

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

АМБРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ О БЛАГЕ СМЕРТИ

Е. П. АРИСТОВА

Российский государственный гуманитарный университет, Москва

aristovaar@gmail.com

EKATERINA ARISTOVA

An introduction, a Russian translation and notes

The Russian State University for Humanities, Moscow

AMBROSE OF MILAN, *DEATH AS A GOOD (DE BONO MORTIS)*

ABSTRACT. Two sermons of Ambrose of Milan, the “Death as a good” and “On Isaac or on the soul,” are sometimes called “Plotinian sermons” because of the abundance of the hidden citations from the Neoplatonic philosopher in the text and the overall impression of otherworldliness and detestation to body they leave after reading. These texts can’t really be called “Plotinian” in the proper sense of the word, of course. In the universe, as Ambrose sees it, there is no place for a ‘Neoplatonic’ hierarchy of entities, ranked according to their proximity to the universal source; matter is not considered as a universe principle, but as a sort of bodily resistance to the soul. Body as well as soul appears as a fragile created thing, and corporality fighting with mind becomes a consequence, not a condition of the soul’s sinful fall. For the sake of the audience’s admonition Ambrose develops an original version of Christian anthropology and examines the connection between soul and body, introducing the term “affection” to describe their reciprocal influence: someone can be called “human” only thanks to his conversion to God, and the restoration of the perfection of his human nature and the harmony between soul and body can be achieved by the means of innate action of the Creator.

KEYWORDS: Fathers of Church, Neoplatonism, creationism, human, sin, body, matter, senses, affect, soul.

**ТЕЛО И МАТЕРИЯ В «ПЛОТИНОВЫХ ПРОПОВЕДЯХ»
АМВРОСИЯ МЕДИОЛАНСКОГО**

Проповеди Амвросия Медиоланского «О благе смерти» 387 г. и «Об Исааке, или о душе» 391 г. иногда называют «плотиновыми проповедями». Во-первых, в текстах этих сочинений обнаружено значительное число скрытых цитат из трактатов Плотина, во-вторых, их общее настроение неприязни к телу неизбежно наводит на мысль о влиянии платонической традиции. В то же время, это христианские тексты – читатель без труда заметит в них глубокое изумление величию бесконечно запредельного Бога-творца, переживание греховности «падшей» сотворенной природы, благоговейное внимание к библейским аллегориям. В какой мере и как сочетались в «плотиновых» проповедях христианские и платонические мотивы применительно к статусу тела и материи – к этому вопросу хотелось бы обратиться в данной статье. Ответ на него для историка философии лежит в области перехода философии от античности к христианскому средневековью, вкупе с его последующим влиянием на европейскую мысль вплоть до современности.¹

I. Платонизм Амвросия

Дихотомия тело-сознание долгое время была фундаментом философских дискуссий и остается им до сих пор. Пожалуй, Э. Доддс справедливо называет ее «наиболее богатым последствием и, возможно, наиболее сомнительным» даром классической Греции (Доддс 2003, 59). Хотя мы прочно связываем возникновение этого противопоставления с именем Платона, особо драматичную окраску оно приобрело на фоне христианства. Пьер Курсель приводит любопытную «статистику»: метафоры клея и гвоздей пороков, приколачивающих душу к телу как пленницу, восходят к Платону, однако в его сочинениях встречаются лишь дважды, тогда как только у Амвросия Медиоланского и Августина минимум по шесть раз. По мнению Курселя, эта метафора заняла прочное место в европейской мысли благодаря отцам церкви IV–V вв. н. э. (Courcelle 1958, 84). Э. Доддс приписывает ненависть к телу позднеантичному миру в целом, но отмечает особую фанатичность христианских аскетов, превративших «аскезу» из упражнения в умеренности и рассудительности в откровенное самоистязание (Доддс 2003, 63–66). Телесность человека и узы, соединяющие его душу и плоть, были смущающей умы гранью между идеальным умозрительным образом праведника и единичным человеком с его уникальными грехами и заслугами. Христианство, смело провозгласившее трансцендентность Бога и одновременно рождение и смерть этого Бога в качестве индивидуального человека на земле, неизбежно должно было столкнуться с этой гранью – христи-

¹ Из современных работ о Плотине и его влиянии на развитие философской мысли см., например: Рист 2005, Адо 1991, Берестов 2007, Ситников 2001.

анин ежедневно вступал борьбу за праведность, за воплощение невозможного, но однажды воплотившегося волей Творца, в борьбу со всем миром, с собственной природой, с собственным телом.

Проповедники, рассуждая о телесных страстях и смерти, часто обращались к классической философии, все еще составлявшей в IV в. н. э. основу рационального мышления. Так поступает и Амвросий, подчеркивая, впрочем, вторичность философии по отношению к Библии.² В проповедях «О благе смерти» и «Об Исааке, или о душе» можно выделить три аспекта восприятия телесности. Два из них, по меньшей мере внешне, относятся к классической философии. Первый аспект – это восходящий к Платону образ тела как места заточения и погребения души, из которого следует освободиться. В *De bono mortis* читаем:

...словно есть некие оковы этого тела, и что еще 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 той же проповеди Амвросий уподобляет жизнь праведника жизни философа, которую Сократ описывает в *Федоне*: праведник живет, умирая – отделяя свою душу от тела и преодолевая препятствия, порождаемые телом (*De bono mortis* 5, 16; 9, 42); тело предстает как «враг», плен, обуза, жалкая «лачуга», противопоставленная истинному небесному дому (*De bono mortis* 3, 9; 3, 10; 4, 11; 5, 16; 7, 26; *De Isaac vel anima* 2, 3; 7, 61). Второй аспект – ощущение зла, исходящего из неумеренности и бесформенности материи, почерпнутое, вероятно, у Плотина. Слово «материя» у Амвросия почти синоним слова «зло»:

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).

Материя, с точки зрения епископа, чужда и враждебна природе души (*De Isaac vel anima* 5, 51; 7, 59); отношение души и сопутствующей телу материальности, кажется, преподносится совершенно в духе Плотина – душа «пятнается» соприкосновением с материей, замутняется, входит в поток изменений, изменяет своей природе, переходит ко злу – под злом понимается лишенность блага и лишенность «меры и правила» (*De Isaac vel anima* 7, 60). Наконец, третий аспект – как христианин Амвросий однозначно заявляет – тело воскреснет (*De bono mortis* 8, 33), оно столь же неотъемлемая часть человека, сколь и душа, а значит, несомненно существует и даже достойно воскресения, купленного ценой страданий Христа. Очевидно, третий аспект создает ощущение диссонанса, неоднозначности «платонической» трактовки тела.

² См., например: *De bono mortis* 10, 45; 11, 50; 12, 55; *De Isaac vel anima* 7, 67.

Значение идей Платона и особенно Плотина для Амвросия активно обсуждалось применительно к «De bono mortis» и «De Isaac vel anima». Пьер Курсель, указывая на значительную концентрацию скрытых цитат из сочинений Плотина, говорит о платонизме Амвросия и даже о его, пусть и вынужденном, но открытом признании себя неоплатоником: стараясь избежать рукоположения, Амвросий принимает в своем доме язычников-неоплатоников, чтобы оттолкнуть христиан (Courcelle 1973, 15). Г. Мадек отмечает, что значительная концентрация цитат из Плотина (возможно, почерпнутых у Порфирия) обнаруживается именно в «плотиновых речах» конца 80-х гг. IV в., но не прослеживается в ранних сочинениях, что было бы логично, если предполагать увлечение философией еще до рукоположения, с 70-х гг. (Madec 1974, 61–66). По мнению Мадека интерес к сочинениям Плотина и Порфирия мог быть спровоцирован конкретной ситуацией конца 80-х гг. – дискуссией вокруг удаления языческого жертвенника Победы из Сената (Madec 1974, 61–62). Амвросий мог выступить как подготовленный и знакомый с предметом критик языческой философии, что хорошо согласуется с резкими выпадами в адрес языческих философов в «плотиновых проповедях». П. Адо, отмечая, что цитаты Плотина очень разрозненны, предполагает, что Амвросий заимствовал его выражения из текста посредника, возможно, из сочинений греческих отцов церкви (Hadot 1971, 206). Характер упоминаний имени Платона, по мнению Мадека, не позволяет однозначно говорить о глубоком знакомстве Амвросия с его философией – ссылки разрозненны и относятся преимущественно к анекдотическим примерам и мифологическим сравнениям (Madec 1974, 61–66). Весьма вероятно, что речь идет не столько о глубоком увлечении Платоном, сколько о знакомстве с его сочинениями на общекультурном уровне.

Несмотря на признанное большинством исследователей неоплатоническое влияние, можно ли сказать, что Амвросий и Плотин наделяют тело и материю одинаковым достоинством? В какой мере Амвросий является неоплатоником и как с этим сочетается его христианский взгляд на человеческое тело? Небезынтересно перенести эти вопросы из филологического дискурса в историко-философский и проследить путь развития мысли Амвросия, ее шаги по направлению к Плотину и от него.

II. Тело и материя в космосе Плотина и космосе Амвросия

Для начала, чтобы получить отправную точку для сравнения, следует попытаться кратко описать то, как Плотин видит космос и какое место в нем занимают материя и тело. Первое, что, конечно, нужно отметить, говоря о его философии – эманационное происхождение сущего от первого Блага. Космос замкнут: имманентное миру Благо производит все вещи, испуская лучами само себя. Лучи ослабевают по мере удаления от источника: чем дальше от Блага вещь, тем больше зла. На самой низкой ступени стоит материя – «совершенная

непричастность, лишенность и полное отсутствие Блага»³ (*Эннеады* I 8, 4). Она лишена какой бы то ни было формы и красоты, она чистая скудость и нужда. Приближаясь к материи, вещь вбирает в себя голод и неумеренность. Это «полное отсутствие блага» Плотин называет злом (*Эннеады* I 8, 5), однако космос, истекающий 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 ее не могло бы быть, если бы не было материи (*Эннеады* I 8, 7).

Кроме того, материя, по-видимому, 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).

По мнению Дж. Риста (2005, 149), материя в космосе Плотина не является злом сама по себе, зло – это субъективное отношение индивидуальной души к нисхождению в тело, к соприкосновению с материей в этом теле. Каждый более близкий к Благу уровень сущего «просвещает» низшую ступень: Мировая душа оживляет вечное мировое тело, индивидуальные души, истекая от мировой души, просвещают индивидуальные тела. Нисходить в тела для душ в некотором роде естественно, поскольку их принуждает к этому «вечный закон природы, который выражается в том, что сущность покидает свое высшее ради служения иному» (*Эннеады* IV 8, 5). Тем не менее, может наступить момент, когда личное настроение индивидуальной души, ее отношение к своему нисхождению, определит «падение»:

...приходит момент ниспадения, в результате которого души становятся раздельными 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; ее сознание уже не божественно – это уже одинокое, истощенное, озабоченное создание, пребывающее в разладе с самим собой. Будучи, таким образом, отделенной от целого, она ищет себе прибежище в индивидуальности. Для этого она покидает все остальное, проникаясь заботой только об этой одной, выбранной ею части (*Эннеады* IV 8, 4).

Плотин не дает однозначного ответа на вопрос, почему меняется отношение души к своему нисхождению и откуда берется стремление отделиться от Блага. Важно, что с его точки зрения, индивидуальная душа даже после падения не теряет связи с Благом, продолжая происходить от него, и в любой момент может вспомнить свое начало, вернуться к единству с Благом.⁴

³ Здесь и далее цитаты Плотина на русском языке по изд.: Плотин. *Эннеады*. Т. 1 Киев: Унцим-Пресс, 1995.

⁴ 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 противодей-

Одновременно с падением происходит заточение в теле:

...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).

Падение на уровень ближе к материи, соприкосновение с материей и вбирание ее свойств ослабляет душу:

Вот здесь и начинается падение души: она спускается в материю и ослабевает, поскольку многие из ее сил и способностей завязают в ней, как в тине, и теряют способность действовать (*Эннеады* I 8,14). 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).

Это соприкосновение с материей происходит в теле, но Плотин отделяет понятие «материя» от понятия «телесность».⁵ Содержа в себе материю, тело остается «помехой душе в ее разумной деятельности» и «наполняет нас желаниями, страстями и страхами», однако оно все же много лучше бесформенной материи и дурно лишь постольку, поскольку передает душе её свойства. Для души способной помнить о своем высшем происхождении, не подчиняться телу и быть «не рабом, но господином» тело не представляет опасности (*Эннеады* IV 8, 2).

Мысль Амвросия развивается в рамках иной онтологической структуры – для него нет излучающего себя Блага, которое в конечном итоге одно составляет все сущее, нет абсолютной необходимости красоты и вечности космоса. Есть «Отец, которым мы сотворены» (*De Isaac vel anima* 3, 6) и совокупность вещей, сотворенных из ничто, хрупких и подверженных смерти. Епископ не только не допускает возможности внутреннего единства сотворенной души с Творцом, но говорит о трудности и внешнего созерцания Бога. В «Об Исааке, или о ду-

ствия, 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».

⁵ См. *Эннеады* II 4, 12: «Для осязания нужен телесный предмет, ибо с его помощью мы воспринимаем нечто плотное или разряженное, мягкое или твердое, 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 нем 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 определенном образе и как бы смешалось с материей, то ясно, что этот продукт есть уже не только материя, но и тело».

ше» 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 Творцом 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), кается (*De Isaac vel anima* 3, 8; 4, 13), без устали ищет и бодрствует (*De Isaac vel anima* 5, 38), бежит в соревновании, чтобы «ухватить» жениха, как награду (*De Isaac vel anima* 3, 10), зовет (*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). Во-вторых, душа «прилепляется к Богу» исключительно благодаря чудесному действию с его стороны: 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 повлечешь – мы побежим, и будет у нас порыв быстроты духовной (*De Isaac vel anima* 3,10).

