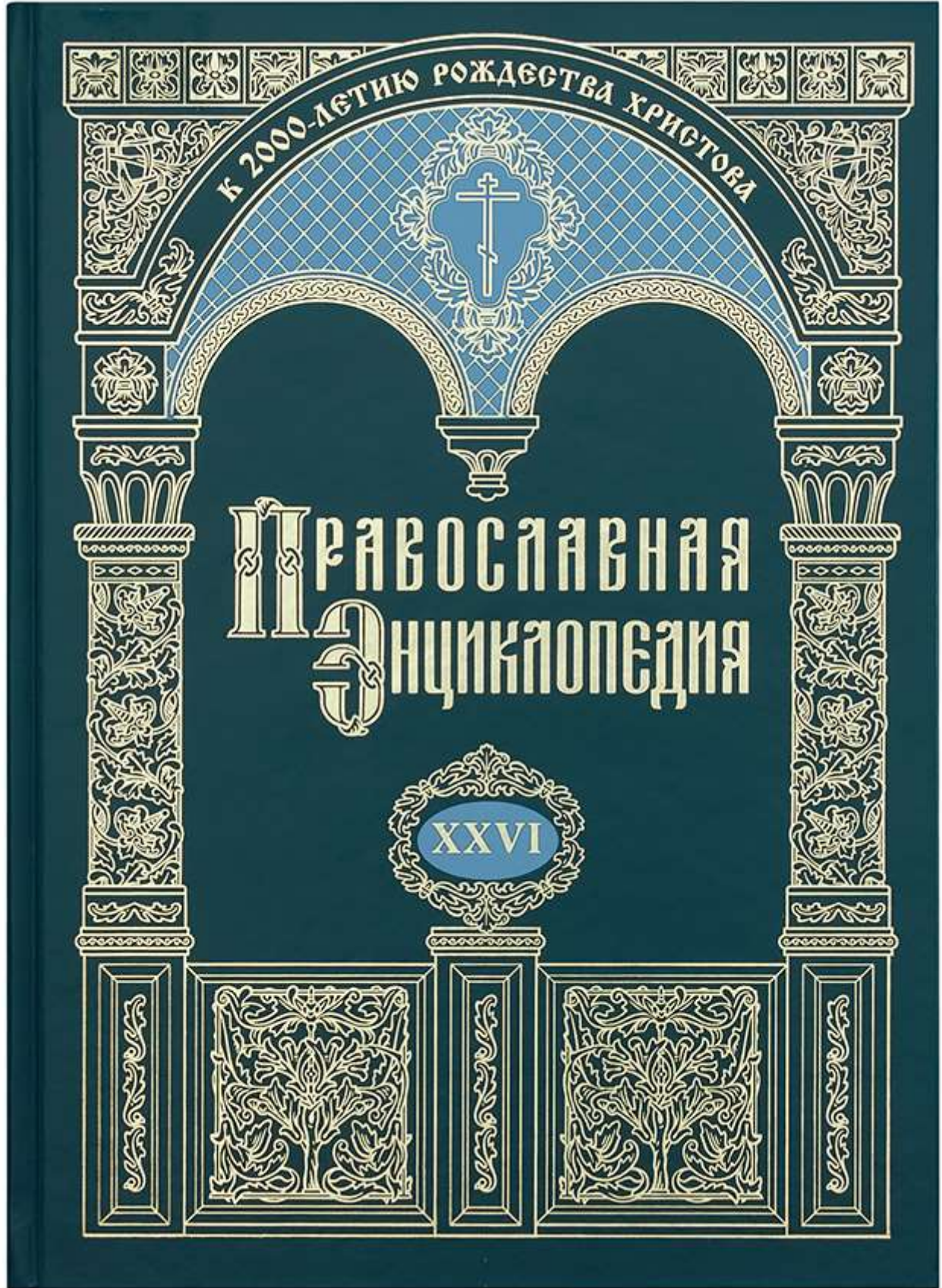


TEZAU LITURGIC
23 AUGUST

**SF. IERARH-
MUCENIC
IRINEU,
EPISCOPUL
LUGDUNUMULUI**



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-26
MOSCOVA, 2011



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

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

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

Т. 26, С. 422-450

Жизнь

• Сочинения

○ Свидетельства древних авторов

○ «Против ересей»

○ «Доказательство апостольской проповеди»

○ Фрагменты

• Богословие

• Учение о Свящ. Писании и Свящ. Предании

○ Учение о едином Боге

○ Триадология

○ Антропология

○ Христология и сотериология

○ Экклезиология

- Эсхатология
- Почитание на христианском Востоке, у южных славян и на Руси
- Почитание на Западе Агиография
 - Литургическое почитание
 - Местное почитание в Лионе. Мощи

ИРИНЕЙ

еп. Лионский (Лugdунский) [лат. Irenaeus Lugdunensis] († кон. II в., Лугдун, ныне Лион), сщмч. (пам. 23 авг.; пам. зап. 28 июня), раннехристианский богослов, полемист, отец Церкви.

Жизнь



Сщмч. Ириней Лионский. Икона. XX в. (ц. сщмч. Ириней в Лионе)

И. принадлежит к поколению христиан, следующему за мужами апостольскими. Будучи греком, выходцем из М. Азии, основную

часть жизни провел в Галлии. Греч. происхождение И. признается большинством исследователей. В разное время высказывались предположения о его кельтском и сирийском происхождении. Причисление И. к кельтам в толковании на Второе послание Петра (X-XI вв.), изданном под именем свт. *Икумения* (*Oecumenius* (ps.). In Ep. 2 Petr. 3 // PG. 119. Col. 599-600), основано на недоразумении: причисляя И. к кельтам (т. е. к галлам - Εἰρηναῖος τῷ Κελτῷ; Irenaeo gallo), автор имел в виду слова последнего: «Я живу среди кельтов» (*Iren. Adv. haer. I Praef.*). Вместе с тем И. говорит здесь о том, что, живя среди коренного населения Галлии, он имеет дело с «варварским языком», чем объясняется безыскусность языка его сочинения, как бы испортившегося под влиянием языка варварского (т. е. язык кельтов не был для И. родным языком). Предположение о кельтском происхождении И. было отвергнуто как несостоятельное еще Ф. Фёарданом (*Feuardentius*. 1575) и с тех пор никем не защищалось. В 1857 г. У. Харви в предисловии к своему изданию творений И. привел ряд аргументов в пользу сир. происхождения И. По его мнению, подтверждением такой гипотезы служат имя И., не употребительное в греч.

номенклатуре; хорошее знакомство с евр. и др. вост. языками; шероховатость стиля его сочинений; использование сир. перевода Свящ. Писания. Гипотеза Харви была подробно разобрана Ч. Ропсом (*Ropes*. 1877), к-рый указал, что греч. имя Εἰρηναῖος носили как до И., так и его современники; знание И. евр. языка нельзя считать хорошим, т. к. он сам в истолковании имени Иисус отсылает к евр. ученым (*periti eorum* - *Iren. Adv. haer.* II 24) и во мн. местах сочинений подчеркивает, что ни евр., ни др. сходный с ним язык не является его родным языком; мнение о шероховатости стиля заимствовано из слов самого И. о простоте своего стиля, к-рые свидетельствуют скорее о скромности автора, чем о действительном недостатке; примеры использования сир. перевода Свящ. Писания, приведенные Харви, недоказательны (И. цитирует ВЗ большей частью по переводу LXX, НЗ - по греч. кодексу, лежащему в основе кодекса Безы). В пользу греч. происхождения И. свидетельствуют также греч. язык его сочинений (к-рый И. считает родным), хорошее знание греч. философии и поэзии (*Федченков*. 2008. С. 28-29).

Прямых исторических свидетельств о месте рождения И. нет. На основании знакомства И. в юности со сщмч. *Поликарпом*, еп.

Смирнским, высказывалось предположение о Смирне (ныне Измир, Турция) или ее окрестностях как о месте рождения И. (Там же. С. 30). Имеется также крайне неточное свидетельство в «Истории Ираклия» *Себеоса* (арм. историка VII в.): «Ириней из Галилеи (вместо Галлии.- М. Н.), ученик Поликарпа,- в Церкви Лаодикийской» (*Sébéos. Histoire d'Héraclius. P., 1904. Chap. 33*),- к-рое рядом исследователей (Т. Цан, А. фон Гарнак) понималось как указание на то, что И. нек-рое время жил в Лаодикии; по мнению С. А. Федченкова, здесь возможно искажение названия Лугдуна (*Федченков. 2008. С. 30. Примеч. 6*).

Исходя из косвенных данных, выдвигались разные т. зр. относительно даты рождения И.: ок. 97 г. (*Dodwell. 1689. P. 252*), 108 г. (*Grabe. 1702. P. X-XIII*), ок. 120 г. (*Tillemont. Mémoires. T. 3. P. 79*), ок. 130 г. (*Harvey. 1857. T. 1. P. CLV*), ок. 140 г. (*Du Pin. 1731. P. 70; Massuet R. Dissertatio II // PG. 7. Col. 173-176*), 147 г. (*Ziegler. 1871. S. 15-16*), 150 г. (*Beaven. 1841. P. 2-4*) и др. (подробнее см.: *Федченков. 2008. С. 31-79*). Наиболее вероятная дата находится между 130 и 140 гг. (*Benoît. Saint Irénée. 1960. P. 50; Osborn. 2003. P. 2*). Ранние датировки не учитывают времени

происхождения лит. трудов И. (последние 20 лет II в.), более поздние - времени начала его епископского служения (177), а также слов И. (*Iren. Adv. haer. V 30. 3*) о том, что Апокалипсис «появился не задолго, но почти при нашем поколении», к концу царствования имп. Домициана († 96).

Не существует единого мнения относительно христ. или языческого происхождения И. Сочинения И. показывают его знакомство с греч. философией (прежде всего Платона, также ему известны учения Фалеса, Демокрита, Эмпедокла, Анакс-агора, Анаксимена, Эпикура, Пифагора, Аристотеля), поэзией (имеются цитаты из Гомера, Гесиода, Пиндара, Менандра, Стесихора, Эзопа), геометрией, арифметикой, астрономией, медициной, различными искусствами. Хорошее светское образование не мешало ему, впрочем, критически относиться к разным философским мнениям, если в них проявлялось невежество в религиозных вопросах. И. не были свойственны крайности как чрезмерного увлечения языческой философией, так и сугубо отрицательного к ней отношения, присущие нек-рым его современникам-христианам.

Христ. образование И. получил под руководством сщмч. Поликарпа Смирнского (ученика ап. *Иоанна Богослова*) и малоазийских пресвитеров (или «старцев») - свидетелей апостольской проповеди и хранителей церковного Предания. Евсевий Кесарийский называет И. «слушателем» сщмч. Поликарпа (*Euseb. Hist. eccl. V 5. 8*), блж. *Иероним Стридонский* именует его учеником (*discipulum*) Поликарпа (*Hieron. De vir. illustr. 35*), такое же наименование дает ему эпилог «Мученичества Поликарпа» (в Московской рукописи - ГИМ. Син. греч. 390, IV в.). Сам И. неоднократно в сочинениях упоминает сщмч. Поликарпа. Так, в письме к Флорину он пишет: «Я видел тебя, будучи еще отроком, в Нижней Азии у Поликарпа... Я мог бы описать даже место, где сидел и разговаривал блаженный Поликарп, могу изобразить его походку, образ его жизни и внешний вид, его беседы к народу, как он рассказывал о своем общении с Иоанном и прочими самовидцами Господа, как он припоминал слова их и пересказывал, что слышал от них о Господе, Его чудесах и учении. Так как он слышал все от самовидцев жизни Слова, то он рассказывал согласно с Писанием. По Божией милости ко мне, я и тогда еще внимательно слушал Поликарпа и записывал

слова его не на бумаге, но в моем сердце,- и по милости Божией всегда сохраняю их в свежей памяти» (ар. *Euseb. Hist. eccl. V 20. 4-8*). В др. месте И. говорит, что видел Поликарпа «в первом нашем возрасте» (*Iren. Adv. haer. III 3. 4; ср.: V 33. 4*). Для И. сщмч. Поликарп был прежде всего носителем и выразителем апостольского Предания; восприняв непосредственно от него церковное учение, И. и себя причислял к хранителям Предания. Помимо Поликарпа И. неоднократно упоминает о почитаемых им пресвитерах, учениках апостолов (*Ibid. 15. 6; II 22. 5; V 5. 1; 17. 4; 30. 1; 33. 3; 36. 1*); особенно выделяет одного пресвитера (не названного по имени) (*Ibid. IV 27. 1; 32. 1*). Вопрос о иерархическом статусе этих пресвитеров не совсем ясен - возможно, И. «понимал пресвитерство не как иерархическую степень», а скорее «как класс людей, хранящих апостольское предание» (Федченков. 2008. С. 139). По предположению Ж. *Даниелу*, когда И. неоднократно ссылается на некоего человека, «лучшего нас» (*Ibid. I Praef. 2; 13. 3; III 17. 4; IV Praef. 2*), он, вероятно, имеет в виду свт. *Мелитона* Сардского (*Daniélou J. Figure et événement chez Mélicton de Sardes // Neotestamentica et Patristica. Leiden, 1962. S. 282-292*).

Ок. 154 г. И. вместе со сщмч. Поликарпом совершил поездку в Рим, где Поликарп вступил в спор со свт. Аникетом, еп. Римским, по вопросу о времени празднования Пасхи. Об этой поездке имеются косвенные сообщения самого И. (*Iren. Adv. haer. III 3. 4*; письмо свт. Виктору Римскому). В эпилоге «Мученичества Поликарпа» говорится о том, что после возвращения сщмч. Поликарпа в М. Азию И. нек-рое время оставался в Риме, где «многих обучил» (*Martyr. Polyc. Epilog.*). О мученической кончине Поликарпа он узнал чудесным образом: «В тот день и час, когда в Смирне пострадал Поликарп, Иринея, бывший в Риме, услышал голос наподобие трубного звука, провещающий: «Поликарп скончался мучеником»» (*Ibidem*).

Начало церковно-общественной деятельности И. связано с гонением на христиан в Лугдуне (177). В это время он уже нек-рое время жил в Галлии и служил в сане пресвитера при Лугдунском еп. Пофине, как об этом свидетельствует Евсевий, к-рый приводит выдержки из письма Лугдунских (Лионских) мучеников свт. Елевферию, еп. Римскому, передать к-рое они поручили И.: «Те же самые мученики рекомендовали упомянутому Римскому епископу Иринея, бывшего тогда уже

пресвитером Лугдунской Церкви, приводя весьма много свидетельств в пользу этого мужа, что видно из следующих их слов: «Желаем тебе во всем и всегда благополучия от Бога, отец Елевферий. Отнести к тебе это письмо мы убедили брата нашего и сообщника Иринейя. Просим тебя иметь к нему расположение, как о ревнителе завета Христова. Если бы мы знали, что праведность кому-либо доставляет место, то прежде всего представили бы тебе Иринейя, как пресвитера Церкви, что он и есть»» (*Euseb. Hist. eccl. V 4. 1-2*). Из контекста Евсевия можно предположить, что письмо, отправленное в Рим вместе с И., было посвящено монтанистскому движению, волновавшему Церковь в то время (см. *Монтан*, ересиарх; *Федченков. 2008. С. 235-263*). После того как еп. Пофин скончался вместе с Лугдунскими мучениками, И. «принял епископство над Лугдунской Церковью» (*Euseb. Hist. eccl. V 5. 8*). Вопрос о том, где И. был посвящен во епископа (в Риме или в Лугдуне), является предметом дискуссий (*Федченков. 2008. С. 263-265*).



Сщмч. Иринеи Лионский. Миниатюра из «Sacra parallela». Сер. IX в. (Paris. gr. 923. Fol. 273v)

Значительное место в деятельности И. занимала борьба с гностицизмом. В 90-х гг. II в. И. принял участие в пасхальных спорах. Споры касались разногласий относительно времени празднования Пасхи в малоазийских Церквах и в др. Церквах, в т. ч. в Римской. Согласно малоазийской практике того времени, празднование Пасхи совершалось 14 нисана (независимо от дня недели), в день установленной Законом еврейской пасхи и в день смерти Иисуса Христа. В др. Церквах Пасху праздновали в воскресенье, следующее за 14 нисана. Споры касались также продолжительности и времени окончания предпасхального поста: малоазийские христиане оканчивали пост 14 нисана, а в других Церквах этот день проводился в строгом посте. Эти вопросы обсуждались еще сщмч.

Поликарпом со св. Аникетом, однако, несмотря на то что единомыслия достигнуто не было, спор тогда не принял широких размеров. В 60-х гг. II в. в Лаодикии обсуждался вопрос о времени страдания Христа (14 или 15 нисана), вызванный разницей в хронологии синоптических Евангелий и Евангелия от Иоанна (в спорах участвовали, в частности, свт. Мелитон Сардский и свт. Аполлинарий Иерапольский). И. скорее всего не принимал непосредственного участия в этих спорах, однако можно предположить, что он придерживался хронологии Евангелия от Иоанна (к-рой придерживались также свт. Аполлинарий и его последователи) в том, что Христос пострадал в день евр. пасхи 14 нисана, совершив пасхальную вечерю накануне, т. е. 13 нисана (ср.: *Iren. Adv. haer. II 22. 3; IV 10. 1*). Вместе с тем И., по всей видимости, считал, что Христос 13 нисана вместе с установлением Евхаристии на день раньше совершил законную пасху; тем самым И. показал опыт согласования повествований евангелистов (см.: *Федченков. 2008. С. 279-280*). Последний, самый важный спор произошел между 190 и 192 гг. (см.: *Болотов. Лекции. Т. 2. С. 429-430*). По предположению В. В. Болотова, спор разгорелся по поводу Пасхи 189 г., к-рая в

Александрии праздновалась, по его вычислению, 20 апр., в Риме - 30 марта, в М. Азии - в ночь с 19 на 20 марта (Болотов В. В. Из истории Церкви Сиро-Персидской // ХЧ. 1900. Ч. 1. № 3. С. 450-454). Др. ближайшим поводом к нему стал, возможно, раскол, учиненный в Риме еретиком-монтанистом Властом, к-рый придерживался малоазийской практики празднования Пасхи 14 нисана и хотел, вероятно, ввести эту практику в Риме (И. написал против Власта соч. «О расколе», к-рое не сохранилось). Свт. Виктор, еп. Римский, разослал всем Церквам письма с требованием присоединиться к римской практике в праздновании Пасхи в воскресный день. По этому вопросу во мн. Церквах состоялись Соборы, большинство из к-рых (Александрийский, Палестинский, Римский, Осроенский, Понтийский, Коринфский) высказались за римскую практику. В их числе был Гальский Собор под председательством И. (*Euseb. Hist. eccl. V 23. 4*). Исключение составил Эфесский Собор, выразивший мнение нек-рых др. малоазийских Церквей и отстаивавший существовавшую у них практику праздновать Пасху 14 нисана. В ответном послании еп. *Поликрата* Эфесского еп. Виктору и Римской Церкви отмечалось, что такая

практика основана на неизменно соблюдаемой традиции, восходящей к апостольским временам; упоминаются имена апостолов *Филиппа*, Иоанна Богослова, а также сщмч. Поликарпа Смирнского и др. епископов, к-рые «соблюдали четырнадцатый день празднования Пасхи по Евангелию, ничего не преступая, но следуя правилу веры» (Ibid. V 24. 2-6). Из послания видно, что пасхальный вопрос не воспринимался как догматический и не давал оснований для церковного разделения. Тем не менее в ответ на это послание еп. Виктор объявил малоазийских христиан «совершенно лишенными общения» и «хотел было отсечь от единения епархии всей Азии с сопредельными ей Церквями как разномыслящие» (Ibid. V 24. 9). Однако не все епископы одобряли это решение и советовали еп. Виктору лучше «подумать о мире, о единении с ближними и о любви» (Ibid. V 24. 10). В их числе был И., к-рый написал еп. Виктору послание «от лица подчиненных ему гальских братьев». В этом послании И. выступает как примиритель зап. и вост. традиций. Прежде всего И. «сразу заявил, что таинство воскресения Господня следует праздновать только в день Господень» (т. е. в воскресный день - Ibid. V 24. 11), разделяя, т.

о., римскую практику. Затем он констатировал, что различие касается не только самого дня Пасхи и времени прекращения предпасхального поста, но также и продолжительности поста: «Спор идет не только о дне, но и о самом образе поста. Ибо одни думают, что следует поститься один день, другие - два, иные - больше, некоторые же отсчитывают для поста сорок дневных и ночных часов». Однако эта разница не является догматической, но есть лишь дело обычая, а не правила веры. Более того, по мысли И., разнообразие в обычаях не только не разрушает, но, напротив, утверждает единство в вере: «Вся эта пестрота соблюдающих [пост] произошла не в наше время, но гораздо раньше, у наших предков, которые, вероятно, не соблюдали в этом большой точности и простой, частный свой обычай передавали потомству. Тем не менее все жили в мире, и мы живем в мире друг с другом, и разногласие относительно поста утверждает единство веры (καὶ ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν)». Подобным образом, согласно И., смотрели на этот вопрос предшествующие пресвитеры, хранители апостольского Предания, Римские епископы и еп. Поликарп Смирнский: «Когда блаженный

Поликарп при Аникете приходил в Рим, то оба они и относительно других предметов не много спорили между собой, но тотчас согласились, а об этом вопросе (о Пасхе.- *М. Н.*) и спорить не хотели, потому что ни Аникет не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что он соблюдал всегда, живя с Иоанном, учеником Господа нашего, и обращаясь с другими апостолами, ни Поликарп не убедил Аникета соблюдать, ибо Аникет говорил, что он обязан сохранять обычаи предшествовавших ему пресвитеров. При всем том они, однако же, находились во взаимном общении, так что Аникет, по уважению к Поликарпу, позволил ему совершать в своей Церкви евхаристию, и оба они расстались в мире, равно как в мире со всей Церковью находились и соблюдавшие этот обычай, и не соблюдавшие» (*Ibid.* V 24. 16-17). В результате еп. Виктор уступил, и разделение было предотвращено. Т. о., по словам Евсевия, И., «в соответствии со своим именем, оказался миротворцем и на деле: звал к миру в Церкви и заботился о нем». По поводу пасхального спора И. переписывался не только с еп. Виктором, но и со мн. др. предстоятелями Церквей (*Ibidem*). Ко времени пасхальных споров 190-192 гг. относится выступление И. против еретика-гностика Флорина. В молодости Флорин

«блистал при дворе» и занимал высокое положение. Познакомившись в Смирне с Поликарпом, он слушал его вместе с И. (Ibid. V 20. 5). Затем он вступил в римский клир и был посвящен в сан пресвитера (Ibid. V 15). В посл. Флорин стал придерживать ереси, близкой к учению гностика Валентина, отпал от Церкви, был извержен из сана. В сохранившемся отрывке из письма к Флорину И. пишет, что учение Флорина «никогда не проповедовали даже еретики, находившиеся вне Церкви» (Ibid. V 20. 4). По сообщению Евсевия, И. написал письмо Римскому еп. Виктору, в котором требовал принять меры против Флорина и распространения его вредных для Церкви книг.

Правосл. и католич. Церкви прославляют И. как священномученика. Впервые в древнецерковной лит-ре И. упоминается как мученик в толковании блж. Иеронима Стридонского на Книгу пророка Исаии, где И. назван «мужем апостольским, епископом Лугдунским и мучеником» (vir apostolicus, episcopus Lugdunensis et martyr - Hieron. In Is. 64. 4 // PL. 24. Col. 623). В подобных выражениях (ὁ μακάριος Εἰρηναῖος ὁ μάρτυς καὶ ἐπίσκοπος Λουγδούνων) об И. говорится в греч. трактате «Вопросы и ответы к православным»

(CPG, N 6285), авторство которого приписывается *Феодориту*, еп. Кирскому (*Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις παρὰ τινος τῶν Αἰγύπτου ἐπισκόπων ἀποκρίσεις* / 'Εκδ. 'Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἐν Πετρούπολει, 1895. Σ. 118). Однако в более раннем сочинении блж. Иеронима «О знаменитых мужах» И. мучеником не назван. Это позволяло ряду исследователей (Гарнак, О. Барденхевер, Г. Додуэл) делать предположение об интерполяции текста «Толкования на Книгу пророка Исаии», что, впрочем, не находит подтверждения в рукописной традиции. Вероятно, сведения о мученичестве И. были получены блж. Иеронимом из Галлии после написания соч. «О знаменитых мужах».

Сочинения

И. принадлежит не менее 9 сочинений по разным вопросам, из к-рых наибольшим авторитетом и известностью пользовалось антигностическое соч. «Против ересей». Начиная с III в. на этот труд часто ссылаются церковные писатели.

