

Тема проникновения огня в железо и ее использование в контексте описания обожения человека в святоотеческой традиции

19 февраля 2010 г.

Бирюков Д.С.

Статья Д.С. Бирюкова представляет собой краткий обзор темы проникновения огня в железо, используемой в святоотеческой традиции для иллюстрации обожения человека. О том, когда, как, в каком контексте этот образ был впервые использован в богословии, читайте ниже.

Эта небольшая заметка представляет собой краткий обзор темы проникновения огня в железо, используемой в святоотеческой традиции для иллюстрации окачествования Божественными свойствами человека, причастующего Богу.

Пример с железом и огнем, иллюстрирующий взаимопроницаемость тел, восходит к стоической доктрине[1]. Стоики этот и ряд других примеров приводили в доказательство своего учения о всецелом *смешении* тел (в отличие от *слияния* и *составления*). Согласно стоикам, *смешение* (μίξις, κράσις [κράσις δι' ὅλων[2]]) тел происходит, когда одно тело может принимать определенные качества другого, тем не менее, оставаясь самим собой, в то время как в случае *слияния* (σύχυσις) тела утрачивают свою идентичность, образуя новое соединение, а в случае *составления* (παράθεσις) они лишь соприкасаются внешне. Согласно традиции, о которой свидетельствует Стобей, в плане *смешения* стоики различали κράσις для жидкостей и μίξις для твердых тел (смешение-μίξις как раз и иллюстрировалось стоиками посредством примера железа и огня)[3].

Стоическое учение о смешении, при котором смешивающиеся тела сохраняют свою идентичность, было воспринято и активно использовалось христианскими авторами. В святоотеческой литературе учение о всецелом смешении, иллюстрируемое примером железа и огня, привлекалось, во-первых, в плане прояснения характера взаимообщения и проникновения двух природ Христа[4]; во-вторых, в контексте описания состояния обожения святого, когда божественные качества становятся присущими обоженному человеку; в-третьих, в контексте учения о близости к Богу ангельских сил[5]; и в-четвертых, вслед за античной философской традицией[6], — для описания проникновения души в телесную составляющую человека[7].

В христианской литературе пример железа, пронизываемого огнем, впервые появляется у Оригена, который иллюстрирует им способ соединения Логоса с душой Христа. Согласно Оригену, как железо по своим качествам становится огнем, так и душа Христа находится в Боге: все, что она мыслит и чувствует, есть Бог. Это понимание отражено во второй книге «О началах»:

Металл железа может воспринимать и холод, и жар. Итак, допустим, что какое-нибудь количество железа всегда лежит в огне и всеми своими порами, и всеми своими жилами воспринимая огонь, все сделалось огнем. Если огонь никогда не отделяется от этого железа, и оно не отделяется от огня, то неужели мы скажем, что этот кусок железа, — который по природе, конечно, есть железо, — находясь в огне и постоянно пылая, может когда-нибудь

принять холод? Напротив, мы говорим, — и это вернее, — что скорее весь [этот кусок железа] сделался огнем, потому что в нем не усматривается ничего иного, кроме огня, как это мы часто наблюдаем [своими] глазами в печах, — и если кто попробует тронуть или пощупать [его], то почувствует силу огня, а не железа. Таким же образом и та душа, как железо — в огне, всегда находится в Слове, всегда в Премудрости, всегда в Боге, и поэтому все, что она делает, что чувствует, что мыслит — есть Бог.[\[8\]](#)

Таким образом, Ориген посредством примера проникновения огня в железа иллюстрирует, во-первых, что душа Христа всецело проникнута Божественными качествами, принимает их[\[9\]](#); во-вторых, что как раскаленное огнем железо само становится источником тепла и света, так же душа Христа является источником Божественного жара для прочих людей; и в-третьих, допуская, что железо в приводимом им примере всегда находится в огне, Ориген постулирует неизменяемость единения души Христа с Богом[\[10\]](#).

