

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРОЛОГИЯ

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ТЕМЫ  
ПРОНИКНОВЕНИЯ  
ОГНЯ В ЖЕЛЕЗО  
ДЛЯ ОПИСАНИЯ  
СОЕДИНЕНИЯ  
С БОГОМ В ВОСТОЧНО-  
ХРИСТИАНСКОМ  
БОГОСЛОВИИ:  
ПУТЬ ОТ ОРИГЕНА  
ДО свт. ГРИГОРИЯ  
ПАЛАМЫ

ЧАСТЬ II: ОТ ЯЗЫКА ОТОЖДЕСТВЛЕНИЯ  
К ЯЗЫКУ УЗНАВАНИЯ\*

Дмитрий Сергеевич Бирюков

доктор философских наук, PhD in Philosophy  
научный сотрудник Национального исследовательского  
университета «Высшая школа экономики»  
ведущий научный сотрудник Социологического института РАН –  
филиала Федерального государственного бюджетного учреждения  
науки Федерального научно-исследовательского  
социологического центра РАН  
101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20  
dbirjuk@gmail.com

\* Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 19-011-00952, «Учение Григория Паламы как философская система: историко-философский анализ».

**Для цитирования:** Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть II: От языка отождествления к языку узнавания // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 140–159. DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.004

### Аннотация

УДК 27-18

Публикация представляет собой вторую часть исследования, посвящённого использованию в восточно-христианской богословской литературе темы проникновения огня в железа для описания соединения человека с Богом от Оригена до свт. Григория Паламы. В настоящей публикации я показываю, как стоическая натурфилософская парадигма всецелого смешения, проявляющаяся на примере проникновения огня в железо, была заимствована византийскими богословами — прпп. Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскином, Симеоном Новым Богословом и свт. Григорием Паламой, когда они вели речь об обожении, для иллюстрации проникновения божественного в тварное и соединения тварного с божественным — такого, что тварное не растворяется в божественном, но остается в своей природе, проникаясь свойствами Божества. В целом рассмотренные мною в этой статье тексты свидетельствуют, что описание обожения с использованием стоического натурфилософского языка развивалось от более наивного, онтологизирующего дискурса (у Псевдо-Макария) к дискурсу, в рамках которого о единстве говорится как о феномене, явленном для ментальных способностей, что предполагает указание на единство *в некоем отношении* и предохраняет от понимания этого единства в смысле слияния человеческой природы с божественной. В рамках же последнего выделяется стратегия *опознавания / распознавания* (проводимая прпп. Максимом Исповедником, Симеоном Новым Богословом и свт. Григорием Паламой). Согласно этой стратегии, по свойствам, являемым раскаленным металлом, мы можем распознать природу огня, явленную в металле, и подобным образом мы можем сделать вывод, что человек есть бог (с маленькой буквы) на основании того, что он являет себя как Бог, то есть проявляет божественные свойства.

**Ключевые слова:** обожение, всецелое смешение, сущность, свойства, именование, узнавание, тождество и отличие, энергия.

**Н**астоящая публикация представляет собой вторую часть моей статьи, исследующей, как стоическая натурфилософская парадигма всецелого смешения, на примере темы проникновения огня в железо, проявлена в византийско-патристическом учении об обожении. На мой взгляд, именно эта парадигма послужила значимым инструментом для формулирования учения об обожении в византийском богословии. В первой части настоящей статьи<sup>1</sup> я утверждаю, что тема проникновения огня в железо, с содержащимися в ней импликациями стоической натурфилософии, была заимствована раннехристианскими и византийскими богословами для иллюстрации проникновения божественного в тварное и соединения тварного с божественным — такого, что тварное не растворяется в божественном, но остается в своей природе, проникаясь свойствами Божества. Характер этой парадигмы таков, что она несёт в себе различительный и объединяющий потенциалы в силу того, что предполагает взаимодействие двух природ, остающихся различными, но образующих единство в определённом отношении. Эта парадигма появляется у Оригена, который использовал пример проникновения огня в железо для иллюстрации соединения души Христа с Богом. Дальнейшее развитие византийскими богословами этой темы включало в себя две важнейшие линии, заложенные в оригеновском использовании этого примера: это христологическая линия и линия теозисная (то есть связанная с тематикой обожения).

В данной статье я исследую развитие теозисной линии, в контексте ещё одной линии (прослеженной в первой части статьи), в рамках которой пример с железом и огнём использовался для прояснения отличия в способе бытия тварных и нетварных сущих. В первой части статьи я рассмотрел, как эта линия проявляется у Каппадокийцев и свт. Кирилла Александрийского, и показал, как она работает с различительным потенциалом примера проникновения огня в железо, тогда как собственно теозисная линия, проявляющаяся в Макариевском корпусе, задействует объединяющий потенциал этого примера, используя язык, как будто отождествляющий обоживаемого человека с Божеством. В предлагаемой вниманию читателя второй части статьи я прослежу развитие примера проникновения огня в железо в контексте учения об обожении у прпп. Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Симеона Нового Богослова и свт. Григория Паламы и сформулирую свои наблюдения о характере и особенностях использования этого примера в истории византийской богословской мысли.

1 *Бирюков Д. С.* Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть I // Библия и христианская древность. 2020. № 1 (5). С. 115–134.

## 6. Прп. Максим Исповедник

Тема проникновения огня в железо в контексте речи о проникновении нетварной природы в тварную находит яркое проявление у прп. Максима Исповедника. Максим пишет в «Амбигвах»:

Εἰ δὲ κινεῖται ἀναλόγως ἑαυτῶ νοερῶς τὸ νοερόν, καὶ νοεῖ πάντως· εἰ δὲ νοεῖ, καὶ ἔρᾳ πάντως τοῦ νοηθέντος· εἰ δ' ἔρᾳ, καὶ πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἔραστόν ἕκστασιν· εἰ δὲ πάσχει, δηλονότι καὶ ἐπειγεται· εἰ δὲ ἐπειγεται, καὶ ἐπιτείνει πάντως τὸ σφοδρόν τῆς κινήσεως· εἰ δὲ ἐπιτείνει σφοδρῶς τὴν κίνησιν, οὐχ ἴσταται μέγρις ἂν γένηται ὅλον ἐν τῷ ἔραστῷ ὅλω καὶ ὑφ' ὅλου περιληφθῆ, ἔκουσιῶς ὅλον κατὰ προαίρεσιν τὴν σωτήριον περιγραφὴν δεχόμενον, ἵν' ὅλον ὅλω ποιωθῆ τῷ περιγραφόντι, ὡς μηδ' ὅλωσ λοιπὸν βούλεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸ ἐκεῖνο ὅλον γνωρίζεσθαι δύνασθαι τὸ περιγραφόμενον, ἀλλ' ἐκ τοῦ περιγράφοντος· ὡς ἄηρ δι' ὅλου πεφωτισμένος φωτί, καὶ πυρὶ σίδηρος, ὅλος ὅλω πεπυρακτωμένος, ἢ εἰ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐστίν<sup>2</sup>.

