



DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2019.6.24>

LBC 1(100)(091):27-31

UDC 83.3(0)44

Submitted: 01.07.2019

Accepted: 15.11.2019

## ANCIENT NATURAL PHILOSOPHY IN BYZANTINE CHRISTOLOGY: THE ISSUE OF PENETRATION OF FIRE INTO IRON<sup>1</sup>

Dmitry S. Biriukov

National Research University "Higher School of Economics", Moscow, Russian Federation

**Abstract. Introduction.** The author shows how the Stoic principle of total blending of physical bodies finds its refraction in the Byzantine Christological teachings on the example of penetration of fire into iron. According to the Stoics, total blending occurs when one body accepts certain qualities of the other, however, remaining themselves, or both mixed bodies acquire qualities of each other preserving their natures. **Analysis.** The author asserts that Origen's use of the example of iron incandesced by fire turned out to be paradigmatic for the subsequent Christian literature, and influenced the formation of two directions of using this example at once: in Christological context, as well as to describe deification of man. Further, the author addresses to Christological problematics and claims that using the incandesced iron example in Byzantium literature in properly Christological context began with Apollinarius of Laodicea. The paper also investigates the specificity of the refraction of this example in Christological perspective in (Ps.-) Basil of Caesarea, Theodoret of Cyrus, Cyril of Alexandria, Severus of Antioch, John of Damascus, and *Corpus Leontianum*. **Results.** In this context, the author pays special attention to the discrepancy between John Damascus and Leontius of Jerusalem regarding the issue of the complexity of Christ's hypostasis. The researcher clarifies prerequisites of this discrepancy.

**Key words:** total blending, Byzantine Christology, hypostasis, essence, Incarnation.

**Citation.** Biriukov D.S. Ancient Natural Philosophy in Byzantine Christology: The Issue of Penetration of Fire into Iron. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations], 2019, vol. 24, no. 6, pp. 305-315. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2019.6.24>

УДК 1(100)(091):27-31

ББК 83.3(0)44

Дата поступления статьи: 01.07.2019

Дата принятия статьи: 15.11.2019

## АНТИЧНАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ: ТЕМА ПРОНИКНОВЕНИЯ ОГНЯ В ЖЕЛЕЗО<sup>1</sup>

Дмитрий Сергеевич Бирюков

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
г. Москва, Российская Федерация

**Аннотация.** Я показываю, каким образом стоический принцип всецелого смешения физических тел на примере темы проникновения огня в железо находит свое преломление в византийских христологических учениях. Я утверждаю, что использование Оригеном примера раскаленного огнем железа оказалось парадигматическим для последующей христианской литературы и повлияло на формирование сразу двух направлений использования этого примера: в христологическом контексте и для описания обожения человека. Далее я обращаюсь к христологической проблематике и утверждаю, что использование темы проникновения огня в железо в византийской литературе в собственно христологическом контексте началось с Аполлинария Лаодикийского. Далее я исследую специфику преломления темы раскаленного огнем железа в христологическом ракурсе у (Пс.-) Василия Кесарийского, Феодорита Кирского, Кирилла Александрийского, Севира Антиохийского, в Леонтиевском корпусе и у Иоанна Дамаскина. Особенное внимание я уделяю в этом контексте расхождению между Иоанном Дамаскиным и Леонтием Иерусалимским в отношении вопроса о сложности ипостаси Христа. Я проясняю предпосылки этого расхождения.

**Ключевые слова:** всецелое смешение, византийская христология, ипостась, сущность, воплощение.

**Цитирование.** Бирюков Д. С. Античная натурфилософия в византийской христологии: тема проникновения огня в железо // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. – 2019. – Т. 24, № 6. – С. 305–315. – DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2019.6.24>

**Введение** <sup>2</sup>. Пример с железом и огнем как иллюстрирующий взаимопроницаемость тел восходит к стоической доктрине [5, р. 218.1–3; 227.11–17; 16, р. 29–72]). Этот и ряд других примеров стоики приводили в доказательство своего учения о всецелом *смешении* тел (в его отличии от *слияния* и *составления*). По их мнению, *смешение* (μίξις, κράσις) тел происходит, когда одно тело принимает определенные качества другого, тем не менее оставаясь самим собой, либо оба смешиваемых тела приобретают качества друг друга, сохраняя свою природу. В то же время в случае *слияния* (σύγχυσις) тела утрачивают свою идентичность, образуя новое соединение, а в случае *составления* (παράθεσις) они лишь соприкасаются внешне. Смешение при сохранении природы смешиваемых тел понималось стоиками как *всецелое* (κράσις δι' ὅλων <sup>3</sup>), то есть такое, при котором одно тело пронизывает другое целиком и полностью. Согласно традиции, о которой свидетельствует Стобей, в плане *смешения* стоики различали: κράσις – для жидкостей, μίξις – для других тел (смешение-μίξις как раз и иллюстрировалось стоиками посредством примера железа и огня) <sup>4</sup>.

Принцип всецелого смешения иллюстрировался стоиками посредством примеров смешения вина с водой, проникновения души в тело <sup>5</sup>, пронизания воздуха светом [5, р. 218.9–10, 222.28–29], а также посредством примера раскаленного огнем железа. В последнем случае железный предмет приобретает свойства огня (жечь), сохраняя свою природу железа.

Стоическое учение о смешении, при котором смешивающиеся тела сохраняют свою идентичность, было воспринято и активно использовалось христианскими авторами.

**Анализ.** В христианской литературе пример железа, пронизываемого огнем, содержащий коннотации стоической парадигмы всецелого смешения, появляется у Оригена. Последний иллюстрировал им способ соединения Логоса с душой Христа. По учению Оригена, как раскаленное

железо принимает качества, характерные для природы огня – свет и жар, – так же и душа Христа находится в Боге: все, что она мыслит, чувствует и совершает, есть Бог <sup>6</sup>. Ориген посредством примера проникновения огня в железо иллюстрирует, во-первых, что душа Христа всецело проникнута Божественными свойствами и принимает их; во-вторых, что, как раскаленное огнем железо само становится источником тепла и света, так же душа Христа является источником Божественного жара для людей; и в-третьих, приводя пример, в котором железо всегда находится в огне, Ориген постулирует неизменяемость единения души Христа с Богом. Этот оригеновский пример, указывающий на соединение души Христа с Богом с использованием темы проникновения огня в железо, оказался – как иллюстрирующий проникновение нетварного в тварное – парадигматическим и повлиял на формирование сразу двух из упомянутых мною выше направлений использования стоической темы смешения в византийской литературе: когда пример раскаленного железа приводился в христологическом контексте (при том что, разумеется, христология последующих византийских авторов была в корне иной, чем у Оригена) и когда этот пример брался для описания обожения человека.

