
ТЕЛО И ТЕЛЕСНОСТЬ

Е.П. Аристова

ДУША, ТЕЛО И МАТЕРИЯ В ТРАКТАТАХ АМВРОСИЯ МЕДИОЛАНСКОГО

Аннотация. Мне хотелось бы обратиться к истокам христианской трактовки отношений души и тела и рассмотреть ряд трактатов Амвросия Медиоланского, знаменитого проповедника, IV в. н.э. Его сочинения отражают рубеж античной философии и христианского миропонимания. Христианское неприятие тела часто связывают с платонической традицией. Тем не менее, христианин и античный философ видят мир и положение души и тела в нём по-разному. Отношения души и тела при внешнем сходстве, объясняются разными причинами. За Амвросием, в чьих сочинениях отмечены анонимные цитаты Платона и Плотина, закрепился спорный образ «христианского неоплатоника». Мне хотелось бы предложить анализ его текстов не с позиции филолога, констатирующего общую лексику, а с позиции историка философии, чья задача — обратить внимание на своеобразие христианского взгляда, на его противоречие с прежней интеллектуальной традицией, даже при условии использования общей терминологии.

В результате сравнения трактатов Амвросия и Плотина, обнаруживается ряд противоречий, которые стоит принять во внимание, оценивая зависимость христианской Патристики от неоплатонизма. Враждебность тела и материи представляются Амвросию не условиями, а следствиями падения души Адама. Падение души рассматривается не как часть естественного процесса оживления космоса, а как катастрофа всей природы. Душа, с точки зрения Амвросия, не является эманацией трансцендентного Творца. Восстановление превосходства души над телом не происходит через естественное спонтанное возвращение ума к Благу — оно представляется чудом, возможным, благодаря божественной благодати.

Ключевые слова: тело, материя, душа, падение души, телесность, Отцы Церкви, Амвросий Медиоланский, креационизм, неоплатонизм, Плотин.

Пифагорейская и платоническая философские школы античной Греции дали начало представлению о бестелесной и бессмертной разумной душе, которое существует в интеллектуальной традиции уже более двух тысячелетий. Нельзя, впрочем, не заметить, что современный человек, часто имеет подобное представление в связи с тем или иным религиозным, а не философским, учением. В этой статье мне хотелось бы обратиться к корням христианского взгляда на отношения души и тела. Христианин и античный философ видят мир и положение души и тела в нём совершенно по-разному. Отношения души и тела при внешнем сходстве, объясняются разными причинами.

В качестве материала для рассмотрения, я хочу предложить трактаты Амвросия Медиоланского, известнейшего христианского проповедника IV в. н.э. Блестящее образование и знание философии сочетались в нём с искренним стремлением

защитить специфическое, христианское понимание мира, что было характерно для его эпохи, собственно сформировавшей основные догматы христианства.

Образованный светский чиновник, происходящий из богатого аристократического рода, он стал епископом против своей воли — толпа народа в Милане провозгласила его таковым в 374 г. н.э. во время массовых столкновений еретиков ариан и сторонников I Вселенского Собора, не сумевших договориться о кандидатуре на должность епископа. Церковь приобрела необыкновенно активного деятеля. Амвросий успокаивал городские волнения, спровоцированные религиозными спорами, организовывал крупные церковные соборы, препятствуя распространению ересей среди духовенства, состоял в переписке с тремя императорами, в которой призывал защищать христианство. 385 г., отстаивая интересы сторонников I Вселенского собора, он непреклонно вёл службу в своей

базилике, находясь практически в осаде у солдат императора Валентиниана II, искавшего поддержки ариан. Свидетелем этих событий был его ученик, знаменитый Августин Блаженный. Для императора Феодосия I, разместившего в Милане свою резиденцию в 388-391 гг. Амвросий играл роль духовного наставника. Всеми силами он прививал правителю мысль о превосходстве духовного начала над светской властью — законы, по его мнению, должны были согласовываться с божественными установлениями как с высшим эталоном. В 390 г., когда Феодосий жестоко подавил восстание в Фессалониках, Амвросий смело назвал подобное поведение «резнёй»¹, и дал императору совет соизмерять свои поступки с христианской совестью. «Провинившийся» не допускался в храм, пока не принёс публичного покаяния, пройдя вокруг базилики на коленях. Вероятно, не без влияния миланского епископа Феодосий сделал христианство официальной религией Рима в 392 г.

Огромная эрудированность Амвросия оставила исследователям массу загадок. В частности, спор о его принадлежности к платоникам. Исследователь П. Адо, выделяет в его речах «De bono mortis», «О благе смерти» и «De Isaac vel anima», «Об Исааке, или о душе» 387 г. и 391 г. 18 мест, в которых присутствуют значительные текстовые и лексические параллели с диалогами Платона «Федон» и «Федр» и трактатами Плотина². Почти все они относятся к сюжету сопротивления души пленяющему телу, к теме злой природы материи. Эти речи стали называть «плотиновы проповеди», а за Амвросием закрепился образ ненавистника тела, и «христианского неоплатоника». Надо сказать, образ этот глубоко противоречив, ведь христианин всегда рассуждает с ощущением радикального преобразования мира, человеческой природы и человеческого познания воскресением, и для него естественно желание отбросить или, по крайней мере, изменить старую интеллектуальную традицию. Тем более, Амвросий постоянно резко высказывается в адрес философов. Христианин и неоплатоник (именно неоплатонизм в IV в. н.э. был, пожалуй, самой активной классической философской школой), даже будучи современниками и имея об-

щие темы рассуждения, фактически живут в разных мирах. Вопрос об отношении души и тела это обнаруживает. Тело и душа занимают различные позиции в мироздании в двух различных универсумах, и их противостояние происходит из разных причин.

Три аспекта восприятия телесности у Амвросия Медиоланского

Упоминания тела, телесности, переживаний души, находящейся в теле, в сочинениях Амвросия Медиоланского многочисленны и многообразны. Можно выделить три аспекта в его восприятии телесности. Только два из них внешне соответствуют духу классической философии.

