
Метаморфоза «плоти» (Амвросий Медиоланский и становление западно-христианской антропологии)

© 2020 г. Т.А. Уманская

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет,
Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.*

E-mail: t-uman@yandex.ru

Поступила 10.02.2020

В чем причина устойчивости восприятия христианства как учения, в котором тело объявляется не просто малозначащей стороной человека в отличие от бестелесной бессмертной души, но и путями, из которых последней надо вырваться? В статье делается попытка ответить на этот вопрос через анализ библейских понятий «плоть», «душа» и «дух», которые в творениях Отцов и Учителей Церкви предполагались тождественными греческим и латинским понятиям. Так, ветхо- и новозаветное понятие «плоть» может употребляться в этих текстах в качестве синонима «тела». В результате подобных, иногда неявных, смысловых метаморфоз в ранней христианской литературе формируется представление о человеке, обнаруживающее черты, присущие греко-римской антропологии, в первую очередь платонизму: дуализм души и тела, а также негативное отношение к телесности, что отходит от библейского представления о человеке как целостном существе, созданном благим творцом. В результате закладываются теоретические основы аскетических практик, направленных на подавление тела. Произведения крупнейшего проповедника и церковного политика IV в. святителя Амвросия Медиоланского дают возможность увидеть, как происходил этот процесс трансформации смыслов.

Ключевые слова: трансформация понятий, св. Амвросий Медиоланский, Филон, Ветхий Завет, плоть, тело, душа, дух, смерть, воскресение, аскеза.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–5–176–191

Цитирование: Уманская Т.А. Метаморфозы «плоти» (Амвросий Медиоланский и становление западно-христианской антропологии) // Вопросы философии. 2020. № 5. С. 176–191.

Metamorphosis of “Flesh” (Ambrose of Milan and the Rise of Western-Church Anthropology)

© 2020 Tatiana A. Umanskaya

*Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.*

E-mail: t-uman@yandex.ru

Received 10.02.2020

What is the reason of the established perception of Christianity as a doctrine declaring body not only unimportant aspect of man, in contrast to incorporeal immortal soul, but also the fetters that are to be broken away from? The author attempts to answer this question through the analysis of the Biblical “flesh”, “soul” and “spirit”, which the Fathers and Doctors of the Church assumed to be identical to Greek and Latin notions. Thus, the notion of flesh in the Old and New Testaments may be used in their works as synonymous to body. As a result of such semantic metamorphosis, now and then implicit, the early Christian authors generate idea of man revealing traits of Greco-Roman anthropology, above all Platonism, i.e. the dualism of soul and body, as well as the negative attitude toward corporality. Which departs from the Biblical idea of man as an integral being made by the good Creator. The works of St. Ambrose, bishop of Milan, Doctor of the Church, religious figure and one of the greatest advocates of Christianity, help us to understand the process of this exceptionally important semantic transformation.

Keywords: Conceptual Transformation, St. Ambrose, bishop of Milan, Hellenistic period, Old Testament, Flesh, Body, Soul, Spirit, Death, Resurrection, Asceticism.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–5–176–191

Citation: Umanskaya, Tatiana A. (2020) “Metamorphosis of ‘Flesh’ (Ambrose of Milan and the Rise of Western-Church Anthropology)”, *Voprosi Filosofii*, Vol. 5 (2020), pp. 176–191.

Речь в этой статье пойдет об «иллюзии переводимости», которой были подвержены обитатели относительно единого средиземноморского мира. Уверенные, что говорят, хотя и на разных языках, но об одном и том же, они не замечали изменений смысла при перемещении терминов из одного культурного контекста в другой. В эпоху эллинизма, когда еврейская мудрость начала перетолковываться на языке греческой философии, это происходило повсеместно. Поэтому рассуждения латинских и греческих отцов и учителей церкви о человеческом естестве, о судьбе человека как существа греховного, но имеющего надежду на спасение, и о пути этого спасения несут на себе след смыслового сдвига, произошедшего на уровне понятий в процессе истолкования еврейских текстов.

Увидеть такой след можно в самых разных текстах эпохи, отыскав «незаметные при поверхностном рассмотрении “щели”, сквозь которые для внимательного взгляда открывается другой смысловой план» [Татаркин 2011 web]. Важное место среди этих текстов занимают творения святителя Амвросия, епископа Медиолана и одного из Отцов Церкви, который сыграл огромную роль в усвоении греко-латинским миром библейского наследия. Как и первые христианские писатели, толковавшие священные

тексты и видевшие в Писании полноту той мудрости, к которой (тщетно) стремились философы, он воспринимал смысловое поле еврейских, греческих и латинских терминов как нечто единое. На момент выхода христианской проповеди за пределы иудейского мира формирование этого терминологического строя уже имело свою историю, начало которой было положено греческим переводом Танаха. С тех пор работа по истолкованию библейских текстов, вдохновлявшаяся установкой на идейную общность Танаха и платоновско-пифагорейской философии, не прекращалась, и уже в начале I в. н.э. Ветхий Завет стал «признанным в греческой культуре текстом» [Матусова 2000, 23]. Так, Филон Александрийский был убежден в старшинстве Пятикнижия, а греческую мудрость считал производной от мудрости евреев, и, по сути, *переводил* библейские сюжеты на язык греческой философии. Христианские авторы делали то же самое – тот же перевод, и шли дорогой, проторенной Филоном, но в другом направлении: через священные тексты они переоткрывали мир собственной интеллектуальной культуры, следуя при этом своим «естественным» мыслительным ходам. Но, каким бы ни было направление перевода, и Филон, и христианские писатели исходили из того, что есть универсальный культурный язык – язык философии, и есть древние священные тексты, в которых содержатся те же, что и у философов, идеи, однако полнотой своей во всем превосходящие греческую мудрость.

Учения лучших философов, писал Амвросий Медиоланский, истоком своим имеют Писание, хотя эллины умалчивают об этом (Isaac 8. 65)¹. Платон, побывав в Египте, ознакомился с Ветхим Заветом, откуда и почерпнул свои идеи (bon. mort. 12. 51): «Может быть, кому-то покажется, что, говоря о колесницах, конях и крыльях души, мы позаимствовали эти сказания у философов и поэтов. Нет, скорее философы позаимствовали их у наших писателей» (virgt. 18. 112). Рассуждая в трактате «О благе смерти» о насыщении души божественным словом и прибегнув к излюбленному образу Жениха на брачном пиру, Амвросий замечает: «Отсюда и те сотрапезники Платоновы, отсюда и тот нектар, приготовленный из вина и пророческого меда, отсюда и тот сон заимствованы, отсюда и та вечная жизнь, которую, по Платону, вкушают его боги...» (bon. mort. 5. 20–21)².

Использование философских метафор для Амвросия так же естественно, как обращение к метафорам библейским. Раз философы, достойные именоваться таковыми, говорят о тех же божественных истинах, что и Писание, да еще из него и почерпнутых, то понятийный строй их учений не может не совпадать с библейским. Как следствие, смысл терминов, пришедших из Ветхого Завета, оказывался, при прочтении их «глазами эллина», заслонен смыслами аналогичных греческих, а затем и латинских терминов.

Для греко-латинской философской антропологии такими терминами были:

σῶμα и **corpus**, которые относятся к *телу* – видимой (внешней) части человеческого существа, скрывающей душу;

ψυχή и **anima (animus)**, обозначающие возвышенную, божественную по своему происхождению субстанцию, *душу*, благодаря свойству самодвижения и бессмертия способную одушевлять тело, которое, будучи оставлено душой, распадается, хотя и одушевленное демонстрирует бесконечную изменчивость;

σάρξ и **caro**, указывающие на такое (подверженное порче) тело, т. е. *плоть*;

νοῦς и **mens**, обозначающие *ум* – лучшую часть души и соотносимые с **πνεῦμα** и **spiritus** (*духом*).

Что касается «антропологического словаря» Ветхого Завета, то он представлен понятиями:

bâsâr, которое греческие и латинские переводчики передают через **σάρξ**, **caro**, т. е. «плоть», и

nepheš, аналогами которого они видят **ψυχή**, **anima**, **animus**, т. е. «душа».