При этом в христологических текстах, так же как и в текстах, посвященных обожению человека, иногда использовался объединительный (когда акцент делается на общих свойствах и действиях взаимодействующих природ), а иногда – различительный потенциал (когда акцент делается на том, что взаимодействующие природы различны) примера проникновения огня в железо.

Так, эта тема появляется у Аполлинария Лаодикийского (IV в.). Согласно христологическому учению Аполлинария Христос воспринял человеческую природу таким образом, что Божественный Логос занял место человеческого ума, то есть, воплотившись, Христос воспринял только бессловесную душу и тело

человека, но не ум. Ведя речь о соотношении Божественного и человеческого во Христе, Аполлинарий использует пример с железом и огнем: «Если смешение [огня] с железом, показывающее железо огнем в той мере, в какой оно действует как огонь, не изменяет его [железа] природы, то и соединение Бога с телом не влечет за собой изменения [природы] тела, даже хотя тело может распространить свои божественные энергии на то, чего оно касается» [6, S. 238, fr. 128].

В отличие от бытования примера проникновения огня в железо у Оригена, говорившего о наделении души Христа божественными свойствами, у Аполлинария мы находим использование этого примера уже в смысле, приближенном к нормативному использованию этого примера в христологическом контексте в Византии. Он ведет речь о том, что Божество и человечество во Христе составляют единство такого рода, как единство огня и раскаленного им железа, каковое в силу пронизанности огнем выглядит как огонь, сохраняя при этом свою собственную природу железа. Также и тело Христа, сохраняя свою природу, несет в себе энергии Божества и действует как Бог, то есть принимает Божественные свойства – вследствие соединения во Христе божественного и человеческого начал. Со спецификой христологии Аполлинария можно связать то, что, говоря о человеческом начале во Христе, Аполлинарий ведет речь о теле Христа, а не о человеческой природе как таковой, как включающую в себя составляющую ума<sup>7</sup>. В целом же можно сказать, что объединяющий потенциал метафоры здесь превалирует над различающим при сохранении последнего. Это проявляется в словах Аполлинария о том, что раскаленное огнем железо являет себя как огонь и подобным образом соединенное с Божеством тело Христа являет себя действующим по образу Божества.

Последующие богословы часто использовали пример с железом и огнем в ходе размышлений о том, как соотносится страдательность Христа по Его человечеству с тем, что Христос объединяет в себе не только человеческую, но и Божественную составляющую. В этих текстах противопоставляется страдательное состояние раскаленного огнем железа, которое уподобляется телесной составляющей

Христа, и отсутствие страдательности у огня в ходе его взаимодействия с железом, где огонь уподобляется Божеству. Эта страдательность Христа по плоти связывается в этих текстах либо с наделением человечества Христа Божественными свойствами в силу соединения в Лице Христа божественного и человеческого начал, либо со страстями, которые Христос претерпел в его историческом существовании (или с тем и другим одновременно).

Так, в «Гомилии на Святое Рождество Христово» (Пс.?-) Василия Кесарийского (*Clavis Patrum Graecorum* относит этот текст к *dubia*, см.: CPG 2913 [8, p. 167]) тема огня и железа используется для иллюстрации характера воплощения Христа, а также для прояснения темы страдательности воплощенного Христа как обладающего двумя природами:

Τίνα τρόπον ἐν σαρκὶ ἡ θεότης; Ὡς τὸ πῦρ ἐν σιδήρῳ· οὐ μεταβατικῶς, ἀλλὰ μεταδοτικῶς. Οὐ γὰρ ἐκτρέχει τὸ πῦρ πρὸς τὸν σίδηρον, μένον δὲ κατὰ χώραν, μεταδίδωσιν αὐτῷ τῆς οἰκείας δυνάμεως, ὅπερ οὔτε ἐλαττοῦται τῇ μεταδόσει, καὶ ὅλον πληροῖ ἑαυτοῦ τὸ μετέχον. Κατὰ τοῦτο δὴ καὶ ὁ Θεὸς Λόγος οὔτε ἐκινήθη ἐξ ἑαυτοῦ, «Καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» οὔτε τροπὴν ὑπέμεινε <...> Μὴ καταπτωσιν τῆς θεότητος ἐννοήσης· οὐ γὰρ μεταβαίνει ἐκ τόπου εἰς τόπον ὡς τὰ σώματα· μηδὲ φαντασθῆς ἠλλοιωσθαι τὴν θεότητα μεταβληθεῖσαν εἰς σάρκα· ἄτρεπτον γὰρ τὸ ἀθάνατον. Πῶς οὖν, φησὶ, τῆς σωματικῆς ἀσθενείας ὁ Θεὸς Λόγος οὐκ ἀνεπλήσθη; Φαμέν, ὡς οὐδὲ τὸ πῦρ τῶν τοῦ σιδήρου ἰδιωμάτων μεταλαμβάνει. Μέλας ὁ σίδηρος καὶ ψυχρός· ἀλλ' ὅμως πυρακτωθεὶς τὴν τοῦ πυρὸς μορφήν ὑποδέεται, αὐτὸς λαμπρυνόμενος, οὐχὶ μελαίνων τὸ πῦρ, καὶ αὐτὸς ἐκφλογούμενος, οὐ καταψύχων τὴν φλόγα. Οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη τοῦ Κυρίου σὰρξ, αὐτὴ μετέσχε τῆς θεότητος, οὐ τῇ θεότητι μετέδωκε τῆς οἰκείας ἀσθενείας.

Каким образом Божество [явилось] во плоти? А вот так, как и огонь в железе: не переменяя место, но отдавая. В самом деле, огонь не переходит туда, где находится железо, оставаясь на своем прежнем месте, но отдает ему свою собственную силу, так что и сам не уменьшается от этого раздаяния, и всецело наполняет собой то, что становится ему причастным. Таким вот образом и Бог-Слово одновременно и не удалился от Самого Себя, «и обитал с нами» (Ин 1:14), не претерпел никакого изменения. <...> Не примысливай [здесь] какого-то ниспадения Божества, ибо Ему не свойственно переходить с места на место, подобно телам. И не воображай себе, что Божество изменилось и превратилось в плоть, ибо то, что бессмертно, неиз-

менно. Но могут спросить: почему же Бог-Слово не преисполнился телесной немощью? На это мы ответим: так же, как и огонь не воспринимает свойств железа. Железо – темное и холодное; тем не менее, когда его накаливают, оно принимает форму огня, само становясь светоносным, но не делая огонь темным, становясь пылающим, но не охлаждая пламени. Также и человеческая плоть Господа сама стала причастной Божеству, но не сообщила Божеству своей немощи<sup>8</sup>.