Каппадокийские отцы в контексте полемики с арианством отвергли оригеновское сравнение богообщения Христа с взаимодействием огня и железа[\[11\]](#), однако этот пример был подхвачен Каппадокийцами и стал использоваться ими в христологическом контексте[\[12\]](#), а также для иллюстрации восприятия ангельскими силами божественных качеств. Можно сказать, что ту парадигму, которую Ориген прилагал к отношению Божества и души Христа, — свт. Василий приложил к отношению Божества и ангельских сил:

...Ибо Начала и Власти, и всякая подобная тварь, имеющая в себе святыню вследствие внимания и тщания, не может по справедливости быть названной святой от природы; потому что, возжелав добра, по мере любви к Богу принимает она и меру святости. И как железо, положенное в середину огня, не перестаёт быть железом, но, будучи, раскалено до сильнейшего сходства с огнем и приняв в себя все свойства огня, цветом и действиями подходит к огню, так и эти святые силы, вследствие общения со Святым по естеству, имеют в себе святыню, которая всецело проникла их существо и стала им соприродной. Различие же у них с Духом Святым то, что в Духе святость есть естество, а в них существует как освящение по причастию. Но существа, в которых благо есть то, чем они наделяются и что извне подается, суть изменяемой природы[\[13\]](#).

В контексте полемики с аномеями, которые отрицали божественность Святого Духа, так же как и Сына, свт. Василий в этом отрывке различает ангельские силы, которые не обладают святостью по своей природе, и Святой Дух, источник святости, Который, подобно тому, как огонь проникает в железо, освящает ангельские силы, допускает их причастовать своей природной святости и всецело проникает в их природу, благодаря чему ангельские силы принимают природное для Святого Духа качество святости. В целом свт. Василий, как и Ориген, используя метафору проникновения огня в железо, подразумевает постоянство этого проникновения, принимая, что, хотя в отношении ангельских сил и можно говорить о свободе, однако они постоянно проникаются Святым Духом, никогда не отпадая от причастия к Нему[\[14\]](#).

Далее тема огня и железа появляется у свт. Григория Нисского и в монашеской аскетической литературе — у автора Макариевского корпуса и у аввы Исаии. Свт. Григорий сравнивает тело человека и телесные привычки с неочищенным железом, в котором

содержится изгарь; смерть, подобно огню, очищает человека от этих качеств[15]. Автор Макариевского корпуса, наряду с обращением к данной теме в эсхатологической перспективе[16], начинает активно использовать ее вообще для описания обожения человека — когда человеческая природа проникается Божеством и приобретает Его свойства:

Как железо, или свинец, или золото, или серебро, вложенные в огонь, теряют свойство жесткости, переменясь в вещества мягкие, и пока бывают в огне, по силе огненной теплоты, расплавляются и изменяют природную жесткость, таким же образом и душа, отрехишись от мира и возлюбив единого Господа, с великим сердечным исканием, в труде, в подвиге, непрестанно ожидая Его с упованием и верою, и прияв в себя этот небесный огонь Божества и любви Духа, действительно уже отрешается тогда от всякой мирской любви, освобождается от всякого вреда страстей, все отменяет от себя, переменяет природное свое обладание и греховную свою жесткость, и все почитает излишним в едином небесном Женихе.[17]

Как тело Христа, смешавшись с Божеством, есть Бог; как железо, вверженное в огонь, есть огонь, и никто не может прикоснуться или приблизиться к нему, не боясь быть уничтоженным или истребленным (только огонь с огнем и раскаленный уголь с раскаленным углем могут оставаться неповрежденными), — так и всякая душа, очищенная огнем Духа и ставшая [сама] огнем и духом, может быть вместе с чистым телом Христовым.[18]

Св. Макарий и авва Исаия[19] используют парадигму проникновения огня в железо, но, будучи в первую очередь аскетическими писателями, не употребляют технической философской терминологии, сложившейся при разработке данного дискурса в рамках античной философии.

