

Максим Приходько

Восхождение души: «Пир» Платона и экзегетика Оригена*

MAXIM PRIKHODKO

ASCENT OF THE SOUL: PLATO'S *SYMPOSIUM* AND ORIGEN'S EXEGESIS

ABSTRACT. The paper explores the exegesis of Origen as a pedagogy of soul leading to a face-to-face vision of God. This doctrine is compared here with Plato's teaching, expressed in the *Symposium*, on the soul's ascent to the vision of the "beauty itself", or the Form of the Good. When this process is completed, the soul becomes godlike and immortal. Same topics is also central for Origenes' exegesis. Origen teaches that the Holy Scriptures represent one of the forms of the Logos' Incarnation. Like the flesh of the Logos incarnate, the Holy Scriptures bear an image of the Logos, the Wisdom of God. In the exegesis of the Scriptures, Logos becomes visible, thus offering itself in a form suitable for each individual soul.

KEYWORDS: Origen, Plato, exegesis, hermeneutic, soul, Logos, symbol.

Как в античной, так и в христианской философствующей мысли одним из главных вопросов был вопрос достижения знания, тождественного действительности в самом высшем ее смысле. Проблема достижения такого знания включает в себя сразу две задачи: эпистемологическую и онтологическую. Последняя неминуемо возникает в связи с тем, что высшая действительность выше познающего субъекта, и чтобы познать истину, субъект должен измениться, взойти на иную, высшую онтологическую ступень, очиститься от бремени несовершенства и прийти в иное, уже совершенное состояние.

© М.А. Приходько (Севилья). prihodkomaxim@yandex.ru. Храм в честь свт. Николая Мирликийского Русской православной церкви в Севилье.

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01285.

В сочинениях Платона решение проблемы познания истины, или познания идей, пролегает через преодоление кажимости, телесности, текучести. Этот процесс предполагает вовлечение в него всего человеческого существа, качественное изменение души. У Платона мы находим метод, следуя которому душа восходит от земного бытия к небесному. Руководящим принципом здесь выступает эротическое отошение к идее, стремление к идеальной сфере, которая так или иначе проглядывает в вещах мира земного. Наиболее наглядно и систематично Платон описывает этот процесс в диалоге «Пир», посвященном теме стремления души любящего к красоте.

В «Пире» мы видим некую лестницу, или иерархию, красоты. Каждой ступени этой лестницы соответствует определенное творчество, «рождение». Платон дает две восходящие иерархии «рождения в красоте». Первая: рождение детей — художественно-техническое производство — общественно-политическая деятельность (Smp. 206b–209e). Это можно назвать вещественным рождением. Вторая — уже иная иерархия, которая представляет собой не просто ряд ступеней, но динамический процесс восхождения души, стремящейся к красоте, к самой идее красоты. Этапы этого восхождения: любовь к прекрасному телу, любовь к прекрасному в телах вообще, любовь к душе и ее проявлениям и «образам», любовь к самому знанию всего этого (Smp. 210a–212a). Все эти этапы восхождения пронизывает видение красоты в вещах, начиная от красивых тел и заканчивая нематериальными предметами — науками. Затем наступает некая пауза¹ — созерцание «моря красоты» (Smp. 210d) — и уже потом совершается заключительный акт познания — видение красоты самой по себе, знание блага (Smp. 210e). Этот момент уже не связан с вещами, но имеет отношение только к чистой идее. Высшим этапам восхождения к красоте соответствует определенное творчество, рождение, но это уже не материальное рождение, а явление на свет прекрасных речей и учений. Финальному же шагу, видению идеи красоты, или

¹ Chen 1992: 42.

идеи блага, Платон не приписывает никакого рождения. Как замечает А.Ф. Лосев, созерцание Идеи оказывается в то же время и рождением, «рождение здесь дано в виде бесконечных переливов того же самодовлеющего созерцания»², это совершенный и самодостаточный акт.