Первый аспект: тело в трактатах Амвросия нередко предстаёт как временное препятствие для души или неестественное и недолговечное место заточения, из которого следует освободиться. В «De bono mortis» («О благе смерти») читаем: «...словно есть некие оковы этого тела, и что ещё тяжелее, оковы искушений, которые стягивают нас и по некому закону греха обрекают на несправедливое заточение. Только при самой смерти мы видим, как исторгнутая из уст душа уходящего из жизни понемногу освобождается от телесных оков и, как бы вырвавшись из лачуги, вылетает из темницы этого тела». (De bono mortis 2, 5). В том же трактате Амвросий уподобляет жизнь христианского праведника, сопротивляющегося телу и отделяющего от него душу, жизни-умиранию философа, о которой Сократ говорит в «Федоне» (De bono mortis 5, 16; 9, 42). Напомню, по мнению Платона, жизнь философа состоит в постоянном освобождении деятельности ума, в постоянном отделении мыслящей бестелесной души от тела, то есть, в постоянной смерти (Федон, 63с-65а). В «De Abraham», «Об Аврааме», епископ выражается мягче, делая акцент на непостоянстве пребывания в теле. Тело называется акцидентальным, противоположным нашей истинной субстанции, то есть уму, и уподобляется имуществу, которое может быть получено или отторгнуто по воле случая (De Abraham II 7, 41-44). В «Гексамероне» подчёркнуто, что именно душа существует по образу божьему, тогда как тело относится к облику животного (Hexameron VI 7, 43; 8, 44) и «*рассыпается в землю*» (Hexameron VI 6, 39; 7, 43). Тело Амвросий также называет врагом, пленом, обузой и жалкой лачугой, противоположной истинному небесному дому (De virginitate, О девстве, 13,83; De Abraham II 9, 62; De excessu fratris, На смерть брата Сатира, II 20-

¹ Stevenson. J. Creeds, councils and controversies. Documents illustrating the history of the church AD 337-461. Cambridge: University press, 1989. P. 138.

² Hadot P. Platon et Plotin dans les trios sermons de Saint Ambroise de Milan // Revue des etudes latines. № 34. Paris: Études Augustiniennes, 1957. P. 219.

21; De bono mortis 3, 9; 3, 10; 4, 11; 5, 16; 7, 26; De Isaac vel anima 2, 3 7, 61; De Iacob et vita beata, Об Иакове и блаженной жизни II 9, 38 и др.).

Второй аспект восприятия телесности выражается в отношении к телу как к точке соприкосновения души с потребностями, желаниями, неустойчивостью и неумеренностью, то есть с материей (De Isaac vel anima 5, 51; 7, 59). Материя представляется чуждой и враждебной природе души: *«Совершенная душа, напротив, отворачивается от материи и бежит от всего неумеренного, преходящего и губительного, отвергает его, дабы не видеть порочности его земного падшего состояния и не приближаться к ней; она стремится к божественному и бежит от земной материи»* (De Isaac vel anima 3, 6). Этот аспект наиболее ярко, выражен, конечно, в «плотиновых проповедях». Отношение души и сопутствующей телу материальности преподносится, кажется, совершенно в духе Плотина — душа «пятнается» соприкосновением с материей, замутняется, входит в поток изменений, изменяет своей природе, переходит ко злу. Под злом понимается лишённость *«меры и правила»* (De Isaac vel anima 7, 60). Часто Амвросий, хотя и не употребляет термин «материя», описывает обилие потребностей, внутренний разлад и постоянную нужду (свойства материи³) применительно к телу: *«Что ещё различно так, как огонь и вода, воздух и земля, из которых состоит тварная природа нашего тела?»* (De Isaac vel anima 5, 60), *«Враг тебе тело твоё, противодействующее твоему уму, дела его — вражда, разлады, ссоры и треволения»* (De bono mortis 7, 26), *«Допускает свою душу в «пустое», как скажем теперь о горестях этой жизни, тот, кто накапливает то, что от века сего, и нагромождает телесное. Каждый день мы порываемся к еде и питью, и никто не насыщается так, чтобы не голодать и не испытывать жажды через мгновение»* (De bono mortis 7, 27).

Третий аспект, в отличие от двух других, не связан напрямую с классической философией. Как христианин Амвросий однозначно заявляет — тело воскреснет (Exhortatio virginittatis, Увещание к девству, 9, 59; De excessu fratris I 63; De bono mortis 8, 33), оно столь же неотъемлемая часть человека,

³ См.: Эннеады I 8, 3: «Мы можем получить некоторое представление об этом не-сущем, сопоставляя безмерность с мерой, беспредельность с пределом, безвидное с видообразующим, вечно нуждающееся с самодовлеющим; оно — всегда неопределенное, совершенно неустойчивое, всевосприимчивое, ненасытное, полная нужда».

сколь и душа: *«...человек спасается целым — в теле и в душе»* (De Abraham I 4,29), оно важно и достойно воскресения, купленного ценой страданий Христа. Амвросий не просто принимает тело, он находит поводы восхищаться им. Даже «плотиновы проповеди», в которых мотивы тела-тюрьмы и злой материальности очень сильны, насыщены сочными, подчеркнута телесными, библейскими образами, описывающими мистическое общение души с Богом: добродетели души — сладкая пища, которой Христос услаждается (De Isaac vel anima 5,49), речи святых насыщают, как хлеб, молоко и мёд (De bono mortis 5, 20), общение души с Богом — *«зачатие»* (De Isaac vel anima 5,53) и поцелуй, при котором влюблённые *«вливают дух свой друг в друга»* (De Isaac vel anima 3, 8). В Гексамероне Амвросий восхваляет красоту и гармоничное устройство тела: каждый орган на своём месте (каждый описывается подробно, даже ресницы и брови не обделены вниманием) и устроен самым разумным образом, по совершенству божественного замысла (Hexameron VI 9, 55–67). Сама первозданная вселенная подобна облику человеческого тела — небо возвышается, словно голова, а воздух, земля и море напоминают телесные члены (Hexameron VI 9,55). Тело прекрасно не только внешней гармонией, оно служит для выражения Божьей воли и Божьего слова: *«В лице говорит некий образ духа, основание веры, на нём ежедневно пишется и удерживается имя Божье»* (Hexameron VI 9, 58), благодаря изящной руке *«быстрый калам писца выражает предречения Божественного голоса»* (Hexameron VI 9, 69), человек спит и просыпается, как бы обозначая этой телесной потребностью само воскресение (Hexameron VI 10, 76). Наконец, Христос принял тело и именно в нём воскрес (De Abraham II 11, 86), так что его воскресение было бы невозможно без участия телесности.