Тема железа и огня в контексте описания обожения человека довольно ярко в святоотеческой литературе была заявлена также прп. Максимом Исповедником. В частности, прп. Максим пишет:

[Вождеющее] не останавливается, пока не окажется всецело (ὅλον) во всецелом вожделенном и не будет всем [им] объято, вольно приемля спасительное определение в том, что касается предпочтения, чтобы всецело окачествоваться определяющим его целым так, чтобы само это определяемое совсем больше не хотело иметь возможность узнаваться как целое по самому себе, но [только] по тому, что его определяет, как воздух, весь освещенный светом, и железо, все целиком раскаленное огнем, и что угодно иное, подобное тому.[20]

[Святые,] сделанные целым [Им], по мере возможности присущей им естественной силы, целиком едиными настолько по возможности Им окачествовались, что познаются по [Нему] единому, имея, подобно чистейшему зеркалу, образ всего Бога Слова, видимого в них без малейшего изъяна, являемым посредством Его признаков, при том, что не остается ни одной из старых отличительных черт [или свойств], которыми обычно характеризуется человеческая природа, — [черт,] всецело уступающих лучшим, как неосвещенный [прежде] воздух, всецело смешавшийся со светом (φωτί δι ὅλου μετευκραθεῖς).[21]

Фактически, прп. Максим использует техническую терминологию стоиков: он говорит о «всецелом смешении» воздуха со светом, причем, пример смешения воздуха со светом, так

же как в случае стойков[22], употребляется им наравне и для тех же целей, что и пример проникновения огня в железо[23]. Кроме того, говоря о смешении воздуха со светом в смысле смешения-κράσις, прп. Максим, вероятно, следует техническому смыслу этого термина — в том смысле, что он, в рамках определенной традиции, использовался в случае смешения тел, не являющихся твердыми[24].

Как видно из приведенных цитат, прп. Максиму тема огня и железа нужна для того, чтобы показать, что святой, всецело проникнутый всецелым Божеством, претерпевая окачествование со стороны Божественного, целиком воспринимает Божественные качества — так, что уже и познается по ним, и осознает себя согласно этим качествам, однако не лишается и собственной тварной природы[25]. Таким образом, рассматриваемая тема приобретает у прп. Максима новые обертоны: у него речь идет не просто о том, что святой человек обретает Божественные качества, но и о том, что окачествованный Божественными свойствами человек познается и воспринимает себя согласно лучшей, Божественной природе.

Далее данная тема появляется у прп. Симеона Нового Богослова. В 30-м Гимне прп. Симеон следующим образом описывает соединение своей души с Богом:

*Он несказанно льнёт ко мне,
Сливается несмешанно (μιγύντα ἀμίκτος), —
Железо будто бы и огонь,
В стекле прозрачном будто свет.
Содеял Он огнём меня,
И как бы в свет преобразил,
Тогда и обратился я,
Вдруг тем, что прежде видел лишь
И созерцал лишь издали.[26]*

Несколько ниже, говоря о причащении Тела и Крови Христа, прп. Симеон описывает это причащение так:

*Да, обе эти сущности[27],
Обеими природами,
Со Богом так моим слились,
Что Богу причастились,
И стали соименными
Его Святому Имени,
Ему причастны сущностью[28].
Ведь уголь зовётся и «огнём»,
Ведь и железо чёрное
Как огонь, когда раскалено.
Коль выглядит таким оно,
Таким и называется.
Что выглядит огнем — огонь!*

Коль и таким же ты себя

Не ощутил, поверь тому,

Кто говорит тебе о сём.[\[29\]](#)

В 44-м гимне прп. Симеон снова обращается к теме проникновения огня в железо, для иллюстрирования соединения человека с Богом через Святого Духа:

Как не сливается огонь

Со чернотой железных руд,

Но им тотчас передаёт

Всё, что ему лишь свойственно?