Таким образом, для Платона познание красоты, или идеи блага, есть процесс восхождения души, заканчивающийся обретением нового онтологического статуса, богоуподоблением. Важным моментом этого пути является преодоление онтологической ступени временного-вечного, что означает обретение душой свободы от связанности телом. Видение красоты, начатое на телесном уровне, по ходу своего развития приводит к полному отказу от телесности, являя на конечном этапе свою внетелесную, трансцендентную природу. Но с другой стороны, как замечает Лосев,

оказывается, что между этими двумя границами платоновской идеи существует постоянный взаимный переход, что в этом переходе множество разных ступеней и что высшая ступень всегда определяет здесь низшую ступень. Наверху, в области идеальных сторон, не отсутствует низшая ступень, а именно материальная субстанциальность, но она дана здесь в идеально-преображенном виде. В области материальной субстанциальности тоже не отсутствует идеальное начало, но оно дано здесь в своей материальной осуществленности³.

Однако для самой высшей ступени «лестницы красоты», созерцания красоты самой по себе, или идеи блага, уже не характерно никакое причастие материальности, поэтому сам этот высший акт стоит обособленно относительно ступеней, к нему ведущих.

Таким образом, диалог «Пир» выявляет некую двойственность платонизма: с одной стороны, прекрасное и благо слиты воедино и в этом слиянии, калокагатии, присутствует высший принцип всех человеческих желаний и поступков⁴. Но с другой стороны,

² Лосев 2000: 232.

³ Ibid. 239.

⁴ Йегер 1997: 194

«лестница красоты» не ведет прямо к благу, или идее красоты, поскольку идея находится уже за гранью земного бытия, или бытия в теле. Видение идеи предполагает онтологическое изменение, переход в иной бытийный план, разрыв с миром вещей и сопричастие миру идей. В «Пире» этот момент обозначается экстазом Сократа, что есть, по мнению некоторых исследователей, подобие смерти для земной жизни, освобождение души от тела⁵. Здесь оптимизм «Пира» граничит с пессимизмом «Федона».

С началом христианской эпохи учение Платона о восхождении души переосмысливается с новых позиций, открывающихся в истине Воплощения Слова Бога, Логоса. Кенозис Логоса, нисхождение божества в человечество заставляет по-новому взглянуть на пути человека к божеству, присутствие божественного в материальном, восхождение души к созерцанию подлинных сущностей. Важным продолжателем платоновской доктрины в христианской мысли становится Ориген.

У Оригена мы находим учение о стремлении души к высшему началу, аналогичное платоновскому. Раннехристианский автор утверждает, что все творение заключает в своей основе божественную Премудрость, образ Логоса Бога (Princ. 1.2.2–3). Эта Премудрость усматривается душой в вещах мира и делается движущей силой в стремлении души к высшей реальности, смыслу и причине всего существующего:

когда наш взор увидит произведение художника и заметит что-нибудь, сделанное особенно искусно, то душа тотчас же жаждет узнать, как, каким образом и для какого употребления это сделано. Но гораздо и несравненно более душа пылает невыразимой жаждой познать смысл того, что, как мы видим, сотворено Богом. И мы верим, что это желание, эта любовь, без сомнения, вложены в нас Богом. И как глаз по природе ищет света и зрения, как тело наше по природе чувствует потребность в пище и питье, так и наш ум имеет естественное и природное стремление постигнуть истину о Боге и познать причины вещей (Princ. 2.11.4)⁶.

⁵ Chen 1992: 57.

⁶ Здесь и далее «О началах» в пер. Н. Петрова.

Ориген говорит о том, что душа не одна в деле своего восхождения к Небу. Помощником, руководителем и педагогом души является Логос. Универсальная педагогика Логоса относится к Его заботе о падших душах, руководстве ими в возвращении назад, к исконному совершенному состоянию. Центр всей педагогики Логоса, ее парадигма — это Воплощение. «Сын Божий, вселившись в малейшую форму человеческого тела, отобразил в Себе неизмеримое и невидимое величие Отца» (Princ. 1.2.8). Человечество Христа включает в себя совершенную душу, с которой Логос объединил себя в человеческом теле. Душа Христа приняла в себя всего Сына Божиего и, с другой стороны, восприняла плоть человеческую (Princ. 2.6.3). По этой причине «во всем Писании как Божественная природа называется человеческими именами, так и человеческая природа украшается славными наименованиями Божественной природы» (ibid.). В Логосе самом нет ничего чувственного, и в Премудрости нет ничего телесного (ibid.). Тем не менее, через самоумаление Логоса возможно принятие человеческого тела, с которым полнота Бога становится видимой, насколько это возможно (Princ. 1.2.8). Таким образом, Логос преодолевает онтологическую дистанцию между Богом и человеком. Логос как Педагог действует и до Воплощения, открывая себя святым людям, пророкам. Это откровение фиксировалось в книгах Ветхого Завета (Jo. 1.7.37–38). Ветхозаветное Откровение можно назвать воплощением Логоса в символе, в опыте святых (Princ. 1.1.3; Jo. 1.6.4). В Евангелии же само Слово Божие говорит человеческим языком.

Экзегетика Оригена строится как восхождение от буквы к духу Писаний. Образ Логоса не может быть увиден в материальном элементе Писаний, то есть в букве или отдельной истории. Оба элемента Писаний, материальный и духовный, — производное Логоса, однако материальный элемент, буквальный смысл содержит образ Логоса «под покрывалом», духовный же смысл являет образ Логоса открыто (Nom in Lev. 1.1.1–6).

Толкование Священного Писания Ориген разделяет на три уровня: буквальный, душевный и духовный. Эти смыслы должны «записываться в душе». Ориген говорит, что

простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный... должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа (Princ. 4.11).

Три пути прочтения текста могут быть описаны как три различных уровня учения. Первый — тело Писания — это экзегетика текста на уровне богослужения церкви, второй — душа Писания — принадлежит основной категории образованных людей. Здесь обязательно возникает разделение буквы и смысла Писаний, и третий уровень — духовный — означает понимание текста как символа духовной реальности и видение духовной истины, стоящей за текстом. Эти три уровня не самозамкнуты, но предполагают переход от одного к другому. Ключом разумения является душа, находящаяся на том или ином уровне «образования», которое душа получает из того же Писания. Через увещания и толкования священного текста человек восходит от одного уровня познания к другому (Hom. in Num. 1.1.3–4, 3.1; Hom. in Cant. 2.4). Задача экзегета — вывести наружу, явить духовное учение Христа, которое, в свою очередь, наставляет душу на путь восхождения. Таким образом, Писание как текст учения Логоса и экзегетика как толкование текста связаны у Оригена в единую педагогию души. В этой педагогии Логос открывается каждой душе и сообщает откровение для спасения и последующего возрастания. В силу своего видения Логоса душа способна меняться, уподобляться Ему.

Важнейшей целью (σκολός) Писаний Ориген видит воспитание (παιδεία) души. Через увещания и толкования христиане восходят от одного уровня познания к другому (Hom. in Num. 1.1.3;

Hom in Jer. 6.1.1–2; Hom. in Cant. 2.4). В исследовании Торъесе-на мы находим детальное описание «механизма» педагогики священного текста Оригена⁷. Одним из важнейших моментов экзегетической процедуры у Оригена автор считает обращение священного текста к читателю (слушателю). Например, толкование псалмов: слова псалмопевца сообщают состояние его души, которое, в свою очередь, символизирует состояние души молящегося, кающегося, стремящегося к Богу, т.е. души в контексте церкви. Такой шаг позволяет читателю псалма увидеть в своем внутреннем состоянии образ души псалмопевца. В конечном итоге слова псалмопевца становятся словами читателя, душа которого возводится на уровень псалмопевца, автора текста, и уподобляется Логосу, пронизывающему священный текст⁸.

Толкование пророков у Оригена весьма отличается от толкования псалмов. Здесь он не усваивает слушателю слова автора, а только раскрывает их значение для слушателя. Каждое толкование соотносится с определенной частью проповеди пророка и событиями, связанными с этой проповедью. Так в повествовании об осажденном Иерусалиме и о проповеди там Иеремии Ориген находит аналогию с грешной душой, становящейся пленницей сатаны (Hom in Jer. 1.3.2). Смысл же текста научает душу спасению от плена диавола. Здесь мы опять видим ту направленность, которую уже наблюдали в толковании псалмов: движение от буквального смысла к значению текста в его приложении к слушателю.

В гомилиях на «Книгу Чисел» Ориген интерпретирует историю исхода Израиля из Египта как образ исхода духовного Израиля из мира сего к добродетели и славе Небесного Царства (Hom. in Num. 2.1.1). Именно история, а не текст как таковой, выступает здесь носителем духовного значения. Соответственно и толкование строится Оригеном уже не от стиха к стиху, а от факта к фак-

⁷ Torjesen 1986. При изложении разных вариаций толкования Писания у Оригена мы будем ориентироваться на этого исследователя.

⁸ Ibid. 22–26.

ту⁹. Таким образом, текст «Чисел» помещает слушателя в течение истории духовного Израиля.

Весьма интересную экзегетическую концепцию мы находим в толковании «Песни песней». Ориген оценивает «Песнь Песней» как драму (Cant. Prologus). В этой драме Ориген выделяет четыре лица: невесту, жениха, девиц и друзей жениха. Драматическая ситуация состоит в том, что Христос — это отсутствующий Жених, а Церковь — это ожидающая Невеста. Жених дает свадебные дары — закон и пророков, а Невеста-Церковь просит поцелуев, которые есть Христовы учения (Cant. 1.1). Церковь также является моделью души, поэтому драматическое действие «Песни» адресуется Оригеном и самому читателю. Итак, мы видим следующую корреспондирующую цепь: церковь — душа — читатель (Cant. Prologus). Читатель уподобляется душе, душа — церкви. Это три параллельные линии, которые сходятся в общем поиске совершенства и полноты в Логосе-Христе. Ориген утверждает в Прологе «Песни Песней», что свадебный гимн Соломона — это откровение любви между Христом и Церковью. Все описания «Песни» — образы духовных вещей, духовной любви¹⁰. В толковании «Песни» осуществляется любовь между Христом и церковью, или между Христом и читателем (Nom in Cant. 1.2; 1.6; 2.1).

Особое место в экзегетике Оригена занимает толкование Евангелия. Если Ветхий Завет — это только предвозвещение блага, то Евангелие — это явление блага (Jo. 1.3.17). Новозаветная Благая Весть отличается от Ветхого Завета тем, что Христос провозглашает себя без посредников (Jo. 1.10.65). То благо, которое возвещает Евангелие, является Иисусом Христом, самим благом, истиной и жизнью (ibid.). Важное различие между Законом и Евангелием Ориген видит в том, что буква Закона убивает, а буква Евангелия не убивает. По мысли Оригена, тот, кто следует букве Закона, впадает в суеверие и даже в неверие. В Законе лишь дух может жить и творить. Что же касается Евангелия, то его буквы уже достаточно

⁹ Torjesen 1986: 54

¹⁰ Ibid. 53.

для спасения простеца (Comm. in Mt. ser. 27.25). Таким образом, в Евангелии Откровение выражается уже на уровне «телесном», в букве более совершенно, нежели в Ветхом Завете. Из этого можно заключить об ином символизме текста, или буквы, Евангелия, по сравнению с буквой Ветхого завета, к чему мы еще вернемся.

Однако и в Евангелии Ориген отделяет духовный смысл от телесного. Евангелие историческое есть только «телесное Евангелие» (τὸ σωματικὸν εὐαγγέλιον). Оно не может быть последним словом. Само историческое повествование о Христе не способно передать всего того, что Он совершал. Поэтому настоящее Евангелие — это Евангелие духовное (τὸ πνευματικὸν εὐαγγέλιον). Задача толкователя Евангелия заключается в «переводе чувственного Евангелия в Евангелие духовное» (τὸ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον μεταλαβεῖν εἰς πνευματικόν). Толкователь должен проникнуть в глубины Евангелия и узреть чистую истину образцов, в нем содержащихся. Тот, кто достиг духовного христианства, должен оставаться христианином и в телесном смысле. Но следовать нужно от телесного понимания к духовному, иначе невозможно будет узнать Христа воскресшего, Того, Кто есть Бог в начале (Jo. 1.8.43–45).

Герменевтическая процедура Евангелия у Оригена отличается от процедуры толкования Ветхого Завета. Опыт слушателя не опосредуется другим опытом, как это обычно происходит в ветхозаветной экзегезе. Мы уже видели, что в оригеновой интерпретации Ветхого Завета слушатель продвигается в знании Логоса через участие в духовном росте другого — Невесты, псалмопевца или Израиля (понимаемого аллегорически в «Числах» и исторически в псалмах). Но в интерпретации Евангелия слушатель находится прямо перед самим Логосом непосредственно. Толкование Евангелия состоит в прямом восхождении от буквального смысла к духовному, что означает движение от человечества Христа к Его божеству. Другими словами, в экзегетике Евангелия Ориген иначе видит символ, точку встречи двух планов, духовного и чувственного, нежели в толковании ветхозаветных Писаний. В ветхозаветной экзегетике мы видим многослойность символа (на-