Если обозначить эти аспекты, возникает ощущение диссонанса. Атмосфера неприязни к телу наводит на мысль о платонической традиции, но с проклятиями в адрес «тела смерти» (это выражение апостола Павла Амвросий повторяет многократно) соседствует восторженная похвала. Возможно, именно ощущение диссонанса подтолкнуло различные попытки объяснить ненависть Амвросия к телу вне связи с платонизмом. Б. Мэ предполагает и стоическое влияние — влияние противопоставления тела и разума⁴. И.И. Адамов, исследуя этику

⁴ Maes B. La loi naturelle selon saint Ambroise de Milan. Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1967. P. 69.

Амвросия, описывает её именно как стоическую⁵. Г. Мадек отказывается от поиска причины ненависти к телу в классической философии вообще. Идея борющегося внутри самого себя «двойного человека», телесного и духовного, происходит, по его мнению, из учения апостола Павла, и Амвросий желает исключительно донести библейский текст до слушателей, не внося в него никаких изменений⁶. П. Браун переносит вопрос о ненависти к телу в социальную сферу. Амвросий как ригоричный сторонник девства и воздержанности защищает от «заразных соприкосновений» (De bono mortis 3, 9) не только душу конкретного христианина, но и образ церкви как чистого и прочного сообщества, противопоставленного обществу римского Запада, подверженному разрушительной силе варварских нашествий и духовному разладу под влиянием язычества и ересей⁷. Ненавистником плоти Амвросия делает, по мнению Брауна, не столько умозрительно исследуемая двойственность человеческой природы, сколько привносимый телесными потребностями «дуализм человека и действия»⁸, опасность утраты внутреннего баланса и стойкости отдельным христианином и общиной.

Возникает закономерное желание разобраться, в какой мере на самом деле платоническая традиция явилась источником вдохновения Амвросия в вопросе об отношении души и тела, и как именно сочетаются в его мировоззрении неоплатонические и христианские элементы, если сочетаются вообще.

Неоплатоник и христианин: две картины мироздания

Философия Плотина, основателя неоплатонизма, возникшая уже на излёте античного мира, всё ещё наделяет универсум классической определённо-стью границ. Описанный философом космос поэтичен и загадочен, но всё же конечен: имманентное

миру Благо производит все вещи, испуская лучами-эманациями исключительно само себя, ограничиваясь самим собой. Лучи ослабевают по мере удаления от источника: чем дальше от Блага, тем больше зла, тем злее вещь. На самой низкой ступени стоит материя — «совершенная непричастность, лишённость и полное отсутствие Блага» (Эннеады I 8, 4)⁹. Это лишённая какой бы то ни было формы и красоты, чистая скудость и нужда. Приближаясь к материи, вещь вбирает в себя голод и неумеренность. Плотин называет материю злом (Эннеады I 8, 5), однако признаёт, что космос, проистекающий из совершенного начала, бесконечно прекрасен, и даже зло, необходимое для его существования, прекрасно: «Но почему существование Блага необходимо предполагает и существование зла? Не потому ли, что во вселенной должна быть материя? Да, ибо вселенная необходимо содержит в себе противоположности и её не могло бы быть, если бы не было материи» (Эннеады I 8, 7). Материя, будучи тупиком излучения эманаций, по-видимому, всё же не отделена от Блага полностью: «Но если Благо — это бытие, или даже более того, оно выше всякого бытия, то каким образом может быть нечто, что ему противоположно?» (Эннеады I 8, 6).

Мысль Амвросия развивается в совершенно иной онтологической структуре. В ней нет этой древней определённости, спонтанно излучающего себя Блага, которое, как некое безличное и лишённое предикатов начало, в конечном итоге одно составляет всё сущее, нет абсолютной необходимости красоты и вечности космоса, рождающегося из прекрасного начала. Есть «Отец, которым мы сотворены» (De Isaac vel anima 3, 6) и совокупность вещей, созданных из ничто, хрупких и подверженных смерти. Речь не идёт о каких бы то ни было истечениях из творца, или эманациях, речь об «авторе», который «прежде начала мира» и творит так, что «ни действие не предваряется волей, ни воля действием» (Hexameron I 2, 5; 3, 8). Философы считают мир следствием Бога, как бы тенью божественной добродетели, которая «существует сама по себе спонтанно» (Hexameron I 5, 18), Амвросий же без всякой двусмысленности настаивает, что творение есть «эффekt воли» (Hexameron I 3, 8). Автор мироздания ни в коем случае не «ведомый идеей подражатель в материи». Он творит произвольно, вся хрупкость вещей, которые вот-вот вернуться в

⁵ Адамов И.И. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад: Московская Духовная Академия, 2006. С. 496.

⁶ Madec G. L'homme intérieur selon St. Ambroise de Milan // Ambroise de Milan XVIe Centenaire de son election épiscopal, Études Augustiniennes. Paris: Études Augustiniennes, 1974. P. 295–298.

⁷ Brown P.R.L. The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988. P. 353–355; 362.

⁸ Ibidem. P. 349.

⁹ Здесь и далее цитаты Плотина на русском языке по изд.: Плотин. Эннеады. Т. 1. Киев: Унцим-пресс, 1995.