При этом оба понятия имеют в виду не две стороны (или субстанции) человека, а *человека в целом*³. Таким образом, в Ветхом Завете «плоть» = «живая душа» («всякая душа») = «человек». Что касается смысла, который в греческом передает **σῶμα**, а в латыни **corpus**, т. е. «тело как нечто противоположное душе», «труп», то в древнееврейском этот смысл несет не **bâsâr**, но **nebelah**⁴, реже **gawphah**⁵.

Еще одно важное понятие – **ruah**, «дух» (дух жизни) (напр., Втор 2: 30 или 1 Цар 16: 14), на греческий и латинский переводимое как πνεῦμα и spiritus. Дух имеет отношение к человеку, но он не часть его и не может считаться высшей, интеллектуальной способностью души – умом (νοῦς или mens)⁶. Понятие «дух» в Ветхом Завете подразумевает скорее выход за пределы естественного порядка вещей.

Таким образом, соответствие иврита и греческого/латинского в том, что касается антропологических понятий, в значительной степени мнимое: *bâsar*, указывающее на *живое* тело, не совпадает с σάρξ, скорее относящимся к телу мертвому, а *nebelah* (труп) Ветхого Завета – не то же, что σῶμα или *corpus*, которые не обязательно обозначают мертвое тело; что касается *perheh*, «живой души», т. е. человека, созданного благим Творцом, то это не ψυχή, под которой понимается лишь *часть*, причём лучшая часть человека. Однако в сочинениях Отцов Церкви и, в частности, у Амвросия Медиоланского этот «антропологический словарь» предстает как нечто цельное: так, библейская «плоть» (творение благого Творца) превращается в пифагорейско-платоновское «тело» (бренное и греховное), а «живая душа» (синоним «плоти», или «человека») – в «божественную душу», благую и стремящуюся к свободе от телесных покровов.

Плоть – тело

Отправная точка размышлений Амвросия о «плоти» – фраза из Послания ап. Павла к Римлянам: «А я плотян, продан греху» (Рим 7: 14). Рассуждая о грехе и его источке, при всех указаниях на то, что в Писании человек может быть назван и душой (тогда, пишет Амвросий, «подразумевается иудей, преданный Богу, а не телу», Isaac 2. 3), и плотью (тогда «имеется в виду грешник», Ibid.), он прибегает к пифагорейско-платоновским образам тела и души, которые как пояснения библейских образов составляют основу его аргументов и увещаний⁷. Это проявляется в том числе в уточнениях, вроде «преданный Богу, а не телу». «Плоть» в этих рассуждениях оказывается синонимом «тела» и меткой *субстанции*, которая ответственна за вовлечение человека в грех, «душа» же обозначает *субстанцию нетелесную*, противостоящую мраку плоти и способную вырвать человека из рабства греха. Апостол под «плотью» имеет в виду нынешнее, греховное состояние человека (ветхого человека), и Амвросий, несомненно, подхватывает такое понимание, однако по ходу рассуждения «плоть» и «ветхий человек» обнаруживают все большее совпадение с «человеком внешним» и «телом», а «новый человек» – с «человеком внутренним» и «душой». Из слов Послания к Ефессянам (2: 14)⁸, что Христос «есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду – вражду в плоти Своей», – он заключает: «Вот эти два – душа и тело. Вот почему и Давид говорит: “не убоюсь того, что сотворит мне плоть”⁹; плоть, которую он признавал противником своей души... эти две вещи, выражаясь яснее... два человека: один внутренний, второй внешний» (inst. v. 2. 11–12).

Отождествление «плоти» и «тела» проявляется не только в прямых высказываниях, но и в своего рода «оговорках». Говоря о тайне воплощения (вочеловечения), Амвросий в ряде случаев использует не *incarnatio*, но *incorporatio*: это имеет место и в краткой формуле *mysterium incorporationis* (virgb. 1. 8, 46), и в более развернутых выражениях: «Господь, пришедши в это тело (in corpus), сочетал сосуществование Божественности и телесности (contubernium divinitatis et corporis) без всякого пятна внешнего смешения» (Ibid. 1. 3. 13); «...Ради нас Он принял плоть, и мы узрели силу Божью в воспринятом теле» (spir. s. 2. 6. 59); «Он принял плоть на земле от Девы... причастен и Божеству, и телу» (myst. 6. 1. 4); «Слово Божье вступило в родство с человеческим родом, восприняв тело (generis humani per huius corporis susceptionem) (fug. 3. 16); «Он взлетал божеством – пребывал в теле» (Ibid. 5. 30). Взаимозаменяемость этих понятий лучше всего видна в трактате «О тайне Господнего воплощения», где, изобличая Мани и Валентина, не признающих «...истинности воспринятой Христом человеческой плоти (carnis)...», включая «разумную душу» (incarn. dom. sacr. 2. 18,

а также 7. 63; 65; 67–68; 76; 9. 104), Амвросий, тем не менее, говорит: «Он един, поскольку... есть божество и тело (corpus)» (Ibid. 5. 35; см. далее: 5. 36–37; 40; 44; 6. 53; 7. 76).

О том, что при толковании библейского текста Амвросий понимает под «плотью» именно тело, свидетельствуют многие места. Вот несколько примеров из трактата «Об Исааке или душе» (6. 52): «Когда [душа] узнала, что в плоти она не может быть вместе со Христом... она уже не чувствует одежды плоти, она уже как дух отрешилась от союза с телом... и говорит: “Я скинула тунику свою...” (Cant 5: 3). Ведь она сняла ту одежду из кожи, которую приняли Адам и Ева после грехопадения, тунику тления, тунику страстей». Так в одном ряду оказываются понятия, которые в Писании являются разнопорядковыми: утверждается библейское противоположение «плоть – дух» и в то же время устанавливается близость значений «души» и «духа», а «плоть» уравнивается с «телом»¹⁰. Кроме того, и антитеза «догреховное – погреховное» соотносится с антитезой «душа – тело». Рассуждение, строящееся на противопоставлении души и тела, наделяет последнее всеми смыслами «плоти» из апостольских посланий, «душа» же в контексте «плоти как человека греха» практически не рассматривается, а используемые здесь образы «Песни песней» – покровы невесты, которые та сбрасывает, – Амвросий вслед за Оригеном толкует и как отказ души от тела, и как отречение от греха (Ibid. 52–56). Если не держать в уме общий христианский контекст его проповеди, может возникнуть ощущение, что безгреховное и догреховное состояния человека суть состояния души, свободной от тела. «De Isaac» изобилует характерными призывами, обращенными к душе: «...уйди от власти и господства плоти... Усмиряй своеволие, распущенность твоего тела» (Ibid. 4. 16), «познай себя и красоту своей природы и, освободившись от оков, пойдешь... чтобы ты не чувствовала плотского покрова, а телесные оковы не мешали шагу твоего ума» (Ibid.). Поскольку «плотскими» здесь являются «покровы», то прочитываются они естественным образом как «тело», которое к тому же названо «оковами». Таким образом, начиная с противопоставления плоти духу, Амвросий далее перетолковывает его как антитезу тела и души.

Тот же ход мысли прослеживается в трактатах «О бегстве от мира» («пусть... ничто не осталось бы подвластным плоти, но над всем преобладала бы душа» – fug. 9. 53), и «О благе смерти» («Справедливо апостол бесславит и ни во что не ставит тело, называя его “телом смерти”», bon. mort. 3. 11). «Итак, нужды и привычки нашего тела порождают и доставляют нам множество забот, отнимающих у души ее силу и мешающих сосредоточенности. Поэтому прекрасны слова святого Иова: “Помни, что как глину меня Ты слепил”. Ведь если тело – глина, то, без сомнения, оно марает нас, а не очищает, и оскверняет душу нечистотой невоздержания. “Кожею и плотью, – говорит он, – одел Ты меня, костями и жилами скрепил”. И вот связывают и стягивают (ligatur et distenditur) нашу душу телесные жилы, поэтому порой она впадает в оцепенение и часто бывает согбенна. И добавляет Иов: “Не сотворил Ты меня чистым (innocentem) от беззакония”» (Ibid. 3. 12). И там же выше: «...телесные оковы... стесняют нас и ввергают в незаконное рабство, подчиняя закону греха» (ibid. 2. 5). Примечательны и формулы из трактата «О девстве», когда, комментируя Песн 5: 7 («сняли с меня покрывало стерегущие стену»), Амвросий уточняет: «Ангелы являются теми стражами, которые снимают плащ с чистой души... тот плащ, вероятно, есть наше тело, которое мы носим как одежду» (virgt. 1. 14. 88)¹¹. То же по поводу фразы «ночью я скинула тунику свою» (Cant 5: 3): «...в эту ночь века сего тебе прежде всего нужно совлечь с себя покров телесной жизни, ибо Господь совлечет плоти Своей, чтобы ради тебя одержать победу» (Ibid. 1. 10, 55).