Бог постоянно действует, чтобы душа имела к нему доступ: «зовет» душу (*De Isaac vel anima* 5, 47), стучит в ее дверь, ища пристанища (*De Isaac vel anima* 5, 51), протягивает к ней руку (*De Isaac vel anima* 5, 53), подхватывает (*De Isaac vel anima* 5, 43), будит (*De Isaac vel anima* 5, 50; 5, 73), наконец «проходит через нее», «пронизывает» (*De Isaac vel anima* 5, 53, 5, 54). Речь никогда не идет о спонтанном и естественном мистическом единении с собственным источником. Бог недостижим даже для души праведника, превзошедшей свою природу:

Безмерным обетованием и верой она превзошла способности своей природы и свой удел, так что ей невыносимо воспринимать изнутри недостижимый свет и, будучи не в силах вынести блеска истинного света и полноты божества [жениха], она говорит: Уклони очи твои от меня! (*De Isaac vel anima* 5, 51).

Прямым следствием разделения Творца и сотворенного мира, является невозможность определения благодати или зла чего-либо по степени близости к первоначалу. Это принципиально для оценки роли материи и телесности. Для Плотина все есть благое истечение первоисточника, ослабевающее по мере удаления от него: тело дальше от Блага, чем душа, материя далека от него настолько, что не содержит в себе Блага вовсе, и это ее свойство называется «злом». Для Амвросия определить, что такое зло, основываясь исключительно на этой иерархии, невозможно. Зло как извращение воли Адама, как субъективное состояние души оказывается в центре его внимания. То, что Плотин лишь намечал, Амвросий поставил во главу угла. Как отмечает И. И. Адамов, именно Амвросий был первым западным христианским мыслителем, утверждавшим, что грех Адама, исказив вместе с душой Адама всю природу, продолжает довлеть над всем человечеством, «наследуется» от родителей к детям и преумножается, так что человеку невозможно быть безгрешным (Адамов 2006, 311–313). В некотором роде Амвросий как христианин принимает то, что Пло-

тин настойчиво отрицал – не случайно некоторые трактаты Плотина были направлены против мысли гностиков об искажении всего космоса злом вследствие падения общей Мировой Души.⁶

III. Телесность, материя и грех Адама

Чем же было падение Адама с точки зрения Амвросия, и чем оно существенно отличается от падения души, как его описывает Плотин? С точки зрения Плотина, падение души если не вызывается, то по крайней мере, сопровождается соприкосновением с телом, стоящим ближе к материи и дальше от Блага, чем душа. С точки зрения христианина Амвросия, телесность как нечто сотворенное Богом изначально была блага и не препятствовала действию души как нечто низшее. Исследователи пишут о так называемом «двойном творении» человека, как его описывает Амвросий – творении «по образу» и из глины, творении души и тела (Адамов 2006, 277; Maes 1967, 69–70). Хотя душа сотворена посредством «*insufflatio*», вдыхания Богом, и бессмертна (Адамов 2006, 278), тело в представлении Амвросия также красиво и устроено, подобно микрокосму (Адамов 2006, 279). «Плотиновы проповеди» по-своему передают ощущение красоты тела – они 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 мед (*De bono mortis* 5,20), общение души с Богом – «зачатие» (*De Isaac vel anima* 5,53) и поцелуй, при котором влюбленные «вливают дух свой друг в друга» (*De Isaac vel anima* 3,8). Причина падения Адама – не в соприкосновении с телесностью как таковой, а в нарушении связи с Творцом, в утрате «образа» Бога, выразившейся в искажении воли. Как пишет Б. Мэ – это утрата не просто интеллектуального признания существования Бога, но «согласия быть с ним». До падения Адам живет «по образу», соблюдает данный Богом закон естественно, после падения – перестает понимать, что есть естественный закон. Падение отражается на теле и природе. Плоть перестает подчиняться ослабленному уму, грешник не знает, что делать. Труд становится жалким и бесполезным (Maes 1967, 74–77). Телесность как помеха деятельности души, именно возникает вследствие падения души, а не предшествует ему и не провоцирует его.

⁶ Об оценке гностиков Плотинином см. Рист 2005, 132, Афонасин 2002, 26–28. Отметим, что Амвросий, как и Плотин, не признает 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 2006, 267).

IV. Ненависть к телу в «плотиновых проповедях» и классическая философия

Несмотря на то, что тело в христианском мировоззрении Амвросия, казалось бы оправдано, в «плотиновых проповедях» читатель обнаруживает подчеркнутую неприязнь к телесности, словно исключительно она является причиной несчастий и греха. Особенно это чувствуется в «О благе смерти» – ликование души по поводу избавления от тела преподносится как одна из главных причин благодати смерти:

Буйство этого бездушного [трупа] остается позади, и когда скрепление отмирает, в землю высвобождается плоть, а то, что держит себя по-свойски с добродетелями, что дружественно наставлениям (*disciplinis*), что усердно стремится к подвигу (*gloriae*), что предано Богу и послушно благу, то взлетает ввысь... (*De bono mortis* 9, 38).

В чем причина ненависти епископа к телесности, если она не могла быть причиной греха Адама?

Б. Мэ предполагает не только платоническое, но и стоическое влияние – влияние противопоставления тела и разума (Maes 1967, 69). И. И. Адамов, исследуя этику Амвросия, описывает ее как этику стоическую: нравственность преподносится как соблюдение естественного разумного закона, отпечатанного внутри человека (Адамов 2006, 496), достижение блаженства считается возможным в этой жизни путем особого внутреннего расположения – победы над страстями и телесными слабостями, желания быть с Христом (Адамов 2006, 528). Г. Мадек, напротив, отказывается от поиска причины ненависти к телу в классической философии. «О благе смерти» и «Об Исааке, или о душе», по его мнению, прежде всего сочинения проповеднические и экзегетические (Madec 1974, 288), и идея борящегося внутри самого себя «двойного человека», телесного и духовного, происходит из учения ап. Павла. К словам апостола Амвросий не добавляет ничего нового, желая исключительно донести библейский текст до слушателей (Madec 1974, 295; 298), так что и формулы, почерпнутые у Плотина, используются только в рамках толкования Писания (Madec 1974, 300). П. Браун переносит вопрос о ненависти к телу в социальную сферу. Амвросий как ригоричный защитник девства и воздержанности защищает от «разных 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 ересей (Brown 1988, 353–355; 362). Ненавистником плоти Амвросия делает не столько умозрительно исследуемая двойственность человеческой природы, сколько привносимый телесными потребностями «дуализм человека и действия» (Brown 1988, 349), опасность утраты внутреннего баланса и стойкости отдельным христианином и христианской общиной.

С моей же точки зрения, проповеди «О благе смерти» и «Об Исааке, или о душе» это трактаты-исследования человеческой природы, которым служат от-

правной точкой конкретные проблемы (в частности, проблемы, порождаемые телом), а не какое бы то ни было философское учение. В них используются самые разные элементы – библейские аллегории, риторика и философия, но начинает Амвросий именно с того, с чем его слушатель и читатель сталкивается в самом себе, в собственной жизни – с ощущения сопротивления тела головному разуму, со страха смерти, с переживания разрыва между повседневной суетой и желанием общения с Богом. Ощущениям и эмоциям в «плотиновых проповедях» уделяется очень много внимания, они буквально состоят из описания эмоциональных переживаний души. Изначально определено только общее поле исследования – тот или иной аспект существования человека: в случае «*De Isaac vel anima*» это общение с Богом, «*De bono mortis*» – смерть, в остальном, бессмысленно говорить о заранее подразумеваемом «платонизме» или «стоицизме». Даже библейский текст не задает рассуждению схемы⁷ – епископ, говоря о проблеме, свободно и разрозненно использует цитаты Ветхого и Нового завета, в «*De Isaac vel anima*» очень резко переходит от книг Бытия, посвященных Исааку, к Песни песней.

После падения Адама и искажения природы человек ежедневно обнаруживает в себе целый ряд негативных эффектов тела. Ненависть к телу в «плотиновых проповедях», по сути, сводится к их описанию. Тело путает «стопу ума» и разрушает крепость суждения, наполняет желаниями. Органы чувств ошибаются и уводят душу от истины:

Мы как раз часто обманываемся зрением и видим по большей части иначе, чем есть, обманываемся и слухом, а если не хотим обмануться, должны созерцать не то, что они видят, но то, что не видят. Когда же душа наша не обманывается и достигает престола истины, если не тогда, когда отделяется от этого тела и не вводится им в заблуждение? Зрение глаз и слух ушей совращают ее, и она оставляет их и бежит» (*De bono mortis* 3, 10).

Под действием ощущений мысль утрачивает прочность, делается неразумной, воля перестает контролировать поступки:

Не будем же вверять себя сетям и неводам, которые обманывают, уловляют, хватают и вяжут веревкой помыслы: помыслы путаются зрением, слухом, запахом, осязанием и вкусом (*De bono mortis* 9, 41).

Как следствие, тело создает множество потребностей, опутывая душу сетями:

Каждый день мы нуждаемся в сетях, и вожделению не положено никакой меры (*De bono mortis* 7, 28). Будь осторожен, дабы крепость твоего ума не размякла, искаженная каким бы то ни было образом соитием с телесным желанием... (*De Isaac vel anima* 1, 1). Телесные страсти – это приманки зол. Кто устремляется к ним – опутыва-

⁷ Проповедь «*De bono mortis*» схемой рассуждения напоминает диалог «О презрении к смерти» из «Тускуланских бесед» Цицерона и повторяет ряд аргументов Цицерона. В ее случае игнорировать заимствования из сочинений философов и говорить об Амвросии исключительно как об экзегете очень сложно.

ет свою душу сетью... (*De Isaac vel anima* 5, 61–62). Мы в самом нашем теле опутаны нашими же сетями, из которых должны выпутаться (*De bono mortis* 7, 26).

Наконец, совсем эмоциональное:

Никакой твердости суждения (*sententiae*), никакого постоянства. Днем желанна ночь, ночью нужен день: прежде еды плач, меж пищи стон, слезы, скорби, страхи, тревоги, никакого покоя от изменений, никакой передышки от труда (*De bono mortis* 3, 12).

Как проповедник Амвросий разумеется ищет в Библии подтверждение справедливости ненависти к телу, стремления освободиться от тела как от внешнего врага. Он находит его у Апостола Павла:

...но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих (Рим. 7: 23).⁸

Однако не игнорирует и схожие идеи Плотина:

Очевидно, что «сопряженность» души с телом считается злом по двум следующим причинам: во-первых, потому что тело является помехой душе в ее разумной деятельности и, во-вторых, поскольку оно «наполняет нас желаниями, страстями и страхами» (*Эннеады* I 8, 2).

У Плотина же обнаруживается понятие, позволяющее описать причины сопротивления тела уму (а это необходимо, ведь речь идет о проповеди!). Так понятие «материя» прокладывает себе путь к мысли Амвросия – не из увлечения платонизмом, а из практической потребности описать состояние человека, которому противостоит собственное тело и помочь пастве понять, как из этого состояния выйти.

V. Материя и благо в «плотинových проповедях»

Амвросий сторонник идеи плагиата в философии – все сколько-нибудь ценное в ней, по его мнению, заимствовано из священных книг.⁹ Это «обвинение» говорит не только о приоритете Писания, но и о единстве содержания Библии и книг тех, кто «не нашел веры, но по крайней мере, представляется не чуждым прекрасному благодаря благодати» (*De Isaac vel anima* 5, 63) и принципиальной возможности свободно использовать в проповеди термины философов как уже принадлежащие христианской традиции. Естественно, их смысл, «искаженный» языческими мыслителями, в рассуждениях христианина может существенно измениться.

⁸ Амвросий цитирует этот фрагмент в *De bono mortis* 3, 9 и *De Isaac vel anima* 2, 3.

⁹ Идея восходит по крайней мере к Филону Александрийскому. Климент Александрийский посвятил обсуждению этой темы немало страниц своих *Стромат* (в особенности, I 66 сл.). Тема затем развивается Евсевием и Феодоритом.

В «плотиновых проповедях» Амвросий фактически называет материей противостоящее душе свойство тела, тогда как Плотин говорит о материи, отталкиваясь от ее позиции в мироздании в целом. Епископ склонен очень сблизить понятия «плоть» и «материя». В «De Isaac» читаем:

Материя – плоть, а невежество и вождление – образ. Почему обвиняют плоть, если в образе такие изъяны? Потому что без материи образ ничего не может и ни один образ вне материи не несет вреда. Чем было бы вождление, 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).

Часто Амвросий, хотя и не употребляет термин «материя», описывает обилие потребностей, внутренний разлад и постоянную нужду (свойства матери¹⁰) применительно к телу:

Что еще 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 твое, противодействующее твоему уму, дела его – вражда, разлады, ссоры и тревожения (*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).

Сопутствующие материи скудость и пленяющие желания дают основу представлению о зле как о слабости: «Бесплодие и материя суть слабости души» (*De Isaac vel anima* 5, 60):

Душу справедливо хвалят за плодородие – она не просто полна добродетелей, но еще и не содержит в себе никакого зла. Красиво и прекрасно то, в чем нет изъяна. Хорошее красиво, а некрасивое дурно (*De Isaac vel anima* 5, 60). Недостаток блага есть корень зла, можно уловить зло с помощью определения блага – научаясь благу, узнать, что такое зло (*De Isaac vel anima* 5, 60).

Казалось бы, здесь Амвросий близок к Плотину, но какой смысл епископ вкладывает в понятие «благо»?

Время от времени, описывая благо, он почти повторяет слова Плотина: «Благо при этом не нуждается совершенно ни в чем, изобилует само в себе, наделяет всех мерой, совершенством и целью; на нем стоит вселенная, и из него все происходит. Такова природа блага, оплодотворяющая разум» (*De Isaac vel anima* 5, 60). Иногда благо очень сблизается с Богом: «Вокруг него [блага] и вращается чистая душа – она принимает его в себя и узнает Бога и изобилует всеми благами» (*De Isaac vel anima* 5, 61). «Это оно поддерживает субстанцию вселенной, оно же, пребывающее само в себе, дает другим, но ничего не при-

¹⁰ См. *Эннеады* I 8, 3: «Мы можем получить некоторое представление об этом несущем, сопоставляя безмерность с мерой, беспредельность с пределом, безвидное с видеообразующим, вечно нуждающееся с самодовлеющим; оно – всегда неопределенное, совершенно неустойчивое, всевосприимлющее, ненасытное, полная нужда».