Свидетельства древних авторов

Обширная и разносторонняя лит. деятельность И. нашла отражение в произведениях

древнехрист. писателей. Уже Климент Александрийский, по словам Евсевия, «в книге «О Пасхе» говорит, что друзья вынуждали его записать для будущих поколений все, что он своими ушами слышал от старых пресвитеров. Вспоминает он Мелитона, Иринея и других, чьи беседы и приводит» (*Euseb. Hist. eccl. VI 13. 9*). В отрывке из соч. «Малый лабиринт» Ипполита Римского, к-рый приводит Евсевий, говорится: «Кто не знает книг Иринея, Мелитона и прочих? Все провозглашают Христа Богом и Человеком» (*Ibid. V 28. 5*). Согласно свт. Фотию, Ипполит Римский использовал соч. «Против ересей» И. в своей «Синтагме» (*Phot. Bibl. 121*). В «Философуменах» Ипполит приводит выдержки из 1-й кн. этого трактата И. Многие мысли И. повторяются в трактате Ипполита «О Христе и антихристе». Тертуллиан называет творения И. в числе источников своего соч. «Против валентиниан»: «Пусть не говорят повсюду, что мы сами выдумали для себя предметы. Ибо они уже изображены и объявлены в превосходнейших сочинениях многими мужами, которые были не только нашими предшественниками, но и современниками, как то Иустином Философом и Мучеником, Мильтиадом, церковным софистом, Иринеем, тщательнейшим исследователем всех учений, и

нашим Проклом, украшением девственной старости и красноречия» (*Tertull. Adv. Val. 5*). В эпилоге «Мученичества Поликарпа» (по Московской рукописи) говорится, что от И. осталось много превосходных и православнейших сочинений, в которых св. отец упоминает о своем учителе сщмч. Поликарпе, опровергает все ереси и излагает церковное учение в том виде, как воспринял от епископа Смирнского.

Наиболее подробные сведения о литературной деятельности И. содержатся в «Церковной истории» Евсевия. Он отмечает особую плодовитость И. как писателя: «В те времена (сер. II в. - М. Н.) процветали в Церкви Егесипп, известный нам по прежним повествованиям; Дионисий, епископ Коринфский; Пинит, епископ Критский; Филипп, Аполлинарий, Мелитон, Музан, Модест и особенно Иринея. Заключенное ими в письма православию апостольского предания и святой веры дошло и до нас» (*Euseb. Hist. eccl. IV 21*). Он приводит более 20 выдержек из соч. «Против ересей». Упоминает сочинение И. против гностика Маркиона (*Ibid. IV 25*) и др. произведения: «Против людей, извращающих здравый устав Церкви в Риме, восставал Иринея и писал разные послания: одно Власту под заглавием «О

расколе», другое Флорину «О единоначалии, или О том, что Бог не есть творец зла», потому что Флорин, кажется, защищал это мнение. Когда же последний впал в заблуждение Валентина, Ириней сочинил против него книгу «О восьмерице»» (Ibid. V 20). Говоря о полемике с Римским еп. Виктором и о пасхальных спорах 190-192 гг., Евсевий замечает, что по этому поводу мн. епископы отправляли еп. Виктору послания с порицанием его за отлучение малоазийских Церквей. «Из числа сих посланий одно написано Иринеем от лица галльских подчиненных ему братьев» (Ibid. V 24. 10-11). Приведя 2 выдержки из этого послания, Евсевий добавляет: «По случаю происшедшего тогда спора, он (И.- М. Н.) имел переписку не только с Виктором, но и с различными, весьма многими предстоятелями Церквей» (Ibid. V 24. 12-17). Далее Евсевий завершает обзор сочинений И.: «Кроме вышеозначенных сочинений и посланий Иринея, есть еще весьма краткое, но особенно необходимое слово его против элинов под названием «О познании». Есть и другое, посвященное им брату, по имени Маркиан, в котором содержится доказательство апостольской проповеди. Есть также книга разных проповедей, в которой он упоминает о Послании к Евреям и о так

называемой Премудрости Соломоновой и приводит из них некоторые изречения. Вот все, что дошло до нашего сведения относительно сочинений Иринея» (Ibid. V 24. 17).

Блж. Иероним в соч. «О знаменитых мужах» почти повторяет сообщения Евсевия: И.

«написал пять книг «Против ересей», небольшое сочинение «Против язычников», сочинение «О дисциплине», к Маркиану брату «Об

апостольской проповеди», «Книгу различных поучений», к Власту «О расколе», к Флорину «О единоначалии, или О том, что Бог не есть

виновник зла», и превосходную книгу «О восьмерице»... Известны и другие его послания к Виктору, епископу Римскому, по поводу

вопроса о дне празднования Пасхи» (*Hieron. De vir. illustr. 35*). В том же труде блж. Иероним пишет об И. как о толкователе Апокалипсиса:

«Иоанн (апостол.- М. Н.) написал книгу

Апокалипсис, которую толковали Иустин Мученик и Иринея» (Ibid. 9). О мн.

разнообразных сочинениях И., а также о его послании к еп. Виктору пишет свт. Фотий

(*Phot. Bibl. 120*). До наст. времени из всех

сочинений И. полностью сохранились только 2 - «Против ересей» и «Доказательство

апостольской проповеди». Остальные либо утрачены, либо дошли в небольших отрывках у

других писателей, преимущественно в «Церковной истории» Евсевия.

«Против ересей»

Главный догматико-полемический трактат И. в 5 книгах. Более полное и, вероятно, первоначальное название - «Обличение и опровержение лжеименного знания» (Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως; Detectio et eversio falso cognominatae agnitionis) - приводится у Евсевия (*Euseb. Hist. eccl. V 7. 1*; ср.: *Iren. Adv. haer. II Praef.; IV Praef.; IV 41. 4*; *V Praef.*; *Phot. Bibl. 120*). Сокращенная форма заглавия - «Против ересей» (Πρὸς τὰς αἵρέσεις) - также встречается у Евсевия (*Euseb. Hist. eccl. III 23. 3*), свт. [Василия Великого](#) (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 29*), свт. [Кирилла](#) [Иерусалимского](#) (*Cyr. Hieros. Catech. 16. 6*) и др. Блж. Иероним передал это название как «Adversus haereses» (*Hieron. De vir. illustr. 35*), в посл. лат. авторами использовалась и др. форма - «Contra haereses» (обе формы употребляются в научной литературе до сих пор).

I. Повод к написанию. Основной целью сочинения было опровержение гностицизма, широко распространившегося к тому времени в пределах христ. мира. В частности, И. сообщает о том, что нек-рые гностики (Марк,

последователь Валентина, со своими учениками) уже появились «в Роданских странах» (т. е. близ р. Родан (ныне Рона), возможно, в т. ч. и в самом Лугдуне), где «обольстили многих женщин, будучи сожжены в совести своей (ср.: 1 Тим 4. 2)» (*Iren. Adv. haer. I 13. 7; ср.: I б. 3*). Ближайшим поводом к написанию трактата была также просьба друга И., неизвестного по имени, пожелавшего иметь хорошее пособие для борьбы с еретиками (*Ibid. I Praef.; II 17. 1; III Praef.; IV 41. 4; V Praef.*). «Любовь,- писал И. другу,- побуждает меня раскрыть тебе и всем твоим близким те учения, которые до сего времени скрывались в тайне» (*Ibid. I Praef. 2*); «и я желаю, чтобы все люди пришли к познанию истины» (*Ibid. II 17. 1*).



Сщмч. Иринеи Лионский. Роспись ц. апостолов Петра и Павла в Ясеневе, Москва. 2004 г.

II. Адресат. Об адресате И. ничего не известно. Исходя из свидетельства самого И., можно предположить, что это был грек, живший за пределами Галлии; вокруг него группировались люди, которым он разъяснял христ. учение и опровергал гностицизм. Обращение к нему И. как равного к равному, именование его «любезнейшим», «возлюбленным», «другом», более способным, чем он сам, говорят в пользу того, что адресат, возможно, был епископом. Высказывалась гипотеза о том, что им мог быть еп. Поликрат Эфесский, участник пасхальных споров (Федченков. 2008. С. 354-356).

III. Время и место написания. Внешних исторических свидетельств, определяющих дату создания трактата, нет. В 3-й кн. имеется указание на то, что трактат создавался в понтификат свт. Елевферия: «Ныне (vũv) на двенадцатом месте от апостолов жребий епископства имеет (κατέχει) Елевферий» (Ibid. III 3. 3). Евсевий Кесарийский и блж. Иероним относят период интенсивной деятельности И. ко времени правления имп. *Коммода* (180-192), который отличался терпимым отношением к христианам. Именно на этот период, по всей видимости, приходится указание в 4-й кн. трактата о том, что Церковь пользовалась миром и что некоторые верующие находились

при царском дворе и занимали там довольно высокое положение, так что могли помогать своим братьям (*Iren. Adv. haer. IV 30. 1*). Во 2-й кн. И. пишет о наст. времени как о времени гонений и мученичества (*Ibid. II 22. 2*), однако здесь скорее всего имеется в виду общая участь праведников в мире. Наиболее вероятным было бы предположить 2-ю пол. 80-х гг. II в. как время написания трактата. Местом написания была Галлия, скорее всего Лугдун (ср.: *Ibid. I Praef. 3; I 13. 7*).

IV. Содержание. В предисловии к трактату И. подчеркивает пастырский характер своего труда: «Посему, дабы по нашей вине некоторые, как овцы, не были похищены волками, которых они не могут узнать по их внешнему облачению в овечью кожу и которых Господь заповедал нам остерегаться, так как они говорят сходно с нами, а думают различно,- я счел за нужное, прочитав сочинения учеников Валентина, как они себя называют, и узнав их образ мыслей из личной беседы с иными из них, показать тебе, возлюбленный, их глубокие и чудовищные таинства, которые не всякий понимает, потому что не всякий выбросил свой мозг - с той целью, чтобы ты сам узнал и близким к тебе людям открыл их и убеждал остерегаться пропасти бессмыслия и богохульства против

Христа» (Ibid. I Praef. 2). В соответствии с такой пастырской целью И. намечает двойкий способ ее осуществления. Прежде всего необходимо «обличение» (ἐλεῦχος) лжеучений, т. е. придание облика, выявление в истинном свете того, что зачастую сокрыто в таинственном мраке. Уже в самом изложении содержания раскрывается абсурдный характер лжеучений. «Ибо заблуждение не показывается одно само по себе, чтобы, явившись в своей наготе, оно не обличило само себя, но, хитро нарядившись в заманчивую одежду, оно достигает того, что по своему внешнему виду для неопытных кажется истиннее самой истины» (Ibidem). Второй этап - «опровержение» (ἀνατροπή) заблуждений, раскрытие их логической нелепости и несообразности с истиной. Вероятно, И. собирался посвятить этим 2 этапам первые 2 книги трактата. Так, в предисловии к 1-й кн. он пишет: «Для этого (опровержения еретиков.- М. Н.) сколько могу кратко и ясно изложу мнение... последователей Птолемея и вместе представляю средства к их опровержению» (Ibidem); в предисловии ко 2-й кн. указывает: «В настоящей книге я опровергну во многих главах все их (гностиков.- М. Н.) учение» (Ibid. II Praef.). И. начинает с опровержения учения гностика Валентина, затем переходит к его

последователям - Секунду, Птолемею, Колорвасу, Марку (последнему уделяет особое внимание), указывает на их противоречия Валентину и друг другу. После этого он переходит к рассмотрению воззрений более ранних гностиков как предшественников валентиниан - Симона Волхва, Менандра, Сатурнина, Василида, Карпократа, Кирифа, эбионитов, николаитов, Кердона, Маркиона, Татиана и энкратитов, офитов, каинитов. Во 2-й кн. И. рассматривает отдельные пункты гностического учения в сравнении с учением Церкви, особо останавливаясь на учении о едином Боге и опровергая гностическое учение об эонах. В завершении И. критикует гностическое деление людей на духовных, душевных, плотских, а также учение о переселении душ. Однако, закончив 2-ю кн., в к-рой опровергал гностиков при помощи логических доводов, он счел необходимым дополнить опровержение доводами из Свящ. Писания и разобрать места, неправильно толкуемые гностиками: «Дабы не показалось, будто я избегаю доказательств из подлинных Писаний... я для людей благонамеренных посвящу особую книгу тем Писаниям и для всех друзей истины представлю доказательства из божественных Писаний» (Ibid. II 35. 4; ср.: III

Praef.). Начиная с 3-й кн. И. переходит к положительному раскрытию христ. вероучения, гностические воззрения опровергаются на основе Свящ. Писания и Свящ. Предания. К числу вопросов, затрагиваемых в этой книге, относятся: преимущественный авторитет Свящ. Писания и Свящ. Предания как 2 нераздельных источников христ. истины; учение о Церкви как хранительнице и истолковательнице христ. веры; учение о едином Боге Творце и Учредителе ВЗ; христология. Затем были написаны еще 2 книги. В 4-й кн. И. разбирает изречения Иисуса Христа, обосновывая ими вопросы, рассматриваемые в предыдущей книге. Против Маркиона И. доказывает единство происхождения ветхозаветного Закона и Евангелия от одного и того же Бога; рассматривает вопросы о Св. Троице, о смысле евхаристической жертвы, о всеобщности искупления, о происхождении зла, о свободе воли, об апостольском преемстве и епископском служении и др. 5-я кн. написана с целью дополнить вышесказанное «из прочих изречений Господа» и из апостольских посланий (в связи с их гностическими толкованиями). Главная ее тема - учение о воскресении тел в связи с учением о воплощении Христа, вкушением евхаристических Даров и

обитанием Св. Духа в верующих.

Заключительные главы посвящены вопросам эсхатологии. Деление трактата на 5 частей (книг), т. о., было произведено самим И., в то время как деление на главы и параграфы относится к позднему времени (на это указывает разница в рукописях и в изданиях).

V. Оригинальный текст и переводы. Трактат изначально был написан по-гречески, однако оригинальный текст не сохранился, за исключением многочисленных отрывков у древнехрист. писателей (Ипполита Римского, Евсевия Кесарийского, свт. Епифания Кипрского и др.), позволяющих восстановить почти полностью 1-ю кн. и лишь в небольшом объеме остальные. Помимо фрагментов у древних авторов, сохранились 2 фрагмента в оксиринхском папирусе нач. III в. (P. Оху. 405, содержит *Iren. Adv. haer. III 9. 3*; идентифицирован Дж. Робинсоном, см.: *The Oxyrhynchus Papyri. L., 1903. T. 3. Pl. 1; 1904. T. 4. P. 264-265*) и в йенском папирусе кон. III - нач. IV в. (*Iren. Adv. haer. V 3. 2 - 13. 3*; см.: *SC. 152. P. 119-157*; изд.: *Ibid. P. 355-377*).

Вероятно, греч. подлинник существовал до IX-X вв. (последнее свидетельство имеется у свт. Фотия - *Phot. Bibl. 120*), в дальнейшем прямых свидетельств о нем у древних отцов Церкви

нет. Начиная с XVI в. предпринимались попытки найти греческий оригинал. По словам Фёардана (1575), нек-рые благочестивые и ученые мужи утверждали, будто они видели и читали греч. экземпляр творений И. в б-ках Венеции и Ватикана. Однако поиски не увенчались успехом. Цан (1878) и Ф. Мейер (1890) при исследовании древних рукописных каталогов пришли к выводу, что в XVI и XVII вв. трактат И. был еще известен на греч. языке; высказывались надежды (Ф. Лоофс), что греч. текст может быть найден. Тем не менее в полном виде трактат имеется только в древнем лат. переводе. О времени появления этого перевода высказываются разные мнения. Фёардан приписывал его самому И. или, по крайней мере, одному из его учеников, работавшему под его непосредственным руководством. Однако нередкие существенные расхождения лат. перевода с греч. подлинником не позволили принять эту гипотезу. В XIX в. была распространена т. зр. Р. Массюэ, что перевод был сделан до Тертуллиана и сщмч. Киприана Карфагенского, пользовавшихся им в своих трудах (PG. 7. Col. 231-234). Эту т. зр. еще в нач. XX в. разделяли Лоофс, М. Хичкок, В. Санди, А. д' Алё. С критикой т. зр. Массюэ выступал фон Гарнак

(*Harnack. Chronologie. Bd. 2. S. 315-320*). Г. Иордан пришел к выводу, что лат. перевод появился позднее Тертуллиана, вероятно, во 2-й пол. IV в. в Сев. Африке, а сам Тертуллиан дает в трактате «Против валентиниан» свой перевод греч. подлинника (*Jordan. 1908. S. 158-160*). Высказывалась т. зр. о зависимости известного лат. перевода от перевода Тертуллиана (*Федченков. 2008. С. 476*). В пользу более позднего происхождения лат. перевода говорит и тот факт, что такие лат. христ. писатели, как *Лактанций*, *Руфин Аквилейский* и блж. Иероним, не упоминают о нем. Так, Руфин при переводе «Церковной истории» Евсевия на латынь сделал переводы цитат И. с греческого. Только у блж. Августина (420) впервые обнаруживаются ясные следы использования лат. перевода трактата И. (ср.: *Aug. Contr. Julian. // PL. 44. Col. 644*). Помимо лат. перевода существуют арм. перевод IV и V книг трактата (открыт в 1904) и арм. (РО. Т. 39. Fasc. 1) и сир. фрагменты (см.: SC. 100. P. 99-104).

VI. Рукописная традиция. Всего имеется 9 лат. рукописей трактата. По мнению Лоофса, все рукописи могут быть разделены на 2 главные семьи - ирландскую и лионскую, которые в свою очередь восходят к несохранившемуся

древнему архетипу IV или V в. (*Loofs*. 1888; SC. 100. P. 16-34). Такое деление имеет основанием различие в разбиении текста трактата на главы, а также характерные лакуны (V 13. 4 - 14. 1 для 1-й семьи; V 32. 1 - 36. 3 для 2-й). Ирл. семья представлена рукописями Claromontanus (C) (Berolin. SB. lat. 43, IX в.), Vossianus (V) (Voss. lat. 33, XV в.) и ее копией Holmiensis A 140 (H). Лионская семья включает кодексы Arundelianus. 87 (A, XII в.), более позднюю группу из 4 ватиканских рукописей (Vat. lat. 187 (Q), XV в.; Vat. lat. 188 (R), XVI в.; Ottob. lat. 752 (O), XV в., и 1154 (P), XVI в.), и Salmanticensis lat. 202 (S), XV в. (последняя рукопись была открыта в 1948 в Саламанке - *Olivar*. 1949). Наиболее ценной является 1-я группа (особенно ркп. C как самая древняя).

VII. Издания. Первое печатное издание латинского текста (*editio princeps*) было предпринято *Эразмом Роттердамским* (*Opus eruditissimum Divi Irenaei episcopi Lugdunensis in quinque libros digestum. Basileae, 1526* (изд-во И. Фробена)) на основе 3 утраченных рукописей лионской семьи (с отсутствующим окончанием). По словам Эразма, одна из рукописей была привезена из Рима И. Фабером, 2 др. доставлены из мон-рей (из упоминания на полях кодекса Hirsaugiensis можно

предположить, что одна рукопись была привезена из мон-ря Гирсау (Вюртемберг, Германия)). Неоднократно поднимался вопрос о Римском кодексе, использованном Эразмом. По мнению Лоофса, это был не какой-то неизвестный кодекс, а кодекс R (*Loofs*. 1888. S. 6, 81). Существовала также т. зр., что имеется в виду утраченная копия кодекса Q, сделанная во Флоренции Никколо Никколи между 1429 и 1432 гг. (*Cod. Nicolianus* - SC. 100. P. 35). Однако Х. Рёйсхарт показал, что Римский кодекс Эразма - это копия кодекса R, сделанная для кард. Роберто Пуччи и сверенная Фабером с кодексом O (*Ruyschaert*. 1969. P. 265, 273). Издание Эразма неоднократно перепечатывалось (при его жизни - в 1528 и 1534, затем в Париже в 1545, 1563, 1567 и в Базеле в 1548, 1554, 1560; см.: *Glomski J., Rummel E.* Annotated Catalogue of Early Editions of Erasmus at the Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto. Toronto, 1994. N 539-544).

В 1570 г. в Женеве появилось издание кальвинист. пастора Галласия (*Gallasius; Nicolas des Gallars*), к-рый дополнил эразмовский текст примечаниями и присоединил к лат. тексту большой греч. фрагмент 1-й кн. «Против ересей» (*Iren. Adv. haer. I 1-11*), взятый из

сочинения свт. Епифания Кипрского. В 1571 г. в Базеле вышло издание кальвиниста И. Гринеуса. В 1575 г. творение И. издал в Париже францисканец Фёардан, который впервые использовал рукопись V, позволившую закрыть лауну в окончании трактата в издании Эразма. Кроме того, он включил в издание греч. фрагмент трактата И. из «Вопросов и ответов» прп. Анастасия Синаита (в то время еще не опубликованных), а также в приложении лат. перевод греч. фрагмента 1-й кн. (свт. Епифания). Во 2-м издании (1596, Кёльн) он добавил греч. фрагменты из творений Евсевия, Феодорита, свт. Василия Великого и сб. «Пчела», а также греч. фрагмент свт. Епифания. В дальнейшем издание неоднократно перепечатывалось в Кёльне (1625), Париже (1639, 1675), Лионе (1677), во 2-м томе *Maxima bibliotheca Patrum* (1639). В 1702 г. в Оксфорде вышло издание И. Э. Грабе (1666-1711), основанное на рукописях V и A. В 1710 г. в Париже было выпущено издание бенедиктинца Массюэ по новооткрытому кодексу C и др. Оно было перепечатано в Венеции (1734, в 2 ч.) и в 1857 г. без изменений вошло в Патрологию Ж. П. Миля (PG. 7). В 1848-1853 гг. в Лейпциге вышло издание А. Штирена в 2 томах

(несколько исправленный текст Массюэ, 2-й том отведен под исследовательскую часть и примечания); в 1857 г. в Кембридже опубликовано издание Харви (2 тома) с греческими отрывками из «Философумен» Ипполита Римского, отрывками на арм. и сир. языках. Деление на главы в изданиях Грабе, Массюэ и Харви сильно расходится. В 1907 г. в Риме вышло издание У. Мануччи (1-я часть - кн. I-II; остальные части не выходили; в основе лежит текст Массюэ, использованы 4 ватиканские рукописи). В 1910 г. был опубликован арм. текст IV и V книг «Против ересей» (TU; 35), открытый вместе с «Доказательством апостольской проповеди» (ред. Е. Тер-Минасянц). Во 2-й пол. XX в. в серии «Sources Chrétiennes» вышло критическое издание трактата И. Кн. III издана в 1952 г. без учета римских рукописей (SC. 34). Затем в 1965-1982 гг. вышли все 5 книг (ред. А. Руссо, Л. Дутрело и др.). В издании учтены все имевшиеся рукописи, включая арм. версию. Кроме того, издатели реконструировали весь греч. текст в обратном переводе с латыни (и с использованием греч. фрагментов). Каждая книга издана в 2 томах: 1-й посвящен текстологии и примечаниям, 2-й содержит текст с франц. переводом (кн. I: SC. 263, 264

(1979); кн. II: SC. 293, 294 (1982); кн. III: SC. 210, 211 (1974); кн. IV: SC. 100. Vol. 1-2 (1965); кн. V: SC. 152, 153 (1969)).

На рус. язык до 1871 г. творение И. переводилось в отрывках и публиковалось в журналах «Воскресное чтение» и «Христианское чтение». В 1869-1871 гг. вышел полный перевод «Против ересей» (Петра *Преображенского* (впосл. прот.) по изданию Миня), к-рый неоднократно переиздавался (последнее переиздание - СПб., 2008).

«Доказательство апостольской проповеди»

(Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικῆς κηρύγματος;
Demonstratio apostolicae praedicationis).

Небольшое пастырско-катехизическое сочинение, адресованное некоему Маркиану. В нем И. «в кратких словах» излагает «проповедь истины» с целью укрепить веру адресата (гл. 1). Согласно исследованию Л. Т. Витена (*Wieten*. 1909. Blz. 150-160), «Доказательство...» сходно с оглашением, изложенным в *«Апостольских постановлениях»* (Const. Ap. VII 39), и особенно с катехизическими сочинениями блж. Августина. Несмотря на то что между трактатом «Против ересей» и «Доказательством...» имеется множество параллелей, последнее, как замечает Н.

И. Сагарда, нельзя считать мозаикой взятых из первого выражений - оно вполне самостоятельное (Сагарда. 1907. С. 10; ср.: Он же. 2004. С. 294). Время написания трактата приблизительно определяется ссылкой самого И. на трактат «Против ересей»: «Все такие (еретики) суть нечестивцы и хулят своего Творца и Отца, как мы показали в «Опровержении и обличении лжеименного гнозиса»» (Iren. Dem. 99). Следов., «Доказательство...» было написано позднее «Против ересей» (возможно, в сер. 90-х гг. II в.).