Ὅλοι ὅλω κατὰ τὸ ἐφικτόν τῆς ἐνούσησιν αὐτοῖς φυσικῆς δυνάμεως ἐνωθέντες τοσοῦτον ἐνδεχομένως ὑπ' αὐτοῦ ἐποιώθησαν, ὥστε καὶ ἀπὸ μόνοῦ γνωρίζεσθαι, οἷον ἔσοπτρα διειδέστατα, ὅλου τοῦ ἐνωρῶντος Θεοῦ Λόγου τὸ εἶδος ἀπαραλείπτως διὰ τῶν θείων αὐτοῦ γνωρισμάτων φαινόμενον ἔχοντες, τῷ ἐλλειφθῆναι μηδένα τῶν παλαιῶν χαρακτήρων, οἷς μὴνύεσθαι πέφυκε τὸ ἀνθρώπινον, πάντων εἰζάντων τοῖς ἀμείνοσιν, οἷον ἄηρ ἀφεγγῆς φωτί δι' ὅλου μετεγκραθεῖς<sup>4</sup>.

[Вожделюющее] не останавливается, пока не окажется целиком в целом вожделенном и не будет всем [им] объято, — приемля спасительное определение всецело вольно, по [осознанному] предпочтению, — дабы целиком окачествоваться определяющим его целым так, чтобы само это определяемое совсем не хотело больше иметь возможность узнаваться как целое по самому себе, но [хотело бы узнаваться] по тому, что его определяет, как воздух, весь освещенный светом, и железо, всё целиком раскаленное огнём, и что угодно иное, подобное тому<sup>3</sup>.

[Святые,] всецело с Ним, Всецелым, соединившись, настолько, по мере возможности, восприняли Его качества, что только Им одним и познаются, словно чистейшие зеркала, ибо всецело и без ущерба являют — посредством Его божественных черт — вид взирающего [в них] Бога Слова, хотя и не лишившись ни одной из старых черт, каковым присуще обозначать человеческую [природу], ибо все они уступили лучшим [чертам], как [происходит] с воздухом, когда он, [сам по себе] не светлый, всецело смешивается со светом<sup>5</sup>.

- 2 *Maximus Confessor. Ambigua 7 // PG. 91. Col. 1073C–1076A; Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua. Vol. 1 / ed. and trans. by N. Constat. Cambridge (Mass.), 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 28). P. 86.17 – 88.10.*
- 3 *Максим Исповедник, прп. Амбигвы: Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. Г. И. Беневица. М., 2020. С. 257 (с изменениями).*
- 4 *Maximus Confessor. Ambigua 10 // PG. 91. Col. 1137B11–C6; Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. P. 212.9–17.*
- 5 *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 366 (с изменениями).*

Максим ведёт речь о том, что святые люди, всецело проникнутые всецелым Божеством, претерпевая окачествование со стороны божественного, целиком воспринимают Божественные свойства, так что уже и познаются по ним, и осознают себя согласно этим свойствам, однако же не лишаются и собственной тварной природы<sup>6</sup>. Можно отметить, что Максим использует здесь терминологию стоиков: он говорит о *всецелом смешении* воздуха со светом, причём пример пронизанного светом воздуха, как и в случае стоиков<sup>7</sup>, употребляется им наравне и в контексте тех же натурфилософских коннотаций, что и пример проникновения огня в железо.

В концептуальном плане мы видим здесь ту же линию, что и у автора Макариевского корпуса<sup>8</sup>: Максим, как и Псевдо-Макарий, использует объединяющий потенциал примера проникновения огня в железо (как и примера проникновения света в воздух), и говорит, что обоживаемый человек узнаётся уже не по своим человеческим, но по божественным свойствам, которые он приобретает при соединении с Божеством.

При этом, развивая линию Псевдо-Макария<sup>9</sup>, Максим делает ход, который позволяет ему работать с объединяющим потенциалом метафоры пронизанного огнём железа, как указывающей на проникновение нетварной природы в тварную, и избежать опасности понимания своей мысли в том духе, что тварное растворяется в нетварном. Сознательно или несознательно он вводит в свою речь рефлексивность и использует

- 6 Ср. об этом у Поликарпа Шервуда: «Знание Бога из себя и себя из Бога [у Максима]... предваряется тем, что святые окачествоваются божественными *idiomata*... Такое окачествование иллюстрируется образом раскалённого 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 П.* Ранние *Ambigua* преподобного Максима Исповедника и опровержение оригенизма // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. (Византийская философия; т. 1). С. 432–433; по оригинальному изданию: *Sherwood P.* The Earlier *Ambigua* of S. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Roma, 1955. (*Studia Anselmiana*; vol. 36). P. 151).
- 7 *Alexander Aphrodisiensis.* De mixtione 4 // *Alexandri Aphrodisiensis* praeter commentaria scripta minora / ed. I. Bruns. Berlin, 1892. S. 217.32 – 218.11.
- 8 О ней см.: *Бирюков Д. С.* Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 127–129.
- 9 В отличие от Аркадия Шуфрина (*Шуфрин А. М.* Схолии // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. С. 325–327), я бы не стал говорить о влиянии Оригена на Максима в плане использования им темы огня и железа. На мой взгляд, здесь проявляется влияние именно Макариевского корпуса.

язык, отсылающий к *познанию* / *узнаванию*, — и этим его дискурс принципиально отличается от онтологизирующего языка Псевдо-Макария. Действительно, Максим использует образ зеркала (имея в виду, что обоживаемый человек отражает в себе божественные свойства) и говорит, что святой *познаётся* и *узнаётся* по присутствующим в нём свойствам Божества, подобно освещённому воздуху и раскалённому железу, каковые познаются по пронизывающим их природам — соответственно, свету и огню. А у Псевдо-Макария, как мы видели<sup>10</sup>, речь шла о том, что очищенная огнём Святого Духа человеческая душа *есть* дух, так же как пронизанное огнём железо *есть* огонь.