емлет от других в себя, о нем пророк сказал: Я сказал: Ты – Бог мой, ибо блага мои тебе не нужны» (*De Isaac vel anima* 5, 78), иногда, напротив, о нем говорится как о чем-то нетождественном Богу, хотя и исходящем от Бога: «Бог ведь – автор всех благ, блага, все какие ни есть, от него» (*De Isaac vel anima* 5, 61), «...благо – это жизнь, которая всегда удерживает все, давая жить и быть всему, ибо Христос источник жизни всего...» (*De Isaac vel anima* 5, 79). «Распростри же, [господи], то истинное и божественное твое благо, в котором мы живем, в котором мы есть и движемся... Покажи нам то, что есть благо, подобное тебе, всегда нерушимое и неизменное...» (*De bono mortis* 12, 55). Язык Амвросия словно путается – соскальзывает к Плотину и в тоже время не может органично включить его Благо в христианскую проповедь. Вероятно, понятию «благо», заимствованному философами из Библии (*De bono mortis* 12, 55), так же, как и понятию «материя», придется измениться и фактически перестать быть понятием Плотина. Это «превращение» лучше рассмотреть в связи с христианским посылом, который несут проповеди миланского епископа, в связи с его христианской антропологией.

VII. Христианская антропология Амвросия Медиоланского в «плотиновых проповедях»

Обнаружив негативные эффекты тела и фактически присвоив имя «материя» ощущаемому сопротивлению тела душе, Амвросий не ограничивается призывом избегать телесного. Руководствуясь практическим интересом проповедника, он пытается описать сам механизм связи тела и души, указать возможный путь избавления от внутреннего разлада. Наличие смешения тела и души он опять-таки констатирует как конкретное ощущение – пусть с точки зрения разума это невозможно,¹¹ человек все-таки наталкивается на сцепление тела и души, чувствует, как плоть подчиняется приказам души и как бесплотная душа ощущает телесную боль или жажду: «...душа вбирает в себя бесчувственность телесного трупа, а тело претворяет в жизнь (*fungitur*) все добродетели души» (*De bono mortis* 7, 26), «Мы не можем, правда, отрицать, что [душа] испытывает [что-либо] совместно со своим телом» (*De bono mortis* 7, 27). Амвросий эмоционально передает изумление, которое охватывает человека, наблюдающего за разумом окутанной телесными желаниями души:

Что от блага свойственно в этой жизни человеку, который живет во мраке и не может насытиться в своих желаниях? Даже и насыщаясь благодаря богатству, он лишается радости покоя, вынужденный сторожить приобретенное по жалкой алчности, чтобы владеть им еще более жалким образом – без всякого прока. Что может

¹¹ См. *De bono mortis* 7, 26: «Чтобы никому случайно не показалось, будто они действительно смешаны, поскольку душа вливается в тело, пусть благодать света служит примером – свет вливается в земную область, но не смешивается [с ней]. Пусть не смешивается действие тех, чьи субстанции различны, и душа будет в теле, чтобы оживать его, управлять им и освещать его».

быть более жалким, чем окружить охраной то, от избытка чего нет никакой пользы? (*De bono mortis* 2, 4).

Для описания соощущения души и тела Амвросий вводит понятие «affectus». Это пассивная форма глагола «afficere» – «воздействовать», «причинять», «влиять на что-то». Affectus – это состояние несамостоятельности, состояние «под влиянием», точка, в которой тело и душа влияют друг на друга. С одной стороны, чувства уводят разум от истины: «Вот ты увидел распутницу, тебя привлек ее облик, и ты помыслил ее внешность привлекательной – глаза ошиблись: увидели извращенное, а оповестили о другом. Если бы они увидели верно, то увидели бы безобразное настроение (*deformem affectum*) распутницы...», с другой – заблуждение чувств рождается именно из искаженного состояния души, из-за грешного помысла:

Искавший лжи, как видно, отыскал не истину, а разврат, ему нужно было видеть, чтобы возжелать, а не чтобы познать верное. Глаз, таким образом, заблуждается всякий раз, как заблуждается настроение (*affectus*) (*De bono mortis* 9, 40).

Аффект при этом имеет важную положительную сторону – он и есть связь, через которую душа управляет телом. Амвросий использует классический образ музыкального инструмента – душа играет на теле, подчиняя его, как музыкант. Аффект влияет на состояние тела как своеобразный музыкальный лад – «...чтобы соощущать пристойно, должно и играть пристойное» (*De bono mortis* 6, 25). В полной мере совершенства в музыкальном искусстве управления телом достиг только один – Христос:

...и Иисус, вжимающий в себя человеческое состояние (*affectum*), сказал: «Душа моя мрачна смертельно (*tristis ad mortem*)», – и иначе: «Душа моя возмутилась». Он музыкант, играющий по своим ритмам голосом свирели, цитры, или органа: чтобы делать звуки песен прекраснее и играть настроение (*affectus*) тем или иным образом, он испытывает [что-либо] жестом и настроением (*gestu affectuque conpatitur*) совместно, делаясь при печальных звуках печальнее, при радостных – радостнее, при вдохновляющих – призывнее, при более нежных – нежнее и тише (*De bono mortis* 7, 27).

Присутствие Христа не случайно – от описания связи тела и души оно ведет слушателя проповедника к указанию на то, как именно душа возвращает господство над телом: это удалось лишь тому, чье рождение ознаменовало преобразование всего человечества действием божественной силы.

Использование философских понятий не мешает мысли Амвросия оставаться глубоко религиозной: в его проповедях чувствуется необыкновенная открытость мира и человека действию Творца и Искупителя, ощущение, как божественная сила проходит человека насквозь¹² и изнутри преобразует всю

¹² См., например, *De Isaac vel anima* 5,53: «...слово Божье идет и проходит через нее, ибо написано: «И Тебе Самой оружие пройдет душу, – да откроются помышления многих сердец».

его природу. Вопрос о сути человека неразрешим в рамках классических философских терминов, будь то «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). Этот вопрос, коль скоро речь идет об «ином», нужно решать совершенно по-новому – отталкиваясь от отношений человека и Бога, от «обращения», которое Бог совершает в своем 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, «обращен». 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 человеку совершенство и гармонию.¹³ Преображение природы начинается в душе, однако связанная с телом посредством аффекта душа переносит на полное желаний материальное тело умеренность и красоту – умерщвление порока и вины, благую смерть. Телесность, таким образом, полноценно участвует преобразении падшего человека Богом: «В ком будет смерть Иисуса, у того и жизнь господа Иисуса будет в теле» (*De bono mortis* 3, 9).

Возможно, именно преобразующее действие Бога в сотворенном человеке Амвросий и называет «благом»: «благо» действует внутри человека: «...оно жажда для невидящего его, хотя присуще видящему изнутри, так что он отказывается от всего прочего, поддается этому [всеобщему благу] и наслаждается им» (*De Isaac vel anima* 9, 76); его цель – вернуть подобие Богу: «Примкнувший к благу воспримет, что оно такое, ибо сказано: «Будешь со святым свят, с извращенным извратишься, с невинным будешь невинным». Близким присутствием и подражанием формируется некий образ подобия (*De bono mortis* 9, 41), оно освещает человека, возвращая «образ»: «Приближающийся к свету освещается быстрее: чем он ближе, тем больше отблеск вечного света отражается в нем» (*De bono mortis* 9, 41) и проходит насквозь, как божественная любовь, дающая начало всему: «Прекрасна любовь с горящими крыльями, которая парит в груди и сердцах святых, выжигает все что ни есть материальное и земное, испытывает истинное и облагораживает пламенем то, к чему прикасается!» (*De Isaac vel anima* 9, 76).

Заключение

«Плотиновы проповеди» «*De bono mortis*» и «*De Isaac vel anima*» – это два исследования человеческой природы, глубоко христианских по своему характеру

¹³ Субъективное расположение человека существует параллельно действию Бога, оно нечто среднее между стремлением к нему и его результатом. В «*De Isaac vel anima*» образно показано, как благочестивая душа обретает жениха-Христа, но ее благочестие есть результат преобразования, осуществляемого в ней Христом.

и едва ли органично связанных с философией Плотина: человек, его душа и тело, предстают не эманациями Первого Блага, стоящими на разных ступенях близости к нему, а двумя сотворенными вещами, отделенными от Творца; материя из тупика эманаций Блага превращается в свойство телесности, на которое наталкивается ощущение – в неумеренность и голод тела; субъективное состояние души является основным началом зла, порождающим порочную телесность; возвращение к совершенному состоянию человека происходит не естественным единением души с Благом, из которого душа происходит, а внутренним действием Творца во всей природе – в душе и теле. Отталкиваясь от конкретных переживаний человека, от ощущения сопротивления тела уму, Амвросий исследует характер соприкосновения тела и души, опираясь на библейский текст и утверждая принципиальную неразрешимость вопроса о сути человека в рамках понятий «тело» и «душа». Он предлагает свои антропологические и психологические зарисовки, в которых приоритетное значение имеет связь человека и Бога. Сложно назвать рассматриваемые проповеди действительно «плотиновыми», выражения и философские понятия Плотина заимствованы Амвросием скорее внешне – их смысловой оттенок отличается от того, который обнаруживается у Плотина, их употребление не встраивается полностью в ход рассуждения и создает ощущение противоречия. Многочисленность цитат из Плотина скорее позволяет охарактеризовать сочинения «О благе смерти» и «Об Исааке, или о душе» как переходный этап между античным космосом неоплатоников и средневековым христианским космосом, этап, на котором еще присутствует неоднозначность. Впрочем, то, с каким спокойствием Амвросий «возвращает» христианской традиции предположительно заимствованные из нее понятия философов, красноречиво говорит о том, какой значительный шаг в средневековую философию уже сделан.

СВЯТОГО АМВРОСИЯ ЕПИСКОПА МЕДИОЛАНСКОГО КНИГА О БЛАГЕ СМЕРТИ

1.

(1.) Поскольку в предыдущей книге мы кое-что сказали о душе, по нашему разумению, облегчен путь к тому, чтобы нечто написать о благе смерти. Если она вредит какой бы то ни было душе, можно ее рассматривать как зло, если же душе ничто не вредит, то она не зло. В самом деле, что не зло, то хорошее, поскольку злое испорчено, а хорошее без всякого порока. Именно поэтому блага противоположны дурным вещам, а дурные вещи благам. Ведь невинность там, где нет желания причинить вред, а виновным называется тот, кто не

без вины, милосердным называется тот, кто отпустит, а немилосердным – кто не умеет простить или смягчиться.

(2.) Однако кто-нибудь, быть может, скажет: «Что может быть противоположнее, чем жизнь и смерть? Если жизнь считается благом, как смерти не быть злом!». Рассмотрим же, что есть жизнь, а что смерть. Жизнь – это пользование даром дыхания, а смерть – лишение его. Этот дар дыхания большинство относит к благам, так что жизнь есть пользование благом, а смерть, напротив, отторжение блага. И Писание говорит: «Вот пред лицом твоим я дал жизнь и смерть, благо и зло» (Втор. 30:15),¹⁴ называя жизнь благом, а смерть злом, преподнося одну и другую по-разному. Кроме того, (используем пример из божественных текстов) человек был помещен в Рай, чтобы питаться с древа жизни и других райских деревьев, однако не ел с древа, в котором было познание добра и зла, а в день, когда поел, умер смертью.¹⁵ Не послушавшись указания, он лишился плода и, изгнанный из рая, вкусил смерти, так что, смерть, приносимая ценой проклятья, есть зло.

¹⁴ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Deut. 30:15): «considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum et e contrario mortem et malum». У Амвросия: «ecce dedi ante faciem tuam vitam et mortem, bonum et malum».

Цитаты Библии у Амвросия часто не совпадают с текстом перевода Иеронима Стридонского (под ним я подразумеваю известную нам Вульгату, латинскую версию Писания, принятую католической церковью на Триденском соборе 1546 г.). Помимо позднейших правок текста Вульгаты, несовпадение с ним цитат Амвросия можно объяснить тремя причинами. Во-первых, единой общеизвестной редакции латинского текста Библии в конце IV в., в период наибольшей активности Амвросия как епископа и проповедника, не существовало – именно на последнюю четверть IV в. и приходится труд Иеронима по переводу. Вероятно, и Амвросий и Иероним пользовались древнейшими латинскими переводами, чем можно объяснить частичные совпадения. Во-вторых, Амвросий, скорее всего, использовал греческий текст «Перевода семидесяти толковников», Септуагинты. Часто его цитаты Писания на латинском языке представляют собой пословный перевод Септуагинты, вероятно, он переводил эти стихи с греческого самостоятельно. Он ссылается также на перевод Аквила (см., например, *De Isaac vel anima*, 7, 58. MPL, t. 14), что говорит о том, что он обращался прямо или косвенно к другим греческим переводам Библии. Наконец, в-третьих, некоторые стихи Писания Амвросий мог пересказать неточно, цитируя по памяти. Здесь и далее в комментариях я отмечаю несовпадения библейских цитат Амвросия с текстом Вульгаты, а также сходство некоторых из них с текстом Септуагинты.

¹⁵ См. Быт. 2:16–17: «И заповедал господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь».

2.

(3.) Есть три вида смерти. Одна – смерть в грехах, о которой написано: «Душа согрешающая, та умрет» (Иез. 18:4).¹⁶ Другая – мистическая, [она обнаруживается], когда кто-либо умирает в грехе¹⁷ и живет в Боге, о ней апостол сказал: «Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим. 6:4). Третья (с ее помощью мы завершаем течение и иго этой жизни) – отделение души от тела. Ясно, что если через грехи мы умираем, то одна смерть плоха, другая хороша, так как умерший ею оправдан от греха, а третья есть нечто среднее: та, что освобождает всех, но приносит радость немногим, покажется и хорошей праведникам, и ужасной большинству. Впрочем, [последнее] недостаток не смерти, а нашей слабости, вместе с которой мы пленяемся телесным удовольствием и наслаждением этой жизнью и боимся завершить течение срока, в котором больше горечи, чем наслаждения. Иное дело святые и разумные мужи: оторванные от Христа, считая, что быть с ним прекраснее всего,¹⁸ они плакали из-за длительности этого перехода и даже проклинали день своего рождения, как сказавший: «Погибни тот день, в который я родился» (Иов. 3:3).¹⁹

(4.) Что есть такого, что его могла бы подсластить эта жизнь, полная трудов и тревог, в которой неисчислимы козни, многочисленны горести и слезы терзаемых горестями, и сказано (Еккл. 4:1)²⁰: «нет того, кто утешил бы их»? Екклезиаст хвалит скончавшихся больше, чем живых, и говорит, что и тех и других превосходит тот, «кто еще не рожден, кто не увидел такого горя» (Еккл. 4:2–3).²¹ В другом месте тот же Екклезиаст ставит выше дожившего до старости мужа того, кого мать выкинула недоношенным, ибо он не увидел происходящих в этом мире несчастий, не вошел в эти потемки и не закружился в мирское суете, так что ему покойнее, чем тому, кто вошел.²² Что от блага свой-

¹⁶ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Ezech. 18:4): «anima quae peccaverit ipsa morietur». У Амвросия: «anima quae peccat ipsa morietur».