I. Содержание. В отличие от своего главного трактата здесь И. ведет речь без полемической заостренности, в спокойном тоне (хотя борьба И. с еретическими течениями находит отражение в конце сочинения - гл. 99-100). В основу изложения христ. учения И. ставит «канон веры», сообщаемый при крещении. Само «Доказательство...», по словам И., есть только «письменное напоминание» того, что было передано Маркиану (по всей вероятности, неофиту) устно перед крещением. Аргументы и доказательства заимствуются преимущественно из Свящ. Писания через раскрытие ветхозаветных пророчеств в НЗ. После предварительного краткого обращения к Маркиану (гл. 1) И. говорит о необходимости

для познания истины соблюдать в чистоте душу и тело, указывает, что чистота души достигается неизменным исполнением «канона веры», который сообщается при крещении во имя Бога Отца и во имя Иисуса Христа, воплотившегося, умершего и воскресшего Сына Божия, и Св. Духа (гл. 5). В 1-й части сочинение посвящено подробному раскрытию смысла намеченного этой троической формулой 3 членов «канона нашей веры» (учение о едином Боге, о Сыне Божиим и о Св. Духе - гл. 5-8). Во 2-й части (гл. 9-42) излагается история Божественного Откровения от сотворения человека, грехопадения, потопа, призвания Авраама до обращения ко Христу язычников через посланных к ним апостолов. Во 2-й пол. 42-й главы И. приступает к главной части сочинения, т. е. к доказательству истинности христ. учения (апостольской проповеди) через исполнение пророчеств ВЗ: «Что все это так должно было произойти, об этом Дух Божий наперед возвестил через пророков, чтобы крепка была вера в тех, которые служат Богу истиной. Ибо что для нашего естества было невозможно и поэтому людям должно было казаться невероятным, это Бог наперед возвестил через пророков, чтобы мы - через то, что, сказанное прежде, то есть за много веков,

потом исполнилось так, как прежде было сказано,- уразумели, что это был Бог, Который от начала сообщил нам о нашем спасении» (гл. 42). В соответствии с этим И. приводит ряд ветхозаветных пророчеств, в к-рых говорится о вечном бытии Сына Божия и Его деятельности в ВЗ (гл. 43-52), о воплощении и рождении (гл. 53-66), о Его исцелениях (гл. 67), страданиях и крестной смерти, о сошествии во ад (гл. 68-82), о воскресении из мертвых, вознесении, седении одесную Отца и пришествии на Суд (гл. 83-85). В результате И. делает вывод: «Если пророки предрекли о Сыне Божиим, что Он явится на земле, и возвестили также, где на земле, и как, и в каком образе Он явится, и Господь принял на Себя все эти пророчества, то наша вера в Него твердо обоснована и истинно предание проповеди, то есть свидетельства апостолов, которые посланы были Господом во всем мире проповедовать Сына Божия» (гл. 86). Ветхозаветными пророками была предсказана и дальнейшая, после вознесения Господа, судьба Его дела на земле: послание апостолов на проповедь, призвание ими и спасение язычников верой и любовью. В заключение И. предостерегает читателя от разных заблуждений своего времени, к-рые он

характеризует как ереси в отношении к Отцу, Сыну и Св. Духу.

II. Рукописи, издания, переводы. До нач. XX в. «Доказательство...» не было известно, за исключением упоминаний о нем древнецерковными историками. Евсевий сообщает, что И. написал произведение, посвященное им брату Маркиану в «доказательство апостольской проповеди» (*Euseb. Hist. eccl. V 26*; ср.: *Hieron. De vir. illustr. 35*). Руфин в своем лат. переводе «Церковной истории» Евсевия соединяет с «Доказательством...» сочинение И. «О познании» (по Евсевию и блж. Иерониму, это 2 разных сочинения). В дек. 1904 г. архим. Карапет Тер-Мкртчян открыл полный текст арм. перевода «Доказательства...» в б-ке ц. Богоматери в Ереване. Рукопись, датированная им XIII в., содержит также арм. перевод кн. IV и V «Против ересей» (Матен. 3710). Довольно плохая сохранность текста рукописи заставляет рассматривать ее в качестве не менее чем 3-го списка первоначального текста. Наличие цитат из «Доказательства...» в соч. «Печать веры» Иоанна Майрогомского позволяет относить появление арм. перевода ко времени до нач. VII в. Существует предположение, что перевод был

выполнен с греческого армянскими переводчиками школы «эллинистов», или «эллинофилов», во время их пребывания в К-поле в период персидского вторжения в Армению (между 571 и 591; см.: *Rousseau*. 1995. P. 19-20; о школе «эллинистов»: *Mercier Ch. L'École hellénistique dans la littérature arménienne // REArm. N. S. 1978/1979. Vol. 13. P. 59-75*). В 1907 г. арм. текст с нем. переводом (Е. Тер-Минасянц), с предисловием архим. Карапета Тер-Мкртчяна, под редакцией и с послесловием и примечаниями Гарнака (разделившим текст на 100 глав) был впервые опубликован в Лейпциге (TU; 31). В том же году появился русский перевод Сагарды (сделанный с немецкого), внесшего поправки на основе указаний англ. ученого Ф. К. Конибира. В 1908 г. вышло 2-е, улучшенное издание нем. перевода «Доказательства...». В 1909 г. был издан голл. перевод Витена (с поправками по Конибиру). В 1912 г. появился 2-й нем. перевод с армянского, сделанный С. Вебером, к-рый в 1917 г. выпустил лат. перевод. Новое издание арм. текста было предпринято в 1919 г. архим. Карапетом Тер-Мкртчяном в серии *Patrologia Orientalis* (PO. T. 12. Fasc. 5) вместе с англ. (С. Уилсон) и франц. (П. Бартуло) переводами

(франц. перевод был впервые издан в 1916). В 20-х гг. XX в. вышли 2 новых перевода - англ. (Робинсон, 1920) и итал. (У. Фальдати, 1923), сделанные с армянского, достаточно точно передающие текст армянского источника и предлагающие конъектуры утраченных мест в арм. тексте. Следующие издания появились только после 30-летнего перерыва: новый англ. перевод и исследование Дж. Смита (1952) и 1-е франц. критическое издание в серии Sources Chrétiennes (с новым франц. переводом Л. Фруадво и новой коллацией арм. рукописи, выполненной Ш. Мерсье по микрофильму, позволившей сравнить текст рукописи с текстом *editio princeps*; SC. 62. 1959, 19712). В 1978 г. в серии Patrologia Orientalis (PO. 39/1) были опубликованы новые арм. фрагменты «Доказательства...» и «Против ересей» по рукописи из мон-ря св. Иакова в Иерусалиме (XIV в., хранится в б-ке К-польского Патриархата Армянской апостольской Церкви (Стамбул); Cod. Galata. 54), содержащей оригинальную компиляцию армянских патристических текстов (датируется временем до VII в.). Среди них 52 фрагмента - из трактата «Против ересей» и 13 фрагментов - из «Доказательства...» (15% текста). Наилучшее на сегодняшний день критическое издание

(учитывающее новые арм. фрагменты) было осуществлено в 1995 г. А. Руссо (SC. 406; параллельный лат. и франц. переводы, приводятся разночтения в арм. подлиннике).

Фрагменты

Нек-рые сочинения И. известны по фрагментам, преимущественно из «Церковной истории» Евсевия, а также из *камен* и произведений др. древнецерковных авторов. Обзор фрагментов на греч., сир. и арм. языках, дошедших под именем И., с уточнением авторства см. в: CPG, N 1308-1317 (см. также таблицу соответствий фрагментов сочинений И. в издании Харви, в рус. переводе прот. П. Преображенского (по изданию Миня с добавлениями недостающих сир. и арм. фрагментов по изданию Харви в переводе с английского) и в CPG: Сагарда. 2004. С. 701 (сост. А. Г. Дунаев)).

Согласно Евсевию и блж. Иерониму, И. написал сочинение «О единоначалии, или О том, что Бог не творец зла» (CPG, N 1309), адресованное рим. пресвитеру Флорину (*Euseb. Hist. eccl. V 20. 1; Hieron. De vir. illustr. 35*). Отрывок из него сохранился в «Церковной истории» Евсевия (*Euseb. Hist. eccl. V 20. 4-8; фрагм. 2* по изд. Харви и рус. переводу). В нем И. обличает склонность Флорина к заблуждению

гностиков-валентиниан, затем вспоминает о сщмч. Поликарпе Смирнском. Небольшой фрагмент из другого сочинения, направленного против ереси Флорина и также известного по упоминанию Евсевия и блж. Иеронима, - «О восьмерице» (CPG, N1308) - содержит обращение к переписчику книги, с заклинанием его Господом Иисусом Христом и Его славным пришествием, когда Он будет судить живых и мертвых: «Пересмотри свой список и тщательно исправь его по подлиннику, с которого ты списывал; перепиши также и это заклинание и внеси его в свой список»

(*Euseb. Hist. eccl. V 20. 1-2*; фрагм. 1 по изд. Харви и рус. переводу). В сочинении, по всей видимости, опровергалось учение гностика Валентина.

Письмо И. Римскому еп. Виктору от имени галльских христиан о праздновании Пасхи (CPG, N 1310) цитируется Евсевием (*Euseb. Hist. eccl. V 24. 12-17*). Сохранился также сир. фрагмент (CPG, N 1311, 1316 (4)), в к-ром И. просит еп. Виктора обратить внимание на богохульные сочинения еретика Флорина. Вопрос о том, относится ли этот отрывок к письму, которое цитирует Евсевий, не имеет однозначного ответа и является предметом научных дискуссий. Блж. Иероним

и свт. Фотий сообщают, что И. писал еп. Виктору неоднократно (*Hieron. De vir. illustr.* 35; *Phot. Bibl.* 120). По вопросу о праздновании Пасхи имеется также небольшой фрагмент из письма И. некоему Александрийцу (CPG, N 1312, 1316 (3)). Как и в письме еп. Виктору, здесь И. утверждает, что праздновать Воскресение следует в 1-й день недели. Возможно, под именем Александрийца имеется в виду предстоятель Александрийской Церкви, что подтверждается сообщением Евсевия о переписке И. по вопросу о пасхальном споре не только с еп. Виктором, «но и с различными, весьма многими предстоятелями Церквей» (*Euseb. Hist. eccl.* V 21. 18).

Евсевий сообщает о «Книге разных проповедей», принадлежащей И., в которой св. отец «упоминает о Послании к Евреям и так называемой Премудрости Соломоновой и приводит из них некоторые изречения» (*Ibid.* V 26; ср.: *Hieron. De vir. illustr.* 35). О содержании и характере сборника историк не дает никаких сведений. Возможно, к этой книге относятся 2 фрагмента из «*Sacra parallela*» прп. Иоанна Дамаскина (9-й и 10-й фрагменты по изд. Харви и рус. переводу Преображенского; CPG, N 1315 (4)): «Всегда благословляя достойных и никогда не злословя недостойных, таким

образом и мы достигнем славы и Царствия Божия»; «Обязанность христианина заключается не в чем ином, как в том, чтобы помышлять о смерти» (аутентичность фрагментов подвергается сомнению - *Grant*. 1963. P. 206). В арм. антологии «Печать веры» (VII в.) сохранились фрагменты, надписанные именем И.: «Слово против Саторнина», «Слово против Колорваса», «Слово о домостроительстве Спасителя». Поскольку нет никаких более древних свидетельств об этих сочинениях, предполагают, что они также могли входить в сборник проповедей И. (см.: *Федченков*. 2008. С. 549-556).

В толковании на Первое послание Петра, изданном в 1532 г. Донатом Веронским под именем свт. Икумения Триккского (*Oecumenius (ps.). In Ep. 1 Petr. 3 // PG. 119. Col. 536*), приводится отрывок о мучениках Санкте и Бландине, который был взят, по словам комментатора, из сочинения И. об этих мучениках (фрагм. 13 по изд. Харви и русскому переводу; *CPG, N 1315 (6)*). Поскольку отрывок представляет собой парафраз соответствующего рассказа о Санкте и Бландине в послании Лугдунской и Вьеннской Церквей асийским и фригийским Церквам о лугдунских мучениках (*Euseb. Hist. eccl. V 1.*

14-19), высказывалось предположение, что и само послание также могло принадлежать И. (см.: Федченков. 2008. С. 235, 540-541).

Прп. Максим Исповедник цитирует 3 фразы И. «из слов к Димитрию, вьеннскому диакону, «О вере»» (CPG, N 1315 (1), 1320): «Воля и действительная сила Божия есть творческая и промыслительная причина всякого времени, места и века и всякого естества. Воля есть присущий нам разум души разумной, как самовластная сила ее. Воля есть ум стремящийся и стремление разумное, направляющееся к желаемому» (*Maximus Conf. Opusc. // PG. 91. Col. 276; фрагм. 5 по изд. Харви и рус. переводу*). К этому же сочинению относится др. фрагмент (из ркп. Paris. gr. 854, изд.: *Pitra. Analecta Sacra. Vol. 2. P. 202; фрагм. 6 по изд. Харви и рус. переводу*): «Поскольку Бог неизмерим, миростроитель и всемогущ, то Он неизмеримой, миростроительной и всемогущей волей и новым действием могущественно и действительно произвел то, что вся полнота существующего - и невидимое, и видимое - пришла в бытие, тогда как прежде не существовала. И Он всякую вещь так содержит и приводит к ее собственному концу, ради которого она произведена, без всякого превращения в что-

либо иное против того, чем она была прежде по природе. Ибо таково свойство действия Божия, что оно не только простирается в бесконечность разума или превышает ум, разумение и слово, время и место, и всякий век, но превосходит и сущность, или полноту, или совершенство». Древнейших сведений об этом письме (или словах) «О вере» неизвестно. М. Ришар считает его неподлинным и принадлежащим автору-дифелиту (*Richard*. 1966). Относимый нек-рыми исследователями (Цан) к этому же сочинению фрагмент христологического содержания, сохранившийся в вост. антологиях на сир., арм., араб., эфиоп. языках (фрагм. 30 по изд. Харви, 50 - в русском переводе), по всей вероятности, принадлежит свт. Мелитону Сардскому (см.: СРГ, N 1316 (6); СДХА. С. 660-673).

Свт. Фотий сообщает, что трактат «О сущности всего» (или «О вселенной») нек-рыми приписывался, помимо Иосифа, Иустина и Гаия, также И. (*Phot. Bibl.* 48). Фрагмент из него приведен в «*Sacra parallela*» прп. Иоанна Дамаскина (фрагм. 12 по изд. Харви и рус. переводу; СРГ, N 1315 (12)). Авторство И., однако, не подтверждается рукописной традицией. Под таким же названием известен

трактат Ипполита Римского, о котором автор упоминает в конце «Философумен» (*Hipp. Refut.* X 32. 4). Э. Кастелли рассматривает гипотезу о принадлежности этого трактата *Иосифу Флавию* (*Castelli E. The Author of the «Refutatio omnium haeresium» and the Attribution of the «De universo» to Flavius Josephus // VetChr. 2009. Vol. 46. Fasc. 1. P. 17-30; подробнее см. в ст. *Ипполит Римский**).

Упоминание трактата «О Святой Троице» И. в «*Sacra parallela*» по рукописи Coislin. 276 не встречается в др. рукописях и вряд ли может свидетельствовать о написании И. такого произведения.

В катенах и в творениях нек-рых древнехрист. писателей сохранились отрывки под именем И. неизвестного происхождения, содержащие толкования тех или иных мест ВЗ и НЗ. Об их идентификации см.: СРГ, N 1315; *Reynders. 1958. P. 73 sqq.*; *Grant. 1963*; *Devreesse R. Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois. Vat., 1959. P. 23 sqq.*

Т. н. «фрагменты Пфаффа» (фрагм. 35-38 по изд. Харви, 34-37 в рус. переводе; СРГ, N 1315 (21)) - 4 греч. фрагмента, опубликованных в 1715 г. под именем И. тюбингенским

профессором и канцлером Х. М. Пфаффом - после обстоятельного исследования Гарнака (*Harnack*. 1900) считаются подделкой, принадлежащей самому издателю. Все они искусственно составлены из текстов НЗ и греч. фрагментов И., известных в нач. XVIII в. В подложных фрагментах ясно прослеживаются богословские взгляды Пфаффа (пиетизм, лютеран. учение о Евхаристии, униональные тенденции через устранение «внешнего» в христианстве, вера в *апокатастасис*).

Богословие

Подобно тому как в вопросах практической церковной жизни И. выступал примирителем между Римской и малоазийскими Церквями (в спорах о времени празднования Пасхи), так и в учении он соединяет складывавшиеся в его эпоху вост. и зап. направления богословия. Воспитанный в греко-вост. малоазийской богословской традиции, И. перенес на Запад ее наиболее характерные особенности. Задавшись целью изложить и опровергнуть учение гностика Валентина и его школы, И. постепенно расширил эту задачу, охватив все еретические течения того времени и противопоставив им целостную систему христ. вероучения, к-рая по полноте и точности языка превосходит прежде имевшиеся в церковной

лит-ре попытки изложить христ. вероучение, приближаясь к богословию св. отцов первых Вселенских Соборов. В отличие от других крупнейших богословов древней Церкви (*Климента Александрийского*, *Оригена*, блж. Августина) в учении И. отсутствует влияние нехрист. философии. Если гностики исходили в первую очередь из начал языческой философии - греческой и восточной, то И. выставлял против них авторитет Свящ. Писания и Свящ. Предания. Выступая против отвлеченных умозрений гностиков, он отказывался от философии как вспомогательного инструмента и всецело основывался на фактах Откровения (И. цитирует философов всего 32 раза, преимущественно во 2-й кн. «Против ересей» - *Benoît. Saint Irénée. 1960. P. 73; Osborn. 2003. P. 8).*

Учение о Свящ. Писании и Свящ. Предании



Сщмч. Иринеи Лионский. Гравюра. XV в.

И. первый в истории Церкви детально разработал учение о Свящ. Писании и Свящ. Предании как о 2 непогрешимых источниках веры и богопознания. Именно из него он развивает все свое богословие.

I. Свящ. Писание. Учение И. о Свящ. Писании вытекает из его полемики с гностицизмом. С одной стороны, «гностики-пантеисты» (Валентин и его ученики) практически уравнивали Свящ. Писание с произведениями языческих философов. Они исходили из представления о том, что Божество раскрывается в мире постепенно (от язычества через иудейство к христианству). Поэтому И. нужно было обосновать преимущественный авторитет Свящ. Писания и одновременно раскрыть канонический характер четырех Евангелий и др. книг НЗ. С др. стороны, «гностики-дуалисты» (Маркион, Василид, Сатурнин и проч.) отрицали божественное достоинство ВЗ. Поэтому И. приходилось обосновывать богодухновенность книг ВЗ. Наконец, в полемике с теми и другими гностиками И. рассуждает о способе толкования Свящ. Писания.

Свящ. Писание, по мысли И., совершенно, потому что происходит от Бога, оно изречено

«Словом Бога и Духом Его» (*Iren. Adv. haer. II 28. 2*). В нем есть порядок и взаимосвязь (*Ibid. I 8. 1*), и оно никогда не лишено значения (*Ibid. IV 31. 1*). То, что Бог вручил человеку, требует от любящего истину тщательного изучения и непрерывного размышления (*Ibid. II 27. 1*).

Поскольку мы познаем лишь «отчасти» (1 Кор 13. 9), мн. вопросы, не открытые в Писании, следует предоставить Богу и не предаваться мечтаниям (*Ibid. II 28. 7*). Согласно И., главным основанием, на котором зиждется все христ. вероучение, «столпом и утверждением Церкви», служат четыре Евангелия (*Ibid. III 11. 8*).

Подлинно апостольских Евангелий только 4, их не может быть ни больше, ни меньше.

Поскольку Евангелие - это основание жизни Церкви, ее столп и утверждение, а Церковь в свою очередь рассеяна по всем 4 сторонам света,- каждой стороне света должно соответствовать особое Евангелие. Кроме того, число Евангелий должно соответствовать 4 заветам, к-рые были даны Богом человечеству (Адам - Ной - Моисей - христ. завет; по др. чтению: Ной - Авраам - Моисей - христ. завет) (*Ibidem*). Доказательства И. выводит из идеи стройности и гармонии в истории Божественного домостроительства: «Ибо, когда Бог сотворил все стройно и согласно, то

надлежало и Евангелию иметь вид стройный и согласный» (Ibid. III 11. 9). Но поскольку Евангелия заключают в себе все прежние заветы, то их должно быть ни больше и ни меньше. Наконец, самое главное доказательство - соответствие Евангелий 4 апокалиптическим животным-херувимам, на которых от вечности восседает все устрояющее и все созидающее Слово (Ibid. III 11. 8). Это означает, по мысли И., что Евангелия должны служить выражением 4 видов или образов деятельности Сына Божия, на которые указывает Апокалипсис под символом 4 животных-херувимов (Откр 4. 7): «Первое животное - говорится - подобно льву» и характеризует Его деятельность, господство и царскую власть; «второе же подобно волу» и означает Его священнодейственное и священническое достоинство; «третье имело лицо человека» и ясно изображает Его явление как человека; «четвертое же подобно летящему орлу» и указывает на дар Духа, носящегося над Церковью. Посему Евангелия согласны с тем, на чем восседает Христос Иисус. Ибо одно из них излагает Его первоначальное, действительное и славное рождение от Отца, говоря так: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» и «Все через Него начало быть,

и без Него ничто не начало быть»... Евангелие от Луки, нося на себе священнический характер, начинается со священника Захарии, приносящего жертву Богу. Ибо уже готов был телец упитанный, которому предстояло быть закланным ради обретения младшего сына. Матфей же возвещает Его человеческое рождение, говоря: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова». И еще: «Рождество Иисуса Христа было так». Это Евангелие изображает Его человечество; потому по всему Евангелию Он представляется смиренно чувствующим и кротким человеком. А Марк начинает с пророческого Духа, свыше приходящего к людям, говоря: «Начало Евангелия, как написано у пророка Исаии», и указывает на крылатый образ Евангелия; поэтому он сделал сжатый и беглый рассказ, ибо таков пророческий Дух» (*Iren. Adv. haer. III 11. 8*). Эта интерпретация 4 апокалиптических животных вошла в позднейшую церковную традицию (см., напр., толкование на Апокалипсис архиеп. *Андрея Кесарийского*). И. занимает важное место в истории раннехрист. экзегезы. Во многом развивая уже существующую традицию типологического толкования Свящ. Писания (в интерпретации ВЗ И. был прежде всего учеником мч. Иустина

Философа), он оказал значительное влияние на Тертуллиана и Ипполита Римского. Подобно мч. Иустину, И. рассматривал последние времена и события последних времен, предсказанные пророками, как уже наступившие. Следов., события НЗ - это ключ к правильному пониманию пророческих предсказаний и к событиям ВЗ, имеющим типологическое значение: «...сокровище, скрытое в Писаниях, есть Христос, Который изображался посредством образов и притчей, потому что то, что относится к Его человечеству, невозможно было понять прежде исполнения пророчеств, то есть пришествия Христа... Ибо всякое пророчество, прежде чем сбудется, полно для людей загадок и двусмысленности. Когда же придет время и сбудется то, что предсказано, тогда пророчества имеют ясное и определенное истолкование» (Ibid. IV 26. 1). В контексте полемики с гностиками в книгах III-V «Против ересей» И. стремился раскрыть согласие между писаниями апостолов и ВЗ (кн. III), между Христом и ВЗ (кн. IV), между Христом, посланиями ап. Павла, Апокалипсисом и пророчествами ВЗ (кн. V). И. приводит множество «христианских» пророчеств ВЗ, уже вполне традиционных для его времени (см. особенно: Ibid. IV 33). Однако, если в полемике

с иудеями ветхозаветные пророчества использовались как доказательство новозаветных событий (ВЗ раскрывается в НЗ), то в антигностической полемике (прежде всего против Маркиона), напротив, новозаветные события используются как доказательства истинности ветхозаветных пророчеств и ВЗ в целом (НЗ прикровенно содержится в ВЗ). Согласие между пророчествами и их исполнением по-прежнему имеет значение, но по др. причине: оно доказывает, что пророки были истинными провозвестниками Христа и что Бог ВЗ есть Отец Иисуса Христа (см.: *Skarsaune O. The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries - except Clement and Origen // Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation / Ed. M. Saebø. Gött., 1996. Vol. 1/1. P. 427*).

Маркион, отвергая ВЗ, исходил, в частности, из того, что действия Бога в ВЗ и НЗ различны. И. считал недопустимым приписывать Богу в ВЗ только одно правосудие, а в НЗ - только всеобъемлющую любовь и милосердие. В НЗ, говорит И., «увеличиваются требования относительно образа жизни, ибо нам заповедано воздерживаться не только от худых дел, но даже и от худых помышлений и от праздных разговоров; также увеличилось и

наказание тем, которые не веруют Слову Божию, презирают Его пришествие... [оно] сделалось не только временным, но и вечным. Ибо кому Господь скажет: «пойдите от Меня, проклятые, в огонь вечный», те будут навсегда осуждены; и кому Он скажет: «придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам навсегда», - те получают Царство навсегда» (*Iren. Adv. haer. IV 28. 2*). Др. доводом Маркиона был тот, что Спаситель отменил ветхозаветный Закон. На это И. подробно отвечает в 4-й кн. трактата «Против ересей». Основная его мысль: Христос не отменил заповедей Закона, но устранил «иго» ВЗ, дабы человек мог служить Богу свободно, с сыновней преданностью. Обрезание и др. обряды не доставляли совершенной праведности и были отменены Христом, но десять заповедей оставлены в силе. Один и Тот же Бог даровал и ВЗ и НЗ. Об этом свидетельствуют праведники ВЗ, к-рые, получив откровение Слова, знали как Бога Отца, так и о пришествии Сына Божия. Толкуя слова Христа: «...поэтому всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит от сокровищницы своей новое и старое» (Мф 13. 52), - И. пишет: «Он [Христос] не учил, что один выносящий

старое, а другой - новое, но что это один и тот же... Под старым же и новым, выносимым из сокровищницы, Он без сомнения понимает два Завета... И тот и другой Завет произвел Один и Тот же домохозяин - Слово Божие, Господь наш Иисус Христос, Который говорил с Авраамом и Моисеем, а в последние времена возвратил нам свободу и умножил происходящую от Него благодать» (*Iren. Adv. haer. IV 9. 1*).