Согласно Василию сила огня не уменьшается от передачи свойств огня железу, но всецело проникает в раскаленное железо (речь о всецелом проникновении огня в железо отсылает к стоическому натурфилософскому языку). Также Божество Христа остается неизменным из-за того, что Христос, воплотившись, обрел тело, не ниспадая в область телесного. Подобным образом обстоит дело и с телесными немощами Христа: как огонь, передавая собственные свойства – жар и светоносность – железу, сам остается незатронутым качествами железа, то есть не становится из-за взаимодействия с железом более темным и холодным, так же и Божественность воплотившегося Христа остается бесстрастной и незатронутой немощами Его плоти.

Кирилл Александрийский в трактате «О том, что Христос един» вводит в этот пример еще одну составляющую: он говорит о случае внешнего деформирования раскаленного огнем железа посредством ударов по нему молотом (где железо выступает в качестве аналога плоти, а огонь – божественности Христа):

<...> В: Εἶτα πῶς ἂν ὁ αὐτός, φασί, παθὼν μὴ πάθου;

Α: Σαρκὶ τῆ ἰδίᾳ παθὼν, καὶ οὐ θεότητος φύσει. Καὶ ἀπόρρητος μὲν παντελῶς ὁ ἐπὶ τούτοις λόγος, καὶ οὐκ ἂν τις ἐφίκοιτο νοῦς τῶν οὕτως ἰσχυῶν καὶ ὑπερῆμένων ἐννοιῶν. Ἐπόμενοι γὰρ μὴν τοῖς εἰς ὀρθότητα λογισμοῖς, καὶ τὸν τοῦ εἰκότος περιθροῦντες λόγον, οὔτε τοῦ λέγεσθαι παθεῖν ἀλλοτριούμεν αὐτόν, ἵνα μὴ πρὸ τούτου καὶ τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν οὐκ αὐτοῦ μᾶλλον, ἀλλ' ἑτέρου φῶμεν εἶναι τινος, οὔτε μὴν εἰς τὴν θεῖαν αὐτοῦ καὶ ὑπερτάτην πεπράχθαι φύσιν διοριζόμεθα τὰ σαρκός· νοοῖτο δ' ἂν, ὡς ἔφη, σαρκὶ τῆ ἰδίᾳ παθεῖν, καίτοι θεότητι μὴ παθὼν κατὰ τοιόνδε τινὰ τρόπον. Καὶ ἀσθενεῖ μὲν πᾶσα παραδειγμάτων δύναμις, καὶ τῆς ἀληθείας κατόπιν ἔρχεται. Πλὴν ἐνίησι τῷ νῶ φαντασίαν ἰσχυρὴν τοῦ πράγματος, καὶ ὡς ἀπὸ γὰρ τῶν ἐν χερσὶν ἀναβιβάσει πρὸς τὸ ὕψος καὶ τὸ πέρα λόγου. Ὡσπερ γὰρ ὁ σίδηρος ἢ γοῦν ἕτερα τις ὕλη τοιαύτη, ταῖς τοῦ πυρὸς ὀμιλήσασα προσβολαῖς,

εἰσδέχεται μὲν αὐτὸ καὶ κατωδίνει τὴν φλόγα, εἰ δὲ δὴ καὶ καταλαίοιτο τυχὸν ὑπὸ τοῦ, δέχεται μὲν ἡ ὕλη τὸ βλάβος, ἀδικεῖται δὲ ὅλως πρὸς τοῦ παιοντος οὐδὲν ἢ τοῦ πυρὸς φύσις, οὕτω πῶς συνήσεις καὶ ἐν τῷ σαρκὶ λέγεσθαι παθεῖν, θεότητι δὲ μὴ παθεῖν τὸν Υἱόν. Καὶ σμικρὰ μὲν, ὡς ἔφη, τῶν παραδειγμάτων ἢ δύναμις, ἀποφέρει δὲ πῶς τῆς ἀληθείας ἐγγὺς τοῖς ἱεροῖς Γράμμασιν οὐκ ἀπειθεῖν ἡρημένους.

<...> В. Как же тогда Он, по их утверждениям, страда, не претерпевает страданий?

А. Он страдает своей плотью, а не по своей природе божества. А смысл, соотносимый с этим, не поддается изречению, и никакой ум не в состоянии постичь столь тонкие и превозвышенные представления. Однако последовав способу рассуждения, ведущему в правильную сторону, и пристально взглядевшись в подходящее смысловое обоснование, мы не откажем в допустимости вести речь о Его страданиях, чтобы прежде того не утверждать, будто и рождение по плоти произошло не у Него, а у кого-то другого, а также не делать вывод, будто то, что относится к плоти, было произведено сообразно Его божественной и высочайшей природе. Пусть же, как я говорил, представляют согласно некоему подобному способу [мысли] – что Он страдает по своей плоти, не страдая притом по божеству. Да, примеры теряют свою убедительность и лишь следуют за истиной; однако они сообщают уму детальный образ вещей, и [тем самым] словно возводят его от худшего к высшему и внеположному речи. Ведь подобно тому, что железо или другой материал такого рода, поддавшись натиску огня, усваивает его и претерпевает тяготы воздействия пламени, а уж коль скоро и случается, что кто-то наносит удар, то материал принимает ущерб, но природа огня ущерба со стороны бьющего не получает, – так известным образом можно понять и утверждение о том, что Сын пострадал по плоти, но не по божеству. И, как я уже говорил, невелика сила примера, но она известным образом приближает к истине тех, кто предпочел не прекословить Священному Писанию [9, р. 504.40–506.21].

Насколько можно судить, у Кирилла удары по железу уподобляются источникам страстей Христа. По мнению ученого, огонь, раскаляющий железо, изменяется вместе с ним, когда это железо подвергается ударам молота. При этом нельзя сказать, что огонь меняет свою форму и претерпевает из-за ударов, в отличие от действительно меняющего свою форму железа: так же и божественность во Христе остается незатронутой страданиями Его плоти. Из примера Кирилла следует, что, поскольку Христос един, страдательность от-

носится к божественности Христа опосредованным образом – через плоть Христа, каковая была подвергнута страстям непосредственно.