¹⁷ Ср. Рим. 6:2: «Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?».

¹⁸ Ср. Флп. 1:23: «...имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше».

¹⁹ Текст приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Iob. 3:3): «pereat dies in qua natus sum». У Амвросия: «pereat dies illa, in qua natus sum».

²⁰ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Eccl. 4:1): «cunctorum auxilio destitutos». У Амвросия: «non est qui eos consoletur».

²¹ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты.

У Иеронима (Eccl. 4:2–3): «et laudavi magis mortuos quam viventes et feliciorem utroque iudicavi qui necdum natus est nec vidit mala quae sub sole fiunt». У Амвросия: «et laudat Ecclesiastes defunctos magis quam viventes et optimus supra hoc duos qui nondum natus est, qui non vidit hoc malum».

²² См.: Еккл. 6:3–5: «Если бы какой человек родил сто [детей], и прожил многие годы, и еще умножились дни жизни его, но душа его не наслаждалась бы добром и не

ственно в этой жизни человеку, который живет во мраке²³ и не может насытиться в своих желаниях? Даже и насыщаясь благодаря богатству, он лишается радости покоя, вынужденный сторожить приобретенное по жалкой алчности, чтобы владеть им еще более жалким образом – без всякого прока. Что может быть более жалким, чем окружить охраной то, от изобилия чего нет никакой пользы?

(5.) Итак, раз жизнь полна тягот, ее конец существует для облегчения. Облегчение – благо, а смерть – конец, так что смерть – благо. Не иначе был обрадован Симеон, которому было сказано, что не увидит своей смерти, если не увидит прежде господнего Христа.²⁴ Когда родители принесли [Христа] в храм, Симеон, взяв его на руки, произнес: «Ныне отпускаешь раба твоего с миром» (Лк. 2:29),²⁵ как будто его в этой жизни удерживало не желание, а какая-то необходимость. Он стремился быть отпущенным, словно спешил освободиться от неких оков, словно есть некие оковы этого тела, и что еще 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. Святой Давид, который говорит: «Ибо на земле странник я у Тебя и пришлец, как и все отцы мои» (Пс. 38:13),²⁶ спешил уйти из этого места странствий и, словно чужеземный странник, торопился на общую для всех святых родину, стремясь к тому, чтобы грехи от нечистоты промедления в пути были ему отпущены до ухода из жизни. Ибо кто не примет отпущения грехов здесь, не будет и там, не будет там того, кто не сумеет прийти к жизни вечной, поскольку отпущение грехов и

было бы ему и погребения, то я сказал бы: выкидыш счастливее его, потому что он напрасно пришел и отошел во тьму, и его имя покрыто мраком, он даже не видел и не знал солнца: ему покойнее, нежели тому».

²³ См. Лк. 1:78–79: «...по благоутробному милосердию Бога нашего, которым посетил нас Восток свыше, просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира».

²⁴ Согласно библейскому повествованию, в Иерусалиме жил праведник по имени Симеон, которому святой Дух предсказал, что он не умрет, пока не увидит Христа. Когда в положенный срок Иосиф и Мария понесли младенца-Христа в Храм для обрезания, как это предписано Законом, Симеон «пришел по вдохновению в Храм» и, взяв на руки ребенка, произнес: «Ныне отпускаешь раба твоего, Владыко, по слову твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение твое» (Лк. 2:22–30).

²⁵ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Luc. 2:29): «nunc dimittis servum tuum Domine secundum verbum tuum in pace». У Амвросия: «nunc dimittis servum tuum in pace».

²⁶ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Psalm. 38:13): «advena sum apud te et peregrinus sicut omnes patres mei». У Амвросия: «advena sum apud te in terra et peregrinus sicut omnes patres mei».

есть жизнь вечная. [Давид] сказал: «Отступи от меня, чтобы я мог подкрепиться прежде, нежели отойду, и не будет меня» (Пс. 38:14).²⁷

(6.) К чему мы до такой степени жаждем этой жизни, в которой насколько дольше кто-либо задержится, настолько больше будет отягощен обузой грехов? Сам Господь сказал: «Довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6:34), Иаков же сказал: «Дней жизни моей, которыми обладаю, сто тридцать лет, они малы и несчастны» (Быт. 47:9)²⁸ – не потому, что плохи дни, а потому, что при прибавлении нам дней накапливается порось наших пороков.

(7.) Поистине, без нашего греха не будет ни дня и апостол превосходно сказал: «Ибо для меня жить – Христос и умирать – приобретение» (Флп. 1:21), относя одно к жизненной потребности, а другое к пользе смерти. Действительно, жизнь для нас – Христос, которому мы служим и которому его святые должны проявлять покорность, проповедуя Евангелие. Так, Симеон, сказавший: «Ныне отпускаешь раба твоего с миром», ждал по воле Христа, ибо Христос – наш вождь, и мы не можем быть невнимательными и пренебрегать тем, что вождь повелел. Скольким император этой земли велел жить в чужих краях по роду их должности или из-за других обязанностей! Разве они отбывают туда без ведома властителя? Насколько же лучше радоваться божественным [повелениям], чем человеческим! Итак, для святого жить – Христос и умирать – приобретение. [Апостол], подобно рабу, не противится послушанию жизни и, подобно мудрецу, ценит пользу смерти. Польза же тут в том, чтобы избежать поросли греха, в том, чтобы избежать худшего и перейти к лучшему. Он добавил: «Разрешиться же и быть со Христом намного лучше, а оставаться во плоти – скорее необходимость ради вас» (Флп. 1:23–24).²⁹ Одно лучшее, а другое необходимое: необходимое – из-за плодов труда,³⁰ лучшее – из-за благодати и уз Христа.

3.

(8.) Итак, понимать, что есть смерть, а что жизнь, нас научил апостол, который покинул бы тело, если бы удостоился в будущем пребывать с Христом. Благодаря наущению Писания, мы постигли, что смерть есть высвобождение души и тела и как бы разделение человека. Уходя [из жизни], мы в действительности выпутываемся из этой связи души и тела, так что и Давид сказал:

²⁷ У Иеронима (Psalm. 38:14): «remitte mihi ut refrigerer priusquam abeam et amplius non ero». У Амвросия: «remitte mihi ut refrigerer priusquam eam, et amplius non ero».

²⁸ У Иеронима (Gen. 47:9): «dies peregrinationis vitae meae centum triginta annorum sunt parvi et mali». У Амвросия: «dies annorum vitae meae quos habeo centum triginta minimi et mali».

²⁹ У Иеронима (Philipp. 1:23–24): «coartor autem e duobus desiderium habens dissolvi et cum Christo esse multo magis melius permanere autem in carne magis necessarium est propter vos». У Амвросия: «dissolvi enim et cum Christo esse; multo melius; permanere autem in carne magis necessarium propter vos».

³⁰ Подразумеваются, видимо, «плоды» проповеди апостола Павла.

«Ты разрешил узы мои. Тебе принесу жертву хвалы» (Пс. 115:16–17).³¹ Оковы этой жизни, то есть нашей состоящей из души и тела связи, учит распознавать строка того же его псалма: «Дорога в очах Господних смерть святых Его!» (Пс. 115:15). Давид здесь радуется, пророчески провидя, что в будущем окажется среди святых и тех, кто через обеты препоручит душу Христу, потому что и он искренне вступился за народ божий, когда сражался в поединке с Голиафом³² и в одиночку отразил опасность и обвинение,³³ угрожавшие всем, когда, чтобы загладить проступок,³⁴ с готовностью признал себя осужденным на смерть ради Господа или когда ради спасения страдающего в трудах народа с готовностью предоставил себя божественному возмездию.³⁵ Он знал, что смерть за Христа гораздо достойнее славы, чем царствование в миру. Что может быть прекраснее, чем предназначить жертву Христу? Как мы часто читаем у него, Господу предназначена жертва – он добавил в том же месте: «Тебе принесу жертву хвалы» (Пс. 116:17). Он говорит не «приношу», а «принесу», указывая, что эта жертва свершится, когда каждый предстанет пред Господом освобожденным от телесных оков и принесет себя в «жертву хвалы», поскольку прежде смерти ни одна хвала не совершенна и нет в этой жизни хоть кого-нибудь, кого можно предназначить к уже определенной славе, ибо будущие [поступки] сомнительны. Итак, смерть есть разъединение души и тела. Знаем также прочитанное у апостола «Разрешиться и быть с Христом, потому что это намного

³¹ Здесь и далее главы и номера стихов Писания указаны в тексте по русскому синодальному переводу, в других версиях Библии, в т. ч. в Септуагинте и Вульгате нумерация может отличаться.

³² Согласно библейскому повествованию, Голиаф, филистимлянский воин-великан, вызывал сразиться воина из израильтян, чтобы поединком решить исход целой битвы. Давид был слабее могучего Голиафа, однако единственный из израильтян ответил на вызов, надеясь на Бога. Метнув в Голиафа камень из пращи, он повалил его наземь и отрубил ему голову его же мечом. Давид, таким образом, спас израильское войско и помог разгромить филистимлян (1 Цар. 17: 1–12; 21–52).

³³ Согласно Библейскому повествованию страшный своим громадным ростом Голиаф пугал и оскорблял войско израильтян (1 Цар. 17:26).

³⁴ Согласно Библейскому повествованию, царь Давид согрешил сделав своей любовницей замужнюю Вирсавию. Вирсавия родила от Давида сына, и Давид приказал отправить ее мужа в опасный военный поход, где тот был убит. Бог послал пророка Нафана уличить царя в богопротивном проступке. Давид признал вину, и Бог избавил от смерти его самого, отняв только сына Вирсавии. (1 Цар. 11:2–6, 15, 25; 12:1–14). По всей видимости, Амвросий говорит о покорном признании вины Давидом, вплоть до готовности умереть за проступок.

³⁵ Судя по всему, имеется в виду готовность Давида выполнить любое условие, чтобы прекратить Божий гнев, из-за которого народ Израиля голодал три года (2 Цар. 21:1–9).

лучше» (Флп. 1:23).³⁶ Что делает разъединение, как не то, что тело сбрасывается и бездействует, а душа достаточно набожная, чтобы пребывать с Христом, переходит к покою и пребывает свободной?

(9.) Делают ли в этой жизни праведники (*iusti*) что-то другое, кроме того, что вырываются из заразных и опутывающих подобно оковам соприкосновений с телом, стремятся отделиться от этих несчастий, отказывают своим влечениям к телесным наслаждениям и разнузданности, бегут от пожара похотей? Не подражает ли облику смерти всякий помещенный в эту жизнь и способный вести себя так, что для него умирают все улады тела и сам он умирает для всех вожделий и соблазнов мира, как умер Павел, который говорит: «Для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6:14)? Именно чтобы мы понимали, почему в этой жизни есть смерть и почему смерть блага, он призывает всюду носить в теле смерть Иисуса. В ком будет смерть Иисуса, у того и жизнь Господа Иисуса будет в теле. Пусть в нас действует смерть, чтобы действовала и жизнь³⁷! Хороша жизнь после смерти, то есть после победы: хороша жизнь, когда завершена борьба за то, чтобы закон плоти уже не мог противиться закону ума (*mentis*)³⁸ и за то, чтобы больше не было в нас спора смерти с телом, но была в теле победа смерти. Я и сам не вполне знаю, не больше ли добродетели в такой смерти, чем в жизни. По крайней мере, мною движет авторитет апостола, который говорит: «Так что смерть действует в нас, а жизнь в вас» (2 Кор. 4:12). Смерть одного давала жизнь такому количеству людей! Итак, апостол учит, что помещенным в эту жизнь следует желать и той смерти, благодаря которой в нашем теле сияет смерть Христа, и той благой, с помощью которой ради обновления внутреннего человека разрушается внешний и наше земное жилище рассеивается, чтобы открылось обиталище в небесах.³⁹ Таким образом, подра-

³⁶ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Philip. 1:23): «*dissolvi et cum Christo esse multo magis melius*». У Амвросия: «*dissolvi et cum Christo esse multo melius*».

³⁷ Ср. 2 Кор. 4:10–12: «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем. Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей, так что смерть действует в нас, а жизнь в вас».

³⁸ Ср. Рим. 7:23: «...но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих».

³⁹ В третьей главе «О благе смерти» мысль Амвросия, в целом, следует ходу рассуждения диалога Платона *Федон* и содержит ряд параллелей с трактатами из *Эннеад* Плотина. Начало девятого параграфа, тем не менее, подчеркивают глубоко христианский характер мысли епископа: в центре внимания Амвросия не философ, а христианский «праведник», «*iustus*» (в качестве примера упоминается апостол Павел); «истина» не просто «знание», а соприкосновение с творящей силой, изнутри преображающей природу того, кто ее носит «в себе». Преображающая сила проявляется как в устремленности человека к Богу (этической практике), так и в творящем действии Бога в человеке.