Вот так же точно Дух Святой

Нетленный, непогибельный,

Бессмертный, сущий навсегда

Передаёт бессмертие,

А также незакатный свет,

И Он преображает в свет

Тех, в ком Он обретается.[\[30\]](#)

Описывая свое приобщение к Богу, прп. Симеон уподобляет себя железу, которое раскаляется огнем и приобретает его качества, а также стеклу, пронизываемому светом. Интересно, что, с одной стороны, используя образ огня и железа, а, с другой, употребляя в выражении «сливается несмешанно»[\[31\]](#) (буквально: «смешивается несмешанно (μιγύντα ἀμίκτος)») слово μιγύντα, производное от μίξις, прп. Симеон (случайно, или же нет) следует стоической терминологии, в рамках которой, как мы говорили, различалось *смешение*, *слияние* и *составление*, а в плане *смешения* различалось смешении-κράσις для жидкостей и смешении-μίξις для твердых тел (смешение-μίξις как раз и иллюстрировалось стойками посредством примера железа и огня)[\[32\]](#).

Использование темы «смешения» в указанном контексте прп. Симеоном в «Гимнах» довольно близко к тому, как она звучит у прп. Максима: последний, говоря об окачествовании святых Божественными качествами, с одной стороны, использует примеры железа-огня и воздуха-света, а с другой — делает акцент на претерпевательном характере способа бытия обоживаемых людей, что находит свое выражение, в частности, в его учении о том, что обожженный человек познается и желает знать себя по лучшей (т.е. Божественной) природе; прп. Симеон также приводит примеры железа-огня и стекла-света, говоря о познаваемости и именуемости соединяющегося с Богом человека по лучшей природе[\[33\]](#). Очевидно можно говорить о влиянии в первую очередь Макариевского корпуса на специфику использования прп. Симеоном темы огня и железа как иллюстрации для описания окачествования человека Божественными свойствами; хотя в случае прп. Симеона с большей вероятностью можно вести речь о философской нагруженности употребляемой им терминологии (хотя какие-то однозначные выводы здесь сделать затруднительно). С другой стороны, тема железа и огня прп. Симеоном содержит обертоны, близкие к тому, что имеет место в случае прп. Максима Исповедника, но которые отсутствуют у автора Макариевского корпуса — акцент на именовании и познании обожженного человека по

лучшей (Божественной) природе, Которой он причаствует. То есть, как минимум, прп. Симеон в данном отношении находился в рамках той же традиции, что и прп. Максим.

На этом мы закончим обзор проникновения огня в железо как примера, поясняющего обожение человека в святоотеческой традиции.

В печатном виде текст представлен в изд.:

Волшебная гора. 15, 2009. С. 58-67

[в электронной версии восстановлено выпавшее при верстке примечание]

Литература

1. Солопова 2002: Солопова М.А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма. М., 2002.
2. Федорова 2003: Федорова О.Б. Концепция смешения в греческой медицинской и натурфилософской традициях в V-IV вв. до н.э. // Философия науки в историческом контексте. Сборник статей в честь 85-летия Н.Ф. Овчинникова / Под ред. А.А. Печенкина. СПб., 2003. С. 103-153.
3. Шервуд 2007: Шервуд П. Ранние *Ambigua* преподобного Максима Исповедника и опровержение оригенизма // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб., 2007. (Византийская философия, т. 1; Smaragdus Philocalias). С. 389-495. [Перевод с издания: Sherwood P. The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Roma, 1955. (Studia Anselmiana, XXXVI).]
4. Шуфрин 2007: Шуфрин А.М. Схолии // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб., 2007. (Византийская философия, т. 1; Smaragdus Philocalias). С. 294-382.
5. Barnes 1998: Barnes M. Eunomius of Cizicus and Gregory of Nyssa: Two traditions of Transcendental Causality // *Vigiliae Christianae*. 52, 1998. P. 59-87.
6. McKinon 2000: McKinon S. Words, Imagery and the Mystery of Christ. A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology. Leiden, Boston, Koln, 2000.
7. Perczel 2000: Perczel I. Once again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium // *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Eds. T. Boiadjev, G. Kapriev and A. Speer. Turnhout, 2000. P. 41-85.
8. Perczel 2001: Perczel I. Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 41, 2001. P. 125-146.
9. Plested 2004: Plested M. The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition. Oxford University Press, 2004.
10. Wolfson 1976: Wolfson H.A. The Philosophy of the the Church Fathers. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, Massachusetts and London, 1976 (3 ed.)