Сефир Антиохийский использует ту же тему, ссылаясь на пример, «пришедший от отцов», то есть, очевидно, на трактат «О том, что Христос един» Кирилла Александрийского. Сефир, представитель миафизитства, не принимал Халкидонскую христологию, утверждавшую две природы Христа после Воплощения, и учил о различии во Христе Божественных и человеческих свойств при Его единой природе. Сефир утверждает, что Христос в определенном отношении бесстрастен, а в определенном – подвержен страданиям. Иллюстрируя это положение, он вслед за Кириллом приводит пример раскаленного огнем железа, которое подвергается ударам молота и деформируется им [4, ер. LXV, р. 40–42 <210–212>]. Смысл, который вкладывает в этот пример Сефир, в целом такой же, как у Кирилла. Но у Севира появляется дополнительный аспект по отношению к Кирилловому толкованию примера. Сефир проговаривает, что удары молотом по раскаленному железу соответствуют крестным страданиям Христа. Он говорит, что, поскольку Христос объединяет в себе божественное и человеческое начала, посредством Своего Божества Он мог бы избежать телесной боли от крестных страданий, но не сделал этого, желая пострадать ради нас. Говоря о возможности для Христа не чувствовать телесную боль в силу воздействия Его божества, Сефир здесь, как кажется, удачно работает с той составляющей примера, которая связана с претерпеванием железа из-за раскаляющего его огня, чему в христологическом дискурсе соответствует наделение божественными свойствами человеческого начала Христа (вследствие соединения во Христе Божественного и человеческого начал). Можно сказать, что в этом отношении Сефир, помимо линии Кирилла, развивает также линию Аполлинария.

В целом же Сефир гармонично использует как объединяющий, так и различающий потенциал данного примера. Потенциал различия у Севира проявляется в том, что посредством примера проникновения огня в железо он делает акцент на различии претерпевающего и бесстрастного начал во Хри-

сте – плоти и Божества. Объединяющий же потенциал примера проявляется в представлении, выражаемом здесь Сефиром, о наделении человеческого начала Христа божественными свойствами (наподобие того, как раскаленное железо приобретает свойства огня).

Халкидонитские византийские богословы (то есть, богословы, настаивающие на том, что Христос после воплощения обладает двумя природами и одной ипостасью) также активно использовали различающий и объединяющий потенциалы примера проникновения огня в железо.

Так, Феодорит Кирский использует пример огня и железа для иллюстрации сосуществования во Христе двух природ – Божественной и человеческой – без их слияния, при том что первая природа полностью проникает вторую (у Феодорита здесь просматривается выраженный стоический натурфилософский контекст) [15, р. 144–145]. Очевидно, Феодорит работает с различающим потенциалом примера.

Более сложным является использование этого примера в *Леонтиевском корпусе*, у автора, который зовется Леонтием Иерусалимским. У последнего пример с железом и огнем призван проиллюстрировать не только то, что во Христе две природы, но и то, что ипостась Христа едина. Соответственно, Леонтий утверждает, что железо и раскаляющий его огонь, сохраняя различие в своих природах, образуют единую ипостась. Таким образом, по сравнению с Феодоритом, Леонтий делает акцент на объединяющем потенциале примера. Леонтий полемизировал с несторианами, учившими о том, что во Христе две ипостаси, соответствующие двум Его природам, а также с умеренными монофизитами, такими как Сефир, учившими о том, что Христос обладает одной, сложной природой. Соответственно, по мнению Леонтия, в случае раскаленного огнем железа, огонь и железо сохраняют свои природы, однако природа огня обретает в качестве своей ипостаси ипостась железа, благодаря чему огонь становится соипостасным с природой железа.

Не любое соединение необходимо влечет появление новой природы или ипостаси. Действительно, положенное в угли и раскаленное огнем железо не представляет собой ни иной природы, ни новой ипостаси. То же справедли-

во относительно ипостаси железа и ипостаси горячих углей. В ипостаси железа природа огня, каковая сама по себе безыпостасна, соединяется с природой железа, становясь соипостасной с ней<sup>9</sup>.

Среди авторов, разделявших халкидонитскую доктрину, интересное преломление пример огня и железа находит у Максима Исповедника. Максим делает следующий шаг по сравнению с Леонтием. Две природы и одна ипостась Христа для него в данном случае уже не нуждающийся в артикуляции факт. Посредством же примера с огнем и железом Максим, подобно Севиру, иллюстрирует взаимодействие божественного и человеческого начал (в халкидонитской терминологии, которой следует Максим, – природ) во Христе. Автор рассуждает о специфическом моменте, связанном с наделением божественными свойствами человеческой природы Христа, о Его всеведении:

Πῶς ὀφείλομεν νοεῖν τὴν περὶ συντελείας τοῦ υἱοῦ ἄγνοιαν;

Διπλὴ τίς ἐστὶν ἄγνοια· ἡ μὲν διαβαλλομένη, ἡ δὲ ἀδιάβλητος, καὶ ἡ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν, ἡ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Καὶ ἡ μὲν διαβαλλομένη καὶ ἐφ' ἡμῖν, ἡ περὶ τὴν ἀρετὴν καὶ εὐσέβειαν ἄγνοια· ἡ δὲ ἀδιάβλητος καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν ὅσα θελόντων ἡμῶν γινώσκειν οὐ γινώσκομεν, οἷον, τὰ πόρρω γινόμενα, τὰ μέλλοντα γίνεσθαι. Εἰ οὖν ἐν τοῖς ἀγίοις προφήταις διεγινώσκετο τὰ πόρρω καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν χάριτι, πῶς οὐχὶ μᾶλλον πάντα ἐπίστατο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἀνθρώπινον, οὐ φύσει ἀλλ' ἐνώσει τῇ πρὸς τὸν λόγον; Καθάπερ γὰρ σίδηρος πεπυρακτωμένος πάντα τὰ ἰδιώματα τοῦ πυρὸς ἔχει – φωτίζει γὰρ καὶ καίει – οὐ μὴν φύσει ἐστὶν πῦρ ἀλλὰ σίδηρος, οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον τοῦ κυρίου, καθ' ὃ μὲν ἠνώθη τῷ λόγῳ, πάντα ἐπίστατο καὶ τὰ θεοπρεπῆ πάντα ἐν αὐτῷ διεδείκνυτο, καθ' ὃ δὲ φύσις ἀνθρωπεία ἐν αὐτῷ ἦν ὡς, λέγεται ἄγνοεῖν.