жает смерти тот, кто выводит себя из общности с этой плотью и высвобождается из оков, о которых Господь говорит через Исайю: «Разреши всякие оковы несправедливости (*iniustitiae*), высвободи из пут силой навязанных перемен, освободи угнетенных отпущением и всякое нечистое извращение разрушь» (Ис. 58:6).⁴⁰

(10.) Подражает смерти и тот, кто избавляется от похотей, становится выше телесных наслаждений, возвышается и селится в небесном жилище, в котором Павел находился еще живой. Ведь он сказал не иначе как: «Наше же жительство на небесах» (Флп. 3:20), что равно может относиться и к заблаговременному пользованию для достойных и к мысли. Там была его душа и там вращалась его мысль, там – его мудрость, для которой не было обычно оставаться в тесноте этой плоти. Поистине он разумен (*sapiens*), ибо ищет это божественное [жилище], освобождает душу от тела, избавляет от сожительства с ним и касается знания истины, которую желает видеть открытой и как бы без искажения, для чего старается снять с себя как бы сети и туманные облака этого тела. Ведь не руками этими, не глазами и не ушами можем понять ту высшую истину! Что им видно – преходяще, а что не видно – вечно. Мы как раз часто обманываемся зрением и видим по большей части иначе, чем есть, обманываемся и слухом, а если не хотим обмануться, должны созерцать не то, что они видят, но то, что не видят. Когда же душа наша не обманывается и достигает престола истины, как не когда отделяется от этого тела и не вводится им в заблуждение? Зрение глаз и слух ушей совращают ее, и она оставляет их и бежит.⁴¹ Поскольку снисходительные к телу под соблазном, апостол восклицает: «Не прикасайтесь, не дотрагивайтесь, не вкушайте всего того, что для соблазна!» (Кол. 2:21).⁴² Он добавил, желая показать, что обнаружил истинное не снисхождением к телу, а возвышением души и сокрушением сердца: «Наше же жительство на небесах» (Флп. 3:20). Именно там он искал истинное, ибо оно есть и остается собой, со-

Преображение природы, ее «переход» от несовершенства к совершенству, можно назвать словом «смерть» – ср. *О благе смерти* 4, 15.

⁴⁰ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Esai. 58:6): «*dissolve conligationes impietatis solve fasciculos deprimentes dimitte eos qui confracti sunt liberos et omne onus disrumpe*». У Амвросия: «*solve omnem colligationem iniustitiae, dissolve obligationes violentarum commutationum, dimitte confractos in remissionem et omnem circumscriptionem iniquam disrumpe*». Ср. с Септуагинтой (Esai. 58:6): «*λῦε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων ἀπόστelle τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει καὶ πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα*».

⁴¹ Ср. Платон, *Федон* 65b: «Когда же в таком случае, – продолжал Сократ, – душа приходит в соприкосновение с истиной? Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она всякий раз обманывается – по вине тела» (пер. С. П. Маркиша).

⁴² У Иеронима (Coloss. 2:21): «*ne tetigeris neque gustaveris neque contrectaveris*». У Амвросия: «*ne tetigeritis, ne attaminaveritis, ne gustaveritis, quae sunt omnia ad corruptelam*».

бирает и удерживает в себе пик своей добродетели целиком, не полагается на других, не доверяет другим, но само себя познает (*cognoscat*) и понимает (*intelligat*); что ему видится верным, то оно признает тем, чему нужно следовать, а об относимом к наслаждению плоти знает, что оно ложно, бежит и уклоняется от него, поскольку оно полно обмана.

(11.) По заслугам же [апостол] обесценил и покрыл позором это тело, называя его «телом смерти»⁴³! Кто глазами может видеть блеск добродетели, кто – руками ухватить справедливость (*iustitiam*), кто – устремить взор глаз на мудрость? Действительно, когда мы что-нибудь мыслим, ничто не идет нам навстречу, не раздаётся никакого шума в ушах, да и в большинстве случаев мы в духе (*animo*) устремляемся так, что не видим в данности (*praesentia*). Ночами мы мыслим яснее и лучше продумываем в сердце то, что тревожит, почему и пророк говорит: «Что говорите в сердцах ваших и чем терзаетесь на ложах ваших» (Пс. 4:5). В самом деле, часто, когда хотят извлечь что-то из погружения в глубокие размышления, закрывают глаза, избегая порождаемых ими помех. Уединяясь, мы часто стараемся достичь того, чтобы ничья речь не нашептывала на ухо, не уводила, как по узкой тропинке, предавшуюся размышлению душу от истинного, не отвращала от устремления (*ab intentione*).⁴⁴

(12.) Необходимость нашего тела, стало быть, порождает и вводит в привычку множество завладевающих нами вещей, к которым привязывается жизненная сила души, к которым возникает стремление.⁴⁵ Хорошо говорит святой

⁴³ См. Рим. 7:24: «Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?».

⁴⁴ Ср. Платон, *Федон* 66a: «...кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей усвоить истинную мысль. Разве не такой человек, Симмий, больше всех преуспеет в исследовании бытия?» (пер. С. П. Маркиша).

⁴⁵ Ср. Платон, *Федон* 66c–d: «В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим. Вот по всем этим причинам – по вине тела – у нас и нет досуга для философии. Но что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, тело и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы оказываемся не в силах разглядеть истину» (пер. С. П. Маркиша).

Иов: «Вспомни, что ты как глину изваял меня (Иов. 10:9),⁴⁶ ибо если тело – глина, то оно так или иначе замазывает нас, не размягчается и пятнает душу грязью невоздержанности. Он говорит (Иов. 10:11)⁴⁷: «Меня в кожу и плоть облек, костями и жилами переплел», – этими жилами тела наша душа связывается и растягивается, и поэтому часто искажается. Он добавляет (Иов. 10:14–15)⁴⁸: «Не сделал ты меня невинным в несправедливости. Ибо, если буду нечестив – горе мне! Если же буду справедлив – не смогу опереться. Поистине, я полон замешательства, ты послал искушения выше меня», – если эта жизнь не полна сетей, что она такое⁴⁹? Мы ходим меж сетей и возвращаемся среди множества искушений. Выше Иов как раз сказал: «Не искушение ли жизнь человека на земле?» (Иов. 7:1),⁵⁰ правильно прибавив «на земле», поскольку жизнь человека на небесах. «Так и наемники, – говорит он. – Жизнь их – плата» (Иов. 7:11).⁵¹ Поистине в труде и расслаблении, а еще легче в пересудах, [человек] несетя по течению и плывет в словах; его жительство в грязных домах, сама его жизнь в грязи.⁵² Никакой твердости суждения (*sententiae*), никакого посто-

⁴⁶ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Iob. 10:9): «memento quia sicut lutum feceris me». У Амвросия: «memento quia lutum me finxisti». Ср. с Септуагинтой (Iob. 10:9): «μνήσθητι ὅτι πηλὸν με ἔπλασας εἰς δὲ γῆν».

⁴⁷ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Iob. 10:11): «pelle et carnibus vestisti me et ossibus et nervis compegisti me». У Амвросия: «corium et carnem me induisti, ossibus et nervis intexuisti».

⁴⁸ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Iob. 10:14–15): «si peccavi et ad horam pepercisti mihi cur ab iniquitate mea mundum me esse non pateris et si impius fuero vae mihi est et si iustus non levabo caput saturatus afflictione et miseria». У Амвросия: «ab iniquitate innocentem me non fecisti. si enim impius fuero, vae mihi! si autem sim iustus, non potero me reclinare; plenus enim confusionis sum. induxisti super me temptationes».

⁴⁹ Ср. Сир. 9:16–18: «Держи себя дальше от человека, имеющего власть умерщвлять, и ты не будешь смущаться страхом смерти; а если сближаешься с ним, не ошибись, чтобы они не лишили тебя жизни: знай, что ты посреди сетей идешь и по зубцам городских стен проходишь».

⁵⁰ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Iob. 7:1): «militia est vita hominis super terram». У Амвросия: «numquid non temptatio est vita hominis in terra». Ср. с Септуагинтой (Iob. 7:1): «λότηρον οὐχὶ πειρατήριον ἐστὶν ὁ βίος ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς».

⁵¹ У Иеронима (Iob. 7:1): «sicut dies mercennarii dies eius». У Амвросия: «sicut mercennarii, merces vita eius». Ср. с Септуагинтой (Iob. 7:1): «ὥσπερ μισθίου αὐθημερινοῦ ἡ ζωὴ αὐτοῦ».

⁵² В оригинале «lutum». Амвросий использует игру слов: это и «грязь» и «глина», из которой был сотворен человек. В последнем значении это слово употреблено в пересказанном Амвросием выше стихе из книги Иова (Иов. 10:9): «Вспомни, что ты как глину изваял меня».

яинства. Днем желанна ночь, ночью нужен день⁵³: прежде еды плач, меж пищи стон, слезы, скорби, страхи, тревоги, никакого покоя от изменений, никакой передышки от труда. Еще ужаснее гнев и буря возмущения. Многие смерти желают, но никак не выпросят, а если выпрашивают, благодарят, потому что человеку только смерть – отдых.

4.

(13.) Но кто-то, возможно, скажет: «Написано: «Бог не сотворил смерти» (Прем. 1:13). В Раю, где и древо жизни,⁵⁴ была жизнь, и жизнь была людям свет. Следовательно, злая смерть напала и пробралась внутрь». Но каким образом смерть зла, если либо, по мнению язычников, она лишена осознания (*sensu*),⁵⁵ либо, согласно апостолу, Христос есть приобретение, с которым быть намного лучше? Каким образом для нас плоха смерть, если после нее нет сознания? Где нет никакого сознания (*sensus*), нет и никакой скорби из-за воздаяния (*iniuriae*), поскольку скорбь – это чувство (*sensus*). Или если есть после смерти сознание, то уж конечно после смерти есть жизнь и остается душа, которая пользуется сознанием и осуществляет жизнь. А поскольку после смерти сохраняются жизнь и душа, сохраняется и благо: оно не теряется при смерти, но преумножается. Душе нет никакой помехи от смерти, напротив, благодаря ей она действует с большей силой: свои же собственные [действия] совершает вне всякой общности с телом, которое ей больше в тягость, чем на пользу.⁵⁶ Что здесь плохого для души, которая берегла свою чистоту и следовала добродетельным правилам? Если же она им не следовала, то не смерть есть зло, а

⁵³ Ср. Иов. 7:4: «Когда ложусь, то говорю: «когда-то встану?», а вечер длится, и я ворочаюсь досыта до самого рассвета».

⁵⁴ См. Быт. 2:9: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла».

⁵⁵ Подобный довод в пользу смерти приводил платоновский Сократ: «Смерть – это одно из двух: либо умереть значит стать ничем, так что умерший ничего уже не чувствует, либо же, если верить преданиям, это какая-то перемена для души, переселение ее из здешних мест в другое место» (*Апология Сократа* 40 с). Известной эта мысль стала во многом благодаря Эпикуру: учение его школы было популярно в Риме в II–I вв. до н. э. Диоген Лаэртий передает «главные мысли» Эпикура, в том числе такую: «Смерть для нас ничто: что разложилось, то нечувствительно, а что нечувствительно, то для нас ничто» (*О жизни учениях и изречениях знаменитых философов* X, 139; здесь в пер. М. Гаспарова). Цицерон в «Тускуланских беседах», в диалоге «О презрении к смерти» (этот диалог, вероятно, оказал влияние на Амвросия), также приводит этот аргумент: «...вместе с жизнью мы теряем чувства, а кто не чувствует, тому ни до чего нет дела» (См. *Тускуланские беседы* I 9, 24; здесь в пер. М. Гаспарова).

⁵⁶ Ср. Плотин, *Эннеады* I 2, 3: «Поскольку душа, смешавшись с телом и став причастной телесным состояниям, приобщилась к злу, то наилучшим для нее путем будет путь добродетелей, которые очистят ее от материи и вернут к разумному и мудрому, то есть к самой себе». Здесь и далее цитаты Плотина на русском языке по изд. Плотин. *Эннеады*. Т. 1. Киев, 1995.

жизнь, поскольку жизнью не была. Что есть жизнь, покрытая пороками и грехами? Смерть либо платит цену жизни, либо устраняет ее скорбь и мучение, в чем ее винить? Итак, смерть либо проявляется как благо покоя, ей самой свойственного, либо работает на зло, ей самой чуждое.

(14.) Теперь видно следующее: если жизнь для обузы, то смерть для избавления, если жизнь – мучение, то смерть – лекарство, или, по крайней мере, раз после смерти есть суд, то есть, конечно, и жизнь. Следовательно, жизнь здесь не хороша. В противном случае, если жизнь здесь хороша, каким образом не хороша здесь смерть, после которой не остается на том свете боязни страшного суда? Да и если жизнь здесь хороша, какими делами? В любом случае добродетелью и благими нравами, хороша не из-за скрепления души и тела, но поскольку через добродетель отталкивает свое дурное и вбирает то хорошее, что есть в смерти, чтобы свойственное душе совершалось сильнее, чем свойственное сожителю и сочетанию души и тела.⁵⁷ Если блага жизнь, отражающая то, как душа отделяет себя от тела, если блага душа, возвышающаяся и отделяющая себя от сожительства с телом, то и смерть, освобождающая душу от общения с этой плотью и отпускающая на волю, есть благо.⁵⁸

(15.) Таким образом, как ни посмотри, смерть есть благо: и потому, что пресекает взаимную вражду, чтобы не кидались друг на друга; и потому, что она некая гавань для тех, кого много побросало по морю жизни, кто ищет надежную пристань; и потому, что [наше] состояние не ухудшает, но какое находит в каждом, такое и сохраняет до грядущего суда; она и тихо греет сама по себе, и освобождает от гнета зла настоящего времени, и усмиряет ожиданием будущего.

Выходит, напрасно люди боятся смерти так, будто это конец природы (*naturaе*). Обдумаем еще раз то, что Бог не создал смерти, но уже после того как человек впал в грех вероломства и обмана,⁵⁹ принял приговор,⁶⁰ по которому

⁵⁷ Похожим образом рассуждают Плотин, см. *Эннеады* I 6, 3: «Наша жизнь – союз души и тела, смерть – упразднение этого союза», и Платон, см. *Федон* 63с: «А «быть мертвым» – это значит, что тело, отделенное от души, существует само по себе и что душа, отделенная от тела, – тоже сама по себе».

⁵⁸ Ср. Плотин, *Эннеады* I 6, 3: «Итак, ни жизнь, ни смерть – не зло. Блага же душа может достигнуть посредством добродетелей, но не тех, которыми она удерживает и укрепляет свою связь с телом, а тех, которыми она очищается от всего телесного, восходя к Уму и Благу».