## 7. Прп. Иоанн Дамаскин

После Максима Исповедника тема соединения огня с железом в контексте описания обожения человека, как кажется, сохраняет связь с дискурсом познания, которой ее наделил Максим. Отражение этого мы можем увидеть у Иоанна Дамаскина и Симеона Нового Богослова.

Дамаскин касается этой темы в третьем слове «Против отвергающих святые иконы»:

Ἐφ' οἷς ἀναλέπανται ὁ θεὸς ὁ μόνος ἅγιος καὶ «ἐν ἁγίοις ἀναπαύομενος» ὡς τῇ ἁγίᾳ θεοτόκῳ καὶ πᾶσι τοῖς ἁγίοις. Οὗτοι δὲ εἰσὶν οἱ κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοιωθέντες θεῷ ἕκ τε τῆς ἐαυτῶν προαιρέσεως καὶ τῆς θεοῦ ἐνοικήσεως καὶ συνεργίας, οἵτινες καὶ θεοὶ λέγονται ἀληθῶς, οὐ φύσει, ἀλλὰ θέσει, ὡς πῦρ λέγεται ὁ πεπυρακτωμένος σίδηρος, οὐ φύσει, ἀλλὰ θέσει καὶ μεθέξει πυρός<sup>11</sup>.

[Воздается поклонение] «тем, на ком почил» Бог, Который один только свят и во святых *почивает* (Ис. 57, 15), как то: во Святой Богородице и всех святых людях. Эти же суть те, которые по возможности уподобились Богу как вследствие своего собственного произволения, так и Божия пребывания и содействия, те, которые поистине называются даже богами, не по природе, но по положению, подобно тому как раскалённое в огне железо называют огнём не по природе, но по положению и по причастности огню<sup>12</sup>.

10 Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 128.

11 *Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus III, 33 // PTS. 17. S. 137.1–11.*

12 *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы и изображения / пер. с греч. А. Бронзова. СПб., 1893. С. 111 (с изменениями). Об этом фрагменте см. также: *Himmerich M. F. Deification in John of Damascus. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School. Milwaukee (Wisc.), 1985. P. 136.*

Дамаскин здесь, в контексте иконоборческих споров, говорит о поклонении, воздаваемом святым и обоженным людям. В этой связи он конкретизирует, что означает быть святым, и привлекает для этого понятие об уподоблении Богу, учение о произволении и синергии и пример раскалённого огнём железа. При этом Дамаскин использует терминологическую связку «по природе — по положению / по причастности»<sup>13,14</sup>.

У Дамаскина в этом фрагменте как бы собираются различные линии, которые мы обнаружили в связи с примером железа и огня у предшествующих византийских авторов. Так, из встречающихся в этом фрагменте тем, у Василия мы встречали тему произволения; у Кирилла — связку «по природе — по причастности» и тему причастности раскалённого железа огню, иллюстрирующую окачествование железа свойствами огня; Максимова же тема «познания / узнавания» по «лучшей природе» (пронизанное огнём железо познаётся по свойствам огня, святой — по свойствам Божества, воспринятых им) здесь трансформируется в тему *называния*: раскалённое огнём железо *называется* огнём, а обоженные люди — богами (по положению, или по причастности).

Иными словами, как Псевдо-Макарий и Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин использует объединяющий потенциал примера проникновения огня в железо. Но, как и Максим, Дамаскин при этом уходит от используемого Псевдо-Макарием «наивного» онтологизирующего языка, указывающего на единство соединяющихся природ. Уходит в сторону дискурса, в рамках которого об этом единстве говорится как о феномене, явленном для ментальных способностей, что предполагает указание на единство в некотором отношении и предохраняет от понимания этого единства в смысле слияния соединяющихся природ (то есть слияния тварной природы с нетварной)<sup>15</sup>.

- 13 Выражения «по положению» и «по причастности» Дамаскин здесь использует синонимично.
- 14 О связке «по природе — по причастности» см.: Бирюков Д. С. О теме причастности к Божественной сущности и оппозиции «по сущности — по причастности» у Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей патристической мысли // EINA1: Философия. Религия. Культура. 2015. Т. 4. № 1/2 (7/8). С. 439–442.
- 15 О теме проникновения огня в железо у прп. Иоанна Дамаскина см. также: 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. 310–312, 314.

## 8. Прп. Симеон Новый Богослов

Следующим византийским автором, сочинений которого мы коснёмся в этом обзоре, будет прп. Симеон Новый Богослов. В 30-м гимне Симеон следующим образом описывает соединение своей души с Богом:

Ἀπορρήτως συναφθέντα  
καί μιγέντα μοι ἀμίκτως  
ὡς τό πῦρ αὐτῷ σιδήρῳ  
καί τό φῶς γε τῷ ὑέλῳ,  
καί ἐποίησεν ὡς πῦρ με  
καί ὡς φῶς ἀπέδειξέ με,  
καί ἐκεῖνο ἐγενόμην,  
ὄπερ ἔβλεπον πρό τούτου  
καί μακρόθεν ἐθεώρου<sup>16</sup>.

Он несказанно льнёт ко мне,  
Мешается несмешанно, —  
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<sup>17</sup>.

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

Ταῦτα οὖν τά ἐν δύο  
τοῦ Χριστοῦ μεταλαμβάνοντα  
καί τοῦ αἵματος πίνοντα  
ἀμφοτέραις ταῖς οὐσίαις  
καί ταῖς φύσεσιν ὡσαύτως  
ἐνωθέντα τοῦ Θεοῦ μου  
γίνονται Θεός μεθέξει,  
ὁμωνύμως τε καλοῦνται  
τῷ ὀνόματι ἐκείνου,  
οὗ οὐσιωδῶς μετέσχον.  
Λέγεται οὖν πῦρ ὁ ἄνθραξ  
καί ὁ σίδηρος ὁ μέλας  
πυρωθεῖς ὡς πῦρ ὀρᾶται<sup>18</sup>.

Да, обе эти сущности<sup>19</sup>,  
Обеими природами,  
С Богом так моим слились,  
Что Богу причастилися  
И стали соименными  
Его Святому Имени,  
Ему причастны сущностно<sup>20</sup>.  
Ведь уголь зовётся и «огнём»,  
Ведь и железо чёрное  
Как огонь, когда раскалено.  
Коль выглядит таким оно,  
Таким и называется.  
Что выглядит огнем — огонь!