Относительно канона новозаветных книг, используемых И., Б. *Мецгер* отмечает, что «Ириней первым из отцов использовал весь Новый Завет без изъятий». Если мужи апостольские «отражали устное предание; апологеты (такие как Иустин и Афинагор) удовлетворялись цитированием ветхозаветных пророков и слов Господа из Евангелий, чтобы подтвердить божественность Откровения», то И. в отличие от своих предшественников цитирует НЗ чаще, чем ВЗ. В трактате «Против ересей» И. приводит фрагменты почти из всех книг НЗ (за исключением Послания к Филимону, Второго Послания ап. Петра, Третьего Послания ап. Иоанна и Послания Иуды) (*Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. М., 1998. С. 153; ср.: Benoît. Ecriture. 1960*). Во времена И. в М. Азии к Посланиям ап. Павла относились с настороженностью, т. к. считали,

что они скомпрометированы еретиками. И. показал, что правильное толкование его посланий подтверждает учение Церкви.

Критерием каноничности книг НЗ, согласно И., является, помимо апостольского происхождения, соответствие их церковному Преданию (Meuzger. Канон Нового Завета. 1998. С. 155).

Церкви принадлежит и решающий голос в толковании Свящ. Писания. Гностики в толкованиях использовали т. н. теорию аккомодации (приспособления), согласно которой Христос и апостолы приспособлялись к мнениям, предрассудкам и заблуждениям слушателей. Поэтому истина в их учении перемешана с ложью, а значит, нельзя все принимать буквально, необходимо иметь в виду не букву, а дух, т. е. высший гнозис. Исходя из таких соображений, гностики произвольно относились к Свящ. Писанию (см.: *Iren. Adv. haer. III 5. 1*). Согласно И., учение Христа и апостолов истинно и божественно во всех пунктах, поэтому нельзя одно принимать, а другое отвергать. В противоположность чисто субъективному принципу толкования гностиков И. выделяет общий и единственный объективный принцип - церковное Предание,

хранящееся во всех христ. Церквах от апостольских времен.

II. Свящ. Предание. И. впервые раскрыл понятие Свящ. Предания с возможной для его времени полнотой. Благодаря ему само слово παράδοσις (предание) стало техническим термином, означающим истинное, церковное Предание. Он сформулировал признаки истинного Предания, оградив его от проникновения чуждых элементов. Наконец, он довольно обстоятельно определил состав церковного Предания.

Гностики понимали Предание как тайное, сокровенное знание, известное только им. По их мнению Сам Христос сообщал одно учение несовершенным, а совершенным - другое: «В их писаниях так написано, и они объявляют, что Иисус со Своими учениками и апостолами говорил втайне отдельно и требовал от них, чтобы и они тайно сообщали это достойным и верующим» (Ibid. I 25. 5). «По воскресении Он пребывал здесь восемнадцать месяцев, и так как на Него свыше сошло знание, то Он учил тому, что было ясно, и немногих из Своих учеников, которых знал как способных к таким тайнам, наставлял в них» (Ibid. I 30. 14). Т. о., гностики считали это гностическое предание

единым чистым источником боговедения. В Свящ. Писании, по их мнению, нет той чистой истины, к-рая сообщена в предании. Поэтому гностики относили Свящ. Писание к разряду произведений, написанных для людей душевных, несовершенных: «Когда обличают [гностики] из Писаний, то они обращаются к обвинению самих Писаний, будто они неправильны, не имеют авторитета, различны по изложению, и говорят, что из них истина не может быть открыта теми, кто не знает предания. Ибо [говорят] истина передана не через письмена, но живым голосом... [Поэтому] каждый из них, будучи совершенно превратного направления, не стыдится, искажая учение истины, проповедовать себя самого». Еще ниже, чем Писание, гностики оценивали церковное Предание: «Когда же мы отсылаем их опять к тому Преданию, которое происходит от апостолов и сохраняется в Церквах через преемство пресвитеров, то они противятся Преданию, говоря, что они мудрее не только пресвитеров, но и апостолов, и что они нашли чистую истину. Ибо [говорят] апостолы к словам Спасителя примешали нечто от закона... они же [будто бы] несомненно, неповрежденно и чисто знают сокровенное таинство» (Ibid. III 2. 1-2).

1. Признаки Свящ. Предания. Главные термины, к-рыми И. обозначает Свящ. Предание - правило истины (κανὼν τῆς ἀληθείας, regula veritatis), проповедь Церкви (praesonium Ecclesiae), проповедь апостолов, церковное Предание и Предание апостолов (traditio, quae est ab apostolis). Истинное Предание характеризуется прежде всего такими признаками, как апостольство, церковность и единство. Согласно И., «апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее (т. е. в Церковь.- М. Н.) все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни» (Ibid. III 4. 1). Апостольское преемство епископата определяет внешнее единство церковного Предания (в этом утверждении И. следует за сщмч. Климентом Римским). Перечислив предстоятелей Римской Церкви, к-рая получила устройство от апостолов, И. делает вывод: «В таком порядке и в таком преемстве церковное Предание от апостолов и проповедь истины дошли до нас. И это служит самым полным доказательством, что одна и та же животворная вера сохранилась в Церкви от апостолов донныне и передана в истинном виде» (Ibid. III 3. 3). Внутренним условием единства Свящ. Предания является Дух Божий, живущий в Церкви. Через Дух Божий

проповедь Церкви, «как драгоценное сокровище в прекрасном сосуде», «всегда сохраняет свою свежесть и делает свежим сам сосуд» (Ibid. III 24. 1). Единство Предания выражается в его повсеместной согласованности: «Хотя в мире языки различны, но сила Предания одна и та же. Не иначе верят и не разное имеют Предание Церкви, основанные в Германии, Испании, Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии и в середине мира. Но как солнце - это творение Божие - во всем мире одно и то же, так и проповедь истины везде сияет и просвещает всех людей, желающих прийти к познанию истины» (Ibid. I 10. 2). Единство церковного Предания противостоит многоразличным преданиям еретиков: «Хотя Церковь и рассеяна по всему миру, однако, приняв проповедь истины от апостолов, она тщательно хранит ее, как бы обитая в одном доме; одинаково верует этому, как бы имея одну душу и одно сердце; согласно проповедует это, учит и передает, как бы у нее были одни уста» (Ibidem).

2. Состав Свящ. Предания. В учении И. выделяют Предания двоякого рода: те Предания, к-рые И. почитает несомненной истиной Церкви, он называет Преданиями апостольскими и церковными (т. е. к-рые через

преемство пресвитеров хранятся в Церкви). Др. группу составляют Предания, к-рые имеют признак апостольства, но к-рые И., по-видимому, не считает общецерковными.

К 1-й группе относится правило истины (*regula veritatis*), к-рое исповедуется при крещении. Это не что иное, как символ веры. Истина веры в нем одна и та же, ее Церковь приняла от апостолов. Библейскую основу его И. видит в Евангелии от Иоанна, прежде всего в прологе. Образцы таких символов уже встречаются у сщмч. Климента Римского и сщмч. Игнатия Богоносца. И. приводит неск. изложений веры (*Iren. Adv. haer. I 10. 1; 22. 1; III 4. 2, V 20. 1; Dem. 6*). Церковность и апостольство характеризуют все четыре Евангелия. Согласно И., Христос есть Податель Евангелия, а апостолы - только проповедники, «издатели» готового учения (*Adv. haer. III 1. 1*). И. признает и защищает перевод LXX как согласный с апостольским Преданием (напр., чтение Ис 7. 14): Апостолы, «будучи древнее всех сих» (т. е. Акилы и Феодотиона), согласны с переводом LXX и перевод LXX «согласен с Преданием апостолов. Ибо Петр и Иоанн, и Матфей, и Павел, и прочие [апостолы], равно и их последователи, возвестили все пророческие

изречения так, как их содержит перевод [LXX] старцев» (Ibid. III 21. 3). Кроме того, он правилен еще и потому, что представляет из себя «неподдельную проповедь Церкви» (Ibidem).

В др. группу Преданий включаются те, к-рые, хотя и сообщаются как предания пресвитеров, возводятся к апостолам, но не считаются церковными, т. е. переходящими через преемство епископов и повсюду согласными себе. К ним относится, напр., утверждение, что время земного служения Христа продолжалось более 10 лет (Ibid. II 22. 5), а также хилиазм, к-рого придерживался И. (см.: Пономарев. 2000. С. 155-177).

3. Отношение Свящ. Предания к Свящ. Писанию. Свящ. Предание - необходимый источник веры, дополняющий и объясняющий Свящ. Писание. Хотя это 2 различных источника веры, истина в них одна и та же, поскольку одна и та же проповедь сначала была передана устно, а потом была заключена в письменна (Ibid. III 1. 1). До Писания Предание было единственным источником веры. Если бы апостолы не оставили нам писаний о каком-нибудь важном предмете, то надлежало бы тогда следовать порядку Предания, т. е. обратиться к древнейшим Церквам, к к-рым

обращались апостолы (Ibid. III 4. 1). Согласно И., Предание и Писание не только имеют равную ценность (по происхождению от апостолов и по содержанию одной и той же истины), но, более того, Предание, как живое апостольское слово, может быть достаточным источником истины и без Свящ. Писания, т. к. мн. христ. Церкви II в. имели только Предание. По словам И., «они не имеют хартии и чернил, но тщательно блюдут одно лишь древнее Предание, и - спасение написано на сердцах их Духом Святым» (Ibid. III 4. 2). Однако из такого полного тождества истины вовсе не следует, что Писание и Предание - взаимозаменяемые источники и что можно вполне ограничиться одним из них. В обоих источниках одна и та же истина выражается по-разному. Если Писание - основание и столп нашей веры (Ibid. III 1. 1), то Предание - ключ к правильному пониманию Писания, в к-ром истина зачастую выражена прикровенно.

Т. о., И. удалось доказать тождество истины Свящ. Предания и Свящ. Писания и тем самым разрушить представления гностиков о том, что Свящ. Писание относится к разряду произведений «душевных».

Учение о едином Боге



Сщмч. Иринеи Лионский. Роспись ц. прп. Саввы Освященного в Париже. Нач. XXI в.

И. был первым церковным писателем, защищавшим христ. учение о едином Боге против гностицизма. Он впервые раскрыл это учение с достаточной глубиной. После изложения гностических систем в 1-й кн. трактата «Против ересей» И. начинает их опровержение во 2-й кн. с учения о Боге, поскольку именно оно составляет основание гностического предания, корень и источник всех заблуждений: «Надлежит начать с самой первой и важнейшей главы, с Бога Творца, Который сотворил небо и землю и все, что в них... и показать, что нет ничего ни выше, ни ниже Его, и что... Он един есть Бог, един Господь, един Творец, един Отец, и един содержит все и всему дает бытие» (Ibid. II 1. 1). Общей для всех гностиков является идея противоположности духа и материи: между

Богом и миром находится ряд эонов, особых божественных истечений. Для егип. гностиков (Валентин и его последователи) было характерно пантеистическое представление о постепенном саморазвитии изначальной божественной Полноты (Плиромы) посредством эманации эонических пар. В сир. и малоазийских гностических системах (Василид, Маркион, Сатурнин и др.) господствовал дуализм. Характерной особенностью гностического дуализма было признание Бога Творца мира и человека низшим началом по сравнению с Богом Отцом. Творец мира, т. е. Бог ВЗ (Демииург), находится под властью сатаны, олицетворяющего вечную материю.

В противоположность таким воззрениям И. утверждает учение о едином Боге, Творце, Вседержителе и Спасителе, Который имеет живое, личное и непосредственное отношение к миру, при этом не смешиваясь с ним. В учении о Боге он опирается не на отвлеченные религиозно-философские теории, а на опыт христ. Церкви, который состоит в том, что Бог открывает Себя миру и познается из Его Откровения: «Господь научил нас, что никто не может знать Бога, если Бог не научит, то есть что Бог не познается без Бога (sine Deo non

potest cognosci Deus), но чтобы Бог был познан, это есть воля Отца. Ибо Его познают те, кому откроет Сын» (Ibid. IV 6. 4). Согласно И., «лучше и полезнее оставаться простыми и малознающими (ἰδιώτας κα ὀλιγομαθεῖς ὑπάρχειν) и приближаться к Богу посредством любви, нежели, считая себя многознающими и очень опытными, оказываться хулителями своего Господа» (Ibid. II 26. 1). В отличие от гностиков И. учил, что не существо Бога определяет отношение Бога к миру, а наоборот, Бог открывается миру по Своей всеблагой воле. Поэтому главный христ. догмат для И.- о Боге Творце. По его мнению, вера в Бога Творца присуща всему человеческому роду (Ibid. II 9. 1). Конечность и ограниченность мира предполагает бытие бесконечного, неограниченного существа, а прекрасное и целесообразное устройство мира с необходимостью предполагает бытие высочайшего и премудрого Художника (Ibid. II 25. 2). Против Маркиона И. утверждает единство Божества, против Валентина - Его абсолютность. Как нельзя различать Бога высшего и Бога низшего, Бога ВЗ и Бога НЗ (Ibid. III 6-12), Бога Творца мира и Бога Отца Иисуса Христа (Ibid. II 2. 6; I 22. 1; IV 1-2), так нельзя мыслить выше Бога Творца Плирому

Валентина: «Не ищи чего-либо выше Творца мира, ибо не найдешь. Творец твой беспределен, и ты не измышляй кроме Него еще другого Отца» (Ibid. II 25. 4).

Из понятия о Боге Творце следует, что Бог сотворил мир без принуждения, Своей свободной волей, «как восхотел» - по многократному выражению И. (Ibid. I 10. 2; IV 20. 1 и т. д.), т. е. не по внутренней необходимости божественного существа (как у гностиков-пантеистов) и не из смешения доброго и злого начал (как в дуалистическом гностицизме). И. отвергает мнение гностиков о том, что мир сотворен из предсуществующей материи. Бог Творец заимствует у Самого Себя не только образец и план для создания и украшения мира, но и самую сущность всего Им сотворенного (Ibid. II 10). И. опровергает гностическое учение о Творце как посреднике между Богом и материей: Бог сотворил мир непосредственно через Свое Слово и Премудрость (*per suum Verbum et suam Sapientiam*). Его Собственное Слово (*proprium Verbum*) было способно и достаточно для создания всего существующего (Ibid. II 2. 5; 30. 9).

Из понятия о едином и абсолютном Боге Творце следует понимание И. существа и свойств Бога. Единственное имя, к-рое выражает существо Бога Творца - «Господь всего» (*Deus omnium Dominus est* - *Ibid.* II 30. 9; III 6. 2; IV 2. 5). Как Господь всего, Он имеет непосредственное промышление о мире: «Творец сей вселенной есть Отец, о всем промышляющий и управляющий нашим миром (*Patrem omnium providentem et disponentem*)» (*Ibid.* III 25. 1). Бог - существо всеобъемлющее и всенаполняющее, близкое и вездесущее: «Он наполняет небеса, проникает бездны и присутствует в каждом из нас. Ибо «Я - говорит - Бог близкий, а не Бог издалека» (*Ис 23. 23*)» (*Ibid.* IV 19. 2). Вместе с тем бытие Бога совершенно противоположно бытию мира: Бог есть существо единственное нерожденное (*solus infectus*) и безначальное. Как верховный Владыка и Господь всего, Бог Творец мира «находится с миром в самом тесном, близком и непосредственном отношении,- и в этом смысле Он есть Существо всеведущее, все проникающее и наполняющее; но с другой стороны, потому именно, что Он есть Господь всего, в единственном и исключительном смысле этого слова, Он стоит отдельно и бесконечно выше мира,- как Существо противоположное ему и бесконечно

далекое от него по своей природе,- как Существо независимое и абсолютно свободное, безначальное и нерожденное, абсолютно простое и духовное, всегда себе равное и подобное, неизменяемое и вечное» (Гусев. 1874. С. 54-55). Вопреки Маркиону И. утверждает абсолютную благость Бога как его необходимое свойство. «Разделяя Бога на двух, называя одного благим, а другого - судящим, Маркион в том и другом уничтожает Бога. Ибо судящий, если вместе не благ, не есть Бог, потому что не Бог тот, у кого нет благости» (Iren. Adv. haer. III 25. 3).

Триадология

Хотя И. не употребляет термин «Троица» (Τριάς), введенный его современником свт. Феофилом Антиохийским, тем не менее он ясно учит о троичности Божества. Согласно И., учение о троичности Божества является достоянием как Свящ. Писания (Ibid. IV 33. 15), так и Свящ. Предания (Ibid. I 10. 1). Слово и Дух для И.- отдельные Лица, через Которые Отец проявляет Себя в мире (хотя Они и не называются у И. лицами). Сын и Дух - это руки Отца, исполняющие Его волю в творении и устройении мира (Ibid. IV 20. 1-4) и особенно в искуплении и спасении человека. Отец посылает Сына и дает Ему Духа, Которого Сын

дает всем, как желает Отец (Ibid. V 18. 2; IV 6. 7). В таинстве Крещения «Отец дарует нам благодать для возрождения посредством Своего Сына через Святого Духа» (Dem. 7). Дух действует, Сын служит, Отец одобряет (Adv. haer. IV 20. 6). Сын есть такой же истинный Бог, как и Отец: «Отец есть Господь и Сын - Господь, и Отец есть Бог и Сын - Бог, ибо от Бога рожденный есть Бог» (Dem. 47). И. противопоставляет космологическому представлению о Логосе *апологетов раннехристианских* (Λόγος ἐνδίαθετος и Λόγος προφορικὸς) онтологическое понятие о Логосе как постоянном самооткровении Божества (Спасский. 1914. С. 14-17). Хотя Сын и называется рукой Божией, к-рой сотворен мир, однако собственным назначением Сына является не творение, а откровение Бога: «Сын, вечно существуя с Отцом, издревле (olim) и даже искони (ab initio) всегда открывает Отца ангелам, архангелам, властям, силам и всем, кому хочет Бог открыться» (Iren. Adv. haer. II 30. 9). Бог открывает Себя в Логосе еще до сотворения мира, продолжает открываться в творении мира, в истории человечества и в воплощении, «ибо Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца» (Ibid. IV 6. 6).

В каждый момент Своего бытия Логос - не просто Разум Отца, существующий в Нем, но Сын Его, т. е. обладает самостоятельным бытием. Согласно И., рождение Сына от Отца представляет собой неизреченную тайну, перед которой следует благоговейно преклониться.

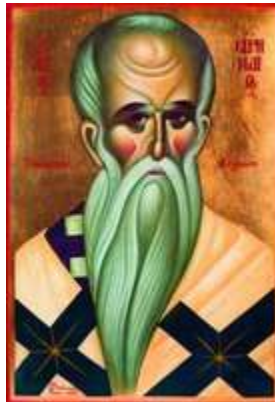
Гностики слишком увлекались антропоморфными объяснениями акта рождения Сына, как будто они, по словам И., сами были при этом акушерами (Ibid. II 28. 6). «Если кто спросит нас: как же рожден Сын от Отца (quomodo ergo Filius prolatus a Patre est)? - мы скажем ему, что никто не знает того способа произведения (prolationem), или рождения (generationem), или наименования (nuncupationem), или откровения (adoperationem) и кто как иначе называет неизреченное рождение Его» (Ibidem). Тайну рождения Бога не могут постигнуть ни ангелы, ни архангелы, ни начала, ни власти. Знает ее только родивший Отец и рожденный Сын. Известная аналогия с произнесением Слова применима, по мнению И., только к ограниченной человеческой природе: человеческое слово не успевает следить за быстрым полетом мысли и тем самым обнаруживается различие между человеческим логосом как мыслящим началом и логосом как органом выражения разума (Ibid. II

28. 4). В отношении к Богу такая аналогия теряет смысл: «Бог, будучи весь Ум и весь Слово (Deus autem totus existens mens et totus existens Logos) то и говорит, что мыслит, и то мыслит, что говорит (quod cogitat, hoc et loquitur, et quod loquitur cogitat). Его мысль есть Его Слово, и Слово есть Ум (cogitatio enim ejus Logos et Logos mens) и всеобъемлющий Ум есть Сам Отец (et omnia concludens mens est Pater)» (Ibid. II 28. 5). Отсюда следует, что Сын всегда существует с Отцом (semper coexistens Filius Patri - Ibid. II 20. 9).

Относительно Св. Духа И. пишет, что Он вечен (Ibid. V 12. 2), существует у Отца прежде всякого создания (Ibid. IV 20. 3). По отношению к Отцу Дух есть Его Премудрость (sapientia) и Подобие (figuratio). Духом Святым пророчествовали пророки, отцы научились божественному и праведники приведены на путь праведности; Он «новым образом излился на человечество по всей земле, обновляя человека для Бога». Дух Святой приводит к познанию Сына, а Сын - к познанию Отца. Следов., «без Духа невозможно видеть Сына и без Сына невозможно приступить ко Отцу; ибо познание Отца есть Сын, и познание Сына - через Святого Духа, Духа же сообщает Сын,

сообразно Своему служению, по благоволению Отца, тем, кому хочет и как хочет Отец» (Dem. 6-7). По отношению к Церкви Дух Святой есть истина, благодать, залог бессмертия, начало единения с Богом (Adv. haer. III 17. 2; 24. 1; V 8. 1).

Антропология



Сщмч. Иринеи Лионский. Икона. Кон. XX в. (частное собрание, Чехия)

Согласно И., Бог создал человека «Своими руками» (Dem. 11; ср.: Adv. haer. V 5. 1; 6. 1; *Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 18), т. е. при помощи Своего Сына и Св. Духа. Этим выражением И. также подчеркивал непосредственный характер творения человека вопреки гностикам, устанавливавшим между Богом и человеком череду посредствующих эонов (см.: *Mambrino.* 1957). Вслед за свт. Феофилом Антиохийским (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 25) И. учил, что первоначальный человек

был сотворен как дитя: в отличие от ангелов, которые уже обладали свойственным им совершенством, человек, поставленный их владыкой, «был дитя, и для него поэтому было необходимо, возрастая, достигать совершенства» (Dem. 12). Толкуя библейские слова «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт 2. 25), И. говорит, что Адам и Ева «имели невинное и детское чувство» (Dem. 14); «незадолго перед тем созданные, они не имели понятия о рождении детей» (Adv. haer. III 22. 4).

В противовес гностикам, разделявшим людей на духовных, душевных и телесных по природе, И. учил о человеке как о целостном единстве, в котором телесное и духовное начала неотделимы. Для И. характерен трихотомический взгляд на человека - каждый человек с необходимостью должен иметь тело, душу и дух: «Совершенный человек состоит из трех частей - плоти, души и Духа (И. отождествляет человеческий дух с Духом Божиим.- М. Н.), из коих один, то есть Дух, спасает и образует; другая, то есть плоть, соединяется и образуется, а средняя между этими двумя, то есть душа, иногда, когда следует Духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения» (Adv. haer. V 9. 1). Душа - жизненное начало в

человеке, она оживляет и движет тело. Тело - орудие, или инструмент души. По сравнению с телом душа бесплотна, однако ее бесплотность относительна. Как и мн. христ. писатели (Татиан, Тертуллиан, Ориген, свт. Григорий Нисский), И. считал, что душа принимает образ тела, подобно воде, влитой в сосуд. Об этом свидетельствует, в частности, то, что после смерти душа сохраняет характерные черты носимого тела, что следует, напр., из притчи о богаче и Лазаре, в к-рой души узнали друг друга по каким-то признакам (Ibid. II 34. 1). В полемике с гностиками, считавшими тело недостойным спасения, И. высказывал мысль о том, что образ Божий, по к-рому был создан человек, заключен и в его теле, или плоти: «Совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию» (Ibid. V 6. 1). Такое представление И., однако, не входит в противоречие с понятием о Боге как абсолютно духовном начале. И. впервые в христ. лит-ре высказал мысль о том, что человек был создан по образу Сына Божия, воплощенного от вечности в идеальном божественном плане (как Агнца, закланного еще прежде создания мира - ср.: 1 Петр 1. 19-20): «Образ Божий - это Сын, по образу Которого и человек произошел.

Поэтому Он явился в последнее время, чтобы показать подобие человеческого образа с Самим Собой» (Dem. 22). И., т. о., подчеркивает, что человеческое тело не есть некий случайный придаток души, но неотъемлемый уровень человеческой личности, способный к приобщению Божественной жизни. До воплощения Сына Божия человеку еще не был явлен его Первообраз: «Слово же сие открылось тогда, когда Слово Божие сделалось Человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы через подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо, хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самим делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека через видимое Слово соподобным невидимому Отцу» (Adv. haer. V 16. 2).