небытие, держится на его желании удержать эти вещи. Мощь его веления передаёт простота и отточенность библейского слова, противопоставленная сложному мудрствованию философов: чёткость «сотворил» Моисея и прошедшее время этого глагола, указывают на быстроту действия, скорое название действия и эффекта передаёт мгновенность: «Созидатель природы сказал свет и создал его. Речь Бога — это воля...» (Hexameron I 9, 33).

Между хрупким мирозданием, которое вот-вот низвергнется в ничто, и всеильным Творцом лежит бесконечная пропасть, а значит определение благодати или зла чего-либо по степени близости к первоначальному невозможно. Материя в этом христианском космосе не может занимать то же положение, что и в космосе Плотина. Амвросий начинает первую книгу Гексамерона с пересказа мнения, восходящего к Аристотелю, согласно которому у мира два начала — материя и форма, к которым добавляют действующую причину. Учитывая негативный тон по отношению к философам, предполагается, что это мнение будет оспорено. И действительно, Амвросий настаивает, что материя наравне со всем прочим сотворена волей Бога (Hexameron I 2, 5; 5, 19) и не имеет какого-то исключительного статуса космического начала — Бог не сыворотка материи и ни в коей мере не зависимый от неё «ученик» (Hexameron I 2, 7). Вывод вполне очевиден — если «христианский неоплатоник», подобно Плотину, назовёт материю злом, то сделает это не исходя из её положения в иерархии эманаций, что уже переворачивает всю структуру мироздания неоплатоника. В этом можно убедиться, изучив подробнее сюжет падения души, вернее две его «постановки» в двух описанных космосах.

Два описания падения души

Как уже говорилось выше, Плотин, даже называя материю злом, признаёт её ценной для красоты космоса. Пытаясь найти ответ на вопрос, есть ли в представлении Плотина зло не относительное, а абсолютное, исследователь Дж. Рист предлагает искать его не в материи самой по себе, а в субъективном отношении индивидуальной души к соприкосновению с материей при нисхождении в тело¹⁰. Каждый более близкий к Благу уровень сущего, согласно Плотину, «просвещает» низшую

ступень: Мировая душа оживляет вечное мировое тело, индивидуальные души, проистекая от мировой, одухотворяют индивидуальные тела, соприкасаясь в телах с материей. Нисходить в тела для душ в некотором роде естественно, поскольку их принуждает к этому «вечный закон природы, который выражается в том, что сущность покидает своё высшее ради служения иному» (Эннеады IV 8,5), тем не менее, может наступить момент, когда личное настроение одной из таких душ определит «падение»: «...приходит момент ниспадения, в результате которого души становятся отдельными и самостоятельными. Томясь в одиночестве, вдали друг от друга, они ищут свой особый путь в жизни. Такое состояние может длиться долго; душа, покинув целостность, разделилась; её сознание уже не божественно — это уже одинокое, истощённое, озабоченное создание, пребывающее в разладе с самим собой. Будучи, таким образом, отделенной от целого, она ищет себе прибежище в индивидуальности. Для этого она покидает всё остальное, проникаясь заботой только об этой одной, выбранной ею части» (Эннеады IV 8, 4). Плотин не даёт однозначного ответа на вопрос, почему меняется отношение души к своему нисхождению и откуда берётся стремление отделиться от Блага, но довольно подробно описывает негативные последствия этого явления. Во-первых, душа оказывается пленницей тела: «...пребывая в оковах, лишённая возможности самовыражения в Уме, она вынуждена действовать, опираясь на ощущения; теперь душа — пленница, погребённая в собственном теле» (Эннеады IV 8, 5); во-вторых ослабевает, вбирая свойства материи: «Вот здесь и начинается падение души: она спускается в материю и ослабевает, поскольку многие из её сил и способностей завязают в ней, как в тине, и теряют способность действовать» (Эннеады I 8, 14), и её слабость выражается в мучительных и неустойчивых желаниях и потребностях: «Какое зло может быть в душе, которая не соприкасается с худшей природой? Разве могут возникнуть в ней желания, печали, ярость, страх? Страхи появляются у того, что составлено из разных частей: оно боится распада; страдания же и печаль сопровождают распад» (Эннеады I 8, 15). Заметим, что Плотин однозначно отделяет понятие «материя» от понятия «тело»¹¹. Тело как эманация ближе к

¹⁰ Рист Дж.М. Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 149.

¹¹ См.: Эннеады II 4, 12: «Для осязания нужен телесный предмет, ибо с его помощью мы воспринимаем нечто плот-

Благу и намного лучше бесформенной материи, оно дурно лишь постольку, поскольку передаёт душе свойства материи. Для души, способной помнить о своём высшем происхождении и не подчиняться телу, плоть не представляет опасности (*Эннеады IV 8, 2*), такая душа всего лишь участвует в естественном процессе оживления космоса. Индивидуальная душа даже после падения не теряет связи с Благом, продолжая происходить от него, и в любой момент может вернуться к единству с ним¹².

Иначе падение души представляется христианину Амвросию. В отличие от Плотина, епископ не только не допускает возможности внутреннего единства сотворённой души с Творцом, но говорит о трудности и внешнего созерцания. В «Об Исааке, или о душе» он описывает мистическое общение души с Богом, используя образ жениха и невесты из Песни песней, и многократно акцентирует две вещи. Во-первых, общение души (даже души праведника!) с Богом не спонтанно и не естественно, как у Плотина, но должно быть «выстрадано». Душа-невеста, стремящаяся к Жениху-Христу отрешается от мира (*De Isaac vel anima 3, 6; 4, 11*), каётся (*De Isaac vel anima 3, 8; 4, 13*), без усталости ищет и бодрствует (*De Isaac vel anima 5, 38*), бежит в соревновании, чтобы «ухватить» жениха, как награду (*De Isaac vel anima 3, 10*), зовёт (*De Isaac vel anima 3, 10*), терпит побои (*De Isaac vel anima 5, 55*), мужественно проходит строгую «стражу» на пути к возлюбленному (*De Isaac vel anima 5, 40; 5, 55*).