пример, Невеста-Церковь-душа человека в толковании на «Песню Песней»), а в толковании Евангелия символизм упрощается, поскольку в писаниях евангелистов нет символического переложения учения Логоса, который Сам говорит человеческим языком. Пользуясь терминологией А.Ф. Лосева, можно сказать, что в Ветхом Завете его «внутреннее», т.е. идея и смысл, имеет меньшую степень выражения во «внешнем», или «внутреннее» является во многом как невыявленное. В Евангелии же мы находим иную степень выражения духовного смысла, «внутреннего», гораздо более адекватную «внешнему», образу, то есть тексту как таковому¹¹.

Процесс постижения Евангелия от «чувственного» к «духовному» у Оригена подразумевает соответствующее восхождение души. Это действие опосредуется Логосом, который и сообщает богоподобие, наделяя душу способностью созерцать божественное. Логос действует как врач, исцеляя от грехов, и как истолкователь, раскрывая себя так, чтобы быть познаваемым каждым в соответствии со способностью понимания (Cels. 3.62). Моральная педагогика Логоса приготавливает к мистической, а мистическая — к богоподобию:

в начале находится практическая жизнь, обозначенная через ‘совершение правды’¹², а затем созерцательная, которая приводит, я думаю, этот путь к своему завершению в том, что называется апокатастасис (Jo. 1.16.91).

Таким образом, Ориген выстраивает некую иерархию педагогики от моральной к мистической и далее. Путь бесчисленного количества восходящих ступеней (Princ. 3.6.6), по которым душа восходит к совершенству, приводит к фактическому единению с Логосом. И это есть тот же путь, по которому божественный Логос нисходит к явлению во плоти. Если Воплощение — это преодоление онтологической дистанции между Богом и человеком, то экзегетика предполагает тот же самый путь для души, преодоление

¹¹ О символе и аллегории по А.Ф. Лосеву см. Лосев 1994: 36–46.

¹² Отсылка к Притч 16:7 в Септуагинте.

онтологической дистанции, но уже с Логосом как педагогом и истолкователем. Участие же Логоса в Боге делается и для человека образцом участия в Боге. Читатель от образа Логоса в Евангелии переходит к образу Логоса непосредственно. Сам же Логос являет совершенный образ Отца, то есть является для читателя парадигмой богоуподобления (Comm. in Mt. 10.9.5–10; 10.15.20–30).

Таким образом, богоуподобление у Оригена тождественно раскрытию Евангелия в его подлинной всеобъемлющей духовной реальности. Евангелие в этом аспекте Ориген называет Вечным Евангелием (εὐαγγέλιον αἰώνιον) (Jo. 1.7.40). Это название берется из кн. Откровения (14:6). Как Евангелие превосходит Закон, так и Вечное Евангелие превосходит Евангелие написанное. Однако образ Вечного Евангелия в Евангелии Временном хоть и постижим, но все же так и остается образом. Совершенное же раскрытие Вечного Евангелия, по Оригену, принадлежит будущему веку. В земном существовании человек может видеть Бога только как в зеркале, в загадке, даже если Бог раскрывается во Христе (Sel. in Ps. 22:5, 75:2), поскольку на земле Бога можно видеть только в рамках человеческой природы, ее сил и способностей. Но когда придет полнота времен и наступит всеобщий апокатастасис, тогда придет полнота Откровения Бога, видение не того, что не есть Бог, но того, что Он есть (ὁψόμεθα αὐτόν, οὐχ ὡς νῦν, ὃ οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ὡς πρέλει τότε, ὃ ἔστιν) (Comm in Mt. 17.19)¹³. Как Ветхий Завет есть тень вещей, которым надлежало прейти, так и Евангелие историческое есть только образ вещей, духовной реальности, Евангелия Вечного. Как замечает Молланд, несовершенство Временного Евангелия — не только в приспособлении божественного учения к человеческому пониманию:

¹³ Мысль Оригена проясняет приведенная им выше цитата из 1 Ин 3:2: «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть».

Временное Евангелие несовершенно, потому что оно есть временное. В пределах несовершенного и испорченного мира не может быть Откровения во всей его полноте¹⁴.

По Оригену, для жизни в теле доступен только «образ учения». На земле доступны лишь тени справедливости, добродетели и истины. И даже Логос доступен как Логос, воплощенный в образе раба. В совершенном же ведении Логос познается как образ Отца, Бога (Ном. in Num. 28.3). Хотя два Евангелия (Временное и Вечное) различаются друг от друга как несовершенно и совершенное Откровение, они также не должны и отделяться одно от другого. Они относятся друг к другу как образ истины и сама истина. Причем отношение это не таково, как между идеей и ее земным несовершенным отражением. У Оригена платоновская концепция отношения земной и небесной реальностей рассматривается в аспекте Боговоплощения. Духовный мир — это не только мир, стоящий над земным миром, к которому философский ум должен взойти, оторвавшись от земного и чувственного. Это мир, который стал близок человеку в воплощении Логоса, мир, который, хотя и туманно, но все же можно постичь во Христе Воплощенном. Духовный миру Оригена — это не только мир высший, трансцендентный, но и мир грядущий.

Мы убедились, что экзегетика Оригена является в то же время и педагогией души. В этом аспекте учение раннехристианского мыслителя вполне сопоставимо с аналогичным учением Платона. У Оригена мы видим учение о стремлении души к умопостигаемой истине — стремлении, которое у Платона именуется Эросом. Две сферы, чувственная и умопостигаемая, даны у Оригена в их диалектической связи. Последняя отчетливо прослеживается в телеологичности экзегезы Оригена, раскрытии духовного смысла в букве Писаний. Особого упоминания заслуживает постоянный момент экзегетики — обращенность к читателю (слушателю). В экзегетике Писаний Ориген создает некий метод, который

¹⁴ Molland 1938: 147. Имеется в виду не несовершенство смысла Откровения, а экзистенциальное несовершенство мира сего.

воплощает в себе принцип «лестницы красоты» платоновского «Пира»; Писания представляют собой лестницу от сферы земной к небесной реальности, по ступеням которой совершает восхождение душа читателя. Обращенность Писаний к читателю имеет не только трансцендентальный смысл, то есть обращение к разуму читателя. Ориген показывает, что Священное Писание это и субъект действия, поскольку в экзегезе священного Текста выявляется Сам Логос — Педагог и Истолкователь. По словам Торьесена, в экзегетике Оригена происходит встреча Христа и читателя в мире Библии. Этот аспект педагогики Логоса осуществляется применительно к каждому читателю (слушателю) Священного Писания в отдельности, ибо «какая польза в том, что Логос приходит ко всему миру, но я не обладаю Им?» (Hom in Jer. 9.1.2).

Земная реальность и для Платона, и для Оригена символична: каждая вещь выражает небесное, идеальное бытие в земном, материальном. Эрот в «Пире» олицетворяет саму суть символа, он середина, совпадение двух противоположностей, идеального и материального, причем символ дан в «Пире» в своем диалектическом становлении вплоть до самой идеи, в которой имеет участие любящий. Нечто подобное мы видим и в экзегетике Оригена. Основанием символа и символизма является Логос. Воплощение — символическое действие Логоса, благодаря которому сфера божественного, духовного выражается в вещах материальных. Помимо космического аспекта Воплощения, который остается за рамками нашего исследования, Ориген раскрывает нам Воплощение Логоса в Священном Писании. Узрение духовного смысла в букве Писаний предполагает собой стремление души к Логосу, живому Слову Бога, которое, в свою очередь, как уже отмечалось, наставляет душу на этом пути. У Платона Эрот — диалектический принцип становления в красоте, метод восхождения к идее. У Оригена Логос — Сын Бога, Слово Бога — совершенный Посредник Откровения Бога Отца, Первоначала сущего и совершенный образ Отца.

Как для Платона, так и для Оригена восхождение к божественной сфере — постепенный процесс, связанный с преображением души, богоуподоблением. Цель же этого восхождения лежит уже за гранью телесного бытия, но его осуществление, обожение, начинается еще в жизни земной. Но если для Платона этот путь открыт немногим мудрецам, то по Оригену этот путь доступен каждому, кто обращается к Священному Писанию в поиске истины. Воплощение Логоса в Писаниях становится основополагающей ступенью, открывающей на земле путь к Небу.

Источники и литература

- Cant. — Origenes. In Canticum canticorum 1–4 cum Prologus. PG 13.61–198.
- Cels. — Origenes. Contra Celsum. CPG 1476 et 1475. Contre Celse. 5 t. / Éd. Marcel Borret. SC 132: 1–2 (1967); SC 136: 3–4 (1968); SC 147: 5–6 (1969); SC 159: 7–8 (1969); SC 227: Intr. gén., tables et index (1976).
- Comm. in Mt. — Origenes. Commentarii in Matthaëum. CPG 1450/1. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu / Éd. R. Girod. SC 162: 10, 11 (1970). Matthäuserklärung I–III / Hrsg. v. E. Klostermann et al. GCS 40: 10–17 (1935); GCS 38: comm. ser. 1–145 (1933); GCS 41.1 (1941); GCS 41.2 (1955).
- CPG — Clavis Patrum Graecorum. Indices. Initia. Concordantiae / Ed. M. Geerard, F. Glorie. 5 vols. Turnhout: Brepols, 1974–1987. [+ Supplementum / Ed. M. Geerard, J. Noret. Turnhout: Brepols, 1998.]
- GCS — Die Griechischen Christliches Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. J.C. Hinrich/W. de Gruyter, 1897–
- Hom in Cant. — Origenes. Homiliae in Canticum canticorum. CPG 1432. Homélie sur le Cantique des cantiques / Éd. W.A. Baehrens et O. Rousseau. SC 37 bis (1954).
- Hom in Jer. — Origenes. Homiliae in Jeremiam. CPG 1438/1. Homélie sur Jérémie. 2 t. / Éd. P. Nautin et P. Husson. SC 232: 1–11 (1976); SC 238: 12–20 (1977).
- Hom. in Lev. — Origenes. Homiliae in Leviticum. CPG 1416. Homélie sur le Lévitique. 2 t. / Éd. M. Borret. SC 286: 1–7 (1981); SC 286: 8–16 (1982).
- Hom. in Num. — Origenes. Homiliae in Numeros. CPG 1418. Homélie sur les Nombres. 3 t. / Éd. W.A. Baehrens et al. SC 415: 1–10 (1996); SC 442: 11–19 (1999); SC 462: 20–28 (2001).

- Jo. — Origenes. Commentarii in Johannem. CPG 1453. Commentaire sur saint Jean. 5 t. / Éd. Cécile Blanc. SC 120: 1–5 (1966); SC 157: 6–7 (1970); SC 222: 13 (1975); SC 290: 19–20 (1982); SC 385: 28, 32 (1992).
- PG — Patrologia Graeca / Éd. J.P. Migne. 166 tomes. Paris: Imprimerie Catholique, 1857–1866 [Origenes: T. 11–17].
- Princ. — Origenes. De principiis. CPG 1482. Traité des principes. 5 t. / Éd. H. Crouzel et M. Simonetti. SC 252: 1–2 (1978); SC 253: 1–2: Comm. et fragments (1978); SC 268: 3–4 (1980); SC 269: 3–4: Comm. et fragments (1980); SC 312: Compléments et index (1984).
- SC — Sources Chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1944–
- Sel. in Ps. — Origenes. Selecta in psalmos (fragmenta e catenis). PG 12.1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685.
- Петров, Писарев 2008 — Ориген. О началах [Кн. 1–4 / пер. Н. Петрова. Казань, 1899]. Против Цельса [Кн. 1–4 / пер. Л. Писарева. Казань, 1912]. СПб.: «Библиополис», 2008.
- Йегер 1997 — Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2 / Пер. М.Н. Ботвинника. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1997.
- Лосев 1994 — Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: «Мысль», 1994.
- Лосев 2000 — Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: «АСТ»; Харьков: «Фолио», 2000.
- Chen 1992 — Chen L.C. Acquiring Knowledge of the Ideas: A Study of Plato's Methods in the *Phaedo*, *Symposium* and the Central Books of the *Republic*. Stuttgart: Franz Steiner, 1992.
- Molland 1938 — Molland E. The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo: I kommissjon hos J. Dybwad, 1938.
- Torjesen 1986 — Torjesen K. Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1986.