⁵⁹ Речь, по-видимому, о падении Адама, который тайно вопреки воле Бога вкусил запретный плод (Быт. 3:4–20). «Падение» у Амвросия «*flagitium*», т. е. «преступление», «позорное деяние», «низкий поступок». Слово употреблялось в современном Амвросию юридическом языке. В *Cod. Theod.* 16.7.3 «*flagitium*» – это «проступок» того, кто «забыл о достоинстве христианской религии» и поддался влиянию иудеев (383 г.) и т. д.

⁶⁰ В оригинале «*sententiam comprehenderit*». Амвросий выражается юридическим языком: «*sententia*» – обычный термин для обозначения решения судьи. Ср. *Cod. Theod.* 9.40.1: «*Qui sententiam laturus est, temperamentum hoc teneat, ut non prius capitalem in quietiam promat severamque sententiam, quam... aut sua confessione aut certe omnium, qui*

земля должна возвращаться к земле.⁶¹ Мы обнаружим, что смерть кладет греху конец, чтобы вина не увеличивалась, покуда длится жизнь. Значит, Господь попустил смерти проникнуть в мир, чтобы прекратилась вина. С другой стороны, чтобы в смерти не было конца природы,⁶² дано воскресение мертвых, дабы вина посредством смерти исчезла, а природа посредством воскресения сделалась непоколебимой. И поэтому смерть – всеобщий переход.⁶³ Необходимо, чтобы ты постоянно переходил (*transeas*) от испорченности к неиспорченности,⁶⁴ от смертности к бессмертию, от тревожений к спокойствию.⁶⁵ Так что

tormentis vel interrogationibus fuerint dediti, in unum conspirantem concordantemque rei finem convictus sit...», «Кто будет давать *приговор*, пусть проявит благоразумие, чтобы не объявить кому-либо окончательный и строгий *приговор*, пока... он не будет уличен собственным свидетельством, либо единогласным и соответствующим исходу дела свидетельством всех подвергнутых пытке или допросам» (314 г.).

⁶¹ См. Быт. 3:19: «...в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься». Ср. с Септуагинтой (Gen. 3:19): «ἐν ἰδρώτι τοῦ προσώπου σου φύγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήμφθης ὅτι εἶ καὶ εἰς γῆν ἀτελεύση». В греческом тексте, с которым, по-видимому, имел дело Амвросий, вместо «прах» – «γῆ», т. е. «земля» или «глина», из которой человек «взят» при сотворении. Амвросий говорит не «человек возвратится к земле», а «земля возвратится к земле», неявно обозначая вопрос: что в человеке такого, что не есть «земля»?

⁶² В. Maes (1967, 20), исследуя употребление термина «*natura*» в сочинениях Амвросия и выделяет множество значений, которые можно свести к пяти основным: 1. «*Natura*» как естественное, полноценное и добротное состояние чего-либо без изъяна, состояние Адама до падения. 2. «*Natura*» как нечто врожденное (от «*nascor*», «рождаться») либо спонтанное и с трудом контролируемое разумом: внешний вид и функции тела, иррациональная часть души (Ibid., pp. 20–37). 3. «*Natura*» как вид или свойство вида. (Ibid., pp. 49–56). 4. «*Natura*» как противоположность «чудесного», т. е. то, наперекор чему действует Бог, совершая чудо или то, что Творец переделывает по своему усмотрению, совершая чудо (Ibid., pp. 57–59). 5. «*Natura*» как «телесное» или как «душа» (Ibid., pp. 37–48).

De bono mortis 4, 15 Mais предлагает рассматривать как пример «*natura*» в значении «душа», т. к. Амвросий здесь уверенно говорит, что именно «*natura*» не умирает (Ibid., p. 44), однако с этим можно не согласиться. Если «природа» это действительно душа, которая освобождается от тела не погибая, неясно, зачем для «сохранения» природы нужно воскресение мертвых. По-видимому, здесь «природа» в видовом значении, в смысле «человек как таковой», а тело, которому нужно воскреснуть, рассматривается как важнейшая составляющая этой «природы» (Ср. *О благе смерти* 8,33).

⁶³ В оригинале «*transitus*». Амвросий видит «переход» своеобразным способом бытия человека, что иллюстрирует свойство средневековой христианской мысли видеть в тропе (от греч. «τρέλειν», «поворачивать») философскую категорию, а не просто художественный прием.

⁶⁴ В оригинале «*corruptio*» и «*incorruptio*», ср. 1 Cor. 15:42: «sic et resurrectio mortuorum seminatur in corruptione surgit in incorruptione», «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении» (1 Кор. 15:42, Синодальный перевод).

следует не ужасаться имени смерти, а радоваться ее благодеяниям, служащим переходу к благу. Что же такое смерть как не погребение пороков, не воскрешение добродетели? Потому [пророк] и сказал: «Да умрет душа моя среди душ праведных» (Чис. 23:10),⁶⁶ – то есть пусть она вместе с ними будет погребена, чтобы сложить с себя пороки и принять благодать праведников, всюду несущих в своем теле и своей душе умерщвление Христа. Умерщвление Христа – это отпущение⁶⁷ грехов, амнистия преступлений,⁶⁸ забвение вины,⁶⁹ приятие

⁶⁵ Противопоставление неподвижного, незримого и совершенного изменчивому, чувственно воспринимаемому и несовершенному характерно для мысли Платона (см., например, *Федон* 79a–b, 80b) и отчасти Плотина. Согласно Плотину, есть некое Благо, вечное и неизменное начало, в котором сосредоточена вся полнота бытия и совершенства. Все «несовершенное» изменчивое сущее, в том числе телесное, стремится к совершенству, т. е. к Благому, и благодаря этому в той или иной степени существует. См. *Эннеады* I 6, 1: «Благо выше бытия, выше деятельности, выше разума и даже выше Ума. От него зависит все, оно же не зависит ни от чего. Оно есть Истина, к которой стремится все прочее, но само оно всегда пребывает в покое, подобно неподвижному центру круга, от которого исходят и в котором собираются все бесчисленные радиусы».

Важно, впрочем, отметить, что Плотин явно говорит об имманентности Блага миру: все сущее истекает из Блага, как свет из пламени (*Эннеады* V 1, 6), отдельные души по отношению к первоначалу суть разные выражения одного лица (*Эннеады* VI 5, 7). Амвросий как мыслитель христианский уже не может столь однозначно говорить об имманентности высшего Блага (Бога) сотворенному миру. Он использует иные «категории», чтобы описать мистическую связь тварной души с Творцом, в частности, эротический образ любви из библейской «Песни Песней».

⁶⁶ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Num. 23:10): «moriatur anima mea morte iustorum et fiant novissima mea horum similia». У Амвросия: «moriatur anima mea in animis iustorum».

⁶⁷ В оригинале «remissio peccatorum», «отпущение». Слово «remissio» употреблялось в современном Амвросию юридическом языке. Ср. *Cod. Theod.* 9.38.6 (речь идет о запрете амнистии в честь Пасхи для людей, совершивших особо тяжкие преступления): «His ergo tali quoque sub absolutione damnatis indultum nostrae serenitatis eo praeepti fine concludimus, ut remissionem veniae crimina nisi semel commissa non habeant, ne in eos liberalitatis augustae referatur humanitas, qui impunitatem veteris admissi non emendationi potius quam consuetudini deputarunt», «Для этих мы запрещаем делать уступку под видом такового освобождения от обвинительного приговора по предписанию нашей светлости с той целью, чтобы ни единожды не было допущено для них *отпущение* по милости, дабы ни единожды человечность императорского освобождения не распространилась на тех, кто отсутствие наказания за прошлое принял не за урок, а за обычай» (386 г.).

⁶⁸ В оригинале «abolitio criminum», «амнистия преступлений», выражение из юридического языка. Ср. Заглавие *Cod. Theod.* 9.37 «De abolitionibus», т.е. «Об амнистиях»; *Cod. Theod.* 9.37.3: «Fallaciter incusantibus, maxime post exhibitionem accusati, nullius iuris color velut derivata excusatione proficiat; non publica *abolitio*, non privata talibus prospiciat subveniatque personis, non specialis indulgentia, ne beneficium quidem eos generale subducatur», «Ложно обвиняющим никакая уловка закона и никакие извинения помогать не должны, в особенности, если обвиняемый уже предстал перед судом; таких лиц пусть

милостей. Именно смерть искупает мир! Можно ли о благе смерти сказать полнее?

5.

(16.) Но скажем о смерти общей для всех. К чему мы боимся ту, которой едва ли свойственно вредить душе? Ведь написано: «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф. 10:28). Душа через смерть как раз освобождается, когда устраняется от сожительства с телом и избавляется от покровов треволений.⁷⁰ Поэтому-то мы, еще пребывая в теле, подражая обычаю смерти, возвышаем душу из этого плотского вместилища и как бы восстаем из могилы. Освободимся же от телесных пут, покинем все что ни есть земное, чтобы противник,⁷¹ придя, не обнаружил в нас ничего своего⁷²! Будем тянуться к тому вечному, к тому божественному взлетим на быстрых крыльях любви (*dilectionis*)⁷³! Восстанем «отсюда», то есть над временным (*saeculorum*) и мирским! Ибо Господь сказал: «Встаньте, пойдем отсюда» (Ин. 14:31), повелевая, чтобы каждый возвысился над земным, возвел вверх падшую на землю душу, поднял к вершинам, пустил в полет своего орла – орла, о котором сказано: «Обновляется, подобно орлу, юность твоя» (Пс. 52:5).⁷⁴ Сказано это душе. Так пусть душа наша, подобно орлу, стремится к вершинам и летит выше облаков, пусть заблестит обновленным оперением и направит свой полет в небо, где не

не спасают ни общая *амнистия*, ни частная, ни особая милость, и вообще [никакое] благодеяние пусть их не избавит» (382 г.).

⁶⁹ В оригинале «*erroris oblivio*». Основное значение «*error*» – «ошибка в пути», «заблуждение». В юридических документах употребляется и в переносном смысле «вина», «проступок». Ср. *Cod. Theod.* 12.1.85: «*Omnes iudices provinciarumque rectores a consuetudine temerariae usurpationis abstineant sciantque neminem omnino principalium aut decurionum sub qualibet culpaе aut erroris offensa plumbatarum cruciatibus esse subdendum*», «Все судьи и правители провинций пусть воздерживаются от безрассудного злоупотребления полномочиями и понимают, что ни один из принципалов и декурионов не должен подвергаться пытке свинцовыми плетьюми, [будучи] в опале из-за какой-либо вины или *проступка*» (381 г.).

⁷⁰ В оригинале «*involutris perturbationis*», вероятно, имеется в виду телесный «покров», провоцирующий душевное волнение.

⁷¹ Вероятно, имеется в виду дьявол. Ср. 1 Пет. 5:8: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить».

⁷² Ср. Ин. 14:30: «Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего».

⁷³ Амвросий различает разные «виды» любви. Когда речь идет о «высокой» любви, например, о любви души к Богу, он использует слова, означающие «любовь» со смысловым оттенком «почитание», «ценность», «привязанность», например, «*dilectio*» или «*caritas*». Эротическое любовное влечение он называет «*amor*».

⁷⁴ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Psalm. 102:5): «*renovabitur ut aquilae iuventus tua*». У Амвросия: «*renovabitur sicut aquilae iuventus tua*».

сможет угодить в сети.⁷⁵ Птица, которая спускается с высоты или не может подняться на высоту, часто улавливается сетями, попадает на клей⁷⁶ или запутывается в различных ловушках. Вот и душа наша пусть поостережется опуститься в мирское! Сети – в золоте, клей – в серебре, привязь – в имении,⁷⁷ гвоздь – в любовном томлении (*amor*). Стремясь к золоту, удушаем себя, ища серебра, прилипаем на его клей, захватывая поместье, оказываемся на привязи. Почему же ищем напрасной наживы в ущерб драгоценной душе? За ущерб единственной душе мало тебе будет целого мира! «Какая польза человеку, если обретает этот мир, но претерпевает ущерб души?» (Лк. 9:25).⁷⁸ Какую мену дашь за свою душу? Не золотом она приобретается, не серебром, да и не за золото отпускается. Даже красота женщин, искушая, привязывает. Гвоздь – вождение, гвоздь – печаль, гвоздь – гневливость, все страсти суть гвозди, на которые, как на вертел, насажена душа, которые вбиваются в тело, прикрепляя душу к его плоти.

(17.) Так избежим же этих зол и возвысим свою душу к тому самому Божьему образу и подобию! Уподобление Богу – это бегство от зол, а образ Божий снискивается добродетелями. Нарисовавший нас, писал красками добродетелей, как художник (*auctor*): «Вот я, – говорит он Иерусалиму, – нарисовал твои стены» (Ис. 49:16).⁷⁹ Не будем же стирать губкой нерадения нарисованные опоры стен нашей души!

(18.) Он сказал «нарисовал стены» также потому, что ими мы можем отвратить врага. У души есть свои стены, которыми она «возвышается» и о которых

⁷⁵ Образ орла был знаковым для слушателей Амвросия. Орел был почитаемым символом Юпитера у римских легионеров, Вергилий упоминает о нем в *Энеиде* (I, 194), национальной поэме римлян. Комментатор «*Энеиды*» Марк Сервий Гонорат, современник Амвросия, упоминает связь орла с Юпитером (См. Вергилий, *Энеида. С комментариями Сервия*, Москва, 2001, стр. 284). Ореол славы орла подчеркивал торжественность победы души.

⁷⁶ Клеем из сока плодов омелы смазывали ветви деревьев, чтобы поймать птиц. Ср.: «Зверя сетями ловить и птиц обманывать клеем способ нашли» (Вергилий, *Георгики* I, 139; здесь в пер. С. Шервинского).

⁷⁷ В оригинале «*praedium*», слово из юридического языка. Ср. *Cod. Theod.* 6.2.13: «*Si quis, senatorium consecutus nostra largitate fastigium vel generis felicitate sortitus, possessionis alicuius professionem senatui crediderit occulendam, praedium fisco noverit vindicandum...*», «Если кто-либо достигнет высшего сенаторского звания благодаря нашей щедрости или оно ему выпадет из-за благоприятного происхождения, и он решит утаить от сената какое-либо свое владение и сбор налогов, да будет ему известно, что *имение* должно отойти в казну...» (383 г.).