В 44-м гимне Симеон снова обращается к теме проникновения огня в железо для иллюстрирования соединения человека с Богом посредством даров Святого Духа:

16 *Symeon Novus Theologus*. Hymni XXX, 425–433 // *Symeon der Neue Theologe*. Hymnen / Prol. und krit. text, besorgt. A. von Kambyles. Berlin; New York, 1976. S. 280–281.

17 Здесь и ниже «Гимны» прп. Симеона приводятся в пер. А. Ю. Голубца и Д. А. Поспелова, с изменениями.

18 *Symeon Novus Theologus*. Hymni XXX, 478–493 // *Op cit.* S. 282.

19 Имеются в виду тело и душа.

20 О специфике использования прп. Симеоном темы причастности сущности см.: *Бирюков Д. С.* О теме причастности к Божественной сущности и оппозиции «по сущности — по причастности» у Симеона Нового Богослова. С. 431–445.

Ὡς οὐδέ τό πῦρ μετέχει  
 τῆς σιδήρου μελανίας,  
 μεταδίδωσι δ' ἐκεῖνον  
 πάντα τά αὐτῷ προσόντα,  
 οὕτω καί τό Θεῖον Πνεῦμα  
 ἄφθαρτον ὄν ἀφθαρσίαν  
 καί ἀθάνατον ὑπάρχον  
 δίδωσιν ἀθανασίαν,  
 φῶς τε ἄδύτον τυχάνον  
 φῶς ἀποτελεῖ τοῦς πάντας  
 ἐν οἷσπερ κατασκηνώσει<sup>21</sup>.

Как не причаствует<sup>22</sup> огонь  
 Ко черноте 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 преобразует в свет  
 Тех, в ком Он обретается.

В отличие от предшествующих рассмотренных мною авторов, Симеон, ведя речь о соединении с Богом с использованием темы железа и огня, говорит от первого лица, его речь наиболее экзистенциальна. Описывая своё приобщение к Богу, Симеон уподобляет себя железу, которое раскаляется огнём и приобретает его качества, а также стеклу, пронизываемому светом. Можно отметить, что, когда Симеон в контексте примера с огнём и железом использует выражение *μιγύντα ἀμίκτος* («смешивается несмешанно») <sup>23</sup>, употребляя таким образом производные от *μίξις*, здесь имеет место соответствие стоической натурфилософской терминологии, в рамках которой, как я упоминал <sup>24</sup>, различалось смешение-*κρῆσις* для жидкостей и смешение-*μίξις* для других тел, и смешение-*μίξις* иллюстрировалось стойками как раз посредством примера железа и огня <sup>25</sup>.

21 *Symeon Novus Theologus*. Нymнi XLIV, 367–377 // Op. cit. S. 371.

22 Интересно, что значение понятия причастности (*μετέχω*) здесь противоположно по смыслу значению этого понятия, как оно употреблялось в контексте темы проникновения огня в железо у свт. Василия Кесарийского и Кирилла Александрийского, у которых «причастность» употреблялась в значении, которое я называю «платоническим». Это значение причастности предполагает, что свойства одного сущего принимаются другим, притом что первое сущее не принимает свойства последнего (см.: Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 118–119 и примеч. 7; 124–126), т. е. в этом случае ситуация причастности предполагает, что два сущих, одно из которых причастно другому, остаются каждое в своей природе. У прп. Симеона же в этом фрагменте, очевидно, причастность имеет смысл слияния.

23 *Symeon Novus Theologus*. Нymнi XXX, 426 // Op. cit. S. 280.

24 Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 117.

25 *Ioannes Stobaeus*. Anthologium I, 17, 374–377 // *Ioannis Stobaei Eclogarum. Physicarum et Ethicarum libri duo*. Vol. 1 / ed. A. Meineke. Lipsiae, 1860. P. 102 = *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. 2. Chrysippi fragmenta. Logica et Physica / collegit Ioannes ab Arnim. Leipzig, 1903. P. 152:31 – 153:26, fr. 471 (см. цитату в: Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 117, примеч. 4). В целом см.: Солопова М. А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма. М., 2002. С. 55–61.

В концептуальном плане Симеон следует линии Макария — Максима. Как и последние, Симеон использует объединяющий потенциал примера соединения железа с огнём для того, чтобы таким образом описать происходящее с ним обретение божественных свойств, даруемых ему Господом. При этом звучание данной темы у Симеона ближе всего к её звучанию у Максима. Последний, говоря об окачествовании святых божественными свойствами, использует примеры с железом-огнём и воздухом-светом и делает акцент на претерпевательном характере способа бытия обоживаемых людей, что находит выражение в его словах о том, что обоживаемый человек желает узнаваться и определяться по Божественной, а не собственной, человеческой природе. Симеон, как и Максим, ведёт речь о раскалённом огнём железе, а также о пронизанном светом стекле, что похоже на Максимов пример с воздухом и светом, и говорит об узнаваемости и именуемости соединяющегося с Богом человека по лучшей природе. Я считаю, что это позволяет говорить о влиянии Максима на Симеона в рассматриваемом отношении<sup>26</sup>.

Интересно, что Симеон в 30-м Гимне<sup>27</sup> и Максим в 7-й Амбигве<sup>28</sup>, приводя пример железа и огня, используют одну и ту же стратегию. Это стратегия *опознавания*, или *распознавания* (почти в научном смысле): по свойствам, являемым раскалённым железом, мы можем распознать, или опознать, природу огня, явленную в железе, и подобным образом — опознать обоживаемого человека как бога (с маленькой буквы) в силу являемых нам божественных свойств, которыми обладает этот человек и которыми он наделяется Богом. Или: мы можем сделать вывод, что человек есть бог (с маленькой буквы) на основании того, что он являет себя как Бог.

## 9. Свт. Григорий Палама

Наконец, тема проникновения огня в железо появляется у свт. Григория Паламы, в частности, в трактатах «О Божественных энергиях и причастности к ним» и «О божественной и боготворящей причастности». Эта тема у Паламы, с одной стороны, аккумулирует смыслы и линии,

26 Другие примеры влияния богословия Максима на Симеона обсуждаются, в частности, в моей статье: *Бирюков Д. С.* О теме причастности к Божественной сущности. С. 441–442.

27 *Symeon Novus Theologus.* Hymni XXX, 478–493 // *Op. cit.* S. 282–283.

28 *Maximus Confessor.* Ambigua 7 // PG. 91. Col. 1073C–1076A; *Maximus the Confessor.* On Difficulties in the Church Fathers. P. 86.17 – 88.10.

имевшие место в предшествующей византийской традиции, и с другой, отражает специфику собственного учения Григория Паламы.

В трактате «О Божественных энергиях» эта тема возникает сначала в 17-й главке в составе цитаты из «Против Евномия», III, 2<sup>29</sup> свт. Василия Кесарийского, которой я касался в этой статье ранее<sup>30</sup> (Василий уподобляет причастуемые Святому Духу ангельские силы раскалённому железу, а Дух — раскаляющему это железо огню, наделяющим его своими свойствами). Далее метафора раскалённого металла возникает в 40-й главке трактата в контексте речи об обожении человека:

Ἡ ἐπιφαινομένη τοῖς δημιουργήμασι σοφία τοῦ θεοῦ ἢ οὐσία τοῦ θεοῦ ἐστίν· Ἀλλ' αὕτη μὲν αἰεὶ ἀμέθεκτός τε καὶ ἀπλή. Ἡ δὲ σοφία παρὰ τῶν σοφῶς συνεστηκότων μετέχεται <...>. Σοφίαν δὲ λέγω νῦν τὴν ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἀγίῳ πνεύματι θεωρουμένην. <...> Κἂν τι τοῖνυν τῶν δημιουργημάτων ὑπάρχη σοφόν, ἦν μὲν ἔχει σοφίαν κτίσμα, καὶ γὰρ ἀποτέλεσμα, ἧς δὲ μετέχει, καθὸ τεχνητόν, σοφίας οὐ κτίσμα, καὶ γὰρ δυνάμις ἐστὶ θεία συνημμένη τῷ κτίσαντι. Τῶν μέντοι τεθεωμένων τὴν μέθεξιν ἐτέραν οὖσαν καὶ διαφερόσαν διαφερόντως τῆς τῶν κτιστῶς προηγμένων μεθέξεως, οὐκ ἐπιφαινομένην μόνον, ἀλλὰ καὶ διαφαινομένην ἐχόντων τὴν θεϊαν ἐνέργειαν καὶ δι' αὐτῶν ἐνεργοῦσαν αὐτὴς τὰ ἑαυτῆς ὡς δι' ὑελίνων ὑμένων ἢ τοῦ ἡλίου ἀκτὶς ἢ διὰ τῆς πεπυρακτωμένης ὕλης τὸ πῦρ<sup>31</sup>.

Разве посредством творений обнаруживающаяся премудрость Бога есть Божия сущность? Но сущность непричастуема и проста, а премудрость причастуется утвердившимися в мудрости... Я говорю сейчас о премудрости, созерцаемой в Отце, и Сыне, и Святом Духе... Если какое-нибудь из созданий [Божиих] мудро, то та мудрость, которой оно обладает, есть творение, поскольку является результатом [Божественного акта], а та Премудрость, которой оно причастно как произведение, не есть творение, поскольку является Божественной силой, соединённой с Творцом. Притом, причастность обожённых является иной и весьма отличается от причастности творяще-произведённых [существ], поскольку [обоженные] имеют Божественную энергию не только проявляющейся, но и через них являющейся и также через них совершающей свойственное ей, как луч солнца — сквозь стекло или как огонь — через раскалённое вещество<sup>32</sup>.

29 *Basilii Caesariensis. Adversus Eunomium* III, 2 // PG. 29b. Col. 660; SC. 305. P. 152–154.

30 Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 123–125.

31 *Gregorius Palamas. De divinis actionibus* 40 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγραμματα*. Τ. 2 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογάς. Δευτέρα ἔκδοσις. Θεσσαλονίκη, 1994. σ. 125:8–26.

32 *Григорий Палама, свт.* Трактаты / пер. Р. В. Яшунского. Краснодар, 2007. С. 74–75 (с изменениями).

Здесь проявляются две линии, важные для паламитского дискурса. Одна — базовая для паламитской доктрины — связана с различием в Боге непричастуемой сущности и причастуемых нетварных энергий (сил), к каковым причастуют вещи тварного мира. Как о таковой энергии (силе) Палама говорит здесь о нетварной Божественной Премудрости, к которой причастны тварные сущие, обладающие мудростью. Этот вид причастности к Божеству Палама отличает от другого вида причастности — причастности Богу обоженных людей. Здесь находит свое проявление ещё одна линия, важная для паламитского дискурса, — линия иерархии сущего. Григорий Палама различает два вида нетварных энергий в Боге: это, с одной стороны, *творящие* нетварные энергии, и с другой — нетварная энергия *боготворения*. Различным *творящим энергиям* причастуют все тварные сущие в зависимости от их места в иерархии природных способностей; *боготворящей энергии* же сверхприродным образом причастуют, помимо природной причастности к *творящим энергиям*, обоживаемые люди и ангельские силы, которые пригодны ей причастовать.

Говоря об иерархии природных способностей, Палама различает — по нисходящей в плане меры общности — природную причастность следующих видов: *бытийную, жизненную, чувствующую, разумную, умную, мудростную* и, кроме того, *духовную* (для ангельских сил)<sup>33</sup>. Каждой из указанных способностей соответствует определённая творящая Божественная энергия: *сущностнотворная, житнетворная, мудростнотворная* и тому подобная, к которой причастует существо, обладающее этими способностями<sup>34</sup>. Почти везде, где Палама ведёт речь об иерархии природно причастующих, он упоминает и о причастности к боготворящей энергии людей, «живущих божественно»<sup>35</sup>. При этом обладание каждой последующей (в рамках указанной выше последовательности способностей) природной способностью, соответствующей причастности к определённой Божественной энергии, предполагает обладание предыдущими способностями и соответствующими причастностями<sup>36</sup>. Можно говорить, что в этом отношении виды тварных

33 Ср.: *Gregorius Palamas. Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam* 46–47 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 2. σ. 209–210.

34 *Gregorius Palamas. Antirrhethici contra Acindynum* V, 27, 116 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 3 / ἔκδ. Λ. Κοκτογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 375–376.

35 *Gregorius Palamas. De divina et deifica participatione* 11 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 2. Σ. 147.3.

36 За исключением, очевидно, соответствующих высшей ступени иерархии природных способностей (духовного) ангельских сил.

существ — носителей соответствующих видов природных причастностей — составляют иерархию.

Соответственно, в вышеприведённом фрагменте Палама ведёт речь о различии, с одной стороны, между наивысшим уровнем природной причастности к Божеству для материальных существ — причастности обладающих мудростью (человеческих) существ к Божественной мудростнотворной энергии-силе, и с другой — причастностью обожённых людей к боготворящей Божественной энергии. В последнем случае Палама использует ставший традиционным в византийском богословии язык смешения тел, восходящий к стоической натурфилософской парадигме. Он приводит примеры действия огня через раскалённое вещество и луча света, проникающего сквозь стекло, и использует стоящие за этими примерами импликации: в случае обожённых людей, причастных к боготворящей Божественной энергии, энергия являет себя через них, совершая свойственное ей, то есть проявляясь через этих людей, становясь их собственной энергией. Тогда как в случае людей, наделённых природным свойством мудрости, то есть причастующих к творящей Божественной энергии Премудрости, эта энергия не проявляется *через* них, а просто являет себя в свойстве человека быть мудрым.

В 21-й главке трактата «О божественной и боготворящей причастности» импликации стоической натурфилософии появляются у Григория Паламы, как и у предшествующих византийских богословов, в контексте темы опознавания обожённого человека по божественным свойствам:

Ἄρ' ἔχει τις ἐπι λέγειν ὡς οὐ τῆς φυσικῆς  
καὶ ἀκτίστου θείας ἐνεργείας μετέχουσιν  
οἱ ἅγιοι πάντες, οἱ τῆ κατὰ προαίρεσιν  
ἐλλείπει τῆς φύσεως ἐκ μόνης τῆς χάριτος  
γνωρίζομενοι, καὶ μέλτης φύσεως ἐκ μόνης  
τῆς χάριτος γνωρίζομενοι, καὶ μέλλοντες  
ἐκ τῆς κατ' αὐτὴν τοσοῦτο διαδειχθῆναι  
δυνάμει, ὅποσον ὁ φύσει θεὸς τῆς  
ἡμῶν σαρκωθεὶς ἀσθενείας μετέληφεν,  
ἀντιμετρομένης, ὡς οἶδεν αὐτός, τῆ  
αὐτοῦ κενώσει τῆς τῶν χάριτι σωζομένων  
θεώσεως; <...> Ὅλους εἰσδύντας εἰς ἑαυτὸν  
προσεμένω καὶ μεταδόντι τῆς οἰκειᾶς δόξης  
τε καὶ λαμπρότητος, ὡς μηδὲλως ἐξ ἑαυτῶν  
γνωρίζεσθαι δύνασθαι, καθάπερ καθαρὸς  
ἄηρ διόλου πεφωτισμένος φωτί, μᾶλλον δὲ  
καθάπερ λογικὸς χρυσὸς ἀκίβδηλος,

Неужели сможет кто-нибудь ещё сказать, будто не природной и нетварной Божественной энергии причащаются все святые, которые по причине произвольного умаления [в них действия их человеческой] природы познаются по одной лишь благодати, имея выказать по ней столько силы, насколько Тот, Кто Бог по природе, воплотившись, приобщился нашей слабости, соразмерив, как Сам Он знал, обожение спасаемых благодатью Своему умалению? <...> Тогда как Он дозволил им целиком войти в Себя и уделил [им нечто от] собственной славы и светлости, так что им вовсе невозможно познаваться самим по себе, как [не виден сам по себе] чистый

ἐκτελευρακτομένους ἀὐτὸν τε καὶ θεῖον  
πυρ<sup>37</sup>.

воздух, всецело просвещённый светом,  
или, скорее, как неподдельное разумное  
золото, раскалённое невещественным  
Божественным огнём<sup>38</sup>.

Здесь Григорий Палама так же, как Максим Исповедник, ведёт речь об узнаваемости святого человека не по его человеческим, но по божественным свойствам, которые тот приобретает при соединении с Божеством. При этом Палама использует, как и Максим, восходящую к стоической натурфилософии метафору всецелого проникания воздуха светом, сохраняющим при этом свои свойства, и метафору раскалённого огнём металла, несущего свойства огня. В целом Палама опирается в данном случае на учение Максима о едином действии Бога и святых, выраженном в «Главах о богословии и домостроительстве» последнего, цитату из которых он приводит в конце фрагмента, заключая главку<sup>39</sup>. Однако сама тема узнавания (опознавания) святых не по их человеческим, но по божественным свойствам в контексте примеров пронизанного светом воздуха и раскалённого металла, очевидно, заимствована Паламой из фрагмента 10-й «Амбигвы» Максима Исповедника, которого я касался в этой статье выше<sup>40</sup>. При этом, в отличие от Максима, у Григория Паламы в этом контексте находит эксплицитное выражение принцип *tantum quantum* (в общем смысле понимаемый в византийском богословии как: «насколько Бог стал человеком, настолько человек становится Богом»), который мы встречали уже в связи с темой проникновения огня в железо у Псевдо-Макария. У Паламы этот принцип выражается следующим образом: обоженный человек познаётся по Божественной благодати, проявляющейся в нём соразмерно тому и настолько, насколько Бог, умалившись, стал человеком в воплощении (то есть совершенно).

37 *Gregorius Palamas. De divina et deifica participatione 21 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγραμματα. Τ. 2. σ. 155–156.*

38 Приведу также продолжение цитаты: «...ибо они, согласно боговдохновенно сказавшему Максиму, “в обожении стали богами и по причине препобедившей благодати Духа восприяли одно только Божественное действие, чтобы во всём было одно лишь единственное действие Бога и достойных Бога, всецелого [Себя] всецелым достойным [Его] благолепно соединившего”» (*Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica II, 90 // PG. 90. Col. 1168C*); рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Тракаты. С. 111–112* (с изменениями).

39 См. предыдущее примеч.

40 *Maximus Confessor. Ambigua 10 // PG. 91. Col. 1137B11–C6; Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. P. 212.9–17.*

## Заключение

Мы рассмотрели, как стоическая натурфилософская парадигма всецелого смешения на примере проникновения огня в железо была заимствована раннехристианскими и византийскими богословами для иллюстрации проникновения божественного в тварное и соединения тварного с божественным — такого, что тварное не растворяется в божественном, но остается в своей природе, проникаясь свойствами Божества. Характер этой парадигмы таков, что она несет в себе различительный и объединяющий потенциалы — в силу того, что она предполагает взаимодействие двух природ, остающихся различными, но образующих единство в определенном отношении.

Как и некоторые другие важнейшие философские темы, связанные с богословскими интуициями, как кажется, она впервые появляется у Оригена, который примером проникновения огня в железо иллюстрировал соединение души Христа с Богом. Дальнейшее развитие византийскими богословами этой темы включало в себя две важнейшие линии, заложенные в оригеновском использовании этого примера: это христологическая<sup>41</sup> и теозисная линии. В данной статье меня интересовала последняя линия, наряду с еще одной линией, использовавшей пример проникновения огня в железо, также, вероятно, отталкивавшейся от Оригена. Эта линия — назовём её догматизирующей — использовала пример с железом и огнём для прояснения отличия в способе бытия тварных и нетварных сущих (в рамках полемики о природе Святого Духа; в первой части настоящей статьи<sup>42</sup> я рассматривал эту линию у Каппадокийцев и свт. Кирилла Александрийского). Соответственно, догматизирующая линия работала с различительным потенциалом примера проникновения огня в железо. Теозисная линия, в свою очередь, задействовала объединяющий потенциал этого примера (мы видели это в Макариевском корпусе, у Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Симеона Нового Богослова, Григория Паламы).

Рассмотренные мною тексты свидетельствуют, что эта линия развивалась от более наивного, онтологизирующего дискурса у Псевдо-Макария, который говорит, что как раскалённое огнём железо становится огнём, так и очищенная Святым Духом душа становится духом (божеством),

41 Этой линии проявления стоической парадигмы всецелого смешения в патристике посвящена моя статья: *Бирюков Д. С. Античная натурфилософия в византийской христологии*. С. 305–315.

42 *Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо*. Ч. 1. С. 123–127.

к дискурсу, в рамках которого о единстве говорится как о феномене, явленном для ментальных способностей, что предполагает указание на единство *в некотором отношении* и предохраняет от понимания этого единства в смысле слияния человеческой природы с божественной. В рамках последнего же выделяется стратегия *опознавания / распознавания* (проводимая Максимом Исповедником, Симеоном Новым Богословом и Григорием Паламой). Согласно этой стратегии, по свойствам, являемым раскаленным металлом, мы можем распознать природу огня, явленную в металле, и подобным образом мы можем сделать вывод, что человек есть бог (с маленькой буквы) на основании того, что он являет себя и узнается как Бог (с большой буквы), то есть проявляет божественные свойства.

Развитие этого дискурса проявляется в уточняющей коннотации, эксплицированной и выявленной в примерах, восходящих к стоической натурфилософии, Григорием Паламой: приводя примеры действия огня через раскаленное вещество и луча света, проникающего сквозь стекло, он иллюстрирует ими, что в случае обоженных людей, причастных к боготворящей Божественной энергии, эта энергия, становясь их собственной, являет себя *через* них, синергично распространяясь далее. Эту ситуацию Палама противопоставляет действию в человеческих существах творящих энергий Божества (к которым все тварные сущности причастны по своим природным способностям), каковые лишь проявляются в причастным к ним существах, но не являют себя *через* них.

### Источники

- Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* / ed. I. Bruns. Berlin: G. Reimer, 1892.
- Basile de Césarée. Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie. T. 2* / éd. par B. Sesboüé, G. de Durand, L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1983. (SC; vol. 305).
- Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 3* / hrsg. B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1975. (PTS; Bd. 17).
- Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 2* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Μαρτσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκάς. Δευτέρα ἔκδοσις. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1994.
- Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 3* / ἔκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἴδρυμα ερευνῶν, 1970.
- Ioannis Stobaei Eclogarum. Physicarum et Ethicarum libri duo. Vol. 1* / ed. A. Meineke. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1860.
- Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua. Vol. 1* / ed. and trans. by N. Constatas. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 28).

- Stoicorum Veterum Fragmenta. Vol. 2. Chryssippi fragmenta. Logica et Physica / collegit Ioannes ab Arnim. Leipzig: Teubner, 1903.
- Symeon der Neue Theologe*. Hymnen / Prol. und krit. text, besorgt. A. von Kambyles. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1976.
- Григорий Палама, свят.* Трактаты / пер. Р. В. Яшунского. Краснодар: Текст, 2007.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы и изображения / пер. с греч. А. Бронзова. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1893.
- Максим Исповедник, прп.* Амбигвы: Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. Г. И. Беневи́ча. М.: Эксмо, 2020.

## Литература

- 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.
- Бирюков Д. С.* Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть I // Библия и христианская древность. 2020. № 1 (5). С. 115–134.
- Бирюков Д. С.* О теме причастности к Божественной сущности и оппозиции *по сущности* — *по причастности* у Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей патристической мысли // EINA1: Философия. Религия. Культура. 2015. Т. 4. № 1/2 (7/8). С. 431–445.
- Солопова М. А.* Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма. М.: Наука, 2002.
- Шервуд П.* Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение оригенизма // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневи́ч, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб.: Изд. СПб. университета, 2007. (Византийская философия; т. 1). С. 389–494.
- Шуфрин А. М.* Схолии // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневи́ч, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб.: Изд. СПб. университета, 2007. (Византийская философия; т. 1). С. 294–382.
- Himmerich M. F.* Deification in John of Damascus. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School. Milwaukee (Wisc.): Marquette University, 1985.
- Sherwood P.* The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Roma: Pontificum Institutum S. Anselmi, 1955. (Studia Anselmiana; vol. 36).