В вопросе о соотношении образа и подобия Божия в человеке у И. нет достаточной

определенности. Иногда он употребляет оба понятия как синонимы, вместе с тем неоднократно говорит только об образе или только о подобии. Образ Божий - это естественная форма бытия человека в соединении души и тела (в смешении - *in plasmate*); подобие - дар Св. Духа, полученный при творении, сверхъестественный принцип. Плоть и душа не бессмертны, но участвуют в жизни, пока это угодно Богу. После грехопадения Дух был отнят от человека, диавол приобрел власть над ним, плоть сталаместилищем греха. Все люди наследуют состояние Адама, главы и родоначальника человечества, и в самом рождении получают смерть. Отсюда следует необходимость восстановления первоначальной гармонии человеческой природы во Христе.

Христология и сотериология

Утратив в грехопадении Дух Божий, человек тем самым утратил богоподобие. Спасение, следов., заключается в воссоздании, возглавлении Христом нарушенного миропорядка, в т. ч. подобия человека Богу. Это восстановление происходит через соединение во Христе человека с Духом Божиим: «Соединяя человека с Духом и Дух

влагая в человека, Он Сам сделался главою Духа и дает Духа во главу человека, ибо через Духа мы видим, слышим и говорим» (Ibid. V 20. 2). Для восстановления человека необходимо, чтобы Бог вновь реально соединился с ним, небесное с тленным, «Слово Божие, Иисус Христос, сделался тем же, что и мы», «Слово Божие, Господь наш Иисус Христос, в последние времена сделался человеком среди человеков, чтобы конец соединить с началом, то есть человека с Богом» (Ibid. IV 20. 4). Во Христе Божество и человечество вновь соединились в одном Лице. Утверждая реальность Воплощения, И. боролся против различных гностиков, одни из которых (эбиониты и др.) отрицали божественность Христа, другие (Валентин, Василид, Маркион) - действительность Его вочеловечения.

И.- первый из церковных писателей ясно высказал мысли об обожении человека: «Сын Божий становится Сыном человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим» (Ibid. III 10. 2), «Слово Божие вследствие безмерной Своей любви стало тем, чем и мы, чтобы нас сделать тем, что Он Сам есть» (Ibid. V Praef.). Плоть и кровь Его были реальными (Ibid. III 18. 6-7; 22. 1-2), по плоти Он был наш брат, нашего

рода, образован из той же материи, что и мы (Ibid. III 13. 3; V 14. 3). Вочеловечение Его простиралось не только на тело, но и на душу (Ibid. III 19. 2; Dem. 32, 36, 37, 40, 53).

Спаситель был истинный Бог и истинный человек. Как посредник между Богом и человеком, Он должен был иметь общее с Тем и с другим: «Если бы не человек победил врага человеческого, то враг не был бы побежден законно; и опять, если бы не Бог даровал спасение, то мы не имели бы его прочно, и если бы человек не соединился с Богом, то он не мог сделаться причастным нетления» (Adv. haer. III 18. 7). Во Христе произошло «единение Слова Божия со Своим созданием» (τὴν ἑνωσιν τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ - Ibid. IV 33. 1), совершились смешение и общение (commixtio et communio) Бога и человека (Ibid. IV 20. 4). Смертная и тленная природа человека «соединилась с нетлением и бессмертием, когда нетление и бессмертие сделались тем, что и мы, чтобы тленное поглощено было нетлением и смертное - бессмертием» (Ibid. III 19. 1). Он возвратил человеку образ и подобие Божие и искупил людей из плена диавола Своею кровью, дав Свою душу за души наши и плоть Свою за плоть нашу (Ibid. V 1. 1).

Для объяснения домостроительства спасения Сына Божия И. использовал термин «рекапитуляция» (ἀνακεφαλαίωσις; recapitulatio), заимствованный из Послания к Ефесянам ап. Павла (Еф 1. 10), означающий «восстановление», «возглавление заново» (Adv. haer. V 29. 2), «повторение» (Ibid. III 21. 10; IV 38. 1; V 1. 2; 22. 1). Такое представление связано с учением о Христе как о Новом Адаме, в Котором происходит восстановление всего человечества: «Сын Божий воплотился и вочеловечился и восстановил (recapitulavit) в Себе длинный ряд людей» (Ibid. III 18. 7). Как Второй Адам, Христос воспроизвел в Себе все подробности жизни первого Адама. Как первый Адам был составлен из невозделанной и девственной земли, так и Слово, восстанавливая в Себе Адама, получает рождение от Марии Девы (Ibid. III 21. 10). Вся последующая деятельность Христа направлена на то, чтобы уврачевать последствия грехопадения и даровать человеку возможность вступить в общение с Богом. Преступление первого Адама (нарушение заповеди через воздержание) врачуетсЯ воздержанием Христа, Который после продолжительного поста отверг обольщение диавола (Ibid. V 21. 2). Как при обольщении первых людей ложь

восторжествовала над истиной («О нет, не умрете»), так при искушении Христа в пустыне ложь была посрамлена истиной. Если сущностью преступления Адама было отступление от Бога, то Христос окончательно прогнал противника (сатану) (Ibid. III 10. 2; 18. 6; IV 30. 4; V 11. 2; 21. 3). В Своем страдании Христос исправил древнее непослушание через послушание на древе крестном (Ibid. V 10. 3) и повторил смерть Адама, скончавшись в тот же день, в который умер Адам (Ibid. V 23. 2). Вочеловечившись, Христос прошел все человеческие возрасты, освятив каждый возраст соответствующим периодом Своей жизни: сделался младенцем для младенцев, юношей для юношей, старцем для старцев (Ibid. II 22. 4; И. считал на основании предания старцев, что Христос дожил до преклонного возраста. Он опирался на слова иудеев: «Тебе нет еще пятидесяти лет,- и Ты видел Авраама?» (Ин 8. 57) - «Слова эти могли быть сказаны только тому, кто прожил сорок лет, но еще не достиг пятидесятого года» - Adv. haer. II 22. 5-6). Христос дошел до смерти, чтобы быть перворожденным из смертных, сошел в ад, где благовествовал о Своем пришествии (Ibid. IV 27. 2). Соединяя конец с началом, Он в Самом

Себе восстановил все народы от Адама (Ibid. III 22. 3).

Как Христос - Новый Адам, так Богородица - Новая Ева. У И. впервые встречается упоминание роли Богородицы в истории спасения: «Господь пришел к своим и непослушание, бывшее от древа, исправил Своим послушанием на древе, и обольщение, которому несчастно подверглась уже обрученная мужу дева Ева, разрушено посредством истины, от которой счастливо получила благовестие от ангела также обрученная мужу Дева Мария. Ибо как та была обольщена словами ангела к тому, чтобы убежать от Бога, преступив Его слово, так другая через слова ангела получила благовестие, чтобы носить Бога, повинувшись Его слову. И как та была непослушна Богу, так эта склонилась к послушанию, дабы Дева Мария была заступницей девы Евы. И как через деву род человеческий подвергся смерти, так через Деву и спасается, потому что непослушание девы уравновешено послушанием Девы» (Ibid. V 19. 1).

Господь не просто освятил всякий человеческий возраст, но и искупил его. В этом смысле все события земной жизни Христа имеют

искупительное значение. В каждом Его действии осуществляется победа над диаволом: в рождении от жены - потому что через жену диавол вначале возобладал над человечеством, в искушении в пустыне, в страдании и смерти. Плоды искупления - победа над диаволом и восстановление образа и подобия Божия в человеке. Дух Святой (т. е., по И., подобие) вновь возвращен человеку, плоть вновь обрела прежний образ Божий. Дух Святой, овладевая плотью, проникает ее Собою, и плоть, воспринявшая качество Духа (*qualitatem spiritus*), делается сообразной (*conformis*) Слову Божию (*Ibid.* V 9. 3). Однако в условиях земной жизни человек получает только некоторую «часть Духа» для того, чтобы приготовиться к нетлению. Это залог, делающий человека духовным и поглощающий смертное бессмертием (*Ibid.* V 8. 1). Только после воскресения, когда человек увидит Бога лицом к лицу (*facie ad faciem*), настанет обожествление духа и плоти, когда люди станут «богами» (*Ibid.* IV 38. 4) и когда плоть человека, изменившуюся в нетление и ставшую подобной духу, Господь, полный славы, представит Отцу (см.: *Спасский.* 1914. С. 24-25).

Экклезиология

Из христологии и сотериологии И. следует, что Церковь - это новый род людей, восстановленных в их первоначальном образе Божиим, живущих по закону любви и достигающих при содействии Св. Духа обожения. Христос излил на людей Дух Отца, чтобы установить общение между ними и Богом (*Iren. Adv. haer. V 1. 1*). Однако Дух Святой пребывает только в Церкви как в сосуде Духа. Только Церковь проникает, оживляет и освящает своих членов Св. Духом посредством учения и таинств; дар Св. Духа «вверен Церкви, как дыхание [жизни] дано первоначальному человеку для того, чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись; и в этом содержится общение со Христом, то есть Дух Святой, залог нетления, утверждение нашей веры и лестница для восхождения к Богу. Ибо в Церкви - говорится - Бог положил апостолов, пророков, учителей (ср.: 1 Кор 12. 28) и все прочие средства действия Духа, Коего не причастны все те, которые не согласуются с Церковью, но сами себя лишают жизни худым учением и самым худшим образом действия. Ибо где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть жизнь. Посему кто не причастен Его, не питаются для жизни от сосцов матери, не

пользуются чистейшим источником, исходящим от тела Христова» (Adv. haer. III 24. 1).

Доказывая, что еретические сообщества не есть Церковь, И. подробно раскрывает учение об апостольстве и о единстве Церкви. Все, что относится к истине, апостолы положили в Церковь (Ibid. III 4. 1; ср.: IV 33. 8) и вверили Церковь епископам: «Все [еретики] гораздо позднее епископов, которым апостолы вверили Церковь» (Ibid. V 20. 1). Единство - основная форма существования Церкви. Оно выражается во взаимном внутреннем и внешнем единении ее членов как между собой, так и со Христом. Поэтому не могут надеяться на спасение те, кто отделяются от Церкви и тем самым нарушают ее единство. Сын Божий воплотился ради объединения в Церкви всего человечества. «Он явился в последние времена и как краеугольный камень собрал и соединил дальних и ближних, то есть обрезанных и необрезанных, распространяя Иафета и помещая его в шатрах Сима» (Ibid. III 5. 3). Христос и Св. Дух, Им посылаемый, - основа внутреннего единства Церкви, к-рая едина при множестве своих членов. Залогом единства служат одна вера и общее согласие всех в учении (Ibid. I 10. 2) и, как следствие,

неизменяемость и единство церковной истины, к-рой противостоят разнообразие и непостоянство еретических учений (Ibid. I 11. 1). «Образ устройства Церкви» один и тот же повсюду («изначальное устройство Церкви во всем мире» - Ibid. IV 33. 8), подобно тому как повсюду хранится вера в Одного и Того же Бога Отца, в одно и то же домостроительство воплощения Сына Божия и дарование Св. Духа (Ibid. V 20. 1). Единая в учении, Церковь объединена и в приношении чистой жертвы «во всемогущем Боге через Иисуса Христа» (Ibid. IV 17. 6; 18. 1, 4). «Наше учение согласно с Евхаристией,- писал И.,- и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение. Ибо мы приносим Ему то, что Его, последовательно возвещая общение и единство плоти и духа» (Ibid. IV 18. 4). Евхаристия для И. не только таинство истинного тела и истинной крови Господа (подтверждающее вопреки мнениям гностиков истинное Воплощение и искупление), но и жертва - «новое приношение Нового Завета, которое Церковь, приняв от апостолов, во всем мире приносит Богу» (Ibid. IV 17. 5); «приношение Церкви, которое Господь научил приносить во всем мире, почитается у Бога чистой жертвой и угодной Ему» (Ibid. IV 18. 1).

Эсхатология

В противовес мнениям гностиков И. доказывает возможность, необходимость и действительность телесного воскресения как на основании Свящ. Писания ВЗ и НЗ (Ibid. V 15. 1; IV 5. 2), так и на основании логических доводов (во многом напоминающих доводы раннехристианских апологетов). Возможность воскресения И. видит в том, что человеческие тела, хотя и распадаются после смерти, однако не уничтожаются, но смешиваются с землей наподобие семени и могут быть воскрешены силой Божией в чистоте и нетлении (Ibid. Fragm. Gr. 12; Adv. haer. V 6. 2; 7. 2). Необходимости воскресения требует справедливость Божия: если тело во время земной жизни участвует вместе с душой как в добрых, так и в злых делах, то оно должно воскреснуть для принятия награды или наказания (Adv. haer. II 29. 1-2). О действительности воскресения свидетельствуют дела и учение Христа, Который опровергал саддукеев, отрицавших воскресение (Ibid. IV 5. 2), воскрешал умерших (Ibid. V 12. 6; 13. 1), наконец, Сам воскрес из мертвых, доказывая этим, что Он воскресит и наши тела (Ibid. V 7. 1). Кроме того, в наст. жизни наши тела питаются Телом и Кровью Христовыми в

таинстве Евхаристии, что также свидетельствует о нашем буд. воскресении (Ibid. V 2. 2-3). Каким образом, спрашивает И., человеческая плоть, которая питается Телом и Кровью Христовыми, может подвергнуться истлению и не участвовать в жизни? «Ибо как хлеб от земли, после призвания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей: из земного и небесного; так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения» (Ibid. IV 18. 4).

Душа человека, хотя и не умирает после смерти тела (Ibid. V 13. 3), не бессмертна по природе, поскольку все, сотворенное Богом, существует только до тех пор, пока это угодно Богу (Ibid. II 34. 3-4). Разлучаясь с телом, души тем не менее не переходят в др. тела. Учение язычников о переселении душ несостоятельно, т. к. души ничего не помнят из того, что с ними было прежде переселения в тело (Ibid. II 33. 1). Кроме того, каждый человек получает от Бога как тело, так и душу вместе с особым характером (Ibid. II 33. 5) и эта душа продолжает самостоятельное существование и после разложения тела, о чем свидетельствует, в частности, евангельская притча о богаче и Лазаре (Ibid. II 34. 1). Из этой притчи также

следует и то, что души после разлучения с телами переходят в соответствующие их достоинству места: «Каждый класс душ получает достойное жилище еще прежде суда» (Ibidem). Согласно И., Христос, взошедший на небо, пробудет там до времени исполнения всего, что возвестил Бог через пророков (Ibid. III 12. 3), после чего снова придет на землю для завершения истории человечества и мира. О Втором пришествии Христа было возвещено уже в ВЗ. Пророки предсказывали, что Он придет на облаках (Дан 7. 13), наводя день, который будет пламенным горнилом (Мал 4. 1), потрясая землю словом Своих уст (Ис 11. 4) (Adv. haer. IV 33. 1). На Второе пришествие, по мнению И., указывают также Зах 12. 10; 2 Фес 1. 6-10 (Ibid. IV 33. 11); Пс 98. 1 (Ibid. IV 33. 13). Второе пришествие Христа в отличие от Первого будет во славе (Ibid. III 4. 2; ср.: Ibid. III 16. 6 - «во славе Отца»), на облаках (Ibid. III 19. 2; IV 20. 11; и др.), с ангельскими силами (Ibid. IV 27. 4; 33. 11). Время Второго пришествия вычисляется И. на основании символического толкования 6 дней творения. По его мнению, во сколько дней был создан этот мир, столько тысячелетий он и просуществует. Если Бог совершил все Свои дела в 6 дней, а в 7-й почил от них и если 1 день Господень

рассматривается в качестве тысячелетия (Пс 89. 4; 2 Петр 8. 8), то отсюда следует, по мнению И., что мир окончит существование в 6000 г. (Adv. haer. V 28. 3). Второе пришествие, т. о., произойдет в кон. 6000 г. всемирной истории (492 г. по Р. Х.), после чего наступит 7-й день - день покоя, земное царство славы (Ibid. V 30. 4).

Второму пришествию Христа будет предшествовать великая мировая скорбь и пришествие антихриста. И. уделяет большое внимание личности и деятельности антихриста. Будучи «отступником и разбойником», антихрист хочет, чтобы ему поклонялись как Богу, и, будучи рабом, хочет, чтобы его провозглашали царем. Получив всю силу дьявола, он придет не как праведный и законный царь, покорный Богу, «но как нечестивый, неправедный и незаконный, как богоотступник, злодей и человекоубийца, как разбойник, повторяющий в себе дьявольское богоотступничество». Он устранил всех идолов, чтобы убедить людей, что он сам есть Бог. Он превознесет себя, как идола, и в себе самом сосредоточит разнообразное заблуждение всех прежних идолов, «чтобы те, которые посредством разных мерзостей поклоняются

«диаволу, служили ему посредством этого идола» (Ibid. V 25. 1). Согласно свидетельству прор. Даниила (Дан 7), антихрист явится в качестве царя 4-го мирового царства, к-рый превзойдет злыми делами всех бывших до него царей, будет произносить хульные слова против Всевышнего Бога, истребит Его святых, «задумает изменить времена и Закон» (Ibid. V 25. 3). И. приводит слова ап. Павла (2 Фес 2. 3-4) о том, что антихрист будет человеком греха, сыном погибели, противящимся и превозносящимся выше всего, называемого Богом или святыней, так что он сядет в храме Божиим и будет выдавать себя за Бога (Adv. haer. V 25. 1), «обольщая поклоняющихся ему, как будто он Христос» (Ibid. V 25. 4). Ему 10 царей дадут силу и власть (Откр 17. 12-13), чтобы он с их помощью преследовал Церковь Христову (Adv. haer. V 26. 1). Он будет представлять собой поднявшееся из моря животное (Откр 13. 1), имя к-рого выражается числом 666. И. приводит символическое толкование этого числового имени («шесть раз сто, шесть раз десять и шесть единиц»), видя в нем указание на всеобщее нечестие людей за всю 6000-летнюю историю существования мира, к-рое будет восстановлено антихристом (Adv. haer. V 28. 2). Это зло включает в себя все

нечестие как до Всемирного потопа, так и после него (Ibid. V 29. 2). Число 600, означающее 600 лет жизни Ноя, когда потоп пришел на землю по причине богоотступничества, указывает, по мысли И., на все зло, истребленное в водах потопа. Число 66 обозначает нечестие людей после потопа и соответствует изображению идола, воздвигнутому Навуходоносором, к-рое имело в высоту 60 локтей, а в ширину 6. Из-за этого изображения Анания, Азария и Мисаил были брошены в огненную печь, тем самым пророчески засвидетельствовав будущее в конце времен сожжение праведников (Ibidem). И. подчеркивает, что Свящ. Писание не открывает настоящего имени антихриста, но только его числовое значение, которое может относиться не только к имени антихриста. Причину этого И. видит в том, что настоящему имени антихриста не достойно быть возвещенным Св. Духом. «Ибо, если бы оно было возвещено Им, то, может быть, он пребывал бы долгое время. А теперь, так как «он был и нет его, и выйдет из бездны и пойдет в погибель» (Откр 17. 8), как будто бы и не существовал, то и имя его не возвещено, ибо имя несуществующего не возвещается» (Adv. haer. V 30. 4). После того как антихрист

произведет опустошение всего в этом мире, процарствует 3 года и 6 месяцев и воссядет в Иерусалимском храме, придет Господь с неба на облаках в славе Отца и пошлет его вместе с повинующимися ему в огненное озеро, а «праведным даст времена Царства» (Ibidem).

Воскресение мертвых, согласно И., хотя и будет всеобщим, но не одновременным. Сначала, по мнению И., должны воскреснуть праведники для участия в 1000-летнем земном царстве Христа, по окончании которого наступят всеобщее воскресение и суд. При этом, по словам митр. *Макария (Оксиюка)*, И. был чужд «грубо-хилиастических мечтаний», свойственных иудеям и иудеохристианам. Он «смотрел на земное царство Христа, как на одну из стадий постепенного восхождения праведных людей к Богу, общение с Которым, созерцание Которого и подобие Которому составляет высшую ступень небесного блаженства» (*Макарий (Оксиюк)*. 1914. С. 78). Соч.: CPG, N 1306-1321; *Feuardentius Fr., ed. S. Irenaei Lugdunensis episcopi et martyris Adversus Valentini et similium gnosticorum haereses libri quinque*. P., 1575; *Grabe J. E., ed. S. Irenaei episcopi Lugdunensis Contra omnes haereses libri V. Oxoniae*, 1702; *Harvey W., ed. S.*

Irenaei episcopi Lugdunensis libri V Adversus haereses. Cantabrigiae, 1857. 2 t.; PG. 7; Die heiligen Irenäus Schrift zum Erweise des apostolischen Verkündigung / Hrsg. K. Ter-Mëkërttschian, E. Ter-Minassiantz. Lpz., 1907. (TU; Bd. 31. H. 1); The Proof of the Apostolic Preaching / Ed. K. Ter-Mëkërttschian. P., 1919. P. 655-746. (PO; T. 12. Fasc. 5); SC. 100, 152, 153, 263, 264, 210, 211, 293, 294 (Adv. haer.), 62, 405 (Dem.); Nouveaux fragments arméniens de l'Adversus haereses et de l'Epideixis / Introd., trad., not.: Ch. Renoux. P.; Turnhout, 1978. (PO; T. 39. Fasc. 1); **рус. пер.:** Сочинения / Пер.: П.А. Преображенский. М., 1868. (Памятники древней христ. письменности в рус. переводе. Т. 8: Пять книг против ересей. Отрывки из утраченных сочинений); То же, 18712. СПб., 19003 (репринт: Творения. М., 1996; переизд.: Против ересей. Доказательство апостольской проповеди). СПб., 2008); Сагарда Н.И., пер. Новооткрытое произведение св. Иринея Лионского "Доказательство апостольской проповеди". СПб., 1907 (репринт: Творения. М., 1996; переизд.: Доказательства апостольской проповеди. СПб., 2008).

Конкордансы: *Reynders B.* Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus Haereses de S. Irénée. Louvain, 1954. (CSCO; 141, 142. Subs.; 5, 6); *idem.* Vocabulaire de la «Demonstration» et des fragments de Saint Irénée. Chevetogne, 1958; Thesaurus *Irenaei Lugdunensis* Aduersus haereses / Ed. P. Tombeur. Ser. A, Formae. Turnhout, 2005. (CC Thesaurus patrum Latinorum).

Лит.: *Dodwell H.* Dissertationes in Irenaeum. Oxoniae, 1689; *Du Pin L. E.* Nouvelle bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques. Autrecht, 1731. Т. 1; Краткое историческое сведение о жизни и творениях св. сщмч. Иринея, еп. Лионского // ХЧ. 1838. Ч. 1. С. 123-129; *Beaven J.* An Account of the Life and Writings of S. Irenaeus, Bishop of Lyons and Martyr. L., 1841; *Евгений (Сахаров-Платонов), иером.* Св. Иринея, еп. Лионский // ПрТСО. 1843. Ч. 1. С. 385-413; *Скворцов К.* Философское учение Иринея Лионского // ТКДА. 1867. № 11. С. 185-209; *[Паховский П. Ф.]* Сочинение Св. Иринея Против ересей // Кишиневские ЕВ. 1870. № 8. С. 489-505; № 12. С. 61-634; № 20. С. 567-584; № 24. С. 742-754; *Ziegler H.* Irenäus, der Bischof von Lyon. B.,

1871; *Гусев Д. В.* Догматическая система св. Иринея Лионского в связи с гностическими учениями II в. // ПС. 1874. Ч. 2. № 7. С. 181-235; Ч. 3. № 9. С. 3-55; *Ropes C. J.* Irenaeus of Lyon // Bibliotheca Sacra. Andover (Mass.), 1877. Vol. 34. Apr. P. 284-334; *Никольский А. И.* Св. Иринея Лионский в борьбе с гностицизмом // ХЧ. 1880. Ч. 1. № 3/4. С. 254-310; 1881. Ч. 1. № 1/2. С. 53-102; № 3/4. С. 232-252; № 5/6. С. 509-538; *Loofs F.* Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenaeus und ihre Kapitelteilung // Kirchengeschichtliche Studien. Lpz., 1888. S. 1-93; *Курганов Ф.* А. Свидетельствовал ли св. Иринея, епископ Лионский, о приматстве и непогрешимом учительстве римской церкви, в частности - ее первосвященника? Каз., 1893; *Harnack A.* Die Pfaff'schen Irenäus' Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen. Lpz., 1900. (TU; 20. H. 3); *Т.* Иринея св., еп. Лионский // ПБЭ. 1904. Т. 5. Стб. 1018-1022; *Орлов А. П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского: Ист.-догматич. исслед. Серг. П., 1908. С. 55-78; *он же.* Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений II-IV вв. Серг. П., 1909. С. 1-25; *Jordan H.* Die Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenaeus. Lpz., 1908; *Wieten L.*

T. Irenaeus' geschrift: «Ten bewijze der apostolische prediking». Utrecht, 1909; *Киановский В. П., свящ.* Эсхатология св. Иринея Лионского в связи с современными ему эсхатологическими воззрениями (хилиазм и гностицизм) // Вир. 1912. № 15. С. 289-308; № 16. С. 431-453 (отд. отт.: Х., 1912); *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. К., 1914. М., 1999р; *Спасский А. А.* История догматич. в эпоху Вселенских соборов. Серг. П., 1914, 1996р; *Федченков С. А.* Армянские фрагменты творений св. Иринея Лионского // ХЧ. 1915. № 4. С. 562-582 (отд. отт.: Пг., 1915); *он же.* Св. Ириной Лионский: Его жизнь и лит. деятельность. Серг. П., 1917. СПб., 2008п; *[Сагарда Н. И.]* Св. Ириной, еп. Лионский // Приходское чт. 1916. № 27. С. 1049-1056; № 28. С. 1082-1089; № 30/31. С. 1141-1146; № 32/34. С. 1174-1179; *он же.* Лекции по патрологии I-IV вв. М., 2004. С. 377-404; *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. К., 1917. Брюссель, 1991р; *[Флоровский Г. В.]* Священномученик Ириной Лионский // Сергиевские листки. П., 1928. № 11. С. 13-18; *Olivar A. M.* Un manuscrito desconocido de San Ireneo «Adversus haereses» // Scriptorium. Brux., 1949. T. 3. P. 11-25; *Иванов Н.* Св.