Как нам следует понимать неведение Сына [Божия] относительно завершения (Мф. 24:36; ср.: Мк. 13:32)?

Существует два [вида] неведения – укоризненное и неукоризненное; и одно из них зависит от нас, а другое не зависит от нас. То, что укоризненное и зависит от нас, касается добродетели и благочестия. То же, что неукоризнено и не зависит от нас, касается вещей, о которых мы, хотя и хотим знать, не знаем, ибо они происходят далеко или произойдут в будущем. Итак, если [в случае] со святыми пророками они по благодати распознавали далекое и не зависящее от нас, не в несравненно ли большей степени Сын Божий знал все [вещи],

и по этой причине [Его] человечество, не по природе, но по единению с Логосом [знало их]? Ибо подобно тому, как раскаленное в огне железо имеет все свойства огня – ибо светит и жжет, – хотя по природе не огонь, но железо, так и человечество Господа, по единению с Логосом все знало, и все, что подобает Божеству в нем было явлено. По [самой] же человеческой природе, соединенной с Ним [то есть Логосом], говорится, что Он не знал<sup>10</sup>.

Согласно Максиму как железо само по себе не имеет свойств огня, когда же оно раскалено огнем, оно обладает этими свойствами (светить и жечь), так же человеческая природа Христа сама по себе не обладает всеведением, но, поскольку она ипостасно соединена с Божественной природой, она принимает ее свойства и, в частности, свойство всеведения. По этой причине следует говорить, что Христос обладал всеведением и знал все.

Наконец, пример проникновения огня в железо активно использовался в сочинениях Иоанна Дамаскина. Дамаскин заимствует у Кирилла Александрийского тему деформирования раскаленного огнем железа посредством ударов по нему молотом, где железо выступает в качестве аналогии плоти, а огонь – божественности Христа. Трактовка Дамаскиным этой темы фактически не отличается от Кирилловой: железо претерпевает из-за ударов молотом, раскаляющий же его огонь – нет, и так же божественность Христа остается бесстрастной, когда Христос страдал по плоти [10, S. 277].

Интересное преломление пример с огнем и железом находит у Дамаскина в рамках обсуждавшейся Леонтием Иерусалимским темы сложности во Христе, образовавшейся вследствие боговоплощения:

Ὁ λόγος τοίνυν σὰρξ ἐγένετο οὐ τραπεὶς τὴν φύσιν οὐδὲ φαντάσας τὴν οἰκονομίαν, ἀλλ' ὑπόστασις ὡς μία τῶν τῆς θεότητος ὑποστάσεων ἐγένετο καὶ μία τῶν τῆς ἀνθρωπότητος ὑποστάσεων ἐκ τῆς ἀπειρογάμου παρθένου σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοεῖν ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑποστήσας καὶ χρηματίσας αὐτῇ ὑπόστασις. Ὡς περ γὰρ ἐστὶ μάχαιρα ἐκ σιδήρου κατεσκευασμένη μία τῶν ὑποστάσεων τῆς τοῦ σιδήρου φύσεως καὶ ἐστὶ πῦρ ἅπτον μία τῶν ὑποστάσεων τῆς τοῦ πυρὸς φύσεως καὶ προσελθοῦσα ἡ μάχαιρα τῷ πυρὶ ἐπυρακτώθη καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν προὑποστάσαν τοῦ πυρὸς ὑπόστασιν ἔλαβεν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς ἀπαρχὴν τινα τῆς τοῦ πυρὸς φύσεως λαβοῦσα ἐγένετο καὶ αὐτῇ ὑπόστασις, καὶ

γέγονεν ἡ μάχαιρα ἢ πρότερον ἀπλῆ ὑπόστασις οὕσα μόνῃς σιδήρου φύσεως σύνθετος ὑπόστασις, γεγонуῖα καὶ πυρὸς φύσεως ὑπόστασις, καὶ ἔχει τὴν τε τοῦ σιδήρου φύσιν ἀναλλοίωτον καὶ τὴν ὑπ' αὐτοῦ προσληφθεῖσαν τοῦ πυρὸς φύσιν ἀμείωτον, οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς ὑπόστασις ὧν μία τῶν τῆς θεότητος ὑποστάσεων πᾶσάν τε τὴν τῆς θεότητος φύσιν ἐν ἑαυτῷ ἔχων ἀνελλιπῆ, προσελάβετο ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου σάρκα ἐνυπόστατον, οὐχ ὑπόστασιν, ἐν αὐτῷ δὲ μᾶλλον ὑποστάσαν, ἀπαρχὴν τῆς ἡμετέρας φύσεως· καὶ πρότερον ἀπλῆ οὕσα γέγονεν ὕστερον σύνθετος, οὐ φύσις σύνθετος, ἀλλ' ὑπόστασις, σύνθετος δὲ ἐκ τῆς προῦπαρχούσης ἐν αὐτῇ θεότητος καὶ ἐκ τῆς ὕστερον προσληφθείσης σαρκὸς ἐψυχωμένης ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ.

Итак, Слово стало плотью, не изменив свою природу и не в воображаемом домостроительстве, но, будучи одной ипостасью из ипостасей Божества, стало также одной из ипостасей человечества, осуществив в своей ипостаси одушевленную разумной и мыслящей душой плоть от неискусобранной Девы и явившись ипостасью для этой плоти. Как меч, изготовленный из железа, есть одна из ипостасей природы железа, и зажженный огонь – одна из ипостасей природы огня, и меч, приблизившись к огню, воспламенился и не принял саму прежде бывшую ипостась огня, но, взяв от нее некий начаток огненной природы, стал и для него ипостасью, и меч, ранее бывший простой ипостасью природы железа, стал сложной ипостасью, будучи ипостасью также и природы огня, [причем] и природа железа у него неизменна, и воспринятая им природа огня без недостатка, – так и Христос, будучи одной ипостасью из ипостасей Божества, и имея в себе всю природу Божества без недостатка, воспринял от Святой Девы воипостасную плоть – не ипостась, но обретший в Нем ипостась, начаток нашей природы. И, будучи вначале простой ипостасью, позже сделался сложной, не природой сложной, но ипостасью, сложной же из прежде бывшего в Нем Божества и впоследствии воспринятой плоти, одушевленной разумной и мыслящей душой<sup>11</sup>.