⁷⁸ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Лк. 9:25): «*quid enim proficit homo si lucretur universum mundum se autem ipsum perdat et detrimentum sui faciat*». У Амвросия: «*quid enim prodest homini, si hunc mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur*».

⁷⁹ У Иеронима (Есаи. 49:16): «*ecce in manibus meis descripsi te muri tui coram oculis meis semper*». У Амвросия: «*ecce ego pinxi muros tuos*».

говорит: «Я город укрепленный, я город осажденный» (Ис. 27:3).⁸⁰ Этими стенами она укрепляется и защищается в осаде. Душа в укреплении, словно стена – она сама говорит в Песни Песней: «Я стена, и сосцы у меня, как башни» (Песн. 8:10).⁸¹ Хороша стена, которую нарисовал Господь, как он и говорит: «Нарисовал стены твои в руках своих, и всегда ты во взоре моем» (Ис. 49:16).⁸² Хороша душа, у которой Господь защитник, которая в руках его подобно душе (anima) пророка, что уверяет себя в руки Господа как дух (spiritus),⁸³ что пред взором Господа, поскольку «Очи Господни обращены на праведников» (Пс. 33:16), так что и сама она говорит: «Буду я в очах его словно достигающая покоя» (Песн. 8:18).⁸⁴ «Башни» хороши у обладающей словом (verbum) в постигаемом и наставлением (disciplinam) в нравственном. Душа, обладающая благодатью этих «сосцов», вступает в «сады» (hortos) и, видя там жениха, сидящего и беседующего с друзьями, говорит: «Сидящий в садах, голосом твоим вникни ко мне» (Песн. 8:13).⁸⁵ Она говорит «ко мне», а не «к друзьям». «Беги, брат мой!» (Песн. 8:14),⁸⁶ – она зовет жениха бежать, ибо сама тотчас может последовать за ним, бегущим от земного. Она говорит ему быть подобным серне, убегающей от сетей,⁸⁷ ибо и сама желает убежать и взлететь над миром.

(19.) Отсюда этот сад взял себе Платон, иногда он называл его садом Юпитера, иногда – садом ума (mentis), ведь Юпитером он назвал и бога и всеобщий ум. В этот сад вошла душа (Платон нарекает ее Венерой), чтобы исполниться плодородия и изобилия сада, в котором лежал упивавшийся нектаром и ис-

⁸⁰ У Иеронима (Esai. 27:3): «ego Dominus qui servo eam repente propinabo ei ne forte visitetur contra eam nocte et die servo eam». У Амвросия: «ego civitas munita, ego civitas obsessa». Ср. с Септуагинтой (Esai. 27:3): «ἐγὼ πόλις ἰσχυρά πολιορκουμένη».

⁸¹ У Иеронима (Cant. 8:10): «ego murus et ubera mea sicut turris». У Амвросия: «ego murus et ubera mea ut turris».

⁸² У Иеронима (Esai. 49:16): «ecce in manibus meis descripsi te muri tui coram oculis meis semper». У Амвросия: «in manibus meis pinxi muros tuos, et in conspectu meo es semper». Ср. с Септуагинтой (Esai. 49:16): «ἐπὶ τῶν χειρῶν μου ἐξωγράφησά σου τὰ τεῖχη καὶ ἐνώπιόν μου εἶ διὰ παντός».

⁸³ См. Пс. 31:5: «В Твою руку предаю дух мой; Ты избавлял меня, Господи, Боже истины».

⁸⁴ У Иеронима (Cant. 8:10): «sum coram eo quasi racem reperiens». У Амвросия: «ego eram in oculis eius tamquam inveniens racem». Ср. с Септуагинтой (Cant. 8:10): «ἐγὼ ἤμην ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ ὡς εὐρίσκουσα εἰρήνην».

⁸⁵ У Иеронима (Cant. 8:13): «quae habitas in hortis amici auscultant fac me audire vocem tuam». У Амвросия: «qui sedes in hortis vocem tuam insinua mihi». Ср. с Септуагинтой (Cant. 8:13): «ὁ καθήμενος ἐν κήποις ἐταῖροι προσέχοντες τῇ φωνῇ σου ἀκούτισόν με».

⁸⁶ У Иеронима (Cant. 8:14): «fuge dilecte mi». У Амвросия: «fuge, frater meus». Ср. с Септуагинтой (Cant. 8:14): «φύγε ἀδελφιδέ μου».

⁸⁷ См. Песн. 8:15: «Беги, возлюбленный мой; будь подобен серне или молодому оленю на горах бальзамических!».

полненный питья Пор.⁸⁸ Платон придумал это, опираясь на Песнь песней, ибо в сад ума, изобилующий различными добродетелями и цветами речей, входит душа неотступно следующая за Богом. Кто не знает, что Платон считал, что изобилие добродетелей следует перенести из Рая, о котором читаем в книге Бытия, что в нем было древо жизни и древо познания добра и зла и прочие деревья,⁸⁹ и посадить в саду ума, который Соломон в Песни песней называет садом души или самой душой? Ведь написано так: «Запертый сад – сестра моя, невеста, запертый сад, запечатанный источник, рассадники твои – сад райский» (Песн. 4:12–13),⁹⁰ и сама душа затем говорит: «Поднимись орлом, южный ветер, и приди, овей сад мой, польются ароматы мои. Да придет брат мой в сад свой!» (Песн. 4:16; 5:1).⁹¹

До чего прекрасно, что украшенная цветами добродетели душа становится садом или содержит росток рая! Она приглашает Слово Божье сойти в этот сад, чтобы он плодоносил, орошаемый небесным ливнем слова и его щедротами, а Слово Божье, в свою очередь, вкушает добродетели души всякий раз, как находит ее послушной и изобильной, срывая ее плоды и услаждаясь ими. Когда Слово Божье сходит в душу, из нее истекают умащения целебных слов и ароматы различных милостей благоухают долго и далеко вокруг. (20.) Потому жених и говорит (жених души – это Слово Божье, с которым она сочетается законным браком⁹²): «Вошел я в сад мой, сестра моя, невеста, собрал мирру

⁸⁸ Бог изобилия Пор, уснувший в саду Зевса, упоминается в диалоге Платона «Пир». Сократ передает собеседникам рассказ чужеземки Диотимы о боге Эроте, в частности, историю его рождения: «Когда родилась Афродита, боги собрались на пир, и в числе их был Порос, сын Метиды. Только они отобедали – а еды у них было вдоволь, – как пришла просить подаяния Пеня и стала у дверей. И вот Порос, охмелев от нектара – вина тогда еще не было, – вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул. И тут Пеня, задумав в своей бедности родить ребенка от Пороса, прилегла к нему и зачала Эрота» (*Пир* 203 b–c).

⁸⁹ См. Быт. 2:9: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла».

⁹⁰ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Cant. 4:12–13): «hortus conclusus soror mea sponsa hortus conclusus fons signatus emissiones tuae paradises». У Амвросия: «hortus conclusus soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus; transmissiones tuae paradisis». Смысл этого фрагмента неясен. В данном случае я следую за Синодальным переводом (Песн. 4:12–13): «Запертый сад – сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник: рассадники твои – сад с гранатовыми яблоками».

⁹¹ У Иеронима: «surge aquilo et veni auster perfla hortum meum et fluant aromata illius» (Cant. 4:16); «veniat dilectus meus in hortum suum» (Cant. 5:1). У Амвросия: «exsurge aquilo, et veni, auster, perfla hortum meum, defluent unguenta mea. descendat frater meus in hortum suum». Ср. С Септуагинтой (Cant. 5:1): «εἰσῆλθον εἰς κήπόν μου ἀδελφή μου».

⁹² Сочетание души с телом Амвросий выше называет «contubernio» (см. *О благе смерти* 3,10), т.е. «сожитительство». Этим словом называлось, в частности, сожитительство вне официального брака. Здесь же, напротив, «законный брак» с Богом Словом.

мою с умащениями моими, вкусил хлеб мой с медом моим, выпил вина моего с молоком моим. Ешьте, ближние мои, и пейте, и пусть пьют допьяна братья мои. Я сплю, а сердце мое бодрствует» (Песн. 5:1–2).⁹³ Да будет нам известно, что за яства и плоды ел Бог, наслаждаясь каждым из них: ему в радость, если кто-либо умертвляет свой грех, стирает свою вину, хоронит и отвергает свои преступления.⁹⁴ Ибо «мирра» – это похороны того, что умерло, а то, что умерло, это грехи, у которых не может быть сладости жизни.⁹⁵

С другой стороны, пророки (*divini*) насыщаются, точно хлебом, более твердой пищей слова и ароматами речи, а раны грешников выхаживаются, словно медом, речью послаще. О том, что пища – это речи, учит также Соломон, когда говорит: «Благие речи – соты с медом» (Притч. 16:24).⁹⁶ Итак, в этом саду «благие речи»: одна могла бы предотвратить вину, другая – сдержать преступление, третья – умертвить и похоронить высокомерие при открытом признании обвиненным⁹⁷ своих преступлений. Есть речь посильнее: она укрепляет сердце

⁹³ У Иеронима (Cant. 5:1–2): «veniat dilectus meus in hortum suum et comedat fructum pomorum suorum veni in hortum meum soror mea sponsa messui murrum meam cum aromatibus meis comedi favum cum melle meo bibi vinum meum cum lacte meo comedite amici bibite et inebriamini carissimi ego dormio et cor meum vigilat». У Амвросия: «ingressus sum in hortum meum, soror mea sponsa, vindemiavi murrum meam cum unguentis meis, manducavi panem meum cum melle meo, bibi vinum meum cum lacte meo. edite, proximi mei, et bibite et inebriamini fratres mei. ego dormio et cor meum vigilat». Ср. с Септуагинтой (Cant. 5:1–2): «εἰσῆλθον εἰς κήπόν μου ἀδελφὴ μου νόμφη ἐτρύγησα σμύρναν μου μετὰ ἀρωμάτων μου ἔφαγον ἄρτον μου μετὰ μέλιτός μου ἔπιον οἶνον μου μετὰ γάλακτός μου φάγετε πλησίοι καὶ πίετε καὶ μεθύσθητε ἀδελφοί ἐγὼ καθεύδω καὶ ἡ καρδία μου ἀγρῶπνεϊ».

⁹⁴ В оригинале «*iniquitates*». *Iniquitas* – чрезмерность, суровость, предвзятость. В Писании часто имеет значение «несправедливость», «преступление», ср. Быт. 6:11: «*corrupta est autem terra coram Deo et repleta est iniquitate*» (Вульгата), «Но земля растлилась пред лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями» (Синодальный перевод).

⁹⁵ Благовония традиционно использовали во время пышных погребальных церемоний. Мирру из процитированного выше стиха Песни песней Амвросий понимает как символ «похорон» греха.

⁹⁶ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Prov. 16:24): «*favus mellis verba composita*». У Амвросия: «*favi mellis sermones boni*». Ср. с Септуагинтой (Prov. 16:24): «*κηρία μέλιτος λόγοι καλοί*».

⁹⁷ В оригинале «*corruptus*», т.е. «захваченный», «пойманный». Ср. *Cod. Theod.* 7.18.4.3: «*Desertor autem habebitur, quisquis belli tempore aberit a signis. Horum qui sponte processerit, peccati anterioris supplicium non timebit. Sin vero flagitiosa ignavia delitescat, per eum, in cuius domo fuerit, invigilantibus forinsecus quoque officii publicis, ubicumque corruptus severitati iudicis offeratur, degeneri morte gladium subiturus*», «Дезертиром, кроме того, считается кто-либо, кто во время войны не был под знаменами. Если кто-либо из таких придет добровольно, он не должен будет бояться наказания за прошлое преступление. Если же он действительно будет прятаться из-за позорной трусости, где бы он ни был, он должен быть *схвачен* с помощью того, в чьем доме он находится –

человека более сытным небесным питанием Писания. Есть увещательная речь, сладкая как мед, однако своей сладостью борющаяся с нечистой совестью грешников. Есть речь для более пылкого духа, которая опьяняет подобно вину и радует сердце человека,⁹⁸ есть и молочная речь, чистая и простая.⁹⁹ Жених говорит своим «ближним» есть эту пищу сладких и полезных речей: «Ешьте, ближние мои и пейте, и пусть пьют допьяна братья мои». «Ближние» это те, кто следует за ним и присутствует на его свадьбе. Насытившись и напившись допьяна теми пищей и питьем (ибо каждый пил воду из своих сосудов и из источников своих колодцев¹⁰⁰), душа спала в миру,¹⁰¹ а бодрствовала в Боге, и Бог, как учат впоследствии, постановил открывать к себе проход ее слову, чтобы входить в этот [проход] и наполнять его.

(21.) Именно отсюда те самые пирующие Платона, отсюда тот самый нектар из пророческого вина и меда, отсюда им передалась та самая дремота, отсюда та самая вечная жизнь, которой, как он говорил, питались их боги, так как жизнь – это Христос.¹⁰² И чрево их души было наполнено семенами тех самых речей, и сама она изливалась в слове.¹⁰³ Душа, которая поднимается выше тела и «изливается» из этого рабства, следует Слову.

причем снаружи должны сторожить специальные служащие – и предан позорной казни мечом» (380 г.).

⁹⁸ Ср. Пс. 104:14–15: «Ты произращаешь траву для скота, и зелень на пользу человека, чтобы произвести из земли пищу, и вино, которое веселит сердце человека...».

⁹⁹ Ср. 1 Кор. 3:2: «Я питал вас молоком, а не [твердою] пищею, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах...».

¹⁰⁰ Ср. Притч. 5:15: «Пей воду из твоего водоема и текущую из твоего колодезя. Пусть [не] разливаются источники твои по улице, потоки вод – по площадям».

¹⁰¹ В оригинале «*saeculo*», «век». Здесь «мирское состояние». «Век» представляется сотворенным и изменчивым в противовес Творцу, который «всегда», вне времени и изменений. Ярко это противопоставление показывает Августин, младший современник и ученик Амвросия: «Действительно, если справедливо, что вечность и время различаются тем, что время не бывает без некоторой подвижной изменчивости, а в вечности нет никакого изменения, то кто не поймет, что времени не было бы, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением?.. Итак, если Бог, в вечности Которого нет никакого изменения, есть Творец и Устроитель времени, то я не понимаю, каким образом можно утверждать, что он сотворил мир по прошествии некоего количества времени» (*О Граде Божиим* XI, 7). См. Блаженный Августин, Творения. О граде Божиим. Книги I–XIII, Санкт-Петербург, 1998, стр. 470.