Иринея, еп. Лионский // ЖМП. 1957. № 9. 53-59; *Mambrino J.* Les Deux Mains de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée // NRT. 1957. Vol. 79. P. 355-370; *Палашковский Вс., свящ.* Евхаристическое богословие св. Иринея, еп. Лугдунского // ВРЗЕПЭ. 1960. № 36. С. 41-45; *Benoît A.* Ecriture et tradition chez S. Irénée // RHPPhR. 1960. Vol. 40. P. 32-43; *idem.* Saint Irénée: Introd. à l'étude de sa théologie. P., 1960; *Grant R. M.* The Fragments of the Greek Apologists and Irenaeus // Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey. Freiburg i. Br., 1963; *idem.* Irenaeus of Lyons. L.; N. Y., 1997; *Richard M.* Un faux dithélite: La traité de S. Irénée au Diacre Démétrius // Polychronicon. Hdlb., 1966. P. 431-440; *Ruyschaert J.* Le manuscrit «Romae descriptum» de l'édition érasmiennne d'Irénée de Lyon // Scrinium Erasmianum. Leiden, 1969. Vol. 1. P. 263-276; *Скурат К. Е.* Сотериология св. Иринея Лионского // БТ. 1971. Сб. 6. С. 47-78; *Vasq Ph.* De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée: Unité du livre IV de l'Adversus haereses. P., 1978; *Andía Y., de.* L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon // Augustinianum. R., 1985. Vol. 25. P. 609-644; *eadem.* Homo vivens: Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon. P., 1986; *eadem.* Tradition

apostolique et succession épiscopale chez Irénée de Lyon // Heiligkeit u. Apostolizität der Kirche. Innsbruck, 2010. S. 93-112; Orbe A. Teología de San Ireneo: Comentario al libro V del Adversus haereses. Madrid, 1985-1988. 3 t.; *idem*. Espiritualidad de San Ireneo. R., 1989. (AnGreg; 256. Ser. Facultatis Theologiae. Sect. A; N 33); Peretto E. Criteri di ortodossia e di eresia nella Epideixis di Ireneo // Augustinianum. 1985. Vol. 25. P. 645-666; Constantelos D. J. Irenaeos of Lyons and His Central Views on Human Nature // SVTQ. 1989. Vol. 33. P. 351-363; Balthasar H. U., von., ed. The Scandal of the Incarnation: Irenaeus Against the Heresies. San Francisco, 1990; Carle P.-L. Saint Irénée de Lyon et les fins dernières // Divinitas. R., 1990. Vol. 34. P. 53-72, 151-171; Torisu Y. Gott und Welt: Eine Untersuch. z. Gotteslehre des Irenäus von Lyon. Nettetal, 1991; Balás D. L. The Use and Interpretation of Paul in Irenaeus's Five Books «Adversus Haereses» // The Second Century: A J. of Early Christian Studies. Abilene (Tex.), 1992. Vol. 9. P. 27-39; Olson M. J. Irenaeus, the Valentinian Gnostics, and the Kingdom of God (A. H. Book V): The Debate about 1 Corinthians 15:50. Lewiston (N. Y.), 1992; Blanchard Y.-M. Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée. P., 1993. (Cogitatio fidei; 175); Colson J. Saint

Irénée: Aux origines du christianisme en Gaule. P., 1993; *Grassi A.* Vita di S. Ireneo di Lione. Siena, 1993; *Hauke M.* Heilsverlust in Adam: Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus, Origenes, Kappadozier. Paderborn, 1993; *Tiessen T. L.* Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized. Metuchen (N. J.), 1993; *Жариков К.* Экклезиология св. Иринейя Лионского // ЖМП. 1994. № 3. С. 50-53; *Fantino J.* La théologie d'Irénée: Lecture des Ecritures en réponse à l'exégèse gnostique: Une approche trinitaire. P., 1994; *idem.* Ordre social et politique, temps et eschatologie: La lecture de l'Apocalypse par Irénée // Studies in Religion=Sciences Religieuses. 2008. Vol. 37. P. 481-496; *Minns D.* Irenaeus. Wash., 1994; *idem.* Irenaeus: An Introd. L.; N. Y., 2010; *Noormann R., von.* Irenäus als Paulusinterpret: Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon. Tüb., 1994. (WUNT; 66); *Hoffman D. L.* The Status of Women and Gnosticism in Irenaeus and Tertullian. Lewiston (N. Y.), 1995; *Rousseau A.* Introd. // SC. 1995. N 406. P. 11-78; *Donovan M. A.* One Right Reading?: A Guide to Irenaeus. Collegeville (Minn.), 1997; *Bingham D. J.* Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses. Lovanii, 1998; *idem.* Hope in Irenaeus of Lyons // EThL.

2000. Vol. 76. P. 265-282; *idem*. One God, One Christ, One Salvation // Christian History and Biography. 2007. Vol. 96. P. 18-22; Пономарев П. П. Святые отцы и писатели Церкви о Священном Предании // Викентий Лиринский, прп. О Священном Предании Церкви. СПб., 2000. С. 115-540; Behr J. Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement. Oxf.; N. Y., 2000; Cattaneo E. «Ab his qui sunt undique»: Una nuova proposta su Ireneo, «Adv. Haer.» 3,3.2b // Augustinianum. 2000. Vol. 40. P. 399-405; Sesboüé B. Tout récapituler dans le Christ: Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon. P., 2000; Wanke D. Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon. B.; N. Y., 2000; Wansink P. L. Irenaeus en het Oude Testament: Gnostische en heilhistorische exegese in de tweede eeuw. Zoetermeer, 2000; Chaieb M.-L. Anthropologie et Action de grâce chez Irénée // Connaissance des Pères de l'Eglise. 2001. T. 82. P. 51-56; *eadem* (Chaieb-Bourqueil). Temps et sacramentalité dans la théologie eucharistique d' Irénée de Lyon // La Maison-Dieu. 2002. Vol. 231. P. 67-90; Meijering E. P. Irenaeus: Grondlegger van het christelijk denken. [Amst.,] 2001; Osborn E. F. Irenaeus of Lyons. Camb.; N. Y., 2001; MacKenzie I. M. Irenaeus's Demonstration of the Apostolic Preaching: A theol. comment. and translation /

Transl.: J. A. Robinson. Aldershot, 2002; *Minet V.* L'empreinte divine: La théologie du corps chez saint Irénée. Lyon, 2002; *Mutschler B.* Irenäus als johanneischer Theologe: Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon. Tüb., 2004; *idem.* Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon: Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses. Tüb., 2006; *Onuki T.* Rekapitulation und Heilsgeschichte bei Irenäus // *Idem.* Heilung und Erlösung: Studien zum NT und zur Gnosis. Tüb., 2004. S. 331-385; *Scordamaglia D.* Il Padre nella teologia di Sant'Ireneo. R., 2004; *Aróztegui Esnaola M.* La amistad del verbo con Abraham según san Ireneo de Lyon. R., 2005; *Christman A. R.* «What did Ezekiel see?»: Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great. Leiden; Boston, 2005; *Consonantia salutis: Studi su Ireneo di Lione / A cura di E. Cattaneo, L. Longobardo.* Trapani, 2005; *Wasserfuhr M.* In Geduld reifen: Ein interdisziplinärer Beitrag zur Bestimmung der Aktualität der Anthropologie des Irenäus von Lyon. Münster, 2005; *Hill Ch. E.* From the Lost Teaching of Polycarp: Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of «Ad Diognetum». Tüb., 2006. (WUNT; 186); *Amo Usanos R.* El principio vital del ser humano en Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino y la

antropología teológica española reciente. R., 2007; *Vogel J.* The Haste of Sin, the Slowness of Salvation: An Interpretation of Irenaeus on the Fall and Redemption // *AnglTR.* 2007. Vol. 89. N 3. P. 443-459; *Boucaud P.* Fragments de l'«Adversus haereses» d'Irénée de Lyon dans l'œuvre exégétique de Claude de Turin // *RHT.* N. S. 2008. Vol. 3. P. 105-134; *Steenberg M.* C. Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption. Leiden; Boston, 2008; *idem.* Irenaeus on Scripture, «graphie», and the Status of Hermas // *SVTQ.* 2009. Vol. 53. N 1. P. 29-66; *Dassmann E.* San Pablo en la primera teología cristiana hasta Ireneo // *Anuario de historia de la Iglesia.* Pamplona, 2009. Vol. 18. P. 239-257; *Kurz J. R.* The Gifts of Creation and the Consummation of Humanity: Irenaeus of Lyon's Recapitulatory Theology of the Eucharist // *Worship.* Collegeville (Minn.), 2009. Vol. 83. P. 112-132; *Utebi K.* Terms Indicating the Eucharistic Prayer in Irenaeus' Writings: «The invocation of God» and «The word of God» // *Kwansei Gakuin University Humanities Review.* Nishinomiya, 2009. Vol. 14. P. 15-33; *Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии. СПб., 2010. С. 358-405; *Briggman A.* The Holy Spirit as the Unction of Christ in Irenaeus // *JThSt.* 2010. Vol. 61. N 1. P. 171-193; *Bogaert P.-*

M. Les œuvres d'Irénée étaient-elles introuvables à Lyon vers 600?: À propos d'une note manuscrite de dom C. Charlier // RBén. 2010. Vol. 120. N 2. P. 201-207; *Bounds Chr. T.* Irenaeus and the Doctrine of Christian Perfection // Wesleyan Theol. J. 2010. Vol. 2. N 45. P. 161-176; *George S.* The Emergence of Christology in the Early Church: A Methodological Survey with Particular Reference to the Anti-Heretical Polemics of Irenaeus of Lyons // *Asia J. of Theology.* Singapore, 2010. Vol. 24. P. 219-253; *Martínez-Gayol N.* Ireneo de Lyon: La idea de «reparación» en el contexto de la «recapitulación» // *Estudios eclesiásticos.* Madrid, 2010. Vol. 85. N 332. P. 3-42; *Pavlić R.* Il mistero della salvezza cristiana: L'influsso di Ireneo di Lione su H. de Lubac: Diss. R., 2010; *Polanco Femandois R.* Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei: Reflexiones sobre el «homo vivens» en el pensamiento de San Ireneo // *Multifariam.* Santiago, 2010. P. 159-191.

М. В. Никифоров

Почитание на христианском Востоке, у южных славян и на Руси

Почитание И. на Востоке не получило такого широкого распространения, как на христ. Западе. Сочинение И. «Против ересей» было

известно ряду сир. авторов V-VI вв., вероятно, в форме выдержек в составе флорилегиев. Так, блж. Феодорит, еп. Кирский, в «Эранисте» приводит 3 подборки цитат из этого сочинения вместе с др. цитатами из творений вост. отцов в опровержение монофизитства (PG. 83. Col. 83-86, 169-172, 283-284). В сир. рукописи сочинений Севира Антиохийского (Vat. syr. 140, VI-VII вв.) говорится, что И. был учеником сщмч. Поликарпа Смирнского, затем епископом Лугдуна и претерпел мученичество (Monumenta Syriaca ex Romanis codicibus collecta / Ed. G. Mössinger. Oeniponti, 1878. Vol. 2. P. 10-11).

В ряде литургических текстов, восходящих к сиро-палестинской традиции, упоминается о праздновании памяти И. вместе с памятью др. отцов Церкви. Предположительно, соборное поминовение отцов Церкви было введено в Сирии или Палестине между V и VIII вв. Празднование указывалось под разными датами, и перечень поминаемых святых мог меняться. Так, в сиро-яковитском календаре VII в. из мон-ря Кеннеше под 21 дек. указана память святых И., Амвросия Медиоланского, Амфилохия Иконийского и Геласия Кесарийского (Un martyrologe et douze ménologies syriaques / Éd.

F. Nau. P., 1912. P. 36. (PO; T.10. Fasc. 1)), тогда как в позднем сир. Мартирологе Раббана Слибы (кон. XIII - нач. XIV в.) под этим днем значится только память свт. Амфилохия. Согласно Н. Адонцу, в ранней арм. традиции 25 марта праздновалась память Афанасия Великого, Василия Великого и др. св. отцов, в т. ч. И. (*Adontz N. Les fêtes et les saints de l'Église arménienne // ROC. 1927/1928. T. 26. P. 228*). И. упоминается в перечне отцов Церкви в груз. рукописи Литургии ап. Иакова (писец *Иоанн-Зосим*, X в.), происходящей из Синайского монастыря (*Peradzè G. Les monuments liturgiques prebyzantins en langue géorgienne // Le Muséon. 1932. Vol. 45. P. 260*). В Великом Лекционарию V-VIII вв. и в груз. календаре *Sinait. iber. 34*, X в., празднество в честь св. отцов указано под 23 авг., однако имя И. в перечне святителей отсутствует (под 30 дек. в груз. календаре указана память еп. Иринея (возможно, И.); *Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. 1960. T. 2. P. 30; Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 85-86, 113, 309-310, 422*).

В визант. традиции начиная с X в. закрепилось отдельное поминовение И. под 23 авг.; в ряде агиографических памятников оно указывалось под соседними числами: 21, 22, 24, 30 авг. В кратких сказаниях об И. в Синаксаре К-

польской ц. (SynCP. Col. 917) и в Минологии имп. Василия II (PG. 117. Col. 601) содержатся сведения, заимствованные у Евсевия Кесарийского: деятельность И. датирована правлением имп. Марка Аврелия, сообщается о его лит. трудах и возведении на Лугдунскую кафедру после гибели св. Пофина. Однако на визант. агиографов повлияло также зап. предание о мученической кончине святого: в сказаниях говорится, что И. проповедовал неверующим и готовил христиан к подвигу мученичества, после чего сам был схвачен гонителями и казнен. В нек-рых визант. Минеях-Четых (ВНГ, N 950) содержится общее Житие И. и сщмч. Иринаея Сирмийского.

В Похвале св. Иринаею, атрибутируемой равноап. Клименту Охридскому (*Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1970. Т. 2. С. 440-450*), также объединены биографические факты одноименных Лугдунского и Сирмийского священномучеников. Это произведение сохранилось только в русских списках, датируемых XVI-XVII вв. (текст был издан А. И. Соболевским по ВМЧ: *Соболевский А. И. Из области древней церковнославянской проповеди // ИОРЯС. 1903. Т. 8. С. 59-66*). В

домакариевской Минее-Четьей (РГБ. Ф. 173. № 96) Похвала помещена под 30 авг., в Софийском комплекте ВМЧ - под 22 авг. На славянском языке краткие Жития И. включены в нестишные и стишные Прологи под 23 авг. и в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 432-433 (2-я паг.)).

Существует 2 слав. перевода IX-X вв. и болг. перевод XIV в. фрагмента трактата И. «Против ересей», сохранившегося в составе соч.

«Вопросы и ответы» прп. Анастасия Синаита. В старшем из слав. переводов текст озаглавлен «Святаго Иринеа епископа Луньскааго прежде слово святаго Еуаглия от третиих книгъ, яже на иеретикы съставль» (Вильнюс. БАН Литвы. Ф. 19. № 6. Л. 1-2; изд.: *Лифшиц А. Л.* Фрагмент сочинения Иринея Лионского «Против ересей» в собрании Виленской публичной библиотеки // *Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne.* Kraków, 2001. Т. 3. С. 61-71), в младшем он приписывается свт. Григорию Богослову (Изборник 1073 г. Гл. 90. Л. 176 об. - 177 об.). Болгарский перевод помещается (иногда с именем Феофилакта Болгарского) в качестве предисловия к Четвероевангелию (изд. по ркп. XV в.: *Смирнова Э. С.* Лицевые рукописи Великого Новгорода: 15 в. М., 1994. С. 14).

Сведений о почитании мощей И. на Востоке нет.

А. А. Королёв, А. А. Турилов

Почитание на Западе Агиография

С V в. существование местного почитания И. в Лугдуне подтверждается агиографической традицией и археологическими данными.

Самым ранним свидетельством почитания И. как мученика служит упоминание о нем в «Толковании на пророка Исаию» блж. Иеронима Стридонского (ок. 410). Подробные повествования об И. включены в корпус сочинений т. н. бургундского цикла о мучениках, по преданию пострадавших при имп. *Аврелиане* (270-275) на территории меровингского королевства Бургундия.

Благодаря исследованиям Л. Дюшена, П. Леже, В. Мейера и Ж. ван дер Стратена было установлено соотношение между преданием об И. и др. произведениями бургундского цикла (см.: *Beaujard*. 2000. P. 218-223; *Crété-Protin*. 2002. P. 82-89).

Об И. упоминается в Мученичестве святых Ферреола и Ферруция, пострадавших в Везонционе (ныне Безансон) (BHL, N 2903), и в Мученичестве Феликса, Фортуната и Ахиллия, пострадавших в Валенции (ныне Валанс) (BHL,

№ 2896). Согласно Мученичеству святых Ферреола и Ферруция, «превысочайший святитель и мученик Лугдунской Церкви» И. проповедовал христианство в Галлии и направил миссионеров в Везонцион и Валенцию. В посл. мученики были казнены по приговору дукса Корнелия, посланного имп. Аврелием (возможно, подразумевается имп. *Каракалла* (211-217), носивший тронное имя Марк Аврелий Север Антонин Пий). В др. редакциях Мученичества упоминается о том, что И. прибыл в Галлию по указанию ап. Иоанна (в нек-рых ркп.- св. Поликарпа), жившего в то время в Эфесе. В Мученичестве Феликса, Фортуната и Ахиллия об И. сообщается меньше подробностей, в начале текста говорится о «блаженнейшем Иринее, епископе Лугдунского града, впоследствии мученике». По мнению исследователей, оба произведения восходят к несохранившейся первоначальной редакции Мученичества Феликса, Фортуната и Ахиллия, составленной не позднее 1-й четв. VI в. (*Straeten*. 1961. P. 135-143). Вопрос о достоверности сведений, приведенных в Мученичествах, остается дискуссионным, мн. исследователи отрицают историческую основу предания о мучениках, пострадавших в Везонционе и Валенции. Так,

по мнению Ж. де Мантейе, почитание святых Феликса, Фортуната и Ахиллия было принесено в Галлию из Аквилеи, где существовал культ мучеников Феликса и Фортуната. Это могло произойти в связи с Аквилейским Собором (381), в к-ром принимали участие св. *Иуст Луздунский* и др. гальские епископы (*Manteyer G., de. Les origines chrétiennes de la Ile Narbonnaise, des Alpes Maritimes et de la Viennoise (364-483) // Bulletin de la Société d'études historiques, scientifiques et littéraires des Hautes-Alpes. Sér. 5. Gap, 1924. N 9/10. P. 118-121*). В Везонционе почитание святых Ферреола и Ферруция было установлено лишь еп. Амантием (кон. V - нач. VI в.), к этому же времени относится и составление первоначальной редакции Мученичества (*Jeannin Y. Le peuple christianisé à la recherche de «ses martyrs»: Le cas de Besançon // Mélanges P. Lévêque / Éd. M.-M. Mactoux, E. Genty. P., 1992. T. 6: Religion. P. 127-138; Vregille B., de. La plus ancienne version de la Passion des saints Ferréol et Ferjeux // Autour de Lactance: Hommage à P. Monat / Éd. J.-Y. Guillaumin, S. Ratti. Besançon, 2003. P. 181-196*).

Более подробные сведения об И. содержатся в т. н. тексте из Фарфы (1-я пол. VI в.) (*Straeten. 1961; Idem. 1962*). Текст сохранился в

единственной рукописи IX в. из монастыря Фарфа, где он озаглавлен «Мученичество святых Иринаея епископа, Андохия пресвитера, Бенигна пресвитера, Фирса диакона, Феликса торговца». По мнению исследователей, автором текста был клирик, служивший при гробнице св. Бенигна в Дивионе (ныне Дижон), вскоре после установления почитания святого еп. *Григорием Лингонским* (Лангрским) (506/7-539/40) (*Idem.* 1961. P. 127-131). Опираясь на ряд более ранних агиографических сочинений («Мученичество св. Симфориана» (VHL, N 7967-7968), «Мученичество святых Спевсиппа, Елевсиппа и Мелевсиппа» (VHL, N 7828-7829) и др.), составитель т. н. текста из Фарфы представил подвиги мучеников в контексте распространения христианства в городах Вост. Галлии. Текст открывается риторическим прологом и похвалой св. Поликарпу, названному епископом Эфесским. Получив сведения о том, что Лугдунского еп. Пофина (Потина, Фотина) и др. мучеников казнили по приказанию «жесточайшего человекоубийцы Антонина» (подразумевается имп. *Марк Аврелий* (161-180)), св. Поликарп направил в Галлию своего ученика И. для укрепления христиан и проповеди среди язычников. Ведомый ангелом, И. прибыл в Лугдун в

сопровождении диак. Захарии и 2 клириков. Благодаря их проповеди и чудесам все жители города уверовали во Христа; в др. города И. направил проповедников. Далее составитель Мученичества сообщает о гонениях на христиан имп. Севера (т. е. *Септимия Севера* (193-211)): император повелел мучить и казнить каждого, кто откажется приносить жертвы идолам. Тем временем И. был рукоположен Римским папой во епископа и жители Лугдуна начали воздвигать церкви. Находясь на границе Галлии, император узнал о том, что «блаженный град благодаря св. Иринею отвергает его [языческие] празднества», и направил в Лугдун «свирепейших гладиаторов» с повелением окружить город и предать непокорных смерти. Ночью И. явился ангел и предупредил об опасности, а также описал грядущую славу и небесное блаженство мучеников, отдавших жизнь за Христа: «Ожидают вас триклинии, увенчанные золотом и драгоценными камнями, где в атриумах, исполненных сладостных цветов и ароматов, помазанных благоуханною миррой, пребывают соратники предшественника твоего Фотина и радуются о тебе, ибо ты родителей их своей проповедью в Царство Небесное приводишь, и, без сомнения,

ожидает их вечная слава мученического венца» и т. д. Ради сохранения священства ангел повелел И. отослать пресв. Захарию с 2 диаконами в др. города, чтобы они позаботились о христ. Церкви после гибели мучеников. Произнеся благодарственную молитву, И. начал готовить паству к подвигу мученичества. Ворвавшись в город, воины стали убивать всех христиан: «Люди всякого пола, положения и состояния принимали высочайший и вечный венец мученичества. По площадям стремились потоки драгоценной крови». Епископа схватили и привели к императору, к-рый приказал бросить его в темницу. Описание мучений и гибели И. в т. н. тексте из Фарфы отсутствует: «Ибо долго будет излагать, сколько мук перенес он ради Христа, а в его Мученичестве об этом говорится подробно» (*attamen passio ipsius plenius declarat*). Сообщается, что ночью пресв. Захария похоронил тело И. в «сокровеннейшем склепе» (*in crypta abditissima*), над к-рым был воздвигнут алтарь. Позднее И. в сопровождении множества мучеников явился св. Поликарпу, сообщил о новом гонении и попросил направить в Галлию пресвитеров Андохия и Бенигна и диак. Фирса. После подробного рассказа о прощании Поликарпа с

учениками повествуется о том, как проповедники прибыли в Лугдун, где встретились с пресв. Захарией, и затем направились в Августодун (ныне Отён). Дальнейшее повествование состоит из рассказов о подвигах мучеников - Симфориана в Августодуне, Спевсиппа, Елевсиппа и Мелевсиппа в Лингонах, Андохия, Фирса и Феликса в сел. Седелок (ныне Сольё), Бенигна в Дивионе при имп. Аврелиане, который, по мнению агиографа, наследовал Северу и продолжил гонения на христиан.

В кон. VI в. предание об И. было известно свт. Григорию Турскому, к-рый привел противоречивые сведения о том, что И., с одной стороны, был послан в Галлию св. Поликарпом после гибели еп. Пофина, с другой - пострадал ранее мучеников, погибших в 177 г. Повествование об И. в «Истории франков» (*Greg. Turon. Hist. Franc. I 29*) является сокращенным пересказом соответствующих частей т. н. текста из Фарфы. В соч. «О славе мучеников» Григорий Турский упоминает также о крипте, в которой, согласно т. н. тексту из Фарфы, был похоронен И. (*Idem. Glor. martyr. 50*). В кон. VI в. почитание И. и др. мучеников, которые считались его учениками, было

подтверждено внесением их имен в галльскую редакцию Иеронимова Мартиролога. При решении вопроса об исторической достоверности сведений из галльских Мученичеств V-VI вв. в научной лит-ре сформулированы 3 т. зр., к-рые варьируются между признанием полной историчности предания о мученичестве И. и опровержением предания как вымысла агиографов. В XVI-XIX вв. мн. католич. авторы (кард. Цезарь *Бароний*, Ф. А. Жервез и др.) считали достоверными сведения о гибели И. во время гонения на христиан при имп. Септимии Севере и предлагали разные датировки кончины святого. В XX в. эту т. зр. с рядом оговорок принимал А. Оден (*Perrat, Audin*. 1956). Однако уже нек-рые средневеков. авторы полагали, что И. погиб во время разграбления города после битвы при Лугдуне (19-20 февр. 197) (2-я версия Мученичества И.- BHL, N 4457; Хроника мон-ря св. Бенигна в Дижоне (XII в.) - PL. 162. Col. 755-756). В этой битве имп. Септимий Север нанес поражение своему сопернику Клодию Альбину, который установил контроль над Галлией, Британией и Испанией. Ряд авторов (Дион Кассий, Геродиан, Спартиан, Тертуллиан) отмечали жестокость сражения и последовавшей расправы над сторонниками

Альбина, а также упоминали о разграблении Лугдуна победителями (*Dio Cassius. Hist. Rom.* 75-76; *Herod. Hist.* III 7. 2-6; *Scr. hist. Aug. Sever.* 11; *Tertull. Ad nat.* I 17; см.: *Pelletier.* 1999. P. 23-24). Мн. исследователи считали, что в агиографических произведениях сохранились отголоски сведений о реальных событиях (напр., о распространении христианства из Лугдуна во II-III вв.- *Duchesne. Fastes.* T. 1. P. 51-59), к-рые были дополнены вымышленными подробностями. Так, при имп. Септимии Севере фактически не было гонений на христиан, известно лишь об отдельных смертных приговорах (*Barnes T. D. Legislation against the Christians // JRS.* 1968. Vol. 58. P. 40-41; *Sordi M. I rapporti fra il Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno // ANRW.* 1980. Tl. 2. Bd. 23. P. 345-354). Согласно Евсевию Кесарийскому, гонений на христиан не было и при имп. Аврелиане (*Euseb. Hist. eccl.* VII 30. 19-21). На этом основании Г. Барди вслед за Л. Омо предположил, что в преданиях о Бургундских мучениках нашли отражение сведения о походе имп. Аврелиана в 274 г. и о ликвидации т. н. Гальской империи. Эти события могли сопровождаться бесчинствами солдат, к-рые не были направлены конкретно против христианских общин (*Homo L. Essai sur*

le règne de l'empereur Aurélien (270-275). P., 1904. P. 376-377; *Bardy*. 1930. P. 244-245). Подобным образом Б. Обе объяснял происхождение легенды о мученичестве И., связывая ее с событиями 197 г. (*Aubé*. 1881. P. 94-107). Допуская такую интерпретацию предания, голландист ван дер Стратен тем не менее указывал на то, что она не находит подтверждения в ранних источниках (*Straeten*. 1978. P. 153). Согласно сведениям, включенным в «Церковную историю» Евсевия Кесарийского, И. был жив еще в начале правления имп. Септимия Севера, однако древнейшие авторы не сообщают о времени и об обстоятельствах его кончины (*Ibid*. P. 145). По мнению Э. Монте, использование воспоминаний о реальных исторических событиях в легенде об И. носит более сложный характер. Исследователь полагал, что в предании о мученической кончине И. смешаны сведения о гибели Лугдунских мучеников в 177 г., заимствованные из «Церковной истории», и о разорении Лугдуна в 197 г. (*Montet*. 1880. P. 95-113, особенно 110-111). Эта т. зр. была в целом принята ван дер Стратеном, который рассматривал предание о мученичестве И. как компиляцию произвольно истолкованных сведений о разновременных событиях, плод

творчества позднейших агиографов, указывая на то, что в источниках ранее V в. не говорится о миссионерской деятельности И. и о его мученической кончине. Эта т. зр. принята большинством современных исследователей (напр.: *Pelletier*. 1999. P. 122; *Osborn*. 2001. P. 2). Развивая положения ван дер Стратена, Ж. К. Декур указал, что описание резни христиан в т. н. тексте из Фарфы восходит к сведениям о мучениках, погибших в 177 г., и к сообщениям рим. историков о битве при Лугдуне. Недостоверные сведения о гонении на христиан при Септимии Севере были заимствованы из «Истории против язычников» Павла Орозия (*Oros. Hist. adv. pag. VII 17. 6*) (*Decourt*. 1999. P. 43-44, 51-55). Несмотря на то что совр. исследователи рассматривают легенду об И. как плод лит. творчества галльских агиографов, вопрос о времени и об обстоятельствах ее формирования остается недостаточно изученным. Согласно ван дер Стратену, самым ранним свидетельством существования легенды в Галлии являются Мученичества святых, пострадавших в Везонционе и в Валенции, которые восходят к несохранившемуся произведению V - нач. VI в. Вероятно, это же произведение было использовано составителем

т. н. текста из Фарфы, к-рый включил предание об И. в цикл повествований о др. мучениках. По мнению болландиста, предание возникло во 2-й пол. V в. не в Лугдуне, а на севере Бургундского королевства (в Дивионе, Лингонах или Августодуне). Единственным источником сведений об И. являлась «Церковная история» Евсевия Кесарийского в лат. обработке Руфина, из к-рой агиографы заимствовали сведения о мучениках, пострадавших в 177 г., об ученичестве И. у Поликарпа и о том, что он стал епископом Лугдунским после смерти Пофина (*Euseb. Hist. eccl. V 1-2*). При этом ван дер Стратен отрицал существование некой первоначальной редакции Мученичества И., к-рая могла быть использована при составлении текста из Фарфы (*Straeten. 1961. P. 121-123*). Этой гипотезе противоречит доказанный самим болландистом факт, что самые ранние упоминания об И. в гальской агиографии восходят к несохранившемуся Мученичеству святых Феликса, Фортуната и Ахиллия, составленному в Валенции, т. е. на юге Бургундского королевства (*Ibid. P. 135-143*). Вопреки мнению ван дер Стратена автор т. н. текста из Фарфы вряд ли был непосредственно знаком с «Церковной историей» Евсевия и

Руфина, о чем свидетельствуют грубые фактические ошибки (Аврелиан назван преемником Септимия Севера; указано, что И. погиб раньше св. Поликарпа; упомянутый в послании Лугдунских мучеников «пресвитер Захария» (у Руфина - sancti presbyteri Zachariae), т. е. прав. *Захария*, отец св. Иоанна Крестителя, представлен как лугдунский клирик и ученик И.). Подобные хронологические противоречия содержатся и у Григория Турского, к-рому была известна одна из версий предания об И.

Вероятно, составитель т. н. текста из Фарфы использовал несохранившийся источник, к к-рому восходят упоминания об И. в

Мученичествах святых, пострадавших в Везонционе и в Валенции. На это указывает упоминание о некоем Мученичестве И. (passio ipsius), в котором, по словам агиографа, подробно сообщалось о гибели святого.

Предположение о существовании первоначальной редакции Мученичества И. позволяет устранить противоречия в гипотезе ван дер Стратена. Основным источником сведений, использованным в этом несохранившемся Мученичестве, могла быть лат. версия «Церковной истории» Евсевия Кесарийского и Руфина, где гибель Лугдунских

мучеников в 177 г. ошибочно отнесена к эпохе Септимия Севера (в оглавлении 5-й кн.; в тексте это событие датировано правлением Антонина Вера, т. е. Марка Аврелия (*Eusebius Werke. Bd. 2: Die Kirchengeschichte / Hrsg. E. Schwartz, Th. Mommsen. Lpz., 1903. Tl. 1. S. 395, 403*)) и где упоминается также о «гонении Севера» (*Ibid. Lpz., 1908. Tl. 2. S. 519*). Опираясь на лат. версию Руфина, в к-рой текст Евсевия существенно сокращен, агиографы могли смешать гибель мучеников в 177 г. и «гонение Севера», а также представить св. Захарию как ученика И. Поскольку последние упоминания об И. у Руфина предшествуют сообщению о «гонении Севера», кончина святого была отнесена к правлению этого императора.

Первоначальное Мученичество И. могло быть создано в Лугдуне, который между 470 и 534 гг. был столицей Бургундского королевства. Так, по мнению Б. Божар, в предании об И., сохранившемся в более поздних текстах, отразилось стремление к «утверждению церковного примата Лугдуна» в бургундскую эпоху (*Beaujard. 2000. P. 222*). Мученичество могло быть составлено только после завершения сочинения Руфина (ок. 402), но не позднее нач. VI в. Наиболее вероятной датировкой

Мученичества является сер.- 2-я пол. V в., когда Лугдунскую кафедру занимал еп. Пациент (Пациент), к-рый был известен благотворительностью, строил храмы (предположительно им была сооружена базилика над могилой И.), покровительствовал словесности и укреплял почитание местных святых. Ко времени еп. Пациента и его предшественника *Евхерия* (ок. 432 - ок. 450) относится составление пресв. Констанцием из Лугдуна Жития св. Германа Автиссиодурского (Осерского), а также, вероятно, создание 1-й редакции Жития св. Иуста (BHL, N 4599).

Возможно, тогда же в Лугдуне были составлены гомилии на дни памяти мучеников Епиподия и Александра и Бландины (PL. 50. Col. 859-865), сохранившиеся в сборнике гомилий *Евсевия Галликана* (обычно приписываются Фавсту Рейскому). Вероятно, при еп. Пациенте была составлена первоначальная редакция Мученичества И., которая использовалась в Мученичествах святых, пострадавших в Везонционе и в Валенции (не позднее 1-й четв. VI в.), а затем в т. н. тексте из Фарфы (1-я пол. VI в.).

Впосл. т. н. текст из Фарфы был разбит на главы, повествующие о различных мучениках. Эти главы распространялись как отдельные

произведения, тогда как первоначальный текст Мученичества И. был утрачен. Так, болландистами изданы 3 редакции Мученичества, к-рые основаны на т. н. тексте из Фарфы (BHL, N 4457, 4458, 4460; ActaSS. Iun. T. 6. P. 265-267). В одной из версий (BHL, N 4458) исправлены грамматические и орфографические погрешности оригинала, текст значительно сокращен, в т. ч. за счет риторических отступлений. В др. версии (BHL, N 4457), также сокращенной, гибель И. и др. мучеников связывается с победой имп. Септимия Севера над Клодием Альбином. Третья версия Мученичества святого (BHL, N 4460), которая может быть датирована по наименованию г. Везонцион Хризополем (засвидетельствовано источниками с 1-й пол. IX в.- *Castan A. Origine du surnom de Chrysopolis donné à la ville de Besançon à partir du IXe siècle // Bibliothèque de l'École des Chartes. 1888. T. 49. P. 215-225*), была составлена в Бургундии и является гомилией на день памяти святого. Со ссылкой на «Церковную историю» (*sicut ecclesiastica refert historia*) здесь исправлены фактические ошибки, содержащиеся в т. н. тексте из Фарфы, подчеркивается значение деятельности И. как «апостола бургундцев» (*Burgundionum apostoli*). Вероятно, из

«Церковной истории» составитель Мученичества почерпнул сведения об учености И., о его познаниях «в философских, платоновских и пифагорейских науках». В тексте упомянуты все легендарные ученики И., известные средневековым агиографам: Феликс, Фортунат и Ахиллий, Ферреол и Ферруций, а также св. Бенигн и его соратники, о которых сообщается в т. н. тексте из Фарфы. Кроме опубликованных болландистами редакций В. Мейер обнаружил еще 2 версии Мученичества И., к-рые также восходят к т. н. тексту из Фарфы (см.: *Straeten*. 1961. P. 122-123).

К IX в. относятся сказания об И. в «исторических» Мартирологах, которые основаны не только на агиографической традиции, но и на сочинениях блж. Иеронима Стридонского («О знаменитых мужах») и свт. Григория Турского. В Мартирологах Флора и Адона Вьеннского сообщается: «В Лугдуне, в Галлии, память св. епископа Ириней, который стал преемником на кафедре св. Потина, увенчанного от Христа мученичеством почти в 90-летнем возрасте. Сам он [Ириней] утверждает, что был учеником блаженнейшего Поликарпа, епископа и мученика, близкого к апостольским временам. Впоследствии, в гонение Севера, почти со всеми жителями

своего города он был увенчан славным мученичеством и похоронен пресв. Захарией в крипте базилики св. Иоанна Крестителя, под алтарем. С одной стороны от него похоронен мч. Епиподий, с другой - Александр. Красота этой крипты столь широко известна, что, как считается, знаменует заслугу мученичества» (*Quentin*. 1908. P. 309). Влиянием агиографической традиции объясняется включение в перечень Лугдунских епископов (редакция IX в.) имени св. Захарии, якобы преемника И. (*Duchesne*. *Fastes*. T. 2. P. 157-160). В документах судебного процесса, который вели в 1410-1413 гг. капитулы храмов св. И. и св. Иуста в Лионе, упоминается, что в это время основными источниками сведений об И. считались сказания в Мартирологах, в частности в Мартирологе Адона. В документах приведена выдержка из гомилии на день памяти святого (*ActaSS*. *Iun*. T. 5. P. 347). В нек-рых средневек. источниках сообщаются дополнительные подробности о месте казни И., а также о том, что одновременно со святым пострадали 18 или 19 тыс. мучеников (*Decourt*. 1999. P. 47).

В 1-м издании Римского Мартиролога в кратком сказании об И. кард. Цезарь Бароний упомянул о свидетельстве блж. Иеронима и о

творениях И., однако привел также легендарные сведения о его мученической кончине при имп. Септимии Севере «почти со всеми жителями своего города» (*Martyrologium Romanum, ad novae kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. R., 1583. P. 110*). В «Церковных анналах» Бароний подчеркнул достоверность агиографической традиции И., предложив датировать его кончину 202 г. (*Baronius C. Annales ecclesiastici / Ed. A. Theiner. Bar-le-Duc, 1864. T. 2. P. 495-496*). К позднему этапу развития традиции почитания И. принадлежат варианты чтений на день его памяти из Римского breviария (1568) и Brevиария Лионского архиеп-ства (1815). В чтениях из Римского breviария сделана попытка дистанцироваться от агиографических преданий, которые недостаточно подтверждены историческими источниками. Приведенное там повествование о жизни И. основано на сведениях, заимствованных из сочинений свт. Евсевия и блж. Иеронима, а также из произведений И. Кратко упоминается о мученической кончине святого в 202 г. Более поздние чтения из breviария Лионского архиеп-ства во многом следуют тексту из Римского breviария, однако в них сохранены элементы местной

агиографической традиции (упоминания об учениках И., проповедовавших в Галлии, о гибели святого вместе с многочисленной паствой и о захоронении его тела пресв. Захарией), а также добавлены сведения о мощах И. Франц. авторы, не сомневаясь в достоверности предания о мученичестве И., пытались совместить его с историческими данными (см., напр., сказание об И. в «Галльском Мартирологе» А. дю Соссе (1637)). Ф. А. Жервез поместил повествование о мученичестве И. в контекст истории Римской империи при Септимии Севере, однако отрицал связь между поражением Клодия Альбина и гибелью святого, к-рую он вслед за Баронием датировал 202 или 203 г. (*Gervaise*. 1723. P. 163, 208-223).

В отличие от большинства католич. авторов Г. Додуэлл отрицал достоверность предания о мученичестве И. (*Dodwell H. Dissertationes in Irenaeum. Oxonii*, 1689), что привело к широкой научной дискуссии по этому вопросу (см.: *Montet*. 1880. P. 99-100). В XIX в. нек-рые авторы отстаивали достоверность предания в целом, признавая отдельные его элементы неисторическими (напр.: *Gouilloud*. 1876. P. 363-402). Большинство совр. исследователей соглашаются с выводом о недостоверности

агиографических сведений, однако в Римско-католической Церкви совершается поминание И. как епископа и мученика.

Литургическое почитание

И. имело преимущественно локальный характер и было сосредоточено в Лугдуне. Этим объясняется отсутствие сведений о праздновании памяти И. в галльских литургических книгах VII-VIII вв., в т. ч.

происходивших из Бургундии (см.: *Tongeren L., van. Transformations of the Calendar in the Early Middle Ages // Christian Feast and Festival: The Dynamics of Western Liturgy and Culture / Ed. P. Post et al. Leuven, 2001. P. 297-298, 301-303*).

Предположительно самые ранние сведения о литургическом почитании И. содержатся в источниках африканского происхождения, однако плохая сохранность текстов не допускает однозначной интерпретации. Так, в Карфагенском календаре (1-я пол. VI в.) между 24 и 29 июня (точная дата неизв.) упоминается о памяти «S. E... martyris», что можно понять как указание на память И. (E[renee] - ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. P. LXXI). В лат. Синайском календаре (ркп. создана в IX в.) под 26 июня указана память св. Ирины (Иринея?).

О праздновании памяти И. под 28 июня впервые упоминается в галльской редакции

(кон. VI в.) Иеронимова Мартиролога: «В Лугдуне, в Галлии, епископа Иринейя с 7 прочими [мучениками]» (MartHieron. Comment. P. 339). Несмотря на то что к этой редакции восходят почти все средневек. зап. календари, упоминание о памяти И. в них часто опускалось. Так, согласно А. Кантену, память И. была пропущена в Мартирологе Беды (1-я пол. VIII в.) (*Quentin*. 1908. P. 48, 52). В календаре из аббатства св. Ремигия в Реймсе (IX в.) к упоминанию о памяти И. добавлены сведения о том, что вместе со святым пострадали «почти все жители его города» (*Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy / Éd. U. Chevalier*. P., 1900. P. 46). В неаполитанском Мраморном календаре (1-я пол. IX в.) память И. указана под 27 июня.

Память И. включена в те «исторические» Мартирологи, к-рые были составлены в Лионе и во Вьенне. Самым ранним из них является Мартиролог нач. IX в. из Лиона (Paris. Lat. 3879), его составитель широко использовал местные агеографические источники. Здесь в кратком сказании об И. (под 28 июня) приведены сведения из его Мученичества (*Quentin*. 1908. P. 139, 174-175). Флор Лионский (сер. IX в.) под тем же числом включил сказание об И. в переработанную им версию

Мартиролога Беды (Ibid. P. 309). Это сказание без существенных изменений воспроизведено в Мартирологе Адона Вьеннского (PL. 123. Col. 294-295). Напротив, в Мартирологе Узуарда сказание об И. значительно сокращено, однако составитель указал на свидетельство блж. Иеронима (PL. 124. Col. 203). В др. каролингских церковных календарях (Малом Римском Мартирологе, Мартирологе Рабана Мавра) память И. отсутствует.

В средневек. литургических книгах, использовавшихся в Лионе, память И. значится под 28 июня (в календаре XIII в. из кафедрального собора (см.: *Quentin*. 1908. P. 231-233), в календаре XIV в. из ц. св. Иуста (Martyrologe de la sainte église de Lyon. 1902. P. 131)). Однако в булле Римского папы *Иннокентия IV*, адресованной каноникам ц. св. Ириней (1245), сообщается о праздновании памяти И. 3 июля (*Martin*. 1905. N 1108). Вероятно, перенесение дня памяти И. было связано с тем, что 28 июня совершалась вигилия праздника апостолов Петра и Павла (в 1410 приор ц. св. Ириней также указывал на то, что совпадение памяти И. с вигилией праздника апостолов препятствовало торжественному поминовению святого - ActaSS. Iun. T. 5. P. 342). Предположительно

дата 3 июля была выбрана в связи с тем, что под этим числом в Мартирологе Узуарда указана память мч. Иринейя, к-рый мог быть отождествлен с И. (PL. 124. Col. 221).

Память И. под 28 июня была внесена Баронием в Римский Мартиролог (1583). В римских богослужебных книгах, изданных после литургической реформы папы *Пия V*, поминовение святого перемещено на 4 июля. В Римском бревиарии (1568) память И. поместили в категорию «pro aliquibus locis» (службы местночтимым святым, имеющим общецерковное значение), при этом праздник получил статус «двойного» (duplex). В 1921 г. память И. под 28 июня была включена в календарь Римского Миссала и, т. о., получила общецерковное распространение. В связи с реформой Римского Мартиролога (1960) под 28 июня восстановили вигилию праздника апостолов, а поминовение И. (праздник 3-го класса) перенесли на 3 июля. Однако с 1969 г. память И. в Мартирологе указывается под 28 июня. Согласно совр. календарю Римско-католической Церкви, поминовение И. обладает статусом «память» (memoria).

Литургическое поминовение И. как Учителя Церкви и мученика совершалось во мн. еп-ствах Франции. Так, в Парижском бревиарии

1745 г. и в Дижонском 1821 г. в день памяти И. («duplex minus», под 28 июня) совершалась общая служба мученикам с особыми чтениями (из послания И. к Флорину (*Euseb. Hist. eccl. V 20*) и из соч. «Против ересей» (*Iren. Adv. haer. III 20*), а также из творений блж. Иеронима (*Hieron. De vir. illustr. 45*) и Григория Турского (*Greg. Turon. Hist. Franc. I 29*) - *Breviarium Parisiense. P., 1745. Pars aestiva. P. 405-407; Breviarium Divionense. Divione, 1821. Pars aestiva. P. 410-413*). Упрощенный вариант богослужения засвидетельствован в Бревиарии епископства Пуатье, где предусмотрено только чтение из «Истории франков» Григория Турского (*Breviarium Pictaviense. Pictavii, 1765. Pars aestiva. P. 427-428*).

В богослужебных книгах Лионского архиеп-ства XVIII-XIX вв. поминовение И. указывалось под разными датами. Так, в Лионском миссале 1737 г. память И. (со статусом «двойного» праздника и с октавой) указана под 10 нояб. Согласно Лионскому бревиарию 1815 г., память И. праздновалась в воскресенье после праздника апостолов Петра и Павла (29 июня) (со статусом «малое торжество» (*solemminus*)). В литургических указаниях Лионского архиепископства 1842 г. память И. значится под 10 июля, в календаре 1868 г.- под 3 июля

(«двойной» праздник 1-го класса с октавой). Известно также о местном праздновании памяти открытия мощей И. (1413), которое совершалось в 3-е воскресенье по Пасхе (*Montet*. 1880. Р. 118). В наст. время поминовение И. как Учителя Церкви и покровителя архиеп-ства совершается в Лионе 28 июня (в соответствии с календарем местночтимых святых Лионского диоцеза 1982 г.).

Местное почитание в Лионе. Мощи



Вход в крипту сщмч. Ириней Лионского (ц. сщмч. Ириней в Лионе)



Алтарь в крипте ц. сщмч. Иринаея в Лионе

К V-VI вв. относятся самые ранние сведения о почитании в Лугдуне гробницы И. Благодаря археологическим раскопкам XIX-XX вв. известно, что гробница находилась на территории крупного пригородного некрополя, возникшего в I в. по Р. Х. На месте гробницы И. находится церковь со средневековой криптой, неоднократно перестраивавшаяся, что затрудняет архитектурные и археологические исследования. Предположительно самой ранней постройкой на этом месте был прямоугольный мавзолей с апсидой, аналогичный обнаруженному под базиликой св. Иуста (также на территории некрополя). По мнению У. Сестона и Ш. Перра, основой последующих сооружений послужила небольшая базилика, воздвигнутая на рубеже II и III вв. некой Луцилией Стратоникой в качестве семейной усыпальницы (*Seston, Perrat. 1947*), однако эта гипотеза не получила подтверждения в ходе раскопок. О времени строительства церкви над гробницей И. точных сведений нет. Фрагменты кладки, обнаруженные при археологических раскопках, датируются V-VI вв. По мнению Перра и Одена, к этому времени относится

сооружение крипты, о к-рой упоминал Григорий Турский, а в каролингскую эпоху крипта была перестроена (*Perrat, Audin. 1959*). Согласно др. т. зр., существующую крипту следует датировать эпохой Каролингов, более ранние постройки имели иную планировку (*Topographie chrétienne. 1986. P. 30*).

Сооружение храма приписывается еп. Пациенту, о строительной деятельности к-рого неоднократно упоминал Сидоний Аполлинарий (напр.: *Sidonii Apollinarii* Ep. VI 12 // MGH. AA. T. 8. P. 101-102). В стихотворной надписи (не сохр.) из крипты ц. св. Ириней говорилось о возведении еп. Пациентом 2-ярусного храма, в нижней части которого покоились мощи святых. Возможно, это был комплекс из 3-нефной базилики и примыкавшей к ней полуподземной крипты, устроенной из мавзолея И. (см.: *Reynaud. 1998*). По предположению Перра и Одена, в честь освящения этого храма еп. Авитом Вьеннским (ранее 494-518 или 525) была произнесена гомилия «На освящение верхней базилики» (MGH. AA. T. 6. Fasc. 2. P. 145). В тексте гомилии упоминается о том, что храм был воздвигнут над могилами святых (их имена не названы); при освящении присутствовал бургундский король (возможно, Гундобад (473-516)). В соч. «О славе мучеников»

Григорий Турский (кон. VI в.) сообщает о том, что могила И. находилась под алтарем в крипте ц. св. Иоанна; рядом с алтарем были гробницы мучеников *Епиподия и Александра* (*Greg. Turon. Glor. martyr. 50*). Флор Лионский (сер. IX в.) также упоминал о крипте с гробницей И. и о хранившихся там реликвиях св. Поликарпа (*Quentin. 1908. P. 384*).