Дамаскин работает с темой, заявленной у Леонтия: когда пример с железом и огнем, используемый в христологическом контексте, сочетается с языком природы и ипостаси. В этом примере человеческая природа Христа уподобляется железу. Как мы видели, Леонтий говорит об изначальной ипостасности железа, до раскаления его огнем. Это предполагает, что и человечество Христа должно обладать некой собственной ипостасностью. Однако этот вопрос Леонтий не раскрывает. Развитие

данной темы мы видим у Дамаскина: он говорит о том, что человеческая природа Христа была ипостасной вследствие того, что Христос воспринял ее от Богородицы, заимствовав от нее ипостасные свойства, проявлявшиеся в Его человеческом разуме, душе и плоти. Это ипостазированная человеческая природа вследствие Воплощения была соединена с Логосом (Сыном) – одной из ипостасей Божества. В результате согласно Дамаскину образовалась *сложная ипостась* (но не сложная природа).

Работая с примером железа и огня в рамках языка природы и ипостаси в христологическом контексте, Дамаскин во многом следует Леонтию, принципиально расходясь с ним именно в этом пункте – в вопросе о сложности ипостаси Христа: как мы видели, Леонтий отрицает, что ипостась Христа сложная, тогда как Дамаскин утверждает именно это. Можно попытаться предположить, с чем связана разница в понимании этого вопроса между Иоанном Дамаскиным и Леонтием Иерусалимским.

Сначала я скажу о том, что объединяет Леонтия и Дамаскина. Описывая соединение железа и раскаляющего его огня, Леонтий в вышеприведенных цитатах говорит об этом таким образом, что природа огня воипостазирывается в ипостаси железа (принимается в эту ипостась). О том же здесь ведет речь и Иоанн Дамаскин. Согласно ему ипостась огня, имевшая место до соединения его с железом, перестает существовать после этого соединения, поскольку огонь теперь ипостазирывается в ипостаси железа. В целом такое понимание соединения огня с железом, перенесенное на христологию, подразумевает, что в боговоплощении божественная природа (соответствующая огню, который наделяет железо своими свойствами) ипостазирывается в ипостаси человеческой природы Христа (соответствующей железу). Я не хочу сказать, что эксплицитно выраженная христология Леонтия Иерусалимского и Иоанна Дамаскина такова, но именно это предполагает характер использования ими примера с железом и огнем. При этом в противовес буквальному смыслу приводимого примера Дамаскин здесь утверждает, что имеет место противоположная христологическая ситуация: человечество Христа принимается, или воипостазирывается,

в ипостась божественной природы, то есть в ипостась Логоса (Сына).

Специфика взгляда Дамаскина по сравнению с леонтиевским проявляется в том, что Дамаскин не разделяет представления о безыпостасности природы огня, каковое проговаривает Леонтий, согласно которому огонь может иметь свою ипостась только в чем-то ином (в *Contra Nestorianos*, I. 49. PG T. 86. Col. 1512AB). Но, по Дамаскину, природа огня может ипостазироваться в огне же, хотя и в данном случае при его соединении с железом огонь находит свою ипостась в природе раскаленного им железа. Это коррелирует с акцентом Дамаскина на том, что человеческая природа Христа была ипостазирована плотью Богородицы, от которой она произошла, хотя и при соединении с ипостасью Логоса (Сына) человечество Христа находит свою ипостась в ипостаси Божественной природы.

На мой взгляд, именно здесь заложены основания расхождения между Иоанном Дамаскиным и Леонтием Иерусалимским: Леонтий склоняется к тому, что если природа воипостазирована в ипостаси другой природы, то нельзя говорить об ипостасных свойствах первой природы как таковой (поэтому Леонтий утверждает, что природа огня, ипостазированного в ипостаси железа, безыпостасна). Дамаскин же не разделяет этого представления. По его мнению, природа, воипостазированная в ипостаси другой природы, все равно имеет собственные ипостасные свойства. Эта интуиция и позволяет Дамаскину говорить о *сложной* ипостаси воплощенного Бога, Христа, так же как и раскаленного огнем железа. В то же время принцип, разделяемый Леонтием, предполагающий, что природа, воипостазированная в ипостась другой природы, не имеет собственных ипостасных свойств, позволяет Леонтию говорить о *простоте* образующейся общей ипостаси.

Можно заключить, что Леонтий Иерусалимский и Иоанн Дамаскин искусно работают с объединяющим и различающим потенциалами примера раскаленного огнем железа, при том что в определенном отношении они работают с ними по-разному. Оба автора по умолчанию используют базовый уровень примера, позволяющий различить божественную и человеческую природу в воплощенном Хри-

сте. В плане же объединяющего потенциала можно сказать, что концептуально и Леонтий, и Дамаскин здесь используют один и тот же принцип единства, предполагая, что некая природа воипостазирована, или принимается ипостасью другой природы, в результате чего эта ипостась становится общей для обеих природ. При этом у Дамаскина, по сравнению с Леонтием, на уровне этого объединяющего потенциала мы видим уклон в сторону потенциала различительного, что проявляется в его концепции сложной ипостаси, вернее же в предпосылках, проанализированных мною выше и стоящих за этой концепцией.

**Заключение.** Таким образом, стоическая парадигма всецелого смешения физических тел предоставила византийским авторам подходящий инструмент для выражения их интуиций относительно характера соединения Божественного и человеческого начал в воплощенном Христе. Эта парадигма предполагает, что два тела могут быть смешаны таким образом, при котором они приобретают свойства друг друга – или же одно из них приобретает свойства другого, – при том что каждое сохраняет свою природу. В рамках той же парадигмы рассмотренные мною в этой статье раннехристианские и византийские богословы понимали способ соединения божественной и человеческой природ во Христе: человеческая природа Христа принимает свойства Божественной природы, сохраняя свою собственную природу и свои свойства. Для выражения этого понимания они использовали, в частности, пример проникновения огня в железо, основанный на стоической парадигме всецелого смешения.

Как мы видели, эта тема появляется у Оригена, сравнивающего соединение души Христа с Богом: как раскаленное железо принимает качества, характерные для природы огня – свет и жар, сохраняя свою природу, так же и душа Христа принимает божественные свойства. При этом онтологический статус фигуры Христа (кто есть Христос: человек или Бог?) у Оригена является не вполне определенным, по крайней мере с точки зрения последующего византийского богословия. В связи с этим в последующей византийской традиции имели место два направления использования этого примера после Оригена: для описания



обождения человека и для описания соединения и отношения божественной природы Христа и его человеческой природы. В настоящей статье я исследую последнее.

В рамках этого направления пример с железом и огнем иллюстрировал некое *единство* в различии (имея в виду, что раскаленное огнем железо составляет единство с этим огнем в определенном отношении), но это могло быть единство разного рода: во-первых, единство свойств – когда шла речь об обретении Христом по Его человечеству божественных свойств, и во-вторых, единство ипостаси – когда обсуждалось, что значит наличие двух природ в одной ипостаси в воплощенном Христе.

Насколько можно судить, первый текст, где пример проникновения огня в железо используется в традиционном для византийской мысли христологическом контексте, обнаруживается у Аполлинария Лаодикийского. Последний ведет речь о том, что Божество и человечество во Христе составляют единство такое же, как единство огня и раскаленного им железа, каковое в силу пронизанности огнем выглядит как огонь, сохраняя при этом свою собственную природу железа. Так же и тело Христа, сохраняя свою природу, несет в себе энергии Божества и действует как Бог – вследствие соединения во Христе божественного и человеческого начал.

Последующие византийские богословы часто использовали пример с железом и огнем в своих размышлениях о том, как соотносится страдательность Христа по Его человечеству с Его Божественным началом. Они противопоставляли страдательное состояние раскаленного огнем железа, уподобляемое телесной составляющей Христа, и отсутствие страдательности у огня в ходе его взаимодействия с железом, где огонь уподобляется Божеству. Эта страдательность Христа по плоти связывалась либо с наделением человечества Христа божественными свойствами в силу соединения в Лице Христа божественного и человеческого начал, либо со страстями, которые Христос претерпел в его историческом существовании (или с тем и другим одновременно).

Первую линию мы находим у Пс.-Василия Кесарийского, который настаивает на том, что Божество Христа остается неизменным после Его воплощения и незатронутым немощами

Его плоти. Кирилл Александрийский, развивая вторую из упомянутых линий, вводит в эту тему элемент страдательности, возникающей вследствие применения внешней силы: огонь, раскаляющий железо, не претерпевает, когда раскаленное железо меняет свою форму под воздействием ударов молотом, и так же Божество Христа остается незатронутым крестными страданиями Его плоти. Севир Антиохийский, развивая приложение Кириллом примера железа и огня к христологии, начинает размышлять о том, каким именно было взаимодействие божественных и человеческих свойств во Христе, за счет соединения в Нем божественного и человеческого начал. Он говорит, что, хотя Христос, как Бог, мог избежать доставшихся Ему крестных страданий, Он принял их ради нас. Это понимание предполагает, что Христос по своему человечеству обладает неким свойством божества (как и раскаленное огнем железо обладает свойствами огня), каковое тем не менее Он не явил, и оно, будучи непроявленным, осталось в потенции. Направление размышлений Максима Исповедника типологически схоже с севириновым: Максим также размышляет о том, как Христос по своему человечеству обладает свойствами божества, для чего он использует пример проникновения огня в железо. Однако Максим ведет речь о свойстве Божества, которое, как он утверждает, было вполне себе проявлено во Христе как человеке в силу соединения в Нем божества и человечества – это свойство всеведения.

Мы видели, что еще одна важная тема в рамках христологического направления при использовании примера железа-огня в византийской литературе связана с осмыслением халкидонитскими авторами соединения божественного и человеческого начал во Христе в терминах *природы*, *ипостаси* и *во-ипостасного* (соипостасного) с привлечением категорий простоты-сложности. Так, Леонтий Иерусалимский настаивает, что, когда железо раскалено огнем, каждое из них сохраняет свою природу, но огонь обретает в качестве своей ипостаси ипостась железа, в результате чего образуется одна простая ипостась. Так же, по его мнению, следует понимать и воплощение Бога: оно не приводит ни к образованию сложной природы, ни к сложной

ипостаси, но воплощенный Христос обладает двумя самостоятельными природами в одной простой ипостаси.

Понимание этой темы Иоанном Дамаскиным в плане одной важной детали отличается от позиции Леонтия: согласно Дамаскину, ипостась раскаленного огнем меча, как и ипостась Христа после воплощения, – сложная. Я связываю это расхождение с различием в понимании механизма воипостазирования и характера воипостазированной природы у двух философов. В случае, если природа воипостазирована в ипостась другой природы, Леонтий имеет тенденцию мыслить воипостазированную природу так, что она не может иметь существования в ипостаси, относящейся к ней самой, и поэтому эта воипостазированная природа является чистой от «примесей» каких-либо ипостасных свойств ипостасей этой природы. По этой причине Леонтий понимает ипостась, принимающую, помимо собственной природы, некую иную, воипостазированную в нее природу, в качестве простой. Согласно же Дамаскину воипостазированная природа несет в себе «примесь» ипостасных свойств ипостасей этой природы, связанную с этиологией ситуации воипостасности. В связи с этим Дамаскин понимает такую ипостась как сложную.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

The reported article was carried out in the framework of the Program of Basic Research of National Research University “Higher School of Economics” (HSE) and with the use of subsidy funds in the framework of the state support of leading universities of the Russian Federation “5-100”.

<sup>2</sup> Настоящая статья представляет собой часть моего более обширного исследования характера использования стоической натурфилософской парадигмы смешения физических тел в византийской мысли на примере темы проникновения огня в железо. Предыдущая публикация на эту тему: [7].

<sup>3</sup> В качестве технического термина чаще использовалось именно понятие «всецелого смешения».

<sup>4</sup> Joannes Stobaeus I, 17, 374–377 [11, p. 102] = [14, p. 152: 31–153: 26, fr. 471].

<sup>5</sup> См. примеч. 4. За этим примером стоит предпосылка, характерная для стоического учения, указывающая на то, что все существующее телесно.

<sup>6</sup> Origen, *De princ.* II, 6, 6 [13, p. 321].

<sup>7</sup> Ср.: Leontius Jerosolymitanus, *Contra Monophysitas*, PG 86, col. 1869A.

<sup>8</sup> Basilius Caesariensis, *In s. Chr. Gen.*, PG 31, col. 1460, перевод А.Р. Фокина [1, с. 106] с изменениями.

<sup>9</sup> Leontius Jerosolymitanus, *Contra Nestorianos* 1.49, PG 86, col. 1512AB.

<sup>10</sup> [12, p. 155], перевод Д.А. Черноглазова [3, с. 209] с небольшими изменениями.

<sup>11</sup> Joannes Damascenus, *Contra Nestorianos* 2 [10, S. 264–265], перевод Д.Е. Афиногенова [2, с. 120] с изменениями.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Василий Великий, свт. Гомилия на Святое Рождество Христово / Василий Великий ; пер. А. Фокина // Богословский сборник. – 2000. – № 5. – С. 104–117.

2. Дамаскин, Иоанн. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Иоанн Дамаскин ; пер. и коммент. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. – М. : Мартис, 1997. – 352 с.

3. Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения / Максим Исповедник ; пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова ; науч. ред. Г. И. Беневиц. Москва : Ника, 2010. – 488 с. – (Византийская философия ; т. 6).

4. A Collection of Letters of Severus of Antioch. From Numerous Syriac Manuscripts / ed. and transl. by E.W. Brooks. – Turnhout : Brepols, 2003. – 310 p. – (Patrologia Orientalis ; vol. XIV, fasc. 1, № 67).

5. Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora / ed. I. Bruns. – Berlin : Reimer, 1892. – 238 p. – (Commentaria in Aristotelem Graeca ; vol. 2, ps. 2.).

6. Apollinaris von Laodicea und Seine Schule I / Hrsg. von H. Lietzmann. – Tübingen : J.C.B. Mohr, 1904. – 323 S.

7. Biriukov, D. Penetration of Fire into Iron : The Sense and the Usage Mode of This Metaphor for Description of Theosis in the Byzantine Theological Literature / D. Biriukov // *Scrinium : Journal of Patrology and Critical Hagiography*. – 2019. – Vol. 15:1. – P. 143–162.

8. *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. II / Cura et studio M. Geerard. – Turnhout : Brepols, 1974. – 274 p. – (Corpus Christianorum).

9. Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques / ed. G. M. de Durand. – Paris : Cerf, 1964. – 548 p. – (Sources Chrétiennes ; vol. 97).
10. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4 / ed. B. Kotter. – Berlin : De Gruyter, 1981. – 486 S.
11. Ioannis Stobaei Eclogarum. Physicarum et Ethicarum libri duo. Vol. 1 / ed. A. Meineke. – Lipsiae : in aedibus B.G. Teubneri, 1860. – 368 p.
12. Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia / ed. J.H. Declerck. – Turnhout : Brepols Publishers, 1982. – 255 p. – (Corpus Christianorum, Series Graeca ; vol. 10).
13. Origène. Traité des principes. T. I / Trad. par H. Crouzel et M. Simonetti. – Paris : Cerf, 1978. – 415 p. – (Sources Chrétiennes ; vol. 252).
14. Stoicorum Veterum Fragmenta. Collegit Ioannes ab Arnim. Vol. II. Chrysippi fragmenta. Logica et physica. – Leipzig : Teubner, 1903. – 348 p.
15. Theodoret of Cyrus. Eranistes / ed. G. H. Ettliger. – Oxford : Clarendon Press, 1975. – 281 p.
16. Todd, R. Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary / R. Todd. – Leiden : Brill, 1976. – 272 p.
4. Brooks E.W., ed. and transl. *A Collection of Letters of Severus of Antioch. From Numerous Syriac Manuscripts*. Turnhout, Brepols, 2003. 310 p. (Patrologia Orientalis, vol. XIV, fasc. 1, № 67).
5. Bruns I., ed. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Berlin, Reimer, 1892. 238 p. (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 2, Ps. 2.).
6. Lietzmann H., ed. *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule I*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1904. 323 S.
7. Biriukov D. Penetration of Fire into Iron: The Sense and the Usage Mode of This Metaphor for Description of Theosis in the Byzantine Theological Literature. *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*, 2019, vol. 15:1, pp. 143-162.
8. Geerard M., ed. *Clavis Patrum Graecorum. Vol. II*. Turnhout, Brepols, 1974. 274 p. (Corpus Christianorum).
9. Durand de G.M., ed. *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques*. Paris, Cerf, 1964. 548 p. (Sources Chrétiennes, vol. 97).
10. Kotter B., ed. *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4*. Berlin, De Gruyter, 1981. 486 p.
11. Meineke A., ed. *Ioannis Stobaei Eclogarum. Physicarum et Ethicarum libri duo. Vol. 1*. Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1860. 368 p.
12. Declerck J.H., ed. *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*. Turnhout, Brepols Publishers, 1982. 255 p. (Corpus Christianorum, Series Graeca, vol. 10).
13. Crouzel H., Simonetti M., eds. *Origène. Traité des principes. T. I*. Paris, Cerf, 1978. 415 p. (Sources Chrétiennes, vol. 252).
14. *Stoicorum Veterum Fragmenta. Collegit Ioannes ab Arnim. Vol. II. Chrysippi fragmenta. Logica et physica*. Leipzig, Teubner, 1903. 348 p.
15. Ettliger G.H., ed. *Theodoret of Cyrus. Eranistes*. Oxford, Clarendon Press, 1975. 281 p.
16. Todd R. Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. *A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*. Leiden, Brill, 1976. 272 p.

#### REFERENCES

1. Vasiliy Velikiy. Gomiliya na Svyatoye Rozhdestvo Khristovo [Homily on the Holy Nativity of Christ]. *Bogoslovskiy sbornik* [Collection of Theological Papers], 2000, vol. 5, pp. 104-117.
2. Damaskin Ioann. *Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina. Khristologicheskie i polemicheskie traktaty. Slova na bogorodichnye prazdniki* [Works of St. John of Damascus. Christological and Polemical Treatises. Homilies on Virgin Holidays]. Moscow, Martis Publ., 1997. 352 p.
3. Maksim Ispovednik. *Voprosy i nedoumeniya* [Questions and Doubts]. Moscow, Nikeya Publ., 2010. 488 p. (Vizantiyskaya filosofiya [Byzantine Philosophy], vol. 6).

#### Information about the Author

**Dmitry S. Biriukov**, Doctor of Sciences (Philosophy), PhD, Researcher, National Research University "Higher School of Economics", Myasnitskaya St., 20, 101000 Moscow, Russian Federation, dbirjuk@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3000-0864>

#### Информация об авторе

**Дмитрий Сергеевич Бирюков**, доктор философских наук, PhD, научный сотрудник, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», ул. Мясницкая, 20, 101000 г. Москва, Российская Федерация, dbirjuk@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3000-0864>