В трактате «О тайнах», говоря о причастии, Амвросий также употребляет понятия «плоть» и «тело» как синонимы (myst. 5. 3. 12; 6. 1. 3). В трактате «О покаянии» это выражено так: «Он не знал пороков плоти, состоящей из веществ четырех стихий» (raenit. 2, 7, 58). И здесь же замена «плоти» на «тело» (как антитезы души) демонстрирует пересказ Амвросием стиха из Книги Иова (2: 6): «Господь не дал дьяволу власти над душой (animam) святого Иова, но только над плотью (carnem) его дал ему свободу» (raenit. 1. 3. 60). В Септуагинте, однако, в этом стихе нет слова «плоть», но просто «над ним» – αὐτόν, что отражено и в русском переводе («он в руке твоей»); и хотя

далее следует «только душу (τὴν ψυχὴν) его сбереги», контекст первой части предложения указывает на то, что «душа» здесь понимается скорее как «жизнь», что соответствует ветхозаветному *pař-šōw*.

О той же интуиции в отношении «тела-плоти» говорят и рассуждения о ветхом и новом человеке. В Послании к Ефесянам (4: 22–24), на которое опирается Амвросий, апостол говорит, что надо «...отложить прежний образ жизни ветхого человека... обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины». Амвросий трактует «обновление духом ума», отождествляя «нового человека» с «человеком внутренним» – душой, тогда как «ветхий человек» соотносится им с «человеком внешним», т. е. представленным своей телесностью: «Высшее рождение есть действие Святого Духа, Он – Создатель нового человека, сотворенного по образу Божию. Нет ни малейшего сомнения, что человек этот намного совершеннее, чем наш внешний» (*spir. s. 2. 6. 66*). «Итак, вот эти два – душа и тело... не просто две данности, но и два человека: один внутренний, второй внешний... два человека, ветхий и новый» (*inst. v. 2. 11–13*). «Что драгоценнее того, что относится к образу Божию и подобию? Образ же Божий заключается во внутреннем человеке, а не во внешнем. <...> Вот почему и Бог не счел нужным восхвалить внешнее устройство человека...» (*Ibid. 3. 20*). «Мы не должны представлять ничего плотского во внутреннем человеке...» даже тогда, когда Писание говорит о ноздрях, ушах, руках или ногах (*spir. s. 2. 6. 68*). А в одной из ранних работ («О рае»), размышляя о догреховном человеке, Адаме в райском саду, Амвросий характеризует его через нетелесное начало: «...подобным себе Адам мог найти только наш *voũç*» (*parad. 11. 51*).

В том, что в Писании «душа» или «живая душа» (*nepheš*) используются как синонимы «человека», Амвросий видит прямое свидетельство того, что *суть* человека заключена в его душе, во внутреннем человеке, тогда как телесность/плоть *не существенна*. «Многими примерами наставляет нас Священное Писание в том, что душа не происходит от тела. Ведь и Адам от Господа Бога нашего получил дыхание жизни и сотворен был душой живою» (*bon. mort. 9. 38*). И еще: «Мы – души, если мы хотим быть евреями из спутников Иакова» (*Isaac 7. 79*). Если обратиться к тому месту из Книги Бытия (46: 27), которое имеет в виду Амвросий: «Всех душ (*han-nepheš*) дома Иаковлева, перешедших в Египет, семьдесят», – можно увидеть, что он использует ветхозаветное обозначение человека («душа» = «всякая душа» = «живая душа»), но влетает его в ткань по сути платоновского рассуждения: коль скоро Писание именует членов Иаковлевой семьи «душами», это согласуется с платоновским определением истинного человека как души, а не тела¹².

Итак, под «плотским» Амвросий подразумевает не столько тварное, сколько греховное, причем в первую очередь телесное¹³; тело же есть не просто внешняя форма человека, но нечто противоположное душе, которая, хотя и принадлежит миру, несет на себе печать Духа и имеет иную, чем тело, природу.

Разноприродность души и тела

«Многими примерами наставляет нас Священное Писание в том, что душа не происходит от тела» (*bon. mort. 9. 37*), «не умирает вместе с телом, ибо она не телесной природы» (*Ibid. 9. 38*). «Ведь как может погибнуть ее сущность, когда, без сомнения, душа – это то, что вливает жизнь... Как же она может принять смерть, если противоположна ей?» (*Ibid. 9. 42*). Подтверждение этих и аналогичных классических платоновских суждений («Федон» 105c – d, 106a – b) Амвросий видит в словах 118-го псалма: «Душа моя в руках Твоих (*tuis*)¹⁴ всегда» (*Ps 119: 109*). «Всегда» говорит он, а не «на время»» (*bon. mort. 10. 43*).

«Душа выше [тела], потому что... дает телу жизнь, тогда как плоть вливает в душу смерть... душа пребывает в теле, чтобы оживлять тело, управлять им, освещать его... не следует смешивать действие души и тела, сущность которых неодинакова» (*ibid. 7. 26*)¹⁵. Находясь в теле, душа подобна свету, который наполняет мир, но не смешивается

с ним. Поэтому, призывает святитель: «Не сочетай (*noli miscere*) с ним [телом] душу свою, чтобы не смешивать одно с другим» (*bon. mort.* 7. 26) и «...подобает, чтобы ты посвятил Богу самое драгоценное из того, что имеешь, то есть твой ум (*hoc est mentem tuam*)» (*off.* 1. 59. 253). Тезис за тезисом Амвросий воспроизводит учение Платона о душе, которое, убежден он, почерпнуто философом из Писания. Он подхватывает платоновскую метафору души – «крылатой парной упряжки и возничего» (Федр 247b – c) с той разницей, что возничий (*rector*) является Слово-Христос¹⁶: «Душа наша, пока она соединена с телом, как бы некая колесница с разъяренными конями... пусть прежде душа укротит эти сильные движения плоти и обуздает их упряжью разума» (*virg.* 15. 94–96). «Если душа – колесница, она имеет коней или добрых, или дурных. Добрые кони – это добродетели души, дурные кони – телесные страсти (*passiones corporis*). И добрый возничий сдерживает и уговаривает дурных коней, а добрых подбодряет» (*Isaac* 8. 65)¹⁷. И, как и Платон, Амвросий говорит о крыльях души, уносящих ее прочь от тела: «Снова возвращая себе начертание небесного образа, душа, вознесших ее полетом духовных крыльев в тот эфирный и чистый приют, где ее стремление свободно от буйства коней, она свысока смотрит на все, что есть в этом мире... и если вы в теле (*etsi corpus geritis*), то пусть внутри вас парит птица... природа крыльев наших такова, что, совершая движение, они тем самым приобретают себе крепость... душа... прочь отбрасывает и телесные страсти, которые не должны осквернять храм Божий» (*Ibid.* 17. 108–111). Метафора крыльев души (как показывают исследования П. Курселя [*Courcelle* 1974]), связывает мысль Амвросия с платонизмом и неоплатонизмом. Сам святитель, хотя и признает, что у философов имеются подобные суждения (*Ibid.* 18. 112), ссылается на библейский текст (Ис 60: 8, Иез 1: 3–5 или Пс 102: 5): «... По словам Давида, душа находит себе точку опоры в духовных крыльях, поэтому он пожелал для нас назвать ее крылатой птицей, как в другом месте он говорит: “Душа наша, как воробей (*passer*), избавилась от сети ловающих” (Ps 124: 7)» (*Ibid.* 18. 116).

В работах Амвросия до 389 г. мы можем встретить высказывания об исходном единстве человеческого существа: «Он [Христос] пришел... чтобы разрушить вражду (*inimicitias*) между душой и телом, сломав средостение, которое явилось помехой согласию» (*inst. v.* 2. 11; *Isaac* 4. 32)¹⁸; или: виявшая Слово праведная душа «обращается с телом, как с музыкальным инструментом... чтобы... мысли и поступки друг с другом пребывали в согласии» (*bon. mort.* 7. 26–27)¹⁹. Но чаще Амвросий говорит о различии природ и устремлений души и тела: «Враг твой – тело твоё, восстающее на дух твой, дела его полны вражды, раздора, ссор и возмущений. Не сочетай с ним душу свою... Если она сочетается с плотью, то сильнее делается плоть, которая ниже души... В этом случае душа принимает на себя нечувствие мертвого тела (*insensibilitatem defuncti corporis*), а тело распоряжается всеми добродетелями души» (*bon. mort.* 7. 26). Метафоры, описывающие этот союз, характерны скорее для платоновского или гностического видения человека, но Амвросий видит их укорененными в Писании – и благодаря прочтению «плоти» как «тела», и благодаря не буквальному, а символично-аллегорическому толкованию текста. Не только «телесные страсти», но и собственно тело снабжено у него такими эпитетами: «ловушка» (*laqueus*)²⁰, «сети» (*retes*)²¹, «пути» (*nexus*)²², «оковы» (*vincula*)²³, «засовы» (*claustra*)²⁴, «темница», «застенок» (*carcer*)²⁵ – даже применительно к райскому, т. е. догреховному, состоянию человека Амвросий говорит, вкладывая эти слова в уста завистливого змея: «Душа его (Адама)... заключена в темнице тела» (*parad.* 12, 54), – «нечистота» (*conludio*)²⁶, «склонность к пороку» (*ad vitia inlecebrosam*)²⁷, «гроб» (*sepulchrum*)²⁸, «тление» (*corruptio*)²⁹, «вражда» (*inimicitia*)³⁰, «лачуга» (*gurgustium*)³¹, «лохмотья» (*exuviae*)³², в лучшем случае «покров» (*amictus, tegmen*)³³, но и «жалкий покров» (*involutrum sordidum* – *Isaac* 8. 78), а также «плащ» (*pallium*)³⁴. Глаголы, выражающие действие тела на душу: «пригвождать» (*infigere*)³⁵, «делать пленницей» (*anima captiva*)³⁶, «марать» (*oblinēre*), «осквернять» (*coinquināre*)³⁷, «помрачать» (*nebulae corporis*)³⁸.

Таким образом, на тело с его страстями возлагается ответственность за склонение души к греху. Что же касается души самой по себе, то Амвросий рисует ее простой,

духовной и совершенной³⁹. Душа, благая по природе, испытывает недостаток добродетели из-за телесных вождений: это они отвращают душу от созерцания блага, и в создаваемой тем самым «тени» тут же расцветает зло: «Пищей для зла являются телесные наслаждения. Всякий, кто внимает им, душой своей запутывается в сети... А кто от пищи тела воздерживается и уходит от мрака его, душа того сияет» (Isaac 7. 61–62).

Тело «обманывает» душу и в том, что касается чувственных восприятий: «Око телесное есть заблуждение и ложь (*oculus eius error et fraus est*)» (bon. mort. 9. 40). «Нас часто обманывает зрение, и по большей части мы видим совсем не то, что есть на самом деле, нас также обманывает и слух... Душа бывает обманута тем, что видят глаза, и обманута тем, что слышат уши, а потому да отвергнется она тела и оставит его. Поэтому восклицает апостол: «Не прикасайся», «не вкушай», «не дотрагивайся», ибо «все ведет к растлению» (*quae sunt omnia ad corrumpelam*)» (Ibid. 3. 10)⁴⁰.

Слух, зрение, вкус, осязание – все это Амвросий как будто относит к телу, а не к душе. Впрочем, окончательный вывод зависит от того, что именно в конкретном рассуждении понимается под душой. Когда Амвросий под «душой» подразумевает только разумную душу без какого-либо указания на нерациональную часть души, чувственность целиком относится к телу, а душа, пассивная, получает через органы чувств сведения о внешнем мире. Тогда линия рассуждений такова: душа не в ответе за искаженную картину мира, дело в дурных окошках, которые ничем не исправить. Единственное, что душе следует сделать, – это перестать интересоваться чем-либо внешним, обратиться на себя, отринуть все связанное с телом и узреть нетелесное и вечное, т. е. истинное, благое и прекрасное⁴¹.

Однако в ряде фрагментов у Амвросия прочитывается отнесение чувственности не к телу, а к душе. Так, в «Тайне Господнего воплощения» наряду с «бесчувственной плотью» упоминается «неразумная душа» (*inrationabilis anima*), и обе они, как следует из контекста, противостоят собственно душе, т. е. уму (*incarn.* 7. 67). В таком случае чувственность может считаться функцией особой, оживляющей тело нижней части души. Подобное понимание прочитывается и в VI кн. «Гексамерона», 9-я глава которой посвящена устройству человеческого тела, в первую очередь головы. Голова представляет всего человека: «Что такое человек без головы, если он весь – в голове?» (Ibid. 57). Она – местопребывание мозга, к которому максимально близки главные органы чувств (глаза, уши, нос и рот) и который, в силу особой мягкости и податливости своей субстанции «есть обиталище и начало наших чувств» (*hexaem.* 6. 9. 55), «родоначальник всех самопроизвольных движений и ощущений» и жил (*nervi*) – своего рода струн, по которым отдельным частям тела доставляются распоряжения (Ibid. 61). Тем не менее прямого указания на то, что неразумная душа является источником ощущений, здесь нет: Амвросий рассуждает о внешних органах чувств, их внутренних продолжениях (путях), ведущих в мозг, и жилах, которые названы «инструментом ощущений» (*organum sensuum*). Но каков статус той субстанции, которая формирует чувственность, Амвросий не уточняет: понятно лишь, что речь идет о живом теле, и о нем сказано, что оно «состоит из того же вещества земли», из какого сотворены и животные (Ibid. 54).

Бегство от тела и благо смерти

«Итак, плоть противодействует добродетелям души (*caro obstaret animae virtutibus*)» (Noe 5. 12), и «не в соединении души с телом заключается благо жизни» (bon. Mort. 4. 15). Отрешение от тела, удаление, бегство от него (*fuga corporis*)⁴² – залог освобождения от похотей (которые называются то телесными, то плотскими), постижения истины и возвышения души: «Когда же еще наша душа не ошибается, когда достигает она престола истины, как не тогда, когда отсекает себя от этого тела и уже не позволяет ему обманывать и морочить себя?» (Ibid. 3. 10); «...выйди из тела и совлеки всю себя, потому что ты не можешь быть со Мною, если ты прежде не удалишься

от тела, потому что те, кто в теле, удаляются от Царствия Божия... потому что кто во плоти, тот не в Духе» (Isaac 4. 47); «следуя за Словом Его, она [душа] вышла из тела» (Ibid. 6. 54); «благая та душа, которая стоит вне... тела, чтобы Слово обитало в нас» (Ibid. 8. 70); «пусть каждый избавит душу свою от жалких покровов» (Ibid. 8. 78).

Не является ли, однако, «тело» в подобных формулах метафорой «века сего» или же «мирских соблазнов»? Ответ дан в VI главе трактата «О бегстве от мира», где Амвросий предостерегает от опасностей, исходящих и от соблазнов мира сего, и от тела: хотя они действуют заодно, но по-разному, и угрожают душе «двойным напором тела (corpōris) и века сего» (fug. 4. 21).

Призыв к отрешению от тела⁴⁵ в значительной мере формирует горизонт размышлений Амвросия о человеке, что косвенно подтверждается и тем, как он толкует Павлов рассказ о восхождении на небо (2 Кор 12: 2–4). Несмотря на слова апостола, выражающие его неувещенность и приводимые самим Амвросием («Павел... не знал, был он восхищен “в теле, или вне тела”»), святитель делает однозначный вывод: «...душа его поднялась от тела, и он освободился от чрева и от оков плоти...» (Isaac 4. 11). Примечательно, что и в контексте Христова воскресения, а также преображения – событий, касающихся судьбы *тела*, – Амвросий говорит о чистом и высшем исключительном как бестелесном: «Если кто заслужил видеть это чистое, это бестелесное и высшее, чего большего он может желать? Петр увидел славу воскресения Христа и не желал спускаться с горы⁴⁴... Итак, взирая на этот прекрасный образ, пусть вступит она [душа] внутрь, оставив вовне тело... Давайте убежим на нашу истинную родину» (Ibid. 8. 78).

Бегство от тела задает определение смерти как блага. Она есть «благодать освобождения» (*gratia missionis*) (*bon. mort.* 8. 35), «свидетельство жизни» (*vitae testimonium*) (Ibid.), «сладкий покой» (*dulcis quies*) (Ibid. 8. 34) или «тихая гавань» (*quietis portus*) (Ibid. 4. 15; 8. 31): «Не будем бояться смерти, ибо она отдых для тела (*requies corporis*), а для души или свобода (*libertas*), или отпущение (*absolutio*)» (Isaac 8. 79). «Итак, кто мог бы усомниться в благе смерти, когда то беспокойное, то принуждающее краснеть от стыда, то враждебное нам, неукротимое, буйное и склонное ко всем порокам, теперь укрошено и лежит, словно дикий зверь, заключенное в клетке могилы? Бездыханной остается его ярость» (*bon mort.* 9. 38). Определения смерти, которые дают философы (будь то неоплатоники, стоики или эпикурейцы), Амвросий прочитывает как библейские⁴⁵: «Согласно Писанию, смерть – это освобождение души от тела... Мы разрешаемся от уз, связывавших душу и тело... Потому и Давид говорит: “Ты разрешил узы (*vincula*) мои. Тебе принесу жертву хвалы” (Пс 115: 7–8)⁴⁶. <...> Так и у апостола мы прочитали: “Разрешиться и быть со Христом несравненно лучше” (Флп 1: 23)» (Ibid. 3. 8). «Как же смерть может быть злом, если она либо, как полагали язычники, неощутима⁴⁷, либо, по слову апостола, является обретением Христа...» (Ibid. 4. 13). Амвросий напоминает, что идея блага смерти освящена самой Христовой жертвой, «упраздняющей» первородный грех: «Ведь Господь претерпел муки, пойдя на смерть, чтобы вина прекратилась» (Ibid. 4. 15). Помимо прочего, и для любого из нас смерть есть прекращение череды грехов – она «сохраняет каждого из нас до будущего Суда... чтобы не умножалась вина тем больше, чем более длится жизнь... чтобы душа могла отложить пороки» ради будущего воскресения (Ibid.).

Таким образом, представление о смерти как о зле, грехом вошедшем в мир и нарушающем замысел Творца, находится, скорее, на периферии рассуждений Амвросия. Когда же он соотносит грех со смертью, то говорит о последней как о лекарстве, «прописанном» грешащему человеку (*exc. fr.* 2. 47).

Сложная идентификация тела

Для Амвросия тело само по себе есть, в первую очередь, нечто мертвое: «Душа животворит бесчувственное и бездушное тело (*insensibile atque exanimū corpus*) и управляет им» (Isaac 2. 4), «принимает на себя нечувствие мертвого тела (*insensibilitatem*

defuncti corporis)» (bon mort. 7. 26). При этом на тело указывается и как на источник соблазнов – «телесных наслаждений», которые рождаются именно *в нем* и *затем* воздействуют на душу: «Всякий, кто внимает им, душой своей запутывается в сети» (Isaac 7. 62). Примечательно само их именование *телесными*, а не плотскими: *corporis passio*, (*fug. 4.17*) *voluptas corporeis* (Ibid. 20). Даже и сребролюбие – «корень всех зол» (1 Тим 6: 10), – по выражению Амвросия, «как под землей, скрытно ползает в теле нашем (*in nostro serpit corpore*)» (paenit. 2. 7. 75)⁴⁸. Поэтому: 1) душа не имеет ничего общего с телом, она иной, высшей природы; 2) именно тело, мертвое по своей сути, гнетет устремленную к божественному свету душу. Тем не менее статус тела остается неопределенным. С одной стороны, к низшей части души, на счет которой как «животной» можно было бы отнести все, что называется «телесными похотями»⁴⁹, Амвросий не отсылает, и может сложиться впечатление, что под душой он понимает только разумную душу: «Душа не кровь, ибо кровь принадлежит телу, и душа не гармония, ибо и такого рода гармония присуща телу, и душа не воздух, ибо одно дело струя дуновения, а другое дело душа, и душа не огонь, и душа не энтелехия...» (Isaac 2. 4). В этом случае в теле следует видеть нечто живое, способное своими побуждениями влиять на душу. С другой стороны, Амвросий ясно говорит о душе как о начале, оживляющем мертвое и бесчувственное тело («душа – живая, потому что Адам стал душой живою, поэтому душа животворит бесчувственное и бездушное тело и управляет им», Isaac 2. 4). И в этом случае она опять же подвержена действию «страстей» оживляемого ею «трупа». Обычное объяснение интерпретаторов: грехопадение извратило первоначальный замысел о человеке, и тело из послушного инструмента души превратилось в своевольного господина – такое состояние и имеет в виду святитель, проповедуя бегство от тела. Это важный довод, но окончательной ясности в вопрос о статусе тела он не вносит. Впрочем, все исследователи отмечают, что Амвросий ставил перед собой задачи не отвлеченно-теоретические, связанные со строгими определениями, а наставнические и политические. Возможно, однако, что такой двойственный статус тела (мертвого, но ответственного за грех) есть результат совмещения «не расчленяющего» библейского понимания души и уничижительного отношения к телу в духе платонической традиции. Согласно Книге Бытия, сотворение животных (1: 24–25) и человека (1: 26 и 2: 7) – отдельные, особые акты: в одном, по повелению Творца, земля родит животных – «да произведет земля душу живую... скотов, и гадов, и зверей земных», в другом Господь сам творит человека – из праха и вдохнув в него дыхание жизни, – никакой «животной души» как той части, которая отвечает за иррациональные устремления, в этом акте нет.

У Амвросия, как и у многих христианских авторов, можно увидеть сближение таких понятий, как «ум» (высшая *часть души*) и «дух», что вносит дополнительные смыслы в библейскую оппозицию «плоть – дух». «Писание часто словом “дух” называет человеческую душу. Например: “Образовавший дух человека внутри него” (Зах 12: 1), и Господь называет Свою душу духом: “В руки Твои предаю дух Мой” (Лк 23: 46)» (*spir. s. 2. 6. 56*); «...какая часть человеческого существа знает то, что в человеке (1 Кор 2: 11)? Без сомнения, это умное начало, возвышающееся над остальными силами души и признаваемое главным в человеческой природе» (Ibid. 2. 11. 126).

Можно предположить, конечно, что для Амвросия разделение души на низшую, одушевленную, и высшую, рациональную, части есть нечто настолько само собой разумеющееся, что попросту не нуждается в упоминании. Но, как бы то ни было – подразумевает Амвросий такое разделение или нет, – он определенно предпочитает говорить о душе «в целом» в ее противоположении телу. При этом статус тела, одновременно живого и мертвого, остается неясным.

Двойственность проявляется и в оценке тела. Проповедуя бегство от мира, Амвросий указывает на тело как на врага, а рассуждая о сотворении человека, говорит о его прекрасном устройстве: «...во всем строении человеческого тела приятна каждая отдельная часть, но больше всего доставляет удовольствие общее соотношение частей во всем теле, так как каждая из них находится на своем месте и в согласии с другими»

(off. 1. 46. 224). «Хотя человеческое тело, – пишет святитель, – и представляется состоящим из того же вещества земли и уступает крепостью и размером некоторым животным, обликом своим, однако, прекраснее их» (hexaem. 6. 9. 54).

Посмертное существование

Коль скоро смерть есть освобождение души от бремени тела и она, живая, «не заперта во гробе вместе с ним и не томится в могиле», где же она пребывает до воскресения, до того дня, когда «земля возвратит тела усопших» (bon. mort. 10. 44–45)? На этот вопрос Амвросий, опираясь на Третью книгу Ездры, отвечает, что есть некие жилища (Ibid. 7. 32), в которых души пребывают сообразно приговору, выносимому еще до Судного дня: «Священное Писание эти обители душ именует *хранилищами* (animarum promptaria), упреждая людские сетования о том, что праведники, которые жили прежде нас, по-видимому, дольше всех до самого Судного дня не получают должного им воздаяния... Одним предстоит кара, другим – слава» (Ibid. 10. 45–47).

Представление о месте, где находятся души, расставшиеся с телом и еще до грядущего воскресения получающие воздаяние, складывается в христианстве (и отчасти в иудаизме времени Второго храма) как прямое следствие учения о бессмертии души. Учитывая, что Третья книга Ездры (ее центральная часть) формируется (в I в. н.э.) в той же эллинистической среде, что и христианство, в ней имеются указания как на смертность тела при бессмертии души, которой предстоит суд сразу по отделении от тела (3 Езд 3: 5), так и на необходимость воскресения тела для суда над человеком (3 Езд 14: 35). При этом ранние ветхозаветные книги, не содержащие представления о двойственности человека, не обнаруживают и идеи посмертного существования души, как, впрочем, и учения о воскресении мертвых в конце времен. Последнее впервые возмечается в Книге пророка Даниила: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан 12: 2). А что касается представления о бессмертии души, то оно постепенно складывается в иудаизме уже в эллинистическую эпоху. И Третья книга Ездры – одна из тех библейских книг, которой в данном вопросе Амвросий мог пользоваться, не прибегая к аллегорическому толкованию текста. Он подробно воспроизводит ее 7-ю главу (включая утраченную последнюю часть), говоря о распределении душ праведных на семь чинов в «обители упокоения» и о времени, которое будет дано душам по разлучении их с телом (3 Езд 7: 90–101) (bon. mort. 11. 48).

Здесь же Амвросий говорит о грядущем воскресении: «В книгах Ездры мы читаем, что, когда настанет Судный день, возвратит земля тела усопших, и прах “возвратит тела покоящихся в могилах, останки мертвых” (3 Езд 7: 32)» (Ibid. 45)⁵⁰. Во второй книге трактата «Беседы на смерть брата Сатира» («О вере в воскресение») Амвросий приводит доводы в пользу этого финального акта истории, обращаясь к христианам, сомневающимся и в возможности, и в необходимости воскресения тела (а таких было немало, о чем свидетельствуют сетования Тертуллиана в начале трактата «О воскресении плоти»). Амвросий в «De fide resurrectionis», в отличие, например, от Афинагора или Тертуллиана, по сути, не обсуждает «качество» восстанавливаемого тела. Цель «Бесед» – именно *апология* воскресения, и Амвросий приводит целый ряд доводов для тех, кто, поддавшись ереси или не отринув полностью языческие представления, полагает веру в воскресение мертвых необязательной для христианина. Природа повсеместно дает примеры возрождения, так что нормальному порядку противоречит не воскресение, а его отсутствие (exc. fr. 2. 53; 57). Кроме того, «поскольку вся наша жизнь заключается в общении души и тела, а воскресение станет наградой за добрые дела или карой за дурные, то телу, дела которого будут судимы, надлежит воскреснуть» (Ibid. 2. 52). Цель воскресения в том, что телу наравне с душой придется держать ответ за все *им совершенное*. Тем же, кто сомневается, как возможно всеобщее воскресение, если среди умерших есть и сгоревшие, и утонувшие, и растерзанные, и съеденные зверями, Амвросий напоминает, что и восстановление тел, преданных земле

обычным порядком, представляет собой дело ничуть не менее удивительное, но оно в руках Того, Кто из точно такого же праха некогда сотворил человека: «Разве не большее чудо оживить глину, чем слепить ее?» (exс. fr. 2. 58). Примечательно, что в аргументации Амвросия важную роль играет термин «семя» (*semen*), излюбленный стоиками: в природе семена повсеместно являются причиной, источником зарождения, возникновения, и, значит, «есть субстанция (*substantia*) [воскресения], коль скоро есть череда осеменения» (*Ibid.* 2. 64). Впрочем, не будь ее, Бог все равно сумеет возродить человека, раз мог воздвигнуть весь этот мир – землю, небо, луну, солнце – из ничего (*nulla materia*). О самом воскрешенном теле здесь говорится (с опорой на 1 Кор 15: 53) немного: только то, что ему присущи бессмертие (*immortalitas*), нетление (*incorruptio*) и покой (*quies*) (exс. fr. 2. 54). А вот смертность нынешнего немощного, тленного, больного и тягостного нам тела есть не что иное, как проявление милосердия Божия: кому надобно бессмертие в такой жалкой оболочке? «Что может быть тяжелее бессмертия несчастного?» (*Ibid.* 2. 123).

Больше о преображенном теле мы найдем в «Толковании на Евангелие от Луки», хотя, по словам Амвросия, много ли можно сказать о предмете, труднодоступном нынешнему человеку (exр. Luc. 7. 17; Лк 9: 32), о котором мы можем знать только благодаря пророкам и апостолам (*ibid.* 10. 169; Лк 24: 1–7)? «Воскрешенное тело, освобожденное от тяжких изъянов, имеет вид более чистый, более тонкий» (*Ibid.* 7. 17); «воскрешенные будут, как ангелы в небе» (*Ibid.* 7. 126); «по воскресении общность тела, души и духа пребудет в нас без повреждения... и в будущем возлюбившие Христа станут нерушимо едиными, и мы более не будем составными» (*Ibid.* 7. 192–194; Лк 13: 21); «Господь показал, каким будет наше воскресение: “Осыяйте Меня, сказал Он, – и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня”. <...> То, что осыяемо, является телом, следовательно, мы воскреснем телесно... но это тело будет тонким, тогда как нынешнее грубо, ибо таково качество его вещества – земли» (*Ibid.* 10. 169; Лк 24: 37–39). Благодаря тонкости и чистоте «нового» тела человек очистится от «грязи» и «грубости» деторождения. Поэтому, несмотря на то что преображению только предстоит случиться, Амвросий видит в девстве состояние воскресения уже в нынешней жизни. «И что мне сказать о воскресении, – говорит Амвросий, обращаясь к девам, давшим обет безбрачия, – награде, которой вы уже обладаете? Ибо “в воскресении, – сказано, – ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божии на небе”» (*virgb.* 1. 6. 52).

«Новая» телесность, по святителю, есть не что иное, как восстановление телесности утраченной. Правда, в трактате «О рае», одном из своих ранних творений, Амвросий почти не говорит о теле, заключая, что суждение «истинный человек есть ум» справедливо и для догреховного состояния (*parad.* 11. 51). Не менее примечательно и то, как в главах, посвященных только что сотворенному и не знающему греха человеку, описан замысел дьявола, желающего погубить Адама: «Он сделан из глины, земля его вещество. И хотя душа его выше по природе, однако и она подвержена падению, заключенная в темнице тела (*in corporis carcere constituta*)» (*Ibid.* 12. 54).

Аскеза

Под усмирением плоти Амвросий далеко не в последнюю очередь понимает преодоление тела, освобождение от него. Наше заключение в несовершенные и подверженные порче тела оправдывает практику телесной аскезы: поскольку грех искажил первоначальное совершенство тела, его надо вернуть в состояние послушного инструмента души. И если в целом в своей проповеди Амвросий призывает паству к добрым делам и помышлениям («не красота тленного тела, имеющая погибнуть от болезни или от старости, но слава добрых подвигов, которая не подвержена никаким случайностям и никогда не может умереть», *De virginibus* 1. 6. 31), то в приводимых им примерах подвигов добродетели зачастую сквозит умонастроение, созвучное гностическому, ибо преодолеваемые «плотские вожеления» суть прежде всего

вожделения телесные. Тело подвергает душу помрачению: значит, велика роль телесных ран в том, чтобы этот морок преодолеть. Приводя слова ап. Павла (2 Кор 12: 7): «дано мне жало в плоть, ангел саны, удручать меня, чтобы я не превозносился», Амвросий поясняет, что «при помощи телесной раны тот научился приобретать душевное здравие (*vulnere corporis emere didicerat animae sanitatem*)» (virgt. 16. 106)⁵¹. «Болезнь плоти, – настаивает он, – прогоняет грех, плотское же благополучие разжигает страсти... ибо что вредит телу, то на пользу духу» (paenit. 1. 13. 63–65). «Господь Иисус оказывает нам ту милость, чтобы душа пострадала от слабости телесной, но не разжигалась от плотского огня и телесной страстности» (Ibid. 1. 14. 68). «Апостол Павел... обузданием своего тела достиг того, что мог не страшиться уже за себя» (Ibid. 1. 14. 75).

Мне могут возразить, что важны не отдельные фразы и формулы, а весь идейный контекст. Ведь тот же Амвросий напоминает своему собеседнику: «Нет греха в том, чтобы увидеть, но нужно остерегаться, как бы это не стало началом греха... Видишь теперь, что душа наша виновница греха? Значит, невинна плоть, хотя часто служит греху» (Ibid. 1. 13. 70–73); «...человек искуплен и телом, и душой и спасается и в том, и в другом... поскольку... они не могут быть без соучастия или в наказаниях, или в наградах» (Ibid. 1. 17. 95). Но, поясняя далее, что кара за грех «не означает полного уничтожения плоти (*interitus non consummatam absorptionem carnis significet*), а только наказание» (Ibid. 1. 16. 95) (ср. 1 Кор 5: 5), он указывает тем самым именно на тело как на объект наказания: такое понимание предполагает тождество «тела» и «плоти», ибо «*полное уничтожение*», учитывая бессмертие души, может относиться только к телу.

Наряду с девством, проповеди которого посвящены трактаты «О девственницах», «О девстве», «О наставлении девы», «Увещание к девству»⁵², величайшей похвалы Амвросия удостоиваются скопцы: «“И есть, – говорит Он, – скопцы”⁵³, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного”. Есть, следовательно, славное воинство (*praeclara militia*), которое воинствует для Царства Небесного» (virgt. 6. 28). Такое проявление целомудрия Амвросий называет незаурядной добродетелью⁵⁴.

Это представление о человеческом теле – по сути, ходячем трупе, пленившем душу и одурманившем ее, – весьма далекое от образа живого тела, обнаруживаемого в Писании, несомненно выражало умонастроение, которое, в частности, связывало аскетические практики с подавлением телесности. В значительной степени сам язык новозаветных текстов, благодаря которому средиземноморский мир приобщался к библейской мысли и вести о Спасителе, привносил в новое учение трудно преодолимые противоречия между священным текстом евреев и греческой философской теологией. Формировалось убеждение, что в христианстве телу отведена роль презренной стороны человеческого существа, которая своими греховными побуждениями отягощает душу, устремленную к горнему миру. Параллельно складывалось и представление об аскезе, больше соответствовавшее гностическим и манихейским практикам, в которых подавление тела и презрение к нему и есть условие освобождения души – осколка божественного мира. Такой взгляд, по сути, оставляющий «за скобками» благого Творца человека как телесного существа и «не замечающий» греховности души, вынуждал и до сих пор вынуждает христианских богословов напоминать, что неверно видеть в теле источник зла и смерти, а в освобождении от него – залог очищения от греха. Но тот факт, что напоминать приходится уже больше полутора тысяч лет, говорит сам за себя: речь идет о смысловом сдвиге, начало которому было положено в том числе трансформацией понятий, произошедшей у самых истоков христианского миропонимания.

Примечания

¹ Цитаты из произведений, помеченных астериском, даются по [Святитель Амвросий Медиоланский 2012–2017]. Остальные произведения – по [St. Ambrosius 1845]. При цитировании названия творений Амвросия даны в следующих сокращениях: De bono mortis* – bon. mort.; De Cain et Abel* – Cain et A.; Hexaameron – hexaem.; De excessu fratris Satyri – exc. fr.; Exhortatio virginitatis* – exh. v.; Expositio Evangelii secundum Lucam – exp. Luc.; De officiis* – off.; De fuga saeculi* – fug.; De Iacob et vita beata* – Iacob; De incarnationis dominicae sacramento* – incarn.;

De institutione virginis* – inst. v.; De Isaac vel anima* – Isaac; De mysteriis* – myst.; De Noe et arca* – Noe; De paenitentia* – paenit.; De paradiso – parad.; De spiritu sancto* – spir. s.; De virginibus* – virgib.; De virginitate* – virgt.

² См. также: epist. 55, off. 1. 31, 79–80, 92, 126, 132–135 и др.

³ Напр.: nepheš – Быт 1: 20, 21, 24, 30; 2: 7, 19; 9: 15; 46: 15; Исх 12: 15, 19; Лев 7: 21; 22: 6; 23: 30; bāsār – Быт 2: 21, 24; 6: 12, 19; 7: 21; 9: 11; Чис 6: 6; 8: 15; Вт 5: 26; Ис 40: 5; 66: 16; Иоил 2: 28).

⁴ Лев 5: 2; Втор 21: 23, 28; 26; Нав 8: 29; 3 Цар 13: 22, 24, 25, 28; Пс 78: 2; Ис 5: 25.

⁵ 1 Цар 31: 10, 12; 1 Пар 10: 12, а также halal – Чис 31: 19; Иов 39: 30.

⁶ Там, где речь идет о мудрости, в Ветхом Завете употребляется leb «сердце» (καρδίας, cor) (III Цар 5: 9; 4: 29).

⁷ См. также: [Courcelle 1965, 423–426].

⁸ В Синодальном переводе (далее – СП) Еф 2: 14–15.

⁹ Vulgata (Ps 56: 4): «non timebo quid faciat mihi caro». Для сравнения в LXX и СП (Пс 55: 5): «на Бога уповаю, не боюсь; что сделает мне плоть?» (точка с запятой и знак вопроса выделены мной. – Т.У.). При этом ниже, и не только в LXX и СП (Пс 55: 12), но и в VIg (Ps 56: 10), имеется прямое указание на то, что в первом случае следует понимать под «плотью»: «На Бога уповаю, не боюсь; что сделает мне человек (ἄνθρωπος, homo)?».

¹⁰ Это отождествление можно видеть в таких выражениях, как «плотские одежды» (carnis exuvias), «одежда тления» (tunica corruptelae), «одежда из кожи» (tunica pellicia), а также в оппозиции «душа – плоть» (напр., fig. 9. 52).

¹¹ При этом, развивая метафору плаща, Амвросий говорит о «плотских делах» в общем смысле, включая суетную мудрость философии: «Сняли с нее плащ, т. е. совлекли с нее оболочку плотских дел... Не может увидеть Христа никто из облеченных в одежду философии» (Ibid. 14. 92).

¹² Более того, выражения, в еврейском тексте содержащие «nepheš», выделяются Амвросием как те, что легли в основу рассуждений Сократа и Платона о душе (см.: bon. mort. 11. 51; см. также: exr. ps. 118).

¹³ Филон Александрийский подхватил тему внутреннего и внешнего человека и применил ее к библейским текстам.

¹⁴ И в Вульгате (где это Ps 119), и в СП (Пс 118:109) «душа моя... в руке *моей* (anima mea in manibus *meis*...), а не «Твоей», как у Амвросия.

¹⁵ Е.В. Матерова в комментарии к переводу творений Амвросия отмечает близость этой идеи к тезису «...Плотина о том, что при смешении души и тела последнее обретает преимущество, так как оно становится причастным жизни, тогда как душа оказывается в худшем положении, так как соприкасается со смертью и незнанием... и о том, что полное смешение души и тела невозможно, как невозможно смешение двух разных природ (Enn. 1. 2. 1)» [Матерова 2013, 169].

¹⁶ «Христос возничай, потому что написано и это имя среди нас: “Отец мой, отец мой, возничай Израиль” [4 Reg 2: 12]» (Isaac 8. 65). Здесь тексты Вульгаты и СП расходятся (СП: «колесница Израиля и конница его»), но в обоих переводах это возглас Елисея, на глазах которого огненная колесница уносит Илию на небо.

¹⁷ Филон подхватывает платоновский образ души-колесницы. Хотя его рассуждение почти тождественно Платонову, дух используемых метафор иной: если Платон говорит «натянуть поводья», «осадить», то Филон – «выкорчевать», «вырастить», и если у Платона главное – бег, полет, то у Филона – работа на земле.

¹⁸ Так Амвросий толкует Еф 2: 14.

¹⁹ В трактовке этих образов: души как музыканта/ремесленника, а тела как послушного и даже достойного сострадания инструмента – П. Курсель также выявил связь Амвросия с Плотинином [Courcelle 1950].

²⁰ «В самом нашем теле мы окружены ловушками... Не станем же доверять сему телу» (bon. mort. 7. 26).

²¹ «...сбросить с себя сети и развеять телесное помрачение» (Ibid. 3. 10).

²² «Вывремся же из телесных пут» (bon. mort. 5. 16).

²³ «...чтобы... телесные оковы (corporalia vincula) не мешали шагу твоего разума» (Isaac 4. 16); «оставив телесные оковы» (virgt. 11. 61 и 12. 72; bon. mort. 2. 5).

²⁴ «Еще заранее душа... расторгает... засовы тела (corporis claustrum)» (virgt. 11. 61; Isaac 6. 52).

²⁵ «души, вырвавшись из темницы бренного тела, достигли света и свободы» (bon. mort. 11. 48; Isaac 6. 52). Об истории учения о теле как темнице души см.: [Courcelle 1974–1975].

²⁶ «...святые освобождены... от похотей и от всякой телесной нечистоты» (bon. mort. 12. 55; «грязь телесных страстей» (virgt. 10. 57).

²⁷ «склонное ко всем порокам» («ad omnia vitia inlecebrosus est», bon. mort. 9. 38).

²⁸ «Если удостоен буду... позовешь меня из гроба этого тела» (paenit. 2. 7. 71; bon. mort. 5. 16).

²⁹ «...тело, склонное к тлению, тяготит душу» (Isaac 8. 64).

³⁰ «...вражда и неприязнь, свойственные плоти (in carne) человека» (Isaac 4. 22).

³¹ Iacob 2. 9. 38.

³² «...как может одетый в лохмотья этого тела без опасности для себя видеть пламенеющее лицо вечного Создателя?» (bon. mort. 11. 49); «отложил плотяные одежды (carnis exuvias) и вступил чистым духом и разумом» (Isaac 4. 16; см. также 2. 3)

³³ «...совлечь с себя покров телесной жизни, ибо Господь совлекся плоти Своей... ради тебя» (virgt. 10. 55); «ты удалишь, дева, страсть из тайников тела твоего... свободная от покровов телесного греха» (Ibid. 12. 73).

³⁴ «...тот плащ есть наше тело, которое мы носим как одежду» (virgt. 12. 88).

³⁵ «...все страсти пригвождают ее к телу» (bon. mort. 5. 16).

³⁶ «...его [тела] душа-пленница» (Isaac 2. 3).

³⁷ «...тело... без сомнения... марает нас... оскверняет душу...» (bon. mort. 3. 12).

³⁸ «...душа, сознавая, что она помрачилась от союза с телом» (bon. mort. 3. 10), своей «нечистой» (conlunionibus obumbrare) (Ibid. 3. 12).

³⁹ «Вот душа – голубка и совершенная, которая проста и духовна и не возмущается страстями этого тела... Болезни души и невежество и страстность, но они относятся более к виду, чем к веществу души» (Isaac 7. 59–60). Да, страсти и пороки – болезни души, они проявляются на ней, видимы на ней, но производятся все же плотью, телом («страстность пылает в юношах, в которых кипит тело», Ibid.).

⁴⁰ Ср. текст самого Послания: «Для чего вы... держитесь постановлений: “не прикасайся”, “не вкушай”, “не дотрагивайся”... Это имеет только вид мудрости в самовольном... изнурении тела...» (Кол 2: 21–23).

⁴¹ Здесь Амвросий воспроизводит схему «Федона» (65b – c), и если сравнить такое видение чувственности с представлением Филона, то мы обнаружим у последнего (при той же «философской» установке «с помощью разума сбрасывать с себя тело») нечто иное – он относит чувства именно к душе: «Ни один здравомыслящий человек не сказал бы, например, что видят глаза, но сказал бы, что ум посредством глаз» (De posteritate Caini 126). Также и Августин, обращение которого было связано с проповедью Амвросия, предлагает понимание чувственности как совместного продукта телесного органа, без искажений передающего образ мира, и души, толкующей этот образ не всегда верно (De ordine 2. 9; Contra academicos 1. 2. 6).

⁴² В том, что касается освобождения души от тела, ср.: Платон (Phaed. 62b, 67d), Плотин (Enn. 1. 6, 9).

⁴³ Именно о «теле» говорит Цицерон в «Тускуланских беседах» (кн. 1), размышляя о бегстве души и благе смерти.

⁴⁴ Мф 17: 4; Мк 9: 5; Лк 9: 33.

⁴⁵ Книга Иова, из которой Амвросий часто черпает примеры, дает иное видение смерти: здесь нет речи о разлучении души и тела, нет и упоминаний о загробной жизни – только о тьме (10: 21–22), распаде (14: 10–12) и уповании на воскресение в «последний день» (19: 25). То же в тексте Псалтири, где благо – это сбережение земной жизни (Пс 40: 3), смерть же есть беспамятство: «в смерти нет памятования о Тебе: во гробе кто будет славить Тебя?» (Пс 6: 6); «Что пользы в крови моей, когда я сойду в могилу? Будет ли прах славить Тебя? будет ли возвещать истину Твою?» (Пс 29: 10); «Разве во мраке познают чудеса Твои...» (Пс 84: 13).

⁴⁶ В Вульгате Ps 116: 16–17.

⁴⁷ Ср.: Tusc. 1. 11. 25.

⁴⁸ Ср. у Цицерона: «тело наше всегда распалено всяческою алчностью и завистью...» (Tusc. 1. 19. 44).

⁴⁹ Ср. с Платоном (Tim. 69a), Аристотелем (De an. 415a), Филоном (Quod deterius potiori insidiari solet 169–171), Плотинином (Enn. 1. 1. 3–7).

⁵⁰ Иудаизм эллинистического периода столь же неоднороден в трактовке посмертной судьбы души, как и греко-римская философия. Но вот что важно: объединив идейное наследие евреев и греков, христианская мысль уже не знает колебаний – душа бессмертна, продолжает существовать, отделившись от тела, а в конце времен воссоединится с воскресшим телом, тем же самым, но преображенным.

⁵¹ Комментатор (Ф. Гори) отсылает к аналогичному месту у Плотина (1. 4. 8. 24) [Святитель Амвросий Медиоланский 2012–2017, II, 347].

⁵² Напр.: «...ты достойна сравниваться уже не с земными существами, а с небесными, жизнь которых проводишь ты на земле» (virgb. 1. 6. 48).

⁵³ Это один из немногих фрагментов Писания, на который может опереться проповедник аскезы как именно телесной практики.

⁵⁴ Это неудивительно, если учесть, какое влияние на него оказал Ориген.

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Святитель Амвросий Медиоланский 2012–2017 – Святитель Амвросий Медиоланский. Полное собрание творений. Т. 1–7. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012–2017 [St. Ambrosius, episcopus Mediolanensis (2012–2017) Opera omnia (in Russian)].

Courcelle, Pierre (1950) “Plotin et Saint Ambroise”, *Revue de Philologie*, Vol. 76 (1950), pp. 29–56.

Courcelle, Pierre (1965) “Traditions platoniciennes et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62b, Cratyle 400c)”, *Revue des Études latines*, Vol. 43, pp. 406–443.

Courcelle, Pierre (1974) “Tradition neo-platonicienne et tradition chrétienne des ailes de l’âme”, *Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente* (Roma, 5–9 ottobre 1970), *Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma, pp. 298–305.

Courcelle, Pierre (1974–1975) “*Connais-toi toi-même*”, de Socrate à Saint Bernard, *Études Augustiniennes*, Paris.

St. Ambrosius, episcopus Mediolanensis (1845) *Opera omnia, Patrologiae cursus completus, Series latina*, T. 14–17, Jaques Migne, Paris.

Ссылки – References in Russian

Матерова 2013 – Матерова Е.В. Примечания // Святитель Амвросий Медиоланский. Собрание творений (на латинском и русском языках). Т. 3. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

Матусова 2000 – Матусова Е.Д. Филон Александрийский – комментатор Ветхого завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого завета. М.: ГЛК, 2000. С. 7–50.

Татаркин 2011 web – Татаркин В.И. Возвращаясь к истокам христианского вероучения // <http://apologetica.ru/kniga/0–0.html>

References

Materova, Elizaveta V. (2013) “Notes”, *St. Ambrose Of Milan, Collected Works* (in Latin and Russian), Vol. 3, Izdatelstvo PSTGU, Moscow (in Russian).

Matusova, Ekaterina D. (2000) “Philo of Alexandria – Commentator of the Old Testament”, *Philo of Alexandria. Interpretation of the old Testament*, GLK, Moscow, pp. 7–50 (in Russian).

Tatarkin, Valerii I. (2011) web, *Reverting to the Origins of the Christian Faith*, <http://apologetica.ru/kniga/0–0.html> (in Russian).

Сведения об авторе

УМАНСКАЯ Татьяна Алексеевна – сотрудник Редакционного отдела философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

Author’s Information

UMANSKAYA Tatiana A. – Editorial Board member, Faculty of Philosophy, Moscow State University.