ное или разряжённое, мягкое или твёрдое, влажное или сухое. Материя не обладает ни одним из этих свойств и может быть постигнута только представлением. Однако представление это не исходит от ума, но лишено всякого содержания... В нём не содержится даже общего представления о телесности. Ибо, если телесность является понятием, то этим самым оно отлично от материи и есть нечто иное; если же понятие телесности уже воплотилось в определённом образе и как бы смешалось с материей, то ясно, что этот продукт есть уже не только материя, но и тело».

¹² См.: Эннеады V 8, 7: «Сами-то себя и друг друга тварные вещи стесняют и ограничивают, но они не могли и не могут оказывать Его творчеству никакого противодействия, потому что сам Он есть универсум»; V.8.11: «Вот что обыкновенно происходит, когда человек целиком обращается к Богу: сначала он чувствует, что одно есть он сам, а иное — Бог, но потом, как только он погрузится внутрь себя, то весь как бы скроется и исчезнет. Другими словами, коль скоро он отрешается от своего особого “я”, которое боится не быть отдельным и отличным от Бога, он тем самым сливается и становится единое с Богом, между тем как до этих пор он, желая созерцать Его, как нечто отличное от себя и далекое, конечно, и видел Бога только вне себя».

Во-вторых, душа «прилепляется к Богу» исключительно благодаря чудесному действию самого Бога, сама по себе она не способна «угнаться» за Христом. Благоразумные души молят, чтобы их «влекли»: «...поскольку не можем с тобой сравниться в беге, влечи нас, чтобы мы могли следовать за тобой, укрепившись твоей поддержкой! Ты повлечёшь — мы побежим, и будет у нас порыв быстроты духовной» (*De Isaac vel anima 3, 10*). Бог недостижим даже для души святого, превосшедшей свою природу: «Безмерным обетованием и верой она превзошла способности своей природы и свой удел, так что ей невыносимо воспринимать изнутри недостижимый свет, и она говорит не в силах вынести блеска истинного света и полноты божества [жениха]: Уклони очи твои от меня!» (*De Isaac vel anima 5, 51*).

Между вселенной и её трансцендентным Автором лежит пропасть, невозможно говорить о падении как о временном забвении отдельной душой своей непрерывающейся мистической связи с высшим началом. Для христианина речь идёт об искажении воли первого человека, центра мироздания, повлечём страшную катастрофу для всех душ и всего сущего. Как отмечает И.И. Адамов, именно Амвросий был первым западным христианским мыслителем, утверждавшим, что грех, исказив вместе с Адамом природу, продолжает довлеть над человечеством, «наследуется» от родителей к детям и преумножается, так что и новорождённому невозможно быть свободным от преступления¹³. В некотором роде Амвросий как христианин принимает то, что Плотин настойчиво отрицал, — Дж. Рист подчёркивает, что некоторые трактаты Плотина были направлены против мысли гностиков об искажении всего космоса злом вследствие падения общей Мировой Души¹⁴.

Б. Мэ раскрывает сюжет падения Адама подробнее. Дело, как он справедливо замечает, в утра-

¹³ Адамов И.И. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад: Московская Духовная Академия, 2006. С. 311–313.

¹⁴ Рист Дж.М. Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 132.

При этом Амвросий, как и Плотин, не признаёт материи как самостоятельно существующей субстанции, так как это ограничило бы величие Творца. См. его *Hexameron I, 25* (о материи): «...si sine principio eam dicant esse, iam non solum Deum, sed etiam hylem sine principio dicentes» (*MPL 14, 147*). Здесь Амвросий, скорее всего, следует св. Василию Великому (см.: Адамов И.И. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад: Московская Духовная Академия, 2006. С. 267).

те человеком не просто интеллектуального признания существования Бога, но «согласия быть с ним». До падения Адам живёт «по образу», соблюдая данный Богом закон естественно, после падения — перестаёт понимать, что такое естественность закона. Грех отражается на теле и природе: плоть перестаёт подчиняться ослабленному уму, грешник не знает, что делать, труд становится жалким и бесполезным¹⁵. Таким образом, телесность, неспособная насытиться в бесконечных потребностях и противная природе души, именно возникает вследствие греха Адама, а не предшествует ему и не провоцирует его: *«Через тебя весь мир принял рабство разрушимости... у солнца закат, у луны убыток, у звёзд падение, покуда ожидается полное искупление нашего тела»* (Hexameron I 6, 24). Только принимая это во внимание, можно гармонично примирить ненависть к плоти, схожую с платонизмом, и восторженное любование первозданным человеком.

Аналогична ситуация с материей. В «Гекзамероне» Амвросий подчёркивает, что материя сотворена, поскольку её предсуществование отрицало бы мощь свободной воли Создателя. Это значит, что сотворённая благим Богом, она не могла изначально быть злой неумеренностью и жадной, которую ощущает в теле падшая душа, описанная Плотиним. Епископ настаивает, что порочность, то есть отсутствие меры и правила, не может быть создана Богом: *«Откуда беспутство пороков? Не мог же Бог его создать! Оно от нас, от лёгкости нравов, оно не имеет родоначальника и прерогативы какой-либо сотворённой природы, оно не имеет авторитета природной субстанции, имея лишь порок изменчивости и грех падения. Бог желал её искоренить из отдельных душ, как же он мог породить?.. Иные говорят, что Бог создал зло, как порождающуюся противоположность. Но жизнь не родит смерти, а свет тьмы. По крайней мере, в качестве последствия рождения, а не отклонения отпавшего»* (Hexameron I 8, 30). Понять, что такое для епископа материя до падения Адама помогает комментарий «Гекзамерона» на стих бытия «Земля была безвидна и пуста» (Быт. 1:2). «Безвидность» означает не тупик эманаций, не непреодолимую природную лишённость Блага, не космическое начало, но лишь состояние невозделанной почвы без прикосновения земледельца.

¹⁵ Maes B. La loi naturelle selon saint Ambroise de Milan. Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1967. P. 74–77.