[1] Alex. Aphrod. de mixt. 218.1-3, 227.11-228.4.

[2] В качестве технического термина чаще использовалось именно понятие «всцелого смешения».

[3] «Проникающее смешение (μίξις) - это полное взаимопроникновение двух или более тел при сохранении присущих им качеств, как это бывает с огнем и раскаленным железом, - тут оба тела всецело проникают друг друга. Подобно этому обстоит дело и с нашими душами: они проникают наши тела полностью (ибо стоики полагают, что тело проникают сквозь тело). Далее, слитным смешением (κράσις) они называют взаимопроникновение двух или более жидких тел при сохранении их собственных качеств» (Stob. ecl. I.XVII.4 = SVF II 471; пер. М.А. Солоповой). Более подробно о «составлении», «смешении» и «слиянии» у стоиков см.: Солопова 2002, 55-61. Укажем, однако, что приведенная выше терминология восходит к более ранним учениям античной философии, физики и медицины, см.: Федорова 2003.

[4] Apoll. fr.128 [Lietzmann]; Bas. in s. Ch. 31.1460; Thdt. eran. 2.4.116, 171; Cyp. Lc. 22.19; Id. Chr. un. 776B; Jo. D. Jacob. 52.

[5] Bas. Spir. 16.38; Bas. Eun. 660.20.

[6] Hier. et. 4.8.10; ср. Plotinus. Enn 4.3.22.

[7] Nemes. nat. hom. 8.45.

[8] Orig. princ. 2.6.3-6; пер. Н.Петрова.

[9] Обратим внимание, что, вообще говоря, стоическое учение о проникающем смешении подразумевает взаимопроникновение сущностей, однако пример, выбранный Оригеном, так же как и то, что он хотел с помощью этого примера проиллюстрировать, предполагает одностороннее проникновение; то есть, как железо проникается качествами огня, но не наоборот, так же и душа Христа, согласно Оригену, проникнута Божеством, но не наоборот.

[10] Г. Вольфсон ошибочно связывает данную концепцию Оригена с влиянием аристотелизма. Он утверждает, что в вышеприведенном месте из Оригена отражается позиция Александра Афродисийского, согласно которому железо относится к огню как материя к форме (Wolfson 1976, 395. Вольфсон отсылает (см. р. 384) к Alex. Aphrod. de mixt. 222.36 - 223.6). И. Перцель, не принимая позицию Г. Вольфсона, справедливо относит данное место из Оригена к традиции стоического учения о смешении при сохранении природной идентичности (Perczel 2000, 60-62, п. 33, 38). Отметим, что против позиции Вольфсона свидетельствует хотя бы то, что, согласно Александру, материал как материя, которую оформляет огонь, сгорает; это не относится к первой материи, но относится ко всякому конкретному материалу, подвергаемому воздействию огня (в частности, к железу) или питающего его - см.: Alex. Aphrod. de mixt. 223. 1-6 и 227.17-25: «Помимо прочего, здесь совершенно нелепо то, что материя пламени без подпитки со стороны не иссякает, но сохраняется в соединенном с железом огне до тех пор, пока железо остается раскаленным, хотя очевидно, что пламя требует постоянной подпитки своей материи, потому что существование пламени заключается в постоянном возникновении - вследствие того, что подложенный в огонь горючий материал быстро уничтожается. В самом деле, если не железо будет для огня горючей материей, что же тогда назвать горючим?» (пер. М.А. Солоповой). В то время как стоическая концепция смешения предполагает сохранение идентичности обоих природ, и именно этот момент является принципиальным для Оригена - как в плане иллюстративного материала, который он привлекает (железо в его примере постоянно раскалено в огне, не разрушаясь и не сгорая), так и в плане того, что Ориген хотел проиллюстрировать своим примером.