Несмотря на наличие древнего лат. перевода, сочинения И. не получили большой известности на Западе. Лугдунский еп. Этерий просил папу свт. *Григория I Великого* прислать «деяния (gesta) и писания блаженного Иринея». В ответном послании (601) папа сообщал, что не смог их найти, несмотря на усердные поиски (*Greg. Magn. Reg. ep. XI 40 // MGH. Ep. T. 2. P. 313-314*). Сведения о знакомстве зап. авторов с творениями И. относятся к эпохе Каролингов (Пасхазий Радберт, Агобард Лионский). При этом Агобард, по-видимому, пользовался лишь выдержками из сочинения И. в лат. версии «Церковной истории» Евсевия и Руфина (см.: *Vernet. 1927. Col. 2403, 2523-2525*).

В 868 г. Лионский архиеп. Ремигий поручил хорепископу Авдоину восстановить ц. св. Иринея и учредить при ней капитул каноников (*Gouilloud. 1876. P. 481; Martin. 1908. P. 141-142*). В состав капитула входили 20

пресвитеров и клириков под руководством аббата, из которых 14 были прикреплены к основному храму, а 6 - к крипте; богослужения совершались поочередно в церкви и в крипте. Предположительно к этому же времени относится сооружение существующей 3-нефной крипты (значительно перестроена в XIX в.; см.: *Topographie chrétienne*. 1986. P. 30). После основания капитула сведений о ц. св. Иринея становится больше. Известны грамоты архиепископов Анхерика (927) и Гуго I (932) в пользу капитула, пожалования герц. Аквитании Вильгельма I († 918) и гр. Лиона Артальда I († ок. 960). В X в. в крипте храма была устроена капелла для погребения гр. Артальда и его родственников (в посл. капелла освящена во имя св. Поликарпа). В церкви были похоронены Лионские архиепископы Гебуин (1082), Рено I из Семюра (1129) и Рено II из Форе (1226). В кон. XI в. архиеп. Гуго из Ди (1082-1106) реформировал капитул, заменив секулярное духовенство регулярными августинскими канониками. Секулярные каноники, переведенные к ц. св. Иуста, настояли на сохранении своих привилегий, а также забрали ризницу и святыни из храма. Это привело к ухудшению положения ц. св. Иринея и к соперничеству между капитулами. В 1245 г.

Римский папа Иннокентий IV даровал индульгенцию паломникам, которые посещали ц. св. Иринейя в дни памяти св. Варфоломея (24 авг.) и И. (3 июля) (*Martin.* 1905. N 1108). В 1251, 1252 и 1306 гг. приорам ц. св. Иринейя поручалось обнародовать папские буллы (*Ibid.* N 1244, 1355, 2241, 2284). В обитуарии кафедрального собора (XIV-XV вв.) ц. св. Иринейя упоминается как один из важных городских храмов, часто получавший дарения и пожертвования (*Obituarium Lugdunensis ecclesiae / Ed. M.-C. Guigue. Lugduni, 1867*). К XIII в. относится начало спора между канониками ц. св. Иринейя и духовенством ц. св. Иуста о местонахождении гробницы И. Предположительно тогда же была выполнена мозаика в хоре ц. св. Иринейя со стихотворной надписью, в к-рой сообщалось о погребении здесь И. и 19 тыс. мучеников: «Здесь почивает сонм спутников предстоятеля Иринейя, которых он через мученичество привел к вышнему своду небес...» (*Martin.* 1908. P. 143). В крипте была помещена др. надпись с указанием на гробницы И., Епиподия и Александра. Надписи были выполнены с целью подтвердить наличие мощей святых в ц. св. Иринейя. В 1287 г. по инициативе Бонифация из Аосты, генерального викария архиеп-ства, была создана комиссия

для изучения вопроса о подлинной гробнице И. В ц. св. Иуста члены комиссии произвели вскрытие гробницы, на к-рой была надпись: «Здесь почивает св. Ириней, второй после св. Потина», и обнаружили в ней мощи. Несмотря на то что решение было вынесено в пользу ц. св. Иуста, спор не получил продолжения. Разногласия между капитулами возобновились в нач. XV в. и потребовали вмешательства папского легата кард. Пьера де Тюре, к-рый провел расследование с участием своего брата, Лионского архиеп. Филиппа де Тюре, многочисленных прелатов и представителей знати (1410). При визитации ц. св. Иринея легату представили древние рукописи, в т. ч. мартирологи, в которых содержались указания на ц. св. Иринея как на место погребения святого. Городское духовенство засвидетельствовало обычай, согласно к-рому в дни памяти И., Епиподия и Александра совершалась торжественная процессия каноников собора в ц. св. Иринея. Легат обратил внимание на надписи и саркофаги в крипте, которые указывали на почтенный возраст храма. Учитывая «древность названной церкви св. Иринея, свидетельства мартирологов, резные саркофаги, общественное мнение, результаты осмотра и

прочее», легат вынес решение в пользу капитула храма св. Иринейя. В присутствии свидетелей легат совершил вскрытие свинцовых раков с мощами И., Епиподия и Александра, после чего мощи были помещены в деревянные ковчеги. По указанию кард. Пьера де Тюре было установлено ежегодное празднование в память открытия мощей (6 апр.).

Каноники ц. св. Иуста, недовольные решением легата, обратились к лионскому сенешалю (31 июля 1410). В ответ приор ц. св. Иринейя апеллировал к папской курии, после чего капитул св. Иуста подал жалобу в Парижский парламент. Антипапа *Иоанн XXIII* поручил кард. Энрико Минутоло разрешить конфликт, однако это не принесло результатов. В 1413 г. стороны прибегли к помощи арбитра, кард. Жана де Рошталле, лат. патриарха К-польского, к-рый обладал полномочиями папского легата в Лионском архиепископстве. Каноники ц. св. Иуста привели дополнительные доказательства - находившуюся в церкви стихотворную надпись с упоминанием о мощах святых И., Епиподия, Александра, Поликарпа и др. мучеников, а также опись святынь храма (XIII в.), среди к-рых наиболее почитаемой были мощи И. (в церкви почивали мощи мн. святых, в т. ч. древних Лионских епископов и

архиепископов). Со своей стороны каноники ц. св. Ириней указывали на соответствие расположения гробниц в крипте храма свидетельствам «древних мартирологов лионских церквей». 9 авг. 1413 г. легат огласил компромиссное решение, по к-рому первоначальным местом захоронения И. и др. мучеников была крипта под ц. св. Иуста, однако еп. Пациент перенес мощи святых в построенную им ц. св. Ириней. Т. о., фактически спор был решен в пользу ц. св. Ириней, однако с капитула ц. св. Иуста было снято обвинение в фальсификации доказательств. Стороны согласились с решением легата, что положило конец разногласиям (документы процессов 1410 и 1413 гг. опубликованы: ActaSS. Iun. T. 5. P. 341-349; см. также: *Gouilloud*. 1876. P. 407-411; *Martin*. 1908. P. 143-144).

Спор между капитулами, в к-ром принимали участие ведущие духовные и светские деятели Лиона, способствовал укреплению почитания И. При ц. св. Ириней действовало братство в честь И. и Лионских мучеников. В крипте были сосредоточены главные святыни храма - мощи И. (в центральном алтаре), Епиподия и Александра (в боковых алтарях), а также гробница мучеников Минервия и Елеазара и 8

его детей. Над колодцем, по преданию наполненным благоуханной кровью мучеников, находился алтарь св. Варфоломея. В боковой капелле, посвященной Страстям Господним, почиталась часть столба бичевания, а в капелле св. Поликарпа - частица мощей этого святого. Стены крипты были украшены надписями, прославлявшими мучеников.

В ночь на 30 апр. 1562 г. Лион был захвачен гугенотами во главе с Франсуа де Бомоном, бароном дез Адре (см. ст. [Религиозные войны во Франции](#)). Церкви подверглись осквернению, их убранство было расхищено или уничтожено. Во время погрома пострадала ц. св. Иринея: верхний храм частично разрушен, мощи святых утрачены. В лат. поэме «Скорби Франции», написанной современником событий, сообщается: «Храм Иринея уничтожен, разгромлен; тела святых втоптаны в грязь; в куски разбит святой столб Иисуса Христа» (De Tristibus Franciae libri quatuor / Ed. L. Cailhava. Lugduni, 1840. P. 8-9). Тогда же из церкви был похищен т. н. [Безы кодекс](#) - рукопись НЗ, выполненная в V в. (Holtz L. L'écriture latine du Codex de Bèze // Codex Bezae: Stud. from the Lunel Colloquium, June 1994 / Ed. D. C. Parker, C.-B. Amphoux. Leiden,

1996. P. 31-36). В поэме «Скорби Франции» упоминается о том, что во время разграбления храма один из гугенотов спас главу И., которую затем сохранили католики. Историк Клод де Рюби сообщал, что святыню спас священник, поручивший сохранить ее некоему цирюльнику. В 1572 г. вдова цирюльника передала главу И. архиеп. Антуану д'Альбону (*Rubys C., de. Histoire véritable de la ville de Lyon. Lyon, 1604. P. 117-118*). Др. авторы приводили предание, согласно к-рому протестанты использовали череп И. для кощунственной игры в мяч, однако некий благочестивый цирюльник выпросил у них святыню, якобы нужную ему для изучения анатомии (*Gouilloud. 1876. P. 412*). По др. сведениям, сохраненная глава И. происходила из ц. св. Иуста (*Nierce L. Les trésors des églises de Lyon // Revue Lyonnaise. Lyon, 1886. N 6. P. 572-573*). 28 июня 1572 г. архиеп. Антуан д'Альбон, признав подлинность главы И., торжественно перенес святыню в кафедральный собор. При архиеп. Пьере д'Эпинаке (1573-1599) ц. св. Ириней была частично восстановлена (главный алтарь освящен в 1593), однако капитул не имел возможности содержать храм в должном порядке. Крупные восстановительные работы

начались под рук. приора Клода Гролье (1601-1641), по указанию к-рого расчистили крипту храма. В ходе работ было обнаружено множество человеческих останков, выброшенных гугенотами из гробниц. Поскольку среди останков могли находиться мощи святых, Гролье поместил их в особую капеллу-оссуарий. Восстановление крипты (1635) способствовало возрождению почитания И. Ежегодно к ц. св. Иринаея устраивались 8 процессий каноников из кафедрального собора и 5 - из ц. св. Иуста. Кроме того, в 1-й день рогаций в ц. св. Иринаея собиралось духовенство приходских церквей Лиона (*Prat.* 1843. P. 394-395; *Gouilloud.* 1876. P. 414). В 1638 г. в храме была помещена частица главы И.- одной из самых чтимых в Лионе святынь, хранившейся в ризнице кафедрального собора. В 1643 г. восстановили братство в честь Лионских мучеников, ранее существовавшее при ц. св. Иринаея (*Lignereux Y.* Lyon et le roi: De la bonne ville à l'absolutisme municipal, 1594-1654. Seyssel, 2003. P. 728, 752-754).

Особое внимание почитанию И. уделял архиеп. Камиль де Нёвиль (1653-1693). По его инициативе И. был провозглашен покровителем Лионского архиепископства, основанной в

Лионе семинарии (1659) и миссионеров, которых готовили в архиепископстве. В этот период почитание И. было тесно связано с идеями Контрреформации, под влиянием которых Лион рассматривался как «священный город» и «второй Рим», колыбель христианства во Франции (Ibid. P. 582). Особое значение придавалось развитию почитания Лионских мучеников - древнейших святых Франции. Подобные идеи были высказаны в «Краткой истории мучеников и святых г. Лиона» (Abrégé de l'Histoire des Martyrs et des Saints de la ville de Lyon. Lyon, 1668), опубликованной Жаном Гереном, клириком ц. св. Ириней, и позднее неоднократно переиздававшейся. Для возвеличения Лионской кафедры как престола примаса Галлий использовались исторические сведения о преемственности между ап. Иоанном и первыми Лугдунскими епископами Пофином и И.; это в свою очередь укрепляло притязания архиеп-ства как оплота католич. веры во Франции (Lignereux Y. P. 570-572). В акте о передаче частицы мощей И. (1638) святой назван «одним из апостолов Франции и величайших украшений города» (Niepce L. Les trésors des églises de Lyon. 1886. P. 573). Развитию почитания И. способствовало знакомство с его сочинениями, которые в

средние века были мало известны (*Vernet*. 1927. Col. 2525-2526), однако неоднократно издавались в XVI-XVII вв. и использовались в полемике с протестантами (см.: *Gouilloud*. 1876. P. 507-510). Лионские авторы подчеркивали значение И. как первого христианского мыслителя, провозгласившего идею непорочного зачатия Богоматери (см., напр.: *Raynaud Th. Pietas Lugdunensis erga Deiparam immaculate conceptam / Pref. A. Pianello. Lugduni, 1657. P. 201-206*). В духе доктрины **галликанизма** Ж. Б. Боссюэ подчеркивал значение И. как одного из древнейших христ. богословов и как епископа Лионского: «Особое преимущество Галликанской Церкви состоит в том, что он [Иринеи] был епископом в одной из самых древних и значительных наших Церквей, и особое утешение для нас в том, чтобы находить в его писаниях памятник нашей местной веры» (см.: *Vernet*. 1927. Col. 2527).

Несмотря на то что почитание И. играло важную роль в укреплении позиций Лионской кафедры, посвященная святому церковь находилась в тяжелом положении. После смерти К. Гролье должность приора передавалась в качестве комменды прелатам, имевшим малое отношение к делам храма. Количество

каноников в XVII в. сократилось до 8. В 1704 г. прежний капитул был распущен, управление церковью передано конгрегации регулярных каноников св. Геновефы (геновефинцам). Каноники-геновефинцы открыли новициат при храме, построили здание капитула, активно занимались благотворительностью.

Во время Французской революции (1789-1799) капитул ц. св. Иринея был упразднен, однако каноники оставались при храме в качестве приходских священников. В период осады Лиона войсками Конвента (авг.-окт. 1793) здание приората использовалось как военный госпиталь, крипта служила убежищем при обстрелах. После падения города и начала террора гонения на духовенство, конфискация и уничтожение церковного имущества приобрели массовый характер. Здание ц. св. Иринея было продано в частное владение и до 1802 г. использовалось для хранения сена. После возвращения его католич. Церкви восстановительные работы провели за счет муниципалитета.



Сщмч. Иринея Лионский. Фрагмент росписи «Поэма о св. Иринее» в капелле Лионского католического ун-та. 1940 г. Худож. Ж. Коке

Возрождение церковной жизни в Лионе в XIX в. сопровождалось возрождением представлений о Лионской кафедре как об оплоте католицизма во Франции. Кард. Жозеф Феш, архиеп. Лионский (1802-1839), перед кафедральным капитулом (1807) говорил о «святой Лионской Церкви, Церкви Пофина и Иринея, вскормленной кровью стольких мучеников, прославленной замечательным преемством столь благородных и ученых предстоятелей, первой во всем католическом мире после Римской Церкви» (*Ricard A. Le Cardinal Fesch, archevêque de Lyon (1763-1839). P., 18934. P. 208*). В 1816 г. в Лионе было основано Общество пресвитеров св. Иринея (*Ibid. P. 265-272*), в 1817 г. восстановлено братство во имя Иринея и Лионских мучеников. И. почитался не

только как покровитель архиепископства, но и как основоположник традиций Лионской Церкви. Во время споров о приведении богослужения по «лионскому обряду» в соответствие с рим. образцом (60-е гг. XIX в.) выдвигались аргументы, определявшие «лионский обряд» как наследие святых Пофина и И., первых проповедников христианства в Галлии (*Dufieux*. 2004. P. 127-129).

Публиковались многочисленные труды, посвященные И.- богослову и одному из «апостолов Галлии» (напр.: *Prat*. 1843; *Meynis*. 1867; *Gouilloud*. 1876).

Развитие города как торгово-промышленного центра способствовало строительству новых католич. храмов (*Dufieux*. 2004. P. 42-44), многие из которых были освящены во имя святых, связанных с церковной историей Лиона,- Поликарпа Смирнского, Пофина, Бландины, Евхерия, Виатора и др. Церковь св. Ириней, одна из важнейших святынь г. Лиона, перестраивалась и обновлялась. В 1824-1830 гг. было возведено новое здание в стиле неоклассицизма с элементами «византийской» архитектуры, существенно расширена крипта. В 1863 г. крипту снова перестроили, обнаруженное в ходе работ захоронение

связывалось с именем св. Захарии (мощи святого были помещены в одном из алтарей верхнего храма). В росписях церкви и в витражах Л. Бегюля (1901) отразилось значение храма как древнейшей святыни Лиона, связанной с памятью о мучениках и об основателях Лионской Церкви. В крипте была установлена рака Лионских мучеников, выполненная по чертежам П. Боссана (1856). В раке находятся сохраненные частицы мощей И., Пофина и Лионских мучеников Санкта, Бландины, Елеазара, Епиподия, Александра и Альбины (см.: *Meynis D. Notice sur la réouverture de l'église Saint-Irénée à Lyon et sur la chapelle de Saint-Sépulcre. Lyon, 1879. P. 135-136*). Сцены стенных росписей и мозаик построенной в 1872-1896 гг. по проекту Боссана базилики Богоматери на холме Фурвьер напоминали об истории христианства в Лионе, начиная с проповеди святых Пофина и И. С почитанием И. был связан и комплекс зданий семинарии св. Иринейя во Франшвиле (1900-1904) (*Dufieux. 2004. P. 192-194*).

В XIX в. начались поиски мощей И. В 1804 г. кард. Жозеф Феш привез из г. Катандзаро (Италия) часть мощей почитаемого там св. Иринейя, которого отождествляли с И. Др. частица мощей И., обнаруженная в Ключи,

была передана ц. св. Ириней. Однако глава И., хранившаяся до Французской революции в кафедральном соборе, считалась утраченной. Среди духовенства бытовало предание о том, что в 1792 г. конституционный еп. Адриен Ламуретт (1791-1794) скрыл под главным алтарем собора важнейшие святыни - главу И., мощи мучеников и фрагменты престола, на котором восседал папа Иннокентий IV во время *Лионского I Собора* (Gouilloud. 1876. P. 416). В ходе раскопок в соборе (1935) святыни, якобы спрятанные Ламуреттом, обнаружены не были (Dufieux. 2004. P. 118). При освящении главного алтаря собора (1936) в него была помещена частица мощей И.

В XX в. почитание И. получило распространение среди православных во Франции. В 1939 г. в Париже открылся правосл. приход зап. обряда во имя И. (см. статьи *Галликанский обряд в православной Церкви*, *Западных обрядов православные общины*). Имя И. носят рус. католич. приходы визант. обряда в Париже и Лионе, а также правосл. приход в Марселе (К-польский Патриархат). Прихожане правосл. церквей Франции и Швейцарии совершают паломничества к ц. св. Ириней в Лионе. Во время визита в Лион 18 июля 2009 г. К-

польский Патриарх *Варфоломей I* посетил крипту храма и поклонился гробнице святого. Ист.: ActaSS. Iun. T. 5. P. 335-349; Iun. T. 6. P. 264-271; MartHieron. Comment. P. 339, 341-342; MartRom. Comment. P. 259-260; Martyrologe de la sainte église de Lyon: Texte latin inédit du XIIIe siècle / Éd. J. Condamin, J.-B. Vanel. Lyon; P., 1902. P. 58, 154-155; Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum. Ratisbonae, 1888. Pars aestiva. P. [316]-[320]; *Saussay A., du.* Martyrologium Gallicanum. P., 1637. P. 391-394; Breviarium sanctae Lugdunensis ecclesiae, primae Galliarum sedis. Lugduni, 1815. Pars aestiva. P. 446-455; Ordo divini officii juxta ritum sanctae Lugdunensis ecclesiae, primae Galliarum sedis. Lugduni, 1842. P. 43; Proprium Lugdunense a SS. D. N. Pio Papa IX approbatum. P.; Lugduni, 1868. P. XVII, 18*-20*; *Martin J.-B.* Conciles et bullaire du diocèse de Lyon, des origines à la réunion du Lyonnais à la France. Lyon, 1905.

Лит.: *Colonia D., de.* Antiquitez profanes et sacrés de la ville de Lyon. Lyon, 1701. P. 108-112; *Gervaise F.-A.* La vie de St. Irénée, second évêque de Lyon, docteur de l'Église et martyr. P., 1723. T. 2. P. 222-231; *La Serve F.* Église de

Saint-Irénée // Lyon ancien et moderne / Éd. L. Boitel. Lyon, 1838. T. 2. P. 259-269; *Prat J.-M.* Histoire de Saint Irénée, second évêque de Lyon, docteur de l'Église et martyr. Lyon; P., 1843; *Meynis D.* Les grands souvenirs de l'église de Lyon. Lyon, 18672. P. 244-246; *idem.* La Montagne Sainte: Mémorial de la Confrérie des saints martyrs de Lyon. Lyon, 1880; *Gouilloud A.* Saint Irénée et son temps: Deuxième siècle de l'Église. Lyon, 1876. P. 383-416, 476-496; *Montet E.* La légende d'Irénée et l'introduction du christianisme à Lyon. Gen., 1880; *Aubé B.* Les chrétiens dans l'Empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle (180-249). P., 18812. P. 95-107; *Duchesne.* Fastes. T. 1. P. 39-55; T. 2. P. 161; *Martin J.-B.* Le chef de saint Irénée // Bull. historique et archéologique du diocèse de Lyon. Lyon, 1901. T. 1. P. 102-104; *idem.* Histoire des églises et chapelles de Lyon. Lyon, 1908. T. 1. P. 139-150, 169; *Lejay P.* Saint-Bénigne de Dijon // RHLR. N. S. 1902. T. 7. P. 71-96; *Maître L.* Les premières basiliques de Lyon et leurs cryptes // Revue de l'art chrétien. P., 1902. T. 13. P. 445-462; 1903. T. 14. P. 96-107; *Meyer W.* Die Legende des hl. Albanus des Protomartyr Angliae in Texten von Beda // AAWG. N. F. 1904. Bd. 8. S. 3-81; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du moyen âge. P.,

1908; *Vernet F.* Irénée (saint) // DTC. 1927. Vol. 7. Col. 2517-2533; *Bardy G.* Les actes des martyrs bourguignons et leur valeur historique // Annales de Bourgogne. Dijon, 1930. Vol. 2. P. 235-253; *Seston W., Perrat Ch.* Une basilique funéraire païenne à Lyon d'après une inscription inédite // REA. 1947. T. 49. P. 139-149; *Perrat Ch., Audin A.* Saint Irénée, l'histoire et la légende // Cahiers d'histoire. Lyon; Grenoble et al., 1956. Vol. 1. P. 227-251; *idem.* Alcimii Ecdicii Aviti Viennensis episcopi homilia dicta in dedicatione superioris basilicae // Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni. Mil., 1957. Vol. 2. P. 433-451; *idem.* Fouilles effectuées dans la crypte de Saint-Irénée de Lyon, en 1956 et 1957 // Bull. monumental. P., 1959. P. 109-118; *Bosio G.* Ireneo di Lione // BiblSS. Vol. 7. Col. 891-899; *Straeten J., van der.* Les actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne: Étude littéraire // AnBoll. 1961. T. 79. P. 115-145, 447-469; *idem.* Actes des martyrs d'Aurélien en Gaule // Ibid. 1962. T. 80. P. 116-142; *idem.* Saint Irénée fut-il martyr? // Les martyrs de Lyon (177): Colloque intern., 19-23 sept. 1977. P., 1978. P. 145-153; *Colin J.* Saint Irénée était-il évêque de Lyon? // Latomus: Revue d'études latines. Brux., 1964. Vol. 23. P. 81-85; *Reynaud J.-F.* La nécropole de Saint-Irénée, Saint-Just

(Lyon) du Ier au Ve siècle après J. C. // Mélanges d'archéologie et d'histoire médiévales en l'honneur du doyen M. de Boüard. Gen., 1982. P. 347-364; *idem*. Lugdunum christianum: Lyon du IVe au VIIIe siècle: Topographie, nécropoles et édifices religieux. P., 1998; Le Diocèse de Lyon / Éd. J. Gadille et al. P., 1983. (Histoire des diocèses de France; 16); Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIIIe siècle / Éd. N. Gauthier, J.-Ch. Picard. P., 1986. Fasc. 4: Province ecclésiastique de Lyon; *Decourt J.-C.* Constitution d'une légende hagiographique: Le «martyre» d'Irénée de Lyon // Cahiers d'histoire. 1999. Vol. 44. P. 33-57; *Pelletier A.* Ludgunum-Lyon. Lyon, 1999. P. 77-78, 117-124; *Beaujard B.* Le culte des saints en Gaule: Les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VIe siècle. P., 2000; *Crété-Protin I.* Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IVe au IXe siècle. Villeneuve-d'Ascq, 2002. P. 82-89; *Dufieux Ph.* Le mythe de la primatie des Gaules: Pierre Bossan (1814-1888) et l'architecture religieuse en Lyonnais au XIXe siècle. Lyon, 2004.

A. A. Королёв