Бог, украсивший вселенную, это возделыватель (cultor), который по своему личному желанию украшает сотворённую благой волей, но ещё не устроенную вселенную (Hexameron I 8, 28). Только в результате грехопадения Адама возникает материя как злое, противящееся божественной воле начало — голод, неумеренность, вожделение, неспособность насытиться. Эти раздрающие желания падший человек ощущает в уже «грешном» теле, уже в результате падения души. В «плотиновых проповедях», где речь идёт не о сотворении первозданного мира, а о переживаниях живущей в теле и уже падшей души, Амвросий сближает разделённые Плотиним понятия «тело» и «материя»: *«Материя — плоть, а невежество и вожделение — образ. Почему обвиняют плоть, если в образе такие изъяны? Потому что без материи образ ничего не может и ни один образ вне материи не несёт вреда. Чем было бы вожделение, не воспламеняй его плоть? Оно остывает в стариках и мальчиках, у которых слабое тело, и пламенеет в молодых мужчинах, чья телесная сила бурлит»*. (De Isaac vel anima 5,60) и фактически понимает под материей не начало мироздания, как это делал философ, а конкретное ощущение сопротивления тела душе. Амвросий часто описывает обилие потребностей, внутренний разлад и постоянную нужду (свойства матери¹⁶) применительно к телу: *«Что ещё различно так, как огонь и вода, воздух и земля, из которых состоит тварная природа нашего тела?»* (De Isaac vel anima 5, 60), *«Враг тебе тело твоё, противодествующее твоему уму, дела его — вражда, разлады, ссоры и треволения»* (De bono mortis 7, 26), *«Допускает свою душу в «пустое», как скажем теперь о горестях этой жизни, тот, кто накапливает то, что от века сего, и нагромождает телесное. Каждый день мы порываемся к еде и питью, и никто не насыщается так, чтобы не голодать и не испытывать жажды через мгновение»* (De bono mortis 7, 27).

Поскольку масштаб падения оценивается не состоянием отдельной души, участвующей в естественном и прекрасном процессе оживления космоса, а буквально катастрофой всего сущего,

¹⁶ См.: Эннеады I 8,3: «Мы можем получить некоторое представление об этом не-сущем, сопоставляя безмерность с мерой, беспредельность с пределом, безвидное с видообразующим, вечно нуждающееся с самоудовлетворяющим; оно — всегда неопределённое, совершенно неустойчивое, всевосприимлющее, ненасытное, полная нужда».

последствия оказываются очень тяжёлыми, фатальными. Потомки Адама подобны обессиленным жертвам крушения: «Словно ограбленные и нагие, мы брошены в эту жизнь с уязвимым телом, поскальзывающимся сердцем и слабым духом, охваченные заботами, ленивые в трудах и падкие на улады...» (De excessu fratris II 29). Даже высшее начало, человеческий ум, некогда несший образ Творца, подвергается порче, «скрывается в пещерах вождлений» (De Abraham II 2, 6), не может управлять телом, которое из слуги превращается в страшного военного врага: «Мир, который исторгает приманки телесных страстей и умягчает волнения, выше мира, гасящего набег варваров...» (De Iacob et vita beata I 6, 29), «Субстанция тела враждебна внутренней чистоте сердца, и поэтому нападает или противодействует. Каждый день внутри битва, пока Божье милосердие не осудит дьявола с его слугами, не погасит страсти, не поддержит пытливый ум, не изымет наши души у авторов их терзаний, не избавит от опасности...» (De Abraham II 9, 62). Есть определённое сходство с Плотинем в том, что грех и все его страшные последствия в душе и теле, включая появление смерти, описываются как состояние ослабленного ума: «Как не быть смерти, если совершённый грех показывает, что во мне смерть. Действительно во мне смерть, если делаю и не понимаю, что грех» (De Iacob et vita beata I 4,13), «...не от природы смерть, а от злости» (De poenitentia II 48). Но в отличие от Плотина христианин Амвросий исключает незатронутость природы ума и возможность самостоятельно вернуть контроль над телом. Вождление удаётся лишь смягчить, но не отбросить полностью (De Iacob et vita beata I 1, 3). Порочность плоти и смерть невозможно преодолеть без вмешательства благодати.

Преображение природы человека как чудо

Восстановление грешного человека представляется чудом не меньшим, чем сотворение, чудом, доступным только Богу. В речах Амвросия чувствуется глубокая религиозность — открытость действию Бога, ощущение целенаправленно подаренной миру силы, преобразующей потомка Адама изнутри. Можно сказать, что речь идёт об особой христианской антропологии, переворачивающей традиционные представления о человеческой природе. Епископ отказывается решать вопрос о сути человека в рамках классических терминов «душа»

или «тело»: «Вдумайся же, человек, что ты такое, чем соблюдаешь свои жизнь и здравие? Что же такое человек? Душа ли, плоть ли, или пара из них обеих? Поистине, мы иное» (De Isaac vel anima 2, 3), он настаивает на решении этого вопроса на основе отношений человека и Бога, «обращения», которое Бог совершает в своём создании, которое будет названо «человек»: «Но «человек» по-латински тот, кто на языке халдеев «Енос», а Енос это тот, кто первым стал взывать к Богу и уповать [на него] и был поэтому, как мы верим, «обращён». Если кто-либо не уповает на Бога, его, таким образом, и не получается представить «человеком» (De Isaac vel anima 1, 1).

Действуя изнутри, божественная сила возвращает гармонию, примиряет душу с телом, устраняет враждебную телесность как следствие греха: «Тело греха должно разрушиться» (De Abraham II 11, 80). Всю жизнь человек вынужден скреплять (Амвросий использует глагол «foederare», ср. «федерация») свои противящиеся друг другу части и водворять мир, но окончательно его водворяет в «новом человеке» только Бог (De Abraham II 6, 28), поскольку «Что сверх природы, то исходит от творца природы» (De virginibus I 2, 8). Возвращение из падшего состояния, представлявшееся Плотину естественной концентрацией внимания души на высшем Благе, у Амвросия превращается в нечто «сверх природы», в чудо.

Чудеса в его речах изображены очень сочно, что говорит об их значительной смысловой нагрузке. В первую очередь, конечно, чудо жизни и воскресения Христа, который имел плоть, но не имел её пороков (De poenitentia, О покаянии, I 3, 12), и один из всей твари не был подчинён тщете (Nehamegon I 4, 15). Вопреки всякой логике и всякому закону Христос восстал из мёртвых, и это невероятно для сущего в его грешном состоянии, но возможно для того, кто сверх сущего: «Воскресение предписано всем, но потому в него слабо верят, что оно не по нашей заслуге, но дар Бога» (De excessu fratris II 53). Б. Мэ, рассуждая о естественном и чудесном в сочинениях Амвросия Медиоланского, подчёркивает, что Амвросий описывает Бога как господина чуда и природы, свободного, по своему усмотрению изменять «естественное»¹⁷. Чудо, с одной стороны, очевидно, с другой — совершенно парадоксально. Вос-

¹⁷ Maes B. La loi naturelle selon saint Ambroise de Milan. Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1967. P. 57–58.

ставший из мёртвых Лазарь ходил связанный путами (De excessu fratris II 78). Старый Авраам зорко видел указанное для жертвоприношения место издали, несмотря на возраст (De Abraham I 8, 70). Иаков, будучи «стариком, расцветающим зеленью» (De Iacob et vita beata, II 8, 35), с лёгкостью переносил тяжкий путь, поскольку «благочестие облегчало труд» (De Iacob et vita beata, II 8, 36), и, ослепнув, пророчествуя, видел лучше зрячих. Амвросий настаивает на красноречивом присутствии чудес в жизни каждого христианина, в собственной жизни. Призывая паству к скромности в пище, он подчёркивает, что скудное угощение бедняка, подобном евангельским хлебам и рыбам, делается изобильным благодаря вере и искреннему радушию (Hexameron VI 2, 6), о самом себе не без древней «ораторской» скромности говорит как о совершенно косноязычном человеке, который «обретает голос», говоря о Христе (De virginibus, О девственницах, I 4,1). Наконец, он описывает жизнь своих современниц и прихожанок — молодых христианок, давших обет девственности. Девственная жизнь, говорит епископ, под силу не всем, она противоестественна для греховного человека, удивительна настолько, что «у девы нет недостатка в старческих сединах» (De virginitate, О девстве, 7, 39), а значит дана господином чуда свыше. Она происходит от Христа (De virginitate, I 5, 22) и нисходит с небес (De virginibus I 3, 11). Девство — главный проводник преображения плоти, поскольку именно когда дева зачала Христа, «плоть стала Богом» (De virginibus I 3, 13). Подобных ангелам, а не людям девственниц мир «удостоился иметь, но не смог удержать» (De virginibus I 8, 52), то есть не смог ограничить законами падшей природы действие Бога в них. Епископ красочно описывает чудеса известных девственниц-мучениц: Агния приняла мученичество в 12 лет, не достигнув даже состояния, в котором тело могло бы принимать удары железа — девицы её возраста плачут от укола иголки (De virginibus I 2, 7), перед Фёклой почтительно склонился голодный лев (De virginibus II 3, 20), Сотера охотно подставила палачу для удара прекрасное лицо, которое женщины обычно берегут (Exhortatio virginitatis 12, 82).

Итак, описание отношения души и тела в сочинениях «христианского неоплатоника» обнаруживает ряд противоречий и расхождений с классическим неоплатонизмом. Создаётся впечатление,

что для Амвросия тело предстаёт ненавистой временной тюрьмой души, местом соприкосновения с неумеренностью и желаниями материи и одновременно прекрасным творением Бога. Сопоставление трактатов Плотина с сочинениями Амвросия устраняет очевидный диссонанс, показывая, что речь идёт о различных картинах мироздания, в которых причина сопротивления тела душе различна. Амвросий отвергает эманационное происхождение сущего из высшего начала, вынося Творца за пределы творения, признавая за ним абсолютно свободную волю, независимое ни от каких «начал» авторство. Материя, тело и душа предстают не ступенями эманаций, а сотворёнными вещами. Зло возникает вследствие искажения центра всего сотворённого — первого человека Адама. Ум Адама отказывается от подчинения божественной воле, теряет способность естественно соблюдать божественный закон, управлять телом и природой, в результате чего природа делается скудной, испорченной, а тело враждебным и полным желаний. Тело как темница души и материя как постоянная нужда суть следствия, а не причины или условия падения души. Как и Плотин, Амвросий при описании падения делает акцент на повреждении ума, но в отличие от Плотина, он представляет искажение не трагедией одной «забывшейся» души, а катастрофой всей вселенной, всех потомков Адама. Епископ также не признаёт спонтанного возвращения души к безгрешному состоянию воспоминанием о Благе, мистическим единством с Благом. В описании восстановления мироздания ключевую роль играет тема чуда, совершаемого господином естества — Богом. Библейские патриархи, святые мученики, девственницы являют пример невероятных чудес тела, естественных для совершенной природы, но противных земному грешному состоянию: преобразить тело для человека значит пройти через огонь (De poenitentia I 14, 68), вылечиться измождением, как лекарством (De poenitentia I 17, 95–96). Вопрос об отношении души и тела показывает, что Амвросия Медиоланского нельзя назвать неоплатоником, несмотря на бесспорное знакомство с идеями философов, заимствование их формулировок и терминов. Вероятно, его трактаты следовало бы отнести к переходному этапу между античным неоплатонизмом и христианским средневековьем, этапу, на котором основной сдвиг уже произошёл.

Список литературы:

1. Адамов И.И. Святитель Амвросий Медиоланский / Под общ. ред. А.И. Сидорова. Сергиев Посад: Московская Духовная Академия, 2006. 583 с.
2. Адо П. Плотин или простота взгляда / Ред. Ю.А. Шичалин. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. 141 с.
3. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. IV / Ред. А. Бриллиантов. М., 1994. 600 с.
4. Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / Пер. А.Д. Пантелеева, А.В. Петрова. СПб.: Издательский центр гуманитарной академии, 2003. 319 с.
5. Мальцева В.В. Философия телесности в свете концепции культуры времени // Философия и культура. 2012. № 11. С. 39–43.
6. Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. Милан: Христианская Россия, 1991. 270 с.
7. Плотин. Эннеады / Сост. И.С. Еремеев; Пер. Г.В. Малеванского и др. Киев: Унцим-пресс, 1995. 392 с.
8. Рист Дж.М. Плотин: путь к реальности / Пер. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 319 с.
9. Старовойтов В.В. Был ли древний грек личностью? // Психология и психотехника. 2011. № 2. С. 8–13.
10. Шичалин Ю.А. Душа и космос в 10–11 [V, 1–2] трактатах Плотина // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в Средние века. М., 2005. С. 516.
11. Brown P. R. L. The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988. 504 p.
12. Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum Vol. XXXII. Pars 1. S. Ambrosii opera / ed. C. Schenkl. Vienna, 1896.
13. Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum Vol. XXXII. Pars 2. S. Ambrosii opera / ed. C. Schenkl. Vienna, 1897.
14. Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum Vol. XXXII. Pars 4. S. Ambrosii opera / ed. C. Schenkl. Vienna, 1902.
15. Courcelle P. Recherches sur Saint Ambroise. "Vies" anciennes, culture, iconographie. Paris: Études Augustiniennes, 1973. 373 p.
16. Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris: Études Augustiniennes, 1971. 422 p.
17. Hadot P. Platon et Plotin dans les trios sermons de Saint Ambroise de Milan // Revue des études latines. 1957. № 34. P. 202.
18. Madec G. L'homme intérieur selon St. Ambroise de Milan // Ambroise de Milan XVIe Centenaire de son election épiscopal, Études Augustiniennes. 2005. P. 283.
19. Madec G. Saint Ambroise et la philosophie. Paris: Études Augustiniennes, 1974. 450 p.
20. Maes B. La loi naturelle selon Ambroise de Milan. Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1967. 219 p.
21. Patrologiae cursus completus. Series Latina T. 16 / Ed. J.P. Migne. Paris, 1845.
22. Stevenson J. Creeds, counsils and controversies. Documents illustrating the history of the church AD 337–461 / Ed. J. Stevenson, W.H.C. Frend. Cambridge: Cambridge University press, 1989. 410 p.

References (transliteration):

1. Adamov I.I. Svyatitel` Amvrosiy Mediolanskiy / Pod obshch. red. A.I. Sidorova. Sergiev Posad: Moskovskaya Dухovnaya Akademiya, 2006. 583 s.
2. Ado P. Plotin ili prostota vzglyada / Red. Yu.A. Shichalin. M.: Greko-latinskiy cabinet Yu.A. Shichalina, 1991. 141 s.
3. Bolotov V.V. Lektsii po istorii drevney tserkvi. T. IV / Red. A. Brilliantov. M., 1994. 600 s.
4. Dodds E.R. Yazychnik i khristianin v smutnoe vremya. Nekotorye aspekty religioznykh praktik v period ot Marka Avreliya do Konstantina / Per. A.D. Panteleeva, A.V. Petrova. SPb.: Izdatel'skiy tsentr gumanitarnoy akademii, 2003. 319 s.
5. Mal'tseva V.V. Filosofiya telesnosti v svete kontseptsii kul'tury vremeni // Filosofiya i kul'tura. 2012. № 11. S. 39–43.

6. Paredi A. Svyatoy Amvrosiy Mediolanskiy i ego vremya. Milan: Khristianskaya Rossiya, 1991. 270 s.
7. Plotin. Enneady / Sost. I.S. Eremeev; Per. G.V. Malevanskogo i dr. Kiev: Untsim-press, 1995. 392 s.
8. Rist Dzh.M. Plotin: put` k real`nosti / Per. E.V. Afonasina, I.V. Berestova. SPb.: Izd-vo Olega Abyshko, 2005. 319 s.
9. Starovoitov V.V. Byl li drevnii grek lichnost'yu? // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2011. № 2. S. 8–13.
10. Shichalin Yu.A. Dusha i kosmos v 10–11 [V, 1–2] traktatakh Plotina // Kosmos i dusha. Ucheniya o vselennoy i cheloveke v antichnosti i v Srednie veka. M., 2005. S. 516.
11. Brown P. R. L. The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988. 504 p.
12. Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum Vol. XXXII. Pars 1. S. Ambrosii opera / ed. C. Schenkl. Vienna, 1896.
13. Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum Vol. XXXII. Pars 2. S. Ambrosii opera / ed. C. Schenkl. Vienna, 1897.
14. Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum Vol. XXXII. Pars 4. S. Ambrosii opera / ed. C. Schenkl. Vienna, 1902.
15. Courcelle P. Recherches sur Saint Ambroise. "Vies" anciennes, culture, iconographie. Paris: Études Augustiniennes, 1973. 373 p.
16. Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris: Études Augustiniennes, 1971. 422 p.
17. Hadot P. Platon et Plotin dans les trios sermons de Saint Ambroise de Milan // Revue des etudes latines. 1957. № 34. P. 202.
18. Madec G. L'homme intérieur selon St. Ambroise de Milan // Ambroise de Milan XVIe Centenaire de son election épiscopal, Études Augustiniennes. 2005. P. 283.
19. Madec G. Saint Ambroise et la philosophie. Paris: Études Augustiniennes, 1974. 450 p.
20. Maes B. La loi naturelle selon Ambroise de Milan. Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1967. 219 p.
21. Patrologiae cursus completus. Series Latina T. 16 / Ed. J.P. Migne. Paris, 1845.
22. Stevenson J. Creeds, counsils and controversies. Documents illustrating the history of the church AD 337–461 / Ed. J. Stevenson, W.H.C. Frend. Cambridge: Cambridge University press, 1989. 410 p.