[11] Greg. Nyss. Eun. I 110:5-14 [GNO], Hall p. 76, ср. Bas. Spir. 26.63; см. также аргументацию свт. Кирилла Александрийского, вероятно, опиравшегося на св. Григория Нисского: Cyp. Jo. 6, 57. Краткое обсуждение вопроса: Barnes 1998, 76-77, п. 75.

[12] Bas., In s. Chr. Gen. PG 31 1457 - 1461 (впрочем, аутентичность этой гомилии до конца не установлена). Мы не будем здесь рассматривать тему проникновения огня в железо в христологическом контексте. Отметим только, что эта тема в качестве иллюстрации сосуществования Божественной и тварной природ во Христе стала весьма распространенной в святоотеческом наследии после Каппадокийцев. Восходит она, вероятно, к Аполлинарию Лаодикийскому (с учетом специфики его христологии), см.: Fr. 128 (Lietzmann), и после встречается у Феодорита Киррского (Eg. 2. 144), Кирилла Александрийского, Леонтия Византийского и др. Об этой теме у Кирилла см.: McKinnon 2000, 74-78, 217-224; о теме железа и огня у Леонтия см.: Perczel I. Once again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium... P. 59-65.

[13] Bas. C. Eun., PG 29 660.14-28; пер. по: ТСО 7, кн. 1, с изм.

[14] Ср.: «...Небесные Силы не по природе святы, иначе они не имели бы никакой разности с Святым Духом. Напротив того, они по мере превосходства одной пред другой имеют от Духа известную меру святости. ... Сохраняют же достоинство свое пребыванием в добре как имеющие свободу в избрании и никогда не теряющие непрестанного стремления к истинно благому» (Spir. 16.38.84; пер. по ТСО 7, кн. 2).

[15] «Итак, да не порицают люди нерассудительные тело, которым в последствии, чрез преобразование его возрождением в превосходнейшее состояние украсится душа, когда смерть очистит его от излишнего и ненужного для наслаждения будущей жизнью. ... Представим пример, потому что подобием с чем-нибудь известным лучше можно объяснить нашу мысль. Глыба железа полезна для кузнечного искусства, служа в необработанном виде наковальнею для кузнеца. Но когда нужно обработать железо для какой-нибудь более тонкой работы, тогда глыба тщательно очищается огнем и удаляется от нее все землистое и бесполезное, что искусные в этом деле называют изгарью. ... Пример нам понятен; теперь применим смысл, который мы усмотрели в этом примере, к мысли, которую имеем в виду. Что это означает? В естестве тела находится ныне много подобных изгари качеств, которые хотя в настоящей жизни имеют некоторую полезную цель, совершенно бесполезны для ожидаемого после сей жизни блаженства и чужды ему. Итак, что бывает с железом в огне, когда плавильная печь отстраняет все бесполезное, то совершается с телом через смерть, когда через разрешение смертью отстраняется все излишнее» (de mort 60 [GNO], пер. по ТСО 44, 7:3).

[16] «И каким образом игла, брошенная в огонь, переменяет цвет и превращается в огонь, между тем как естество железа не уничтожается, но остается тем же: так и в воскресение все члены будут воскрешены ... и все соделается световидным, все погрузится и преложится в свет и в огонь, но не разрешится и не сделается огнем, так чтобы не стало уже прежнего естества, как утверждают некоторые. Ибо Петр остается Петром, и Павел - Павлом, и Филипп - Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе» (Тип II, Sermon 15.10).

[17] Тип II, Sermon 4.14; пер. МДА, с изм.

[18] Тип III, Sermon 52, 6; пер. А.И. Сидорова. Ср.: Тип II, Sermon 37.11.

[19] «Душа похожа на железо, которое, если будет оставлено в небрежении, ржавеет, а когда разожгут его огнем, то огонь очищает его, и пока оно в огне, подобно бывает огню, и никто не может взять его, потому что оно огонь» (Поучения 24.16; пер. еп. Феофана) На сходство писаний аввы Исаии и св. Макария в этом, так же как и в некоторых других отношениях обращает внимание М. Плестед, см.: Plested 2004, 184-185.