¹⁰² Ср. Ин. 14:6: «Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь».

¹⁰³ Действие диалога Платона «Пир» происходит на фоне дружеской пирушки. Гости произносят хвалебные речи Эроту и философствуют, один из них, Алкивиад, описывает собравшихся так (218 b): «Все вы одержимы философским неистовством!». «Дремоту» захмелевших к концу вечера пирующих Платона Амвросий сравнивает с «упоенностью» души божественной истиной, а их речи с тем, как душа «выливается» в слове.

6.

(22.) Есть, однако, власти тщеты (*principatus aërii*)¹⁰⁴ и силы мира, которые хотят как бы сбросить нас со стены души, спутать ступающих прямо: им нужно, чтобы стремящиеся к высшему отвергли это и вновь воззвали к земному. Давайте же еще сильнее устремим ум (*mentem*) к вершинам, следуя божьему слову! Душа! Эти власти распространяют земное (*saecularia*), чтобы извратить твой ум, а ты направь шаги к Христу еще увереннее! Они внушают жажду золота, серебра, владения поместьем, чтобы ради привлекательности этих желаний ты отказался пойти на пир к тому, кто пригласил на свадьбу Слова – остерегайся отказываться! Облачайся в свадебную одежду и пируй у богача, чтобы пригласивший тебя, не позвал других, пока ты занят мирским и оправдываешься, и не выгнал тебя.¹⁰⁵ Силы мира внушают жажду почета, чтобы ты стал заносчив, как Адам и презрел божьи установления (*praescepta*) в своем желании подобием силы сравниться с Богом, чтобы начал забывать эти бывшие у тебя установления, ибо «кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф. 13:12). (23.) Как часто в нашей молитве (*oratio*),¹⁰⁶ в которой больше всего приближаемся к Богу, изливаются те, что полны всякого непотребства (*orprobii*)¹⁰⁷ и злодеяния, которыми они отвращают нас от усердия в мольбе! Как часто пытается враг оставить в сердце посев, которым уклоняет нас от замысла святости и благочестивых обетов! Как часто воспламеняет телесные пожары! Как часто наводит распутные глаза, через которые искушает непорочное чувство (*affectedum*) праведника, чтобы пронзить его, застигнутого врасплох, внезапной стрелой любовного томления! Как часто сеет в душе несправедное слово и сокровенные мысли сердца! О них говорит закон: «Остерегись, чтобы не было в сердце тво-

¹⁰⁴ В оригинале «*principatus*», т.е. «верховенство», обычно императорская власть либо власть высших чиновников. Слово очень употребительно в юридической речи. *Ср. Cod. Theod.* 8.4.14: «*Qui relicto principatus officio quod gerebat ad senatoriae dignitatis nomen ambiit, propriae redditus militiae plumbatis coercendus est*», «Того, кто забросит обязанности высшего начальника, связанные с достоинством сенаторского имени, следует по возвращению на службу быть свинцовыми плетьюми» (383 г.); *Cod. Theod.* 6.28.3: «*Agentes in rebus post palmam laboris emeriti principatus honore muneramus*», «Сотрудников секретной службы после успешного окончания их работы мы награждаем достоинством высшей власти» (386 г.).

¹⁰⁵ Согласно библейскому повествованию Христос рассказывает такую притчу: некий царь пригласил гостей на богатый свадебный пир, но все они начали отказываться от приглашения и оправдываться занятостью. Тогда хозяин пира велел слугам позвать к столу нищих и слепых с улицы, сказав: «Никто из тех званых не вкусит моего ужина, ибо много званых, но мало избранных». Один человек все же пришел на пир, но он не был подготовлен и одет в «свадебную» одежду, и царь приказал казнить его (Мф. 22:1–14; Лк. 14:16–24).

¹⁰⁶ Также «в речи».

¹⁰⁷ В оригинале «*orprobii*», судя по всему, искаженное «*orprobrii*».

ем сокровенного несправедного слова» (Втор. 15:9),¹⁰⁸ и Иисус сказал: «Для чего мыслишь худое в сердце твоём?» (Мф. 9:4),¹⁰⁹ дабы, когда у тебя в избытке золота, серебра и изобильных плодоносящих садов или почестей, ты не говорил: «Их дала мне моя доблесть (virtus)»¹¹⁰ – и не забывал о Господе Боге твоём. (24.) Душа, вожделеющая взлететь, сторонится этого. Сопротивляйся как добрый воин Иисуса Христа,¹¹¹ стремись к небесному и вечному, взирая с презрением на преисподнюю и забывая о земном! Возвысь свою душу, чтобы приманка в сетях не завлекла ее. Мирские удовольствия вроде некоей приманки – тем хуже, что это приманка зол и искушений. Когда нуждаешься в наслаждениях, тебя вовлекают в сети, ибо око распутницы – сеть для любовника. Око распутницы – сеть, да и речь распутницы – сеть, которая временно подслащивает глотку, а после раздражает ее горечью грешной совести. Другая сеть – это полное прелести владение (собственностью).¹¹² У всех путь этой жизни полон сетей. Поэтому праведник сказал: «На пути, которым я ходил, они скрытно поставили сети для меня» (Пс.142:3).¹¹³ Он говорит, что сети поставили «на пути», а ты следуй путем, говорящим: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6), чтобы сказать: «Подкрепляет душу мою, направляет меня на стези правды ради имени своего» (Пс. 23:3).

(25.) Пусть умрет в нас этот век, пусть умрет в нас враждебная Богу мудрость (sapientia) этой плоти¹¹⁴! Подставим нашу душу светилу-Христу, чтобы

¹⁰⁸ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Deut. 15:9): «cave ne forte subripiat tibi impia cogitatio». У Амвросия тот же фрагмент: «attende tibi, ne fiat verbum absconditum in corde tuo iniquum». Ср. с Септуагинтой (Deut. 15:9): «πρόσεχε σεαυτῷ μή γένηται ῥῆμα κρυπτόν ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀνόμιμα».

¹⁰⁹ У Иеронима (Matth. 9:4): «quid cogitatis mala in cordibus vestris». У Амвросия: «quid cogitas mala in corde tuo?».

¹¹⁰ Ср. Втор. 8:17: «...и чтобы ты не сказал в сердце твоём: «Моя сила и крепость руки моей приобрели мне богатство сие».

¹¹¹ См. 2 Тим. 2:3: «Итак, переноси страдания, как добрый воин Иисуса Христа».

¹¹² В оригинале «possessio», «владение», т.е. власть фактически распоряжаться какой-либо материальной вещью либо эта вещь, часто это недвижимость. Слово очень употребительно в юридической речи. Ср. *Cod. Theod.* 16.5.8 (речь о запрете поддержки строительства церквей еретиков): «...domus eadem, ubi haec constructa fuerint, quae constructi prohibentur, fundus etiam vel privata possessio protinus fisci nostri viribus vindicetur», «...дом, где было сооружено запрещенное к строительству, земельный участок или частное владение должны тотчас же быть конфискованы у мужей в пользу Нашей казны» (381 г.).

¹¹³ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Psalm. 41:4): «in via hac qua ambulabam absconderunt laqueum mihi». У Амвросия: «in via hac, quam ambulabam, absconderunt laqueos mihi».

¹¹⁴ Ср.: Рим. 8:7: «quoniam sapientia carnis inimicitia est in Deum», «...потому что плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим. 8:7, Синодальный перевод).

всякий сказал: «Не Богу ли предоставлена душа моя?» (Пс. 61:2).¹¹⁵ Сказано, что она предоставлена не веку и не миру. Не может так сказать богатый или алчный, но говорит праведник и сопричастник (*contingens*). Алчный же говорит: «Душа, много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, жуй, пей и веселись» (Лк. 12:9),¹¹⁶ поскольку душа алчного предоставлена телесной роскоши. Душа праведника, напротив, пользуется телом, как органом или музыкальным инструментом, которые вытаскивает подобно прекраснейшему искуснику, для чего требует от тела послушания, придает ему вид по своему предпочтению и делает так, чтобы в нем отзывались желаемые ей добродетели, играя ритмы бескорыстия и воздержанности, песнь рассудительности, сладость безупречности, привлекательность девства, достоинство вдовства. Иной раз, впрочем, играющий испытывает что-либо совместно со своим инструментом, поэтому, чтобы соощущать пристойно, должно и играть пристойное. Ведь видящий, по большей части, испытывает влияние через видение, а слушающий – через слушание. И Писание говорит: «Глаза твои пусть прямо смотрят» (Притч. 4:25), и ниже: «Да не будешь близок к посторонней» (Притч. 5:20).¹¹⁷ Не иди на глаза девушки, не иди на распутные слова!

7.

(26.) Что говорить о сетях извне? Следует остерегаться собственных сетей! Мы в самом нашем теле опутаны нашими же сетями, из которых должны выпутаться.¹¹⁸ Не будем верить себя этому телу и смешивать с ним душу! Сказано: «С другом сочитай душу твою, не с врагом». ¹¹⁹ Враг тебе тело твоё, противодействующее твоему уму, дела его – вражда, разлады, ссоры и треволения

¹¹⁵ У Иеронима (Psalm. 61:2): «nonne Deo subiecta erit anima mea». У Амвросия: «nonne Deo subdita est anima mea?».

¹¹⁶ У Иеронима (Luc.12:19): «anima habes multa bona posita in annos plurimos requiesce comede bibe epulare». У Амвросия: «anima, habes multa bona in annos plurimos posita; requiesce, manduca, bibe et epulare».

¹¹⁷ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Prov. 5:20): «quare seduceris fili mi ab aliena». У Амвросия тот же фрагмент: «ne multus fueris ad alienam». Ср. с Септуагинтой (Prov. 5:20): «μη πολὺς ἴσθι πρὸς ἀλλοτρίαν».

¹¹⁸ Образ сетей встречается в Писании, в стихе Пс. 142:3, который Амвросий цитирует выше. Здесь эта тема развивается: «ловушка» уже не просто в абстрактной алчности «извне», «сети» присутствуют нашем же теле. Схожее представление находим у Плотина: тело, в отличие от вечной души, неустойчиво, подвержено распаду, а потому постоянно нуждается в чем-то для поддержания своей жизни, из-за чего возникают «сети» телесных потребностей. См. *Эннеады* IV 8,2: «...оно опутано сетями потребностей и в своем нескончаемом сопротивлении разного рода трудностям хватается за любую опору».

¹¹⁹ Вероятно, это непрямая цитата из книги Притчей, которую Амвросий цитировал и выше. У Иеронима (Prov. 25:9): «causam tuam tracta cum amico tuo et secretum extraneum non reveles». У Амвросия же: «cum amico misce animam tuam, non cum inimico».

(perturbations). Не смешивай с ним душу, не сливай одно с другим! От смешения лучше станет плоти, а она низшая по сравнению с душой, которая выше, ибо душа придает телу жизнь, а плоть переносит на душу смерть. Стоит смешаться действию того и другого, как почти что смешивается и субстанция каждого из них – душа вбирает в себя бесчувственность телесного тупа, а тело претворяет в жизнь (*fungitur*) все добродетели души. Чтобы никому случайно не показалось, будто они действительно смешаны, поскольку душа вливается в тело, пусть благодать света служит примером – свет вливается в земную область, но не смешивается [с ней]. Пусть не смешивается действие тех, чьи субстанции различны, и душа будет в теле, чтобы оживлять его, управлять им и освещать его.¹²⁰

(27.) Мы не можем, правда, отрицать, что [душа] испытывает [что-либо] совместно со своим телом.¹²¹ Действительно, она омрачается (*contristatur*), ибо и Иисус, вжимающий в себя человеческое состояние (*affectum*), сказал: «Душа моя мрачна смертельно (*tristis ad mortem*)» (Мф. 26:38), – и иначе: «Душа моя возмутилась» (Ин. 12:27). Он музыкант, играющий по своим ритмам голосом свирели, цитры, или органа: чтобы делать звуки песен прекраснее и играть настроение (*affectus*) тем или иным образом, он испытывает [что-либо] жестом и настроением (*gestu affectuque conpatitur*) совместно, делаясь при печальных звуках печальнее, при радостных – радостнее, при вдохновляющих – призыв-

¹²⁰ Подобная «световая» метафора встречается у Плотина. Первое Благо, согласно Плотину, является источником «света» для всего сущего. Высшие ступени-эманации, которые «излучаются» Благом, «осветляют» низшие ступени – Ум просвещает мировую Душу, Душа – индивидуальные души, а индивидуальные души – тела. См., например, *Эннеады* V 6,4: «Можно, для наглядности, Благо уподобить свету, Ум – солнцу, а Душу – луне, светящей светом, заимствованным от солнца: Душа заимствует свою разумность от Ума, который, озаряя и как бы расцвечивая ее своим светом, делает ее интеллектуальной; Ум, напротив, в себе самом имеет свой собственный свет и обладает не только способностью светить, но во всей целостности своего существа есть освещенный и светоносный; наконец, то начало, которое светит самому Уму, есть уже не что более, как только свет в самом себе – свет абсолютно чистый и простой, который самому Уму дает возможность быть тем, что он есть». При этом высшая ступень «излучения» Блага никогда не смешивается с низшей, но просто освещает ее как бы извне, так что индивидуальные души не смешиваются с материей тел полностью, хотя и «омрачаются» ею: «...вся область души священна, в ней нет ничего, что не было бы причастно Душе. Материя же, простершись под нею, озаряется ее светом, но не может достигнуть самого источника света, поскольку Душа не допускает к себе столь чуждую вещь, тем более, что зло делает ее невидимой. Но зато она сумела омрачить лучи, озаряющие ее, затемнить свет, струящийся из Души; смешавшись с этим светом, материя привнесла в него свою немощь» (*Эннеады* I 8,14).

¹²¹ В оригинале «*conpatitur corpori suo*», т. е. «сострадает своему телу». В современном русском языке за словом «сострадать» закрепилось значение «помогать», «поддерживать», однако Амвросий здесь скорее делает акцент на значении «страдать совместно», «чувствовать совместно».

нее, