

О СИМВОЛЕ И СИМВОЛИЗМЕ В ТРАКТАТЕ ОРИГЕНА «ПРОТИВ КЕЛЬСА»*

Д. С. КУРДЫБАЙЛО

В статье проводится контекстный анализ значений слов *σύμβολον* и *τύπος* в трактате Оригена «Против Кельса». Выделены христианский, языческий и гностический типы символизма, репрезентируемые Оригеном и его оппонентом. Установлена специфика понимания символа для каждого из этих трех типов в пространстве онтологии и показаны пути ее проекции на экзегезу авторитетных для каждой традиции текстов. Христианский символизм Оригена реконструируется, исходя из ряда примеров толкования Библии, в результате чего делается различие между *σύμβολον* и *τύπος*, которые соотнесены «вертикальному» и «горизонтальному» типам отношений между референтом и денотатом. Языческий символизм складывается из традиционного поклонения языческим богам с помощью вещественных символов и теургических практик, где символизм основывается на учении о симпатии. Учение гностиков о спасении души, высвобождающейся из царства злого демиурга, обуславливает инструментальное понимание символа (извлекаемого, как правило, из произвольно толкуемого Св. Писания), выступающего «ключом», или «паролем», для выхода из этого мира. В завершение уточняются критерии отличия символа от аллегории в христианской экзегетике также на основе типов онтологического соотношения референта и денотата. В итоге формулируется обобщающая характеристика символизма Оригена в виде ряда черт, отличающих его как от внешних, современных ему учений, так и от смежных понятий в христианской мысли.

Начиная с Климента Александрийского, понятия *символ* и *символизм* в самом широком смысле — от лингвистического до онтологического — становятся отличительной чертой Александрийской школы. Толкования Св. Писания с привлечением аллегорезы, типологии, символизма у Климента и Оригена, как и у других антигностических писателей-апологетов, в пространстве грекоязычной культуры сталкиваются с экзегетикой представителей гностицизма, с одной стороны, и традиционных эллинских языческих верований, философски сублимируемых средним платонизмом и нарождающимся неоплатонизмом, — с другой. Попытаемся взглянуть на эти три парадигмы символизма глазами Оригена, выдающегося экзегета, богослова и дидакала Александрийского огласительного училища.

* Статья подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых МК-3031.2015.6 «Символизм и онтология символа в восточно-христианском неоплатонизме».

Для этой темы особенно важна апология «Против Кельса», в которой чаще всего (не менее 40 раз) встречается слово *σύμβολον* и его производные, кроме того, практически все контексты достаточно релевантны, чтобы точно установить оттенки значения этого понятия. Следующие по частоте употребления — комментарии на Евангелие от Иоанна (28 раз) и от Матфея (23 раза), однако в них большинство словоупотреблений однотипно, они касаются истолкования конкретных символов Нового Завета и имеют более «инструментальный» характер¹. «Против Кельса», напротив, дает богатый материал к «теории» символа и символизма, а также содержит редкие для других сочинений Оригена замечания о языческих и гностических символах. Поэтому именно этот трактат будет преимущественно обсуждаться в дальнейшем.

Христианский символизм

Если для Климента Александрийского понятие символа ассоциируется более с герменевтикой Св. Писания, то у Оригена символизм приобретает онтологическое значение². При этом символический строй бытия (а следовательно, и Писания) открывается не каждому: только истинный гностик видит за внешними символами их внутренний смысл. Так, чудеса земной жизни Спасителя, по Оригену, с одной стороны, «привлекают многие сердца к чудесному учению Евангелия», а с другой — выступают «символами некоторых вещей»³. Говоря об обрядах посвящения в таинства у египтян, персов и других язычников, Ориген разделяет тех, кто постигает их логос, — это «старейшие» или «первейшие», и большинство народа, лишь «поверхностно» воспринимающее видимые символы⁴. Следуя мысли Оригена, именно поэтому Кельс, не просто далекий, но враждебный к учению христиан, не способен понимать их символические толкования Писания⁵, типологию и аллегорезу⁶.

Раскрытие аллегорического и символического смыслов Библии Ориген ставит на весьма важное место и придает ему значение «христианской философии»⁷. Потому он утверждает: «...для тех, которые с некоторым вниманием относятся к

¹ Ряд примеров см. в примеч. 25.

² Буторина М. И. Трактовка символа в раннехристианской мысли: Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2005. § III.1 *passim*.

³ «σύμβολά τινων» (*Origenes. Contra Celsum* 2.48.31–35). Далее ссылки на «Против Кельса» обозначаются кратко: *СС*. Всюду используется греческий текст по изданиям: *Origène. Contre Celse* / М. Borret, éd. P., 1967–1969; *Origenes vier Bücher von den Prinzipien* / Н. Görgemanns, Н. Karpp, Hrsg. Darmstadt, 1976; *Origène. Commentaire sur saint Jean* / С. Blanc, éd. P., 1966–1975. Русский перевод по изданиям: *Ориген. О началах. Против Цельса* / Л. Писарев, ред. СПб., 2008; *Ориген. Против Цельса. Книга пятая* / А. Фокин, пер., коммент. // Богословский сборник. М., 1998–2001. Вып. 2–4, 7. Все переводы корректировались автором для более точной передачи анализируемых греческих терминов; 6–8 книги «Против Кельса» цитируются в переводе автора статьи. Библейские цитаты даны в том виде, в котором их вводит Ориген.

⁴ *СС* 1.12.33–37: «... πρεσβευόμενα μὲν λογικῶς ὑπὸ τῶν παρ' αὐτοῖς λογίων συμβολικῶς δὲ γινόμενα ὑπὸ τῶν παρ' αὐτοῖς πολλῶν καὶ ἐπιπολαιωτέρων».

⁵ *СС* 2.30.1–3.

⁶ *СС* 6.29.1–14.

⁷ *СС* 1.9.13–21: по сравнению с внешней философией, «в христианстве не в меньшей степени, если только не в большей, возможны и исследование [предметов] веры, и изложение

Писанию, ясно обнаруживается, что в каждом из исторических сказаний истина скрывается под внешней формой символа», она никогда «не исчерпывается одним только буквальным смыслом исторического сказания»⁸. Далее находим поясняющие примеры⁹: так, распятие, смерть и погребение Спасителя, кроме своего фактического смысла, значимы как прообразы событий, духовно переживаемых каждым христианином, так что, по слову апостола, мы можем *сораспинаться Христу, сообразовываться смерти Его, погребаться с Ним крещением*¹⁰...

Толкование, ставшее экзегетическим *locus classicus*: в повествовании о поклонении волхвов Богомладенцу каждый из даров указывает на «Того, Который ... был как бы сложен из Бога и смертного человека. И в числе этих даров-символов они поднесли Ему: золото как царю; смирну как должному умереть; ливан как Богу»¹¹. Погребение Спасителя в новом гробе, высеченном из единой скалы и потому не имеющем частей, — символ Его чистоты от греха, так, чтобы чистота погребения соответствовала чистоте Его рождения¹².

Повествование книги Бытия о строительстве Вавилонской башни начинается со слов о том, как «сыны Ноевы», «двинувшись с востока», «поселились... в земле Сеннаар»¹³. Для Оригена это переселение имеет символический смысл: покинули восток означает «обратили свои помыслы на что-то отличное от Востока»,¹⁴ т. е. от Бога,¹⁵ а само название «Сеннаар» «в переводе означает „выпадение зубов“ и является символом того, что они потеряли ту [духовную пищу], которой питались»¹⁶.

В словах Пс. 132 *миро на главе, сходящее на ... браду Аарону*, «глава» и «брада» — символы «мужа совершенна»¹⁷, которым и был Аарон¹⁸. Само же это объяснение встроено внутрь еще одной герменевтической фигуры, изъясняющей значение *еля радования*,¹⁹ исходящего от Христа — Главы Церкви и, ибо вместе они составляют единое тело, нисходящего до краев (*ометов*) ее ризы²⁰.

загадочных [мест] у пророков и евангельских притч и прочих бесчисленных символов или законоустановлений».

⁸ СС 2.69.3–7.

⁹ СС 2.69.7–19.

¹⁰ Гал 2. 19, Фил 3. 10, Рим 6. 4 и Кол 2. 12.

¹¹ СС 1.60.31–35: «σύμβολα μὲν ὡς βασιλεῖ τὸν “χρυσὸν”, ὡς δὲ τεθνηξομένῳ τὴν “σμύρναν”, ὡς δὲ θεῷ τὸν “λίβανωτόν».

¹² СС 2.69.38–44: «...οὕτως καὶ ἡ ταφὴ ἔχει τὴν καθαρότητα, διὰ τοῦ συμβολικοῦ δηλουμένην ἐν τῷ ἀποτεθεῖσθαι αὐτοῦ τὸ σῶμα ἐν μνημείῳ καινῷ ὑφειστώτι...».

¹³ Быт 10. 32–11. 2.

¹⁴ СС 5.30.5–7.

¹⁵ См: Зах 6. 12 по LXX. Прочтение «Ἀνατολή» в этом месте Ориген принимает по меньшей мере дважды: *Commentarii in Matthaei* 16.3.123; *Commentarii in Joannis* 32.24.316.3 (по изданию Э. Пройшен 1903 года).

¹⁶ СС 5.30.7–10: «“πεδίον ἐν γῆ Σενναάρ”, ὅπερ ἐρμηνεύεται ὀδόντων ἐκτιναγμὸς κατὰ σύμβολον τοῦ ἀπολλύναι αὐτοὺς τὰ δι’ ὧν τρέφονται».

¹⁷ Еф 4. 13: «...εἰς ἄνδρα τέλειον».

¹⁸ СС 6.79.28–29: «τὸ “μύρον ἐπὶ κεφαλῆς” καταβέβηκεν “ἐπὶ τὸν πάγωνα”, τὰ σύμβολα τοῦ τελείου ἀνδρὸς “Ἀαρών»».

¹⁹ Пс 44. 8, Евр 1. 9.

²⁰ СС 6.79.26–31.

На горе Преображения Моисей и Илия, беседовавшие с Господом, символизируют, соответственно, духовный закон и «пророчествование, которое после Его вочеловечения не прекратилось, но было вознесено на небо»²¹. То высказывание, что «древом пришла смерть и деревом пришла жизнь», истолковываемое как указание на райское дерево, из-за плода которого пал Адам, и дерево Крестное, которым Новый Адам победил смерть, Ориген также считает символическим²². Характерно, что для Кельса эта смысловая связь непонятна (или намеренно отвергается).

Наконец, библейская книга Чисел как целое предлагается Оригеном тому, кто способен, «найдя себе тайноводителя», пройти путь истолкования символов, заключенных в исчислениях и порядке станов колен Израилевых, чтобы «научиться божественным [вещам]»²³.

Язык символов — это и язык богослужения. Ориген обращается как ко служению в ветхозаветном храме, так и к таинствам новозаветной Церкви. Впрочем, поскольку Кельс — «внешний» для Церкви, Ориген старается, полемизируя с ним (вернее же, поскольку Кельс к моменту написания СС давно умер, острие Оригеновой мысли направлено на его современников, близких к позиции Кельса), не говорить о том, что составляет существо таинств²⁴, и потому мы находим лишь краткие замечания о «символе очищения», еще не принятом оглашенными²⁵ (то есть либо о таинстве Крещения вообще, либо специально о крещальном символе, но в цитируемом контексте это *pars pro toto*), а также о «символе нашей благодарности Богу — Хлебе, который мы называем Евхаристией»²⁶.

²¹ СС 6.36.25–29: «...τοῦ πνευματικοῦ γε νόμου, ὅς ἐστιν “ἐν δόξῃ” ὁφθεις μετὰ Ἰησοῦ “Μωϋσῆς”. Ἐδείξε δ’ ἡμῖν καὶ πᾶσαν προφητείαν, οὐδὲ μετὰ τὸ ἐνανθρωπήσαι ἀποθνήσκουσαν ἀλλ’ ἀναλαμβάνομένην εἰς οὐρανόν, ἧς σύμβολον Ἦλιάς ἦν».

²² СС 6.36.24–29.

²³ СС 6.23.12–16: «Εἰ δὲ δύναται διὰ συμβόλων καὶ τὴν ὁδὸν δεδηλωμένην τῶν ὀδεουσόντων ἐπὶ τὰ θεῖα μαθεῖν...». Как отмечает И. Рамелли, экзегеза Оригена, вслед за Климентом и Филоном, ориентирована на интегральное прочтение Библии, так что одни места Писания могут истолковываться другими местами, а сами книги Библии, по существу, — «одна и та же книга», говорящая о Христе (см.: *Ramelli I. The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato // International Journal of the Classical Tradition. 2011. Vol. 18. No. 3. P. 350–351*). В этом отношении символизм краткого пассажа или целой книги Ветхого Завета не зависит от объема текста, но только от тех смыслов (логосов), которые сокрыты в нем.

²⁴ Не только таинства, но даже вероучительные истины, например о двух природах во Христе, по крайней мере в полемике с Кельсом, составляют *disciplina arcana*, ср.: СС 1.66.52–55. В комментариях же на Евангелия, адресованных членам Церкви, Ориген подробно говорит о символах в Новом Завете. Однако практически всюду мы видим только один тип экзегетического символизма, где различные осязаемые предметы выступают «символами священных тайн богочитания» (*Commentarii in Joannis 6.6.31.10*), «символом души чистой и омытой от всякой грязи» (*Ibid. 6.33.166.6–8*), или «Слово символически называется Агнцем» (*Ibid. 6.52.270.2–3*), «бык является символом земного... овца — неразумного и звероподобного» и т. д. (*Ibid. 10.24.142.1–6*), «золото ... есть символ ума во всех отношениях совершенного» (*Ibid. 10.40.283.3–5*), «Виффагия — символ терпения спасаемых» (*Commentarii in Matthaei 16.17.20–22*).

²⁵ СС 3.51.10–12: «ἰδίᾳ μὲν ποιήσαντες τάγμα τῶν ἄρτι ἀρχομένων καὶ εἰσαγομένων καὶ οὐδέπω τὸ σύμβολον τοῦ ἀποχεκαθάρθαι ἀνεληφτότων...»

²⁶ СС 8.57.18–20: «Ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας ἄρτος “εὐχαριστία” καλούμενος».

О символизме ветхозаветного богослужения Ориген говорит гораздо охотнее. Древние иудеи «совершали Богу установленные законом обряды — эти символы великих таинств»²⁷, у них был установленный законом порядок «священнического служения и жертв, заключавших в себе бесчисленное множество символов, которые и были предметом изъяснения для посвятивших себя их изучению»²⁸, «иудейские священники служили образу и тени небесного»²⁹ и в тайной форме выражали смысл закона о жертвах и о том, символом чего были последние»³⁰.

Отдельно Ориген отмечает ветхозаветные законоположения о чистых и нечистых животных и о вкушении их мяса, причем эти установления «были символами чего-то совсем иного до тех пор, пока не пришел Иисус, после чего одному Своему ученику, который еще не понял [истинного] смысла этих [законов] и утверждал: *ничего скверного или нечистого не входило в мои уста*, Он сказал: *что Бог очистил, ты не почитай нечистым*»^{31,32}. Закон об обрезании, принятый в ветхозаветной Церкви, Ориген называет символом другого обрезания, совершаемого Церковью небесной и являющегося неким видом очищения»³³.

В сопоставлении этих двух фрагментов нетрудно видеть, что устранение необходимости обрезания в новозаветной Церкви (в апостольские времена — для язычников), по мысли Оригена, должно толковаться не как отмена какого-то существенного тайнодействия, но как перенесение его символического осуществления во что-то иное (вероятно, в последование чина Крещения)³⁴.

Наконец, и служение жертвеннику, и иерусалимский храм, и сам Иерусалим, и Иудея в целом — символы и тени «чистой земли в чистой области неба», где пребывает горний Иерусалим»³⁵.

С другой стороны, о том же ветхозаветном служении Богу Ориген говорит и с использованием понятия τύπος — «образ», «тип», «отпечаток». Образец использования этого слова в интересующем нас смысле Ориген заимствует у апостола Павла, приводящего ряд ветхозаветных примеров и резюмировавшего: *все*

²⁷ СС 4.22.22–23: «τὰ νενομισμένα σύμβολα μεγάλων μυστηρίων».

²⁸ СС 4.31.46–48: «τάξεως τῶν παρ' αὐτοῖς ἱερέων καὶ θυσιῶν, μυρία σύμβολα περιεχουσῶν τοῖς φιλομαθοῦσι σαφηνιζόμενα».

²⁹ Евр 8. 5.

³⁰ СС 5.44.13–16: «ἐν ἀπορρήτῳ διηγούμενοι τὸ τοῦ νόμου περὶ τῶν θυσιῶν βούλημα καὶ ὧν σύμβολα ἦσαν αὐταί».

³¹ Деян 10. 14–15.

³² СС 5.49.1–8: «Καὶ ταῦτα δὲ σύμβολα τινῶν ἦν μέχρι τῆς Ἰησοῦ ἐπιδημίας...»

³³ СС 6.35.11–15: «περιτομῆς τινος ἐν καθαρσίῳ τινὶ ἐκεῖ γεγενημένης σύμβολον εἶναι τὴν ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένην».

³⁴ В другом месте Ориген придает обрезанию инструментальное, несимволическое значение, — чтобы «обезопаситься от какого-то враждебного иудейскому народу ангела», и тут же оказывается, что в таком случае после Боговоплощения обрезание теряет свой смысл и безвозвратно уходит в ветхозаветное прошлое (СС 5.48).

³⁵ СС 5.42.8–11 et 7.29.4–9: «συμβολικῶς σκια εἶναι ἀποδεικνύηται ἡ Ἰουδαία καὶ ἡ Ἱερουσαλήμ τῆς καθαρᾶς ἐν καθαρῷ κειμένης οὐρανῷ γῆς ἀγαθῆς καὶ πολλῆς, ἐν ἣ ἔστιν ἡ ἐπουράνιος Ἱερουσαλήμ».

это происходило с ними, как образы (τυπικῶς), а описано для нас, достигших последних веков³⁶.

Ориген пишет, что иудейские обряды были лишь «образами» в противоположность «истине, которой должен был научить [апостолов] Святой Дух» и возвести их от «образов» к тому, чтобы «истинным служением служить Богу»³⁷. В другом месте, но в том же контексте беседы с самаритянкой, Ориген пишет: «...самаритяне и иудеи исполняли предписания закона телесно и образно»³⁸, «но Отцу *должно поклоняться* не в образах, но *в истине*»³⁹.

Главное отличие τύπος от σύμβολον у Оригена достаточно отчетливо: символ и символизируемое относятся к разным пластам бытия (чаще всего чувственное символизирует умопостигаемое), а образ-τύπος отделен от действительности не онтологической, а временной дистанцией.

Если речь идет о ветхозаветной типологии, то пророчества и законоустановления Древнего Израиля служат образами явившейся в последние дни Христовой истины. Новый Завет, по такой логике, не должен содержать материала для типологического истолкования (возможно, за исключением эсхатологического контекста — «жизнь будущего века» нами может быть ныне постигнута лишь образно, «гадательно»)⁴⁰.

Другое значение слова τύπος у Оригена менее привычно⁴¹: обращаясь к цитате Кельса из VII письма Платона, Ориген находит христианское истолкование платоновской последовательности «ὄνομα — λόγος — εἶδωλον — ἐπιστήμη» как ступеней духовного пути⁴² и для третьего члена предлагает понимать «под именем образа (εἶδωλον) ... следы (τύποι) ран на [нашей] душе, образующиеся посредством слова, которое в каждом [из нас] есть Христос, по слову Христову»⁴³.

³⁶ 1 Кор 10. 11. — СС 4.43.16–20, о Кельсе: «οὐχ ἑώρα ὅτι ταῦτα πάντα τυπικῶς συνέβαιεν ἐκεῖνοις, ἐγράφη δὲ δι' ἡμᾶς, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰῶνων κατήντησε».

³⁷ СС 2.2.37–42: «Οἶμαι δ' ὅτι καὶ ἐπεὶ τύπος μὲν ἦν ἐκεῖνα, ἀλήθεια δὲ ἃ ἔμελλε διδάσκειν αὐτοὺς τὸ ἅγιον πνεῦμα ... ὡς εἰ ἔλεγε· εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν τῶν πραγμάτων, ὧν ἐν τοῖς τύποις γενόμενοι ᾤεσθε τὴν ἀληθῆ λατρείαν λατρεύειν τῷ θεῷ».

³⁸ СС 6.70.28–30: «Σαμαρεῖς καὶ Ἰουδαῖοι σωματικῶς καὶ τυπικῶς ἐποίουν τὰ προσταττόμενα ὑπὸ τοῦ νόμου».

³⁹ Ин 4. 23. — СС 6.70.38: «οὐκ ἐν τύποις προσκυνεῖν δεῖ τῷ πατρὶ ἀλλ' ἐν ἀληθείᾳ».

⁴⁰ Однако *символическое* прочтение Нового Завета не только полезно, но и необходимо для ищущих христианского совершенства. Нередко духовное толкование, например в стиле прп. Максима Исповедника, называют типологическим, а не символическим (ср. слова о. Георгия Флоровского: «we have to “transform” the “sensual” Evangelium into the “spiritual;” that is to say that the New Testament is to be interpreted in the same manner as the Old — as an anticipation» (Florovsky G. Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // Church History. 1950. Vol. 19. No. 2. P. 88)), что некорректно, если в понимании этих терминов следовать Оригену.

⁴¹ Приводимые ниже свойства τύπος в этом значении не удовлетворяют определениям типологии, данным, например, в работе: Berkeley D. S. Some Misapprehensions of Christian Typology in Recent Literary Scholarship // Studies in English Literature, 1500–1900. 1978. Vol. 18. No. 1. P. 7 (и τύπος, и ἀντίτυπος лежат вне исторической перспективы).

⁴² Plato. Epistula VII, 342a7–b3.

⁴³ Возможно, аллюзия на Кол 3. 16. — СС 6.9.17–20: «τὸ ὄνομα τοῦ εἰδώλου ἐπ' ἄλλου τάττοντες τρανότερον φήσομεν ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον μετ' τὸν λόγον τῶν τραυμάτων τύπον, τοῦτον εἶναι τὸν ἐν ἐκάστῳ Χριστὸν ἀπὸ Χριστοῦ λόγου».

Читаем также о том, как слово Божие, «претворяя, формировало и образывало» (μετεποίησε μορφώσας καὶ τυλώσας) души людей, отвращая их от греха и обращая их к воле Божией⁴⁴. В другом месте — о том, что сердца людей в разной мере «сформированы и образованы» (τυλωθέντων καὶ μορφωθέντων) по отношению к добродетели⁴⁵, и о том, что стремление к добродетели может быть «запечатлённым» (υλοτυλώσεις) в душе⁴⁶.

То, как человеческая душа принимает форму и очертания добродетелей или пороков, Ориген сравнивает с ваянием статуи⁴⁷. Тогда для христианина «образцом», или «первообразом» (πρωτότυπον), будет «образ *Бога невидимого* — Бог Единородный^{48,49}. Способность формировать образы принадлежит не только Богу, но и высшей части человеческой души (τὸ ἡγεμονικόν). Именно так Ориген объясняет воспринимаемые нами во сне видения и звуки, не вызванные никаким внешним раздражителем: τὸ ἡγεμονικόν «имеет способность во время сна создавать образы и в состоянии пробуждения точно так же может создавать такие видения, которые бывают полезны или для самого создающего их, или же для тех, которые от него слышат о них».⁵⁰

Не используя слова τύλος, Ориген тем не менее выражает близкую мысль: самый текст Св. Писания, воспринимаемый нами, начертывает в душе каждого человека некие письмена, т. е. воспринятые смыслы (νοήματα), содержание которых зависит от ступени христианского совершенства этой души⁵¹.

Как видим, τύλος применительно к человеческой душе остается образом, изображением, начертанием, соотносящимся с некоторым божественным или умопостигаемым (добродетель) первообразом, — оба члена соотношения, выстраиваемого с помощью τυλώω, лежат в одной сфере умопостигаемого (заметим, что даже Божественный Логос, выступающий Первообразом, для Оригена онтологически несколько ниже Бога Отца: Сын познаваем, Отец же пребывает

⁴⁴ СС 3.68.20–24.

⁴⁵ СС 6.45.7–10: «ἐν ταῖς καρδίαις τῶν ἀνθρώπων» διαφοραὶ καὶ τῶν πρὸς τὸ καλὸν νενευκῶτων, οὐκ ἐπ' ἴσης καὶ παραλληλίσως ἀλλήλοις πάντων τυλωθέντων καὶ μορφωθέντων πρὸς αὐτό.

⁴⁶ СС 4.25.18–21.

⁴⁷ Здесь стоит помнить, что Ориген склонялся к гипотезе о предсуществовании душ и возможности их посмертного совершенствования, в итоге завершающегося всеобщим апокатастасисом. Поэтому это «ваяние статуи» внутреннего человека в масштабах человечества имеет эсхатологическое измерение (см.: *Серёгин А. В.* Трактат Оригена «О началах» // *Философский журнал.* 2015. Т. 8. № 2. С. 44–55).

⁴⁸ В некоторых рукописях Ин 1.18 читается как «μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς...», т. е. не «Сын Единородный», как в Синодальном переводе, а «Бог Единородный» — такое прочтение выбрано, в частности, в переводе Нового Завета еп. Кассиана (Безобразова).

⁴⁹ СС 8.17.20–22: «οἷς πρέπον εἶναι πελείσμεθα τιμᾶσθαι τὸ πρωτότυπον πάντων ἀγαλμάτων, τὴν εἰκόνα “τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου”, τὸν μονογενῆ θεόν».

⁵⁰ СС 1.48.10–13: «τί ἄτοπον τὸ τυλοῦν τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ὀνείρῳ δύνασθαι αὐτὸ τυλοῦν καὶ ὑπάρ πρὸς τὸ χρήσιμον τὸ ἐν ᾧ τυποῦται ἢ τοῖς παρ' αὐτοῦ ἀκουσομένοις».

⁵¹ De principiis 4.2.4.7–11: «οὐκοῦν τριχῶς ἀπογράφεσθαι δεῖ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τὰ τῶν ἀγίων γραμμάτων νοήματα». Об экзегетических следствиях этого утверждения см.: *Ramelli.* Op. cit. P. 352 ff.

в апофатической бездне⁵² — известный и отвергнутый позднее субординатизм эпохи Оригена).

В библейской герменевтике типология также, как мы видели, соотносит образ и его исполнение (ἀντίτυπος) в одном и том же онтологическом пласте — в пространстве священной истории, хотя бы это исполнение и имело несравнимо большую бытийную глубину.

Таким образом, τύπος вводит онтологически «горизонтальные» связи между первообразом и образом, различие между ними обусловлено в чувственном времени пространственно-временной дистанцией, а в умопостигаемом — его онто-топологией (например, индивидуальными границами ипостасей: логосы, принадлежащие Богу, отпечатываются в душе отдельного человека).

В свою очередь σύμβολον устанавливает онтологически «вертикальные» отношения между символизируемым и символом⁵³. Все рассмотренные символы у Оригена являются либо чувственными предметами, либо такими именами и понятиями, которые обретают символическое значение через соотнесение с чувственным. Символизируемое же, как мы видели, нигде не сводилось к чувственному.

Кроме того, символизируемое, как правило, противопоставлено символу, как общее частному, и имеет анагогический характер, возводя душу человека, изучающего символический смысл, к *общим* духовным началам от *частных* обстоятельств телесного мира.

Символ в христианском понимании для Оригена, таким образом: (i) соотносит чувственное с умопостигаемым, (ii) частное — с общим⁵⁴ и (iii) имеет анагогический характер.

Языческий символизм

Понятие σύμβολον применительно к язычникам Ориген использует как в цитатах из трактата Кельса, так и в прямой речи.

Основной контекст — язычники считают, что их изваяния и изображения богов являются их символами, и потому обладают теми или иными сверхъестественными свойствами. Так же, по словам Оригена, и «египтяне разглашают нечто удивительное о своих бессловесных животных и признают их символами бога или чем-то вроде этого»⁵⁵. Однако «Бог — отнюдь не материя, подверженная тлению, [и потому Он] не почитается в бездушной материи, которой

⁵² Ср., например: De principiis 1.2.7–8.

⁵³ Аналогичное различие «горизонтальных» и «вертикальных» отношений вслед за Ж. Даниэлю принимает Г. Квиспель (*Quispel G. Origen and Valentinian Gnosis // Vigiliae Christianae*. 1974. Vol. 28. No 1. P. 30), с тем только отличием, что «вертикальному» типу он сопоставляет *аллегория*, а не *символ*; «горизонтальный» тип соотнесен также с типологией, берущей начало в посланиях ап. Павла. То же находим в статье И. Рамелли (*Ramelli*. Op. cit. P. 354–355), где «символ» может употребляться автором как синоним «типоса» (p. 355). Д. Беркли предлагает более осторожное обращение с терминами, показывая, насколько могут не совпадать друг с другом символизм, аллегория и типология (*Berkeley*. Op. cit. P. 4–5).

⁵⁴ Ср. первые два пункта с «общеантическим определением красоты» А. Ф. Лосева: *Лосев А. Ф. История античной эстетики*. М., 2000. Т. 8. Кн. 1. С. 561, пункт б.

⁵⁵ СС 3.18.1–4: «σεμνολογούντων καὶ τὰ περὶ τῶν ἀλόγων ζῴων καὶ φασκόντων εἶναι τινα αὐτὰ θεοῦ σύμβολα...»

человек придает форму “по образу” Его или [созидает из нее] какие-либо Его символы»⁵⁶. И даже если язычники особо подчеркивают, что их идолы — не сами боги, но только «изображения (μιμήματα) и символы настоящих» богов, то всё же нелепо думать, что «руки грубых ремесленников» могут создавать «изображения божеств»⁵⁷. Наконец, язычникам, надеющимся, что, находясь в священных местах и созерцая определенные вещественные символы, можно восходить к умопостигаемому, Ориген противопоставляет христиан, уверенных, что всякое место составляет часть пространства космоса, а космос как целое — храм Божий. Но более того, «закрывая глаза чувств и поднимая горé глаза души», они восходят за пределы чувственного неба и возносят молитвы к Самому Богу⁵⁸.

Возвращаясь к символам в христианском контексте, замечаем, что Ориген нигде не говорит о символах Самого Бога, но лишь о том, что «окрест Него» или относится к сфере умопостигаемого вообще (очищение, добродетель, события духовной жизни человека). В отношении воплотившегося Богочеловека Ориген допускает символизм, но направленный на Его человеческую природу и никогда не на божественную.

Несмотря на то что с точки зрения анагогической роли символы христианские и языческие выглядят схоже, они разнятся по характеру того, что считается символизируемым ими.

Другая сторона языческого символизма — теургическая. Символы могут служить вещественными свидетельствами воли богов, использоваться для предсказания будущего и быть средством для того, чтобы повлиять на богов или демонов. Для Оригена языческие прорицания и гадания не что иное, как общение людей с миром падших духов, так что «демоны сообщают» людям знания о грядущем «с помощью символов, чтобы ввести людей в заблуждение, отклонить их ум от неба и от Бога и приковать его еще глубже к земле»⁵⁹.

С точки зрения Кельса, становящегося здесь на позицию традиционного язычества, «птицы и все прочие способные к прорицаниям животные... с помощью символов наставляют нас» в отношении воли богов⁶⁰. Говоря об изречениях оракулов, прорицаниях при жертвоприношениях и о прочих свидетельствах взаимодействия людей с невидимым миром, Кельс заканчивает перечисление обобщающей формулой: ...и всё, сообщенное людям «через прочие диковинные символы и явленные знамения»⁶¹.

⁵⁶ СС 3.40.7–10: «ἐν ἀψύχοις ὕλαις ὑπὸ ἀνθρώπων μορφούμενος, ὡς «κατ’ εἰκόνα» ἢ τινα σύμβολα ἐκείνου γινομένης». О предпосылках иконоборчества у Оригена и затем Евсевия Кесарийского см.: *Florovsky*. Op. cit. P. 77–96.

⁵⁷ СС 6.14.8–11: «τοὺς θεοὺς ἀλλὰ μιμήματα τῶν ἀληθινῶν κακείνων σύμβολα».

⁵⁸ СС 7.44.34–45: «φαντάζεται δεῖν ἀναβαίνειν ἀπὸ τοῦ βλεπομένου καὶ συμβόλου ὄντος ἀναφέροντός γε ἐπὶ τὸν νοούμενον».

⁵⁹ СС 4.97.37–41: «καὶ τοῦτ’ ἐροῦμεν ἀπὸ τῶν δαιμόνων συμβολικῶς ἀνθρώποις δεδηλωσθαι κατὰ σκοπὸν τὸν περὶ τοῦ ἀπατηθῆναι ὑπὸ τῶν δαιμόνων τὸν ἄνθρωπον καὶ κατασπασθῆναι αὐτοῦ τὸν νοῦν ἀπ’ οὐρανοῦ καὶ θεοῦ ἐπὶ γῆν καὶ τὰ ἔτι κατωτέρω».

⁶⁰ СС 4.88.13–16: «Εἰ δ’ ὄρνιθες ἄρα καὶ ὅσα ἄλλα ζῶα μαντικά ἐκ θεοῦ προγινώσκοντα διὰ συμβόλων ἡμᾶς διδάσκει...».

⁶¹ СС 8.45.1–7: «Ὅσα δὲ ἐξ ἱερῶν καὶ θυμάτων τοῖς χρωμένοις ἐδηλώθη, ὅσα δ’ ἐξ ἄλλων τεραστῶν συμβόλων; Τοῖς δ’ ἐναργῆ παρέστη φάσματα».

Обращаясь к митраистской мифологии («персидские мистерии», как он их называет), Кельс, по словам Оригена, приводит символическое описание «двух движений неба» (т. е. неподвижных звезд и планет), а также прохождения души через планетные сферы, сопоставляя планетам (и Солнцу) ряд металлов, а также — снова символически — музыкальные интервалы⁶². Заметим, что слова «символически», «символизирует» Ориген дает здесь не только в цитате, но и в прямой речи. Символизм в последнем случае имеет уже не столько теургический характер, сколько выражает позднеантичные представления о симпатических связях, пронизывающих весь космос⁶³. Так, Ориген свидетельствует о том, что язычники усваивают демонам, которых считают богами, не только индивидуальные имена, силы, род свойственной им деятельности и соответствующие им заклинания, но и особые травы, камни и высекаемые на них надписи, символически же соотносимые с этими духами⁶⁴.

Теургический символизм действительно тесно связан с учением о симпатии, устанавливающим особого рода связи между пространственно разнесенными предметами, обладающими теми или иными сходными природными свойствами. Противопоставляя традиционные религиозные воззрения язычников школьному платонизму, Ориген, по всей видимости, не склонен считать мир падших духов совершенно бесплотным. Напротив, подлинно бесплотен только Бог⁶⁵, почему и бессмысленно создавать Его вещественные изображения или отыскивать символические подобия. Представления о симпатии вытекают из учения о космосе как едином, целостном организме, так что симпатически соединяемые его члены не могут быть онтологически дистанцированы. В этом отношении языческий символ ближе к тому христианскому пониманию *τύπος*⁶⁶, которое было

⁶² СС 6.22.1–26: «Ἔστι γάρ τι ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν δύο τῶν ἐν οὐρανῷ περιόδων ... Τοιόνδε τὸ σύμβολον κλίμαξ ἐπτάπυλος, ἐπὶ δ' αὐτῇ πύλη ὀγδόη. ... Ἐξῆς ἐξετάζει τὴν αἰτίαν τῆς οὕτω κατελεγεμένης τάξεως τῶν ἀστέρων, δηλουμένης διὰ συμβόλων ἐν τοῖς ὀνόμασι τῆς ποικίλης ὕλης, καὶ μουσικοῦς λόγους προσάπτει...».

⁶³ См.: Курдыбайло Д. С. Учение Плотина о симпатических связях в космологии «Энеид» // Универсум Платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций: Материалы XXII международной конференции. СПб., 2015. С. 117–123. Заметим, что в *Contra Celsum* слово *συμπάθεια* в космологическом значении употреблено Оригеном лишь однажды, да и то в неявной цитате (см.: 6.31.18–19).

⁶⁴ СС 8.61.5–9: «δαίμόνων ὀνόματα καὶ δυνάμεις καὶ πράξεις καὶ ἐφωδὰς καὶ βοτάνας οἰκείας δαίμοσι καὶ λίθους καὶ τὰς ἐν αὐτοῖς γλυφὰς, καταλλήλους ταῖς παραδιδόμεναις εἴτε συμβολικῶς εἴτε ὅπως ποτὲ μορφαῖς δαιμόνων».

⁶⁵ В том числе и Его Логос, см.: De principiis 1.2.2 и 4.4.1, а также: Даниелу Ж. Богословие Слова // Богословский сборник. М., 2005. Вып. 13. С. 19–21.

⁶⁶ На рубеже III–IV вв. начинает формироваться особый тип неоплатонической мистики, центрированный на представлении о трансцендентности первоначала и вбирающий в себя теургию как символические в собственном смысле слова практики — основоположниками здесь выступают Порфирий и в особенности Ямвлих (см.: Петров В. В. Мыслительный гимн и возводящая молитва у Дионисия Ареопагита и его предшественников-неоплатоников // Космос и душа. Вып. 2: Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время. М., 2010. С. 222–231; Светлов Р. В. Ямвлих Халкидский. Метафизика. Комментарии // Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. СПб., 2000. С. 20–26).

показано выше. Сам Ориген, однако, в отношении язычников слово *τύτος* приводит лишь однажды, причем в цитате⁶⁷.

Гностический символизм

Здесь мы имеем наименьшее количество материала, притом что отличить христианские символизм и аллегорию от таковых у представителей гностицизма по каким-либо формальным признакам едва ли возможно. Рядом исследователей⁶⁸ было показано, что аргументация и способы истолкования Евангелия (в меньшей степени Ветхого Завета) и у апологетов, и у их оппонентов иногда разительно сходятся, хотя в содержательном плане сохраняется конфронтация смыслов и/или их интерпретаций.

Ориген приводит такой пример: валентиниане считают символом некоего вида мудрости женщину, двенадцать лет страдавшую кровотечением,⁶⁹ и самую эту мудрость называют именем *Προυνηός*⁷⁰. Если не считать ошибочной персонификацию мудрости, отличной от Логоса (и даже гностической *σοφίας*), то можно спросить: чем формально кровоточивая женщина как символ мудрости хуже, скажем, *брады Аарона* как символа *мужа совершенна*? — Разумеется, в ответ можно приводить утверждения, что тех персонифицированных начал, о которых учили представители гностицизма, т. е. многочисленные зоны, архонты и проч., просто не существует, потому и символы их бессодержательны. Однако в пространстве апологетико-полемиического диалога такое увещание будет едва ли услышано противоположной стороной. Апелляция к усмотрению толкователем внутреннего духовного смысла, умопостигаемых *логосов*, прикровенно воплощенных в Св. Писании, как будет позднее учить прп. Максим Исповедник, также едва ли будет услышана, поскольку гностицизм предлагает свой особый путь мистики и созерцательной жизни, для которого опыт христианского проповедника лишен авторитета.

Думается, что если бы Ориген был вынужден аргументированно показать, почему кровоточивая женщина в контексте валентинианского символизма неравноценна браде Аароновой в контексте символизма христианского, то первым шагом было бы установление различия в самом понимании символа.

Здесь мы обращаемся к пространной цитате из сочинения Кельса, описывающей путь восхождения души, преодолевающей области, подвластные «семи даймонам-архонтам»⁷¹. Чтобы пройти очередную преграду, необходимо произ-

⁶⁷ См.: СС 5.8.16–21; цитируются: Деян 7. 42–43.

⁶⁸ В отношении сщмч. Ириней Лионского в полемике с гностицизмом см.: *Иларион (Троицкий), сщмч.* Очерки из истории догмата о Церкви // Он же. Творения: В 3 т. М., 2004. Т. 1. С. 130–131. В отношении Оригена см.: *Кулиев О. И.* Ориген против Гераклеона. Спор двух экзегетов // Универсум платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций: Материалы XXII международной конференции. СПб., 2015. С. 133–138; *Quispel*. Op. cit. P. 36–42.

⁶⁹ Мф 9. 20; Мк 5. 25; Лк 8. 43.

⁷⁰ СС 6.35.16–18: «Προυνηόν δέ τινα σοφίαν οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου ὀνομάζουσι κατὰ τὴν πεπλανημένην ἐαυτῶν σοφίαν, ἧς σύμβολον εἶναι βούλονται καὶ δώδεκα ἔτεσιν αἰμορροῦσαν».

⁷¹ СС 6.30.1–2. Ориген отмечает (СС 6.30.3), что эти представления заимствованы, скорее всего, у офитов.

нести определенную речь-заклинание, в которой в обращении к каждому архонту сообщается, что душа «несет» с собой или «обладает» тем или иным символом. Здесь нужно вспомнить гностическое представление о том, как Христос, нисходя в вещественный мир, обманом пронесит с собой символы («синфемы», «печати») как ключи, с помощью которых души могли бы вырваться из царства злого демиурга⁷². Именно такое значение «ключа», или «пароля», имеют замысловатые символы в 31-й главе 6-й книги «Против Кельса».

Впрочем, Ориген, по всей видимости, не стремится опровергать или подробно комментировать этот длинный пассаж, скорее, напротив, он надеется, что здравомыслящий читатель сам даст оценку прочитанному. В самом деле, такие обороты, как «*χαρακτῆρι τύλου ζωῆς σύμβολον*»⁷³, кажутся более набором нанизанных друг на друга синонимов, чем глубокомысленной вербальной конструкцией. «*Sapientī sat*» подразумевает Ориген и далее отмечает лишь несостоятельность приписывания имен, заимствованных из еврейского языка и обозначающих Одного и Того же Бога, архонтам как семи отдельным существам⁷⁴.

Главная отличительная черта символа в гностицизме — его инструментальная роль: знание символов может быть применено душой для преодоления преград на пути освобождения из падшего мира, а точнее — для того, чтобы оказаться «сильнее» (или «хитрее») архонтов как своеобразных стражей, преграждающих путь. Гностическая экзегеза во многом ориентирована на приобретение знания о структуре незримого мира и о способах взаимодействия с ним. Соответственно, и символы извлекаются из Св. Писания с целью, сходной с направленностью языческой теургии, только здесь вся практическая деятельность предельно дематериализована, ориентирована на жизнь души и встречаемых ею бесплотных духов.

Символ принимает характер заклинания, дающего власть над духами; знание символов сравнимо со знанием имени в тех архаических представлениях, где овладение именем означало обретение магической власти над самим его носителем⁷⁵. Только символ (извлекаемый из произвольно толкуемого Писания⁷⁶) имеет более пространную и потому сложную форму, Впрочем, часто коррелирующую собственно с именем того или иного существа⁷⁷.

Стоит особо отметить, что слово *σύνθημα*, изначально понимаемое как «условный знак», «пароль»⁷⁸ и тесно связывающееся с *σύμβολον* в позднем нео-

⁷² См.: *Афонасин Е. В.* Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997. С. 82; *Буторина*. Цит. соч. § II.2.1. С. 75.

⁷³ СС 6.31.14–15.

⁷⁴ См.: СС 6.32.

⁷⁵ См., например: *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по предистории и истории семиотики // Он же. Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1999. Т. 1. С. 611–617.

⁷⁶ И. Рамелли называет гностическую экзегезу «предельно аллегоричной, опустошающей буквальный, исторический смысл Библии» — в противоположность экзегезе христианской (см.: *Ramelli*. Op. cit. P. 345). Один из ярких примеров этому — в цитате из гностика Гераклеона: *Commentarii in Joannis*. 10.33.

⁷⁷ Упомянутый *Προνομής* в СС 6.35.16–18; *Ἰαλδαβαώθ*, *Φαίνον*, *Σαβαώθ*, *Ἀσταφαιός*, *Αἰλωαῖόν*, *Ἠραῖον* — в СС 6.31.11–44.

⁷⁸ Так уже у Платона (см.: *Liddell H. G., Scott R. A* Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1717.

платонизме⁷⁹, в трактате «Против Кельса» употреблено всего шесть раз, но нигде не становится техническим термином и не имеет «символического» значения⁸⁰.

Символ и аллегория

Как отмечено выше (примеч. 53), для некоторых исследователей два главных пути истолкования «темных мест» Библии у Оригена — аллегория и типология. Если понятие *τύπος* менее проблематично, то в отношении *σύμβολον* и *ἀλληγορία* нужно исследовать, тождественны ли они.

Из дошедших до нас трудов Оригена термин «аллегория» встречается чаще всего также в трактате «Против Кельса», однако в нем часты словоупотребления в контекстах, не позволяющих выяснить семантику слова. Тем не менее есть и несколько мест, вполне показательных. Так, в качестве примеров иносказания Ориген приводит слова ап. Павла: *в Законе написано: не заграждай рта у вола молотящего. О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано; ибо, кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, [должен молотить] с надеждою получить ожидаемое⁸¹. И сразу второй пример: *написано: оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви⁸².**

С аналогичным значением Ориген употребляет термины *τρόπος* и *τροπολογία* — таково, например, соотнесение выражения «древо жизни» с Крестом Христовым⁸³ или, снова по Апостолу языков, сравнение первоначальных и тайноводственных истин христианского учения с молоком и твердой пищей⁸⁴. Подобным образом и «нечестие людей и их деяния образно (*τροπικῶς*) называются деревом, сеном и соломой»⁸⁵.

Если для символического отношения необходим чувственный предмет, онтологически связанный с умным прообразом и потому манифестирующий его в физическом мире, то для аллегии или тропологии такой связи не требуется. Если символ обуславливается «вертикальными» онтологическими отношениями, то иносказание может строиться по аналогии акцидентных свойств описываемых предметов и иметь по преимуществу литературное, риторическое значение⁸⁶. Более того, аллегория может строиться на основе вымышленных образов или как гипотеза, в отношении же символа подобных прецедентов у Оригена нам неизвестно.

⁷⁹ См.: *Петров А. В.* Феномен теургии. СПб., 2003. С. 79–81; 172–181 и далее.

⁸⁰ Трижды *σύνθημα* как «сообщество», основанное на договоренности членов (СС 3.14.1, 3.14.7, 3.15.1), дважды как общепринятые принципы, отличающие христиан от других сообществ (СС 8.17.3, 8.20.27), и единожды как согласие вообще (СС 8.34.18).

⁸¹ 1 Кор 9. 9–10 = СС 4.49.19–22.

⁸² Еф 5. 31–32 = СС 4.49.23–27.

⁸³ СС 6.37.1–3.

⁸⁴ 1 Кор 3. 2 и Евр 5. 12–14 = СС 3.52.13–19.

⁸⁵ Имеется в виду 1 Кор 3. 12 = СС 4.13.9–14.

⁸⁶ О роли античной риторики в становлении александрийской аллегорезы см.: *Mitchell M. M.* Patristic Rhetoric on Allegory: Origen and Eustathius Put 1 Samuel 28 on Trial // *The Journal of Religion*. 2005. Vol. 85. No. 3. P. 414–445.

Всё это, однако, не исключает того, что и аллегорические фигуры, так же как и символы в Писании, могут быть предметом умного созерцания и иметь анагогическую силу.

Заключение

В нашем исследовании мы старались по возможности истолковывать Оригена словами и следуя логике рассуждений его же самого. Очевидно, что, несмотря на когерентность получаемой картины, выглядит она однобокой⁸⁷. Символизм языческий (платонический) и гностический, как они рассматривались выше, не репрезентируют аутентичные взгляды представителей среднего платонизма, зарождающегося неоплатонизма или гностицизма. Но изучать их и не входило в наши задачи; главный результат — собственно Оригеново понимание символа было отлечено от других, нехристианских «версий» символизма, а также от смежных понятий экзегезы христианской.

Наконец, мы можем более подробно перечислить характеристики символа у Оригена:

символ связывает чувственное с умопостигаемым так, что делает чувственный предмет манифестацией умной сущности, когда последняя каким-то образом присутствует в первом. Символ материален, он не может быть абстрактным понятием, не соотношенным с чувственным миром. В отличие от аллегории или типологии, символ и символизируемое соотносятся не по общности отдельных качеств, но сущностно. Поэтому, в частности, невозможно символическое изображение Бога в Его предельной бесплотности и трансцендентности. Боговоплощение может быть названо «символом» только не в собственном смысле слова;

символ двойственен: во-первых, он — вещественный предмет как таковой, т. е. зримый вне своего символического смысла, и, во-вторых, манифестация чего-то иного, чему символ субстанциально не тождествен;

символ предельно конкретен как эмпирическое *hic et nunc*, он — частное явление того умного начала, которое может иметь разные символизации и потому будет иметь характеристику общего;

символ, насколько он являет умопостигаемую действительность, имеет анагогический характер, однако он не может быть «инструментом» для анабасиса созерцающей души: символ не «используется» как внешнее средство, но вбирается душой как усваиваемое ею знание или, что то же, сам символ впускает созерцающий ум в свое семантическое (логосное) пространство.

Как видим, для Оригена понятие «символ» имеет прежде всего онтологическое значение, обуславливающее затем следствия для герменевтики и экзегезы как текста Св. Писания, так и сочинений языческих авторов.

Ключевые слова: Ориген, Цельс (Кельс), символ, образ, типология, аллегория, тропология, экзегетика, герменевтика, Александрийская школа, патрология, библеистика, семиотика.

⁸⁷ Ср., например, обзор гностической картины мира в работе: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. Гл. 1, §1 passim.

ON SYMBOL AND SYMBOLISM IN ORIGEN'S TREATISE «CONTRA CELSUM»

The article describes a context analysis of terms *σύμβολον* and *τύπος* in Origen's treatise *Contra Celsum*. The Christian, Gnostic and pagan types of symbolism are distinguished as they are introduced by Origen and his opponent. Each type has its specific understanding of symbol in the ontological area, which then is projected onto exegesis of authoritative texts of each tradition. Christian symbolism is traced through various examples of Origen's commentaries on the Bible to distinguish *σύμβολον* from *τύπος*, which are treated as representing "vertical" and "horizontal" relations between referent and denotation. Pagan symbolism is built up from concepts of pagan gods' veneration and theurgy, with the latter related to the theory of universal sympathy. Gnostic conception of symbols is based on the metaphysical goal of human souls to escape from the fallen universe using symbols (extracted primarily from the text of New Testament and authoritative Gnostic texts) as a 'key' or 'password' for not to be seized by guarding spirits. Finally, a more subtle distinction is proposed to underline ontologic difference between symbol and allegory as they are based on different types of referent—denotation link. As a result, a generalized outline of Origen's symbolism is formulated as a series of features distinguishing it from concurrent types of symbolism as well as from typology and allegory in Christian discourse.

Keywords: Origen, Celsus, Symbol, Type, Typology, Allegory, Tropology, Exegetics, Hermeneutics, School of Alexandria, Patristics, Bible studies, Semiotics.

Список литературы

1. Афонасин Е. В. Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997.
2. Буторина М. И. Трактатка символа в раннехристианской мысли: Дис. ... канд. филол. наук. СПбГУ, 2005.
3. Даниелу Ж. Богословие Слова // Богословский сборник. М., 2005. Вып. 13. С. 5–29.
4. Иванов Вяч. Вс. Очерки по предистории и истории семиотики // Его же. Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1999. Т. 1. С. 605–811.
5. Иларион (Троицкий), *сщмч.* Очерки из истории догмата о Церкви // Его же. Творения: В 3 т. М., 2004. Т. 1.
6. Кулиев О. И. Ориген против Гераклеона. Спор двух экзегетов // Универсум платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций: Материалы XXII международной конференции. СПб., 2015. С. 133–138.
7. Курдыбайло Д. С. Учение Плотина о симпатических связях в космологии «Эннеад» // Универсум платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций: Материалы XXII международной конференции. СПб., 2015. С. 117–123.
8. Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 2000. Т. 8. Кн. 1.
9. Ориген. О началах. Против Цельса / Л. Писарев, пер. СПб., 2008.
10. Ориген. Против Цельса. Книга пятая / А. Фокин, пер., комм. // Богословский сборник. М., 1998–2001. Вып. 2, 3, 4 и 7.
11. Петров А. В. Феномен теургии. СПб., 2003.

12. *Петров В. В.* Мыслительный гимн и возводящая молитва у Дионисия Ареопагита и его предшественников-неоплатоников // *Космос и душа*. М., 2010. Вып. 2. С. 210–239.
13. *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.
14. *Светлов Р. В.* Ямвлих Халкидский. Метафизика. Комментарии // Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. СПб., 2000. С. 5–32.
15. *Серёгин А. В.* Трактат Оригена «О началах» // *Философский журнал*. 2015. Т. 8. № 2. С. 44–55.
16. *Berkeley D. S.* Some Misapprehensions of Christian Typology in Recent Literary Scholarship // *Studies in English Literature, 1500–1900*. 1978. Vol. 18. No. 1. P. 3–12.
17. *Florovsky G.* Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // *Church History*. 1950. Vol. 19. No. 2. P. 77–96.
18. *Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
19. *Mitchell M. M.* Patristic Rhetoric on Allegory: Origen and Eustathius Put 1 Samuel 28 on Trial // *The Journal of Religion*. 2005. Vol. 85. No. 3. P. 414–445.
20. *Origenes.* Commentarii in evangelium Joannis (lib. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 13). // *Origène. Commentaire sur saint Jean*. 3 vols. / Ed. C. Blanc. P., 1966–1975.
21. *Origenes.* Commentarii in evangelium Joannis (lib. 19, 20, 28, 32) // *Origenes Werke*, Bd. 4 / Hrsg. E. Preuschen. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 10). Leipzig, 1903.
22. *Origène.* Contre Celse. 4 vols. / M. Borret, ed. P., 1967–1969.
23. *Origenes vier Bücher von den Prinzipien* / H. Görgemanns, H. Karpp, Hrsg. Darmstadt, 1976.
24. *Quispel G.* Origen and Valentinian Gnosis // *Vigilae Christianae*. 1974. Vol. 28. No 1. P. 29–42.
25. *Ramelli I.* The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato // *International Journal of the Classical Tradition*. 2011. Vol. 18. No. 3. P. 335–371.