[20] Amb. 7.1073C-1076A; пер. А.М. Шуфрина, с изм.

[21] Amb. 10.1137B11-C6; пер. Г.И. Беневича.

[22] Ср.: «...Очевидным свидетельством, подтверждающим это, они [стоики] считают душу: существуя самостоятельно (как и принимающее ее тело), она всецело пронизывает тело, сохраняя в смешении (mixiV) с ним свою собственную сущность, - действительно, в обладающем душой теле нет ничего душе не причастного. Подобным же образом и природа присутствует в растениях, а структура - в сущих, которые едины благодаря своей структуре. И огонь, по их словам, всецело пронизывает железо, но каждое из тел сохраняет свою сущность. ... Хрисипп говорит также, что и воздух смешан (kirn@sqai) со светом» (Alex. Aphrod. de mixt. 217.32 - 218.11; пер. М.А. Солоповой).

[23] См. прим. 25.

[24] В отличие от А. Шуфрина (Шуфрин 2007, 325-327) мы бы не стали говорить о влиянии Оригена на прп. Максима в плане использования им темы огня и железа. Прп. Максим не мог не знать о критике Каппадокийскими отцами специфики использования Оригеном этой темы. Наибольшая близость наблюдается у него в данном отношении с традицией аскетических писателей - автором Макриевского корпуса и аввой Исаией, несмотря на то, что последние не используют философскую терминологию, в то время как прп. Максим, однозначно, был с нею знаком.

[25] Ср. об этом у Поликарпа Шервуда: «Знание Бога из себя и себя из Бога [у прп. Максима]... предваряется тем, что святые окачествываются Божественными *idiomata*. ... Такое окачествование иллюстрируется образом раскаленного меча или воздуха, просвечиваемого светом... но цель этих иллюстраций, обычных в христологии, - акцентировать внимание на том, что железо и воздух хотя приобретают характеристики огня и света, бытийно не лишаются своих собственных характеристик; последние просто превосходятся» (Шервуд 2007, 432-433).

- [26] Нумн 30. 425-434; здесь и ниже «Гимны» прп. Симеона приводятся в пер. А.Ю. Голубца и Д.А. Поспелова.
- [27] Имеется в виду тело и душа.
- [28] О специфике использования понятия «сущность» у прп. Симеона см. Perczel 2001, особенно pp. 131-139.
- [29] Нумн 30. 481-493.
- [30] Нумн 44. 365-375.
- [31] Нумн 30.426 (см. выше).
- [32] См.: «Проникающее смешение (μῖξις) - это полное взаимопроникновение двух или более тел при сохранении присущих им качеств, как это бывает с огнем и раскаленным железом, - тут оба тела всецело проникают друг друга. Подобно этому обстоит дело и с нашими душами: они проникают наши тела полностью (ибо стоики полагают, что тело проникают сквозь тело). Далее, слитным смешением (κράσις) они называют взаимопроникновение двух или более жидких тел при сохранении их собственных качеств» (Stob. ecl. I.XVII.4 = SVF II 471; пер. М.А. Солоповой). В целом см.: Солопова 2002, 55-61.
- [33] Отметим, что свт. Григорий Нисский в контексте арианской полемики, отрицая, что Христос является Богом по причастию, утверждал, что раскаленное железо не принимает имени огня: «...Так бывает с железом, которое, долго оставаясь в огне, принимает в себя качество теплоты, продолжая быть и железом; если же будет в снегу или во льду, то изменяет качество сие в другое, которое берет над ним верх, в собственные свои части принимая холод снега. Посему, как не по усматриваемому в железе качеству называем сие вещество, не именуем его ни огнем, ни льдом, когда оно приняло в себя качество одного из сих веществ, - так, если по учению нечестивых, допущено будет о животворящей силе, что не по сущности пребывает в ней благо, но происходит от приобщения, то уже не в собственном смысле будет именоваться благом» (Greg. Nyss. C. Eun. I 110:5-14 [GNO], Hall p. 76; пер. по ТСО 41).

<http://www.bogoslov.ru/text/565368.html>