## Using the Theme of the Penetration of Fire into Iron for Description of Uniting with God in Eastern Christian Theology: The Path from Origen to Gregory Palamas

Part II: From the Language of Identification to the Language of Recognition

### Dmitry S. Biryukov

Doctor of Philosophy, PhD in Philosophy

Researcher at the National Research University

Higher School of Economics

Leading Researcher at the Sociological Institute of the RAS –

a Branch of the Federal State Budgetary Institution of Science

of the Federal Research Sociological Center of the RAS

20 Myasnitskaya street, Moscow 101000, Russia

dbiryuk@gmail.com

**For citation:** Biryukov, Dmitry S. "Using the Theme of the Penetration of Fire into Iron for Description of Uniting with God in Eastern Christian Theology: the Path from Origen to Gregory Palamas. Part II: From the Language of Identification to the Language of Recognition". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (11), 2021, pp. 140–159 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.004

**Abstract.** This paper is the second part of my study on the usage of the topic of the penetration of fire into iron to describe uniting man with God in the East Christian theological literature from Origen to Gregory Palamas. I show how the Stoic natural-philosophical paradigm of total blending, manifested in the example of the penetration of fire into iron, was borrowed by the Byzantine theologian – Maximus The Confessor, John of Damascus, Simeon the New Theologian, Gregory Palamas – when they were talking about deification, to illustrate the penetration of the divine into the created world and the union of the created with the divine, such that the created does not dissolve in the divine, but remains in its nature, imbued with the properties of the deity. The texts I have discussed testify that this line developed from the more «naive» and ontologizing discourse of Ps.-Macarius to the discourse where the unity is spoken of as a phenomenon revealed for intellectual abilities, which suggests an indication of unity *in a certain respect* and preserves from interpreting this unity as a merger of unified natures. For the latter, one can distinguish the strategy of *cognition / recognition*, which Maximus the Confessor, Symeon the New Theologian, and Gregory Palamas adhered to. According to this strategy, we can discern the nature of fire revealed in iron through the properties displayed by incandescent iron, and, in the same way, we can conclude that a human being is god (of small letter) insofar as he manifests himself as God, that is, manifests the divine features.

**Keywords:** theosis, total blending, essence, properties, naming, recognition, identity and difference, *energeia*.

## References

- Biryukov D. S. (2015) "O teme prichastnosti k Bozhestvennoj sushchnosti i oppozicii *po sushchnosti* — *po prichastnosti* u Simeona Novogo Bogoslova v kontekste predshestvujushchej patristicheskoj mysli" ["On the Topic of Participation in the Divine Essence and Opposition *in Essence* — *in Connection* with Simeon the New Theologian in the Context of Previous Patristic Thought]. *EINAI: Philosophy. Religion. Culture*, vol. 4, no. 1/2 (7/8), pp. 431–445 (in Russian).
- Biryukov D. S. (2019) "Antichnaja naturfilosofija v vizantijskoj hristologii: tema proniknovenija ognja v zhelezo" ["Antique Natural Philosophy in Byzantine Christology: The Theme of the Penetration of Fire into Iron"]. *Bulletin of the Volgograd State University. Series 4: History. Regional Studies. International Relationships*, vol. 24, no. 6, pp. 305–315 (in Russian).
- Biryukov D. S. (2020) "Ispol'zovanie temy proniknovenija ognja v zhelezo dlja opisaniya soedinenija s Bogom v vostochno-hristianskom bogoslovii: put' ot Origena do svt. Grigorija Palamy. Chast' I" ["Using the Theme of the Penetration of Fire into Iron for Description of Uniting with God in Eastern Christian Theology: the Path from Origen to Gregory Palamas. Part I"]. *Bible and Christian Antiquity*, no. 1 (5), pp. 115–134 (in Russian).
- Chernoglazov D. A., Shufrin A. M., Benevich G. I. (eds.) (2020) *Maksim Ispovednik, prp. Ambigvy: Trudnosti k Fome (Ambigua ad Thomam), Trudnosti k Ioannu (Ambigua ad Iohannem) [St. Maxim the Confessor. Ambigua: Difficulties for Thomas (Ambigua ad Thomam), Difficulties for John (Ambigua ad Iohannem)]*. Moscow: Eksmo (in Russian).
- Chrestou P. K., Matsoukas N. A., Mantzarides G., Pseftonkas B. S. (eds.) (1994) *Grēgoriou tou Palama Syngrammata. Deutera ekdosis. T. 2 [Gregory of Palamas's Writings. Second Edition. T. 2]*. Thessalonikē: Kyromanos (in Greek).
- Constas N. (ed.) (2014) *Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua. Vol. 1*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Dumbarton Oaks Medieval Library; 28).
- Himmerich M. F. (1985) *Deification in John of Damascus. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School*. Milwaukee (Wisc.): Marquette University.
- Jashunskij R. V. (ed.) (2007) *Grigorij Palama, svt. Tractaty [St. Gregory of Palamas. Treatises]*. Krasnodar: Text (in Russian).
- Kambyles A., von (ed.) (1976) *Symeon der Neue Theologe. Hymnen*. Berlin; New York: W. de Gruyter.
- Kontogiannēs L., Phanourgakēs B. (eds.) (1970) *Grēgoriou tou Palama Syngrammata. T. 3 [Gregory of Palamas's Writings. T. 3]*. Thessalonikē: Basilikon Idryma ereunōn (in Greek).
- Kotter B. (ed.) (1975) *Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 3*. Berlin: W. de Gruyter (PTS; 17).
- Sesboué B., Durand G., de, L. Doutreleau L. (eds.) (1983) *Basile de Césarée. Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie. T. 2*. Paris: Cerf (SC; 305).
- Sherwood P. (1955) *The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*. Roma: Pontificum Institutum S. Anselmi (Studia Anselmiana; 36).
- Sherwood P. (2007) "Rannie Ambigua prepodobnogo Maksima Ispovednika i oproverzhenie origenizma" ["Early Ambigua of St. Maximus the Confessor and the Refutation of Origenism"],

in G. I. Benevich, D. S. Biryukov, A. M. Shufrin *Maksim Ispovednik: polemika s origenizmom i monoenergizmom* [*Maximus the Confessor: Controversy with Origenism and Monoenergetism*]. Saint-Petersburg: Izd. SPb. universiteta (Vizantijskaja filosofija; 1), pp. 389–494 (in Russian).

Shufrin A. M. (2007) “Sholii” [“Scholia”], in G. I. Benevich, D. S. Biryukov, A. M. Shufrin *Maksim Ispovednik: polemika s origenizmom i monoenergizmom* [*Maximus the Confessor: Controversy with Origenism and Monoenergetism*]. Saint-Petersburg: Izd. SPb. universiteta (Vizantijskaja filosofija; 1), pp. 294–382 (in Russian).

Solopova M. A. (2002) *Aleksandr Afrodisijskij i ego traktat “O smeshenii i roste” v kontekste istorii antichnogo aristotelizma* [*Alexander of Aphrodisias and His Treatise “On Mixing and Growth” in the Context of the History of Ancient Aristotelianism*]. Moscow: Nauka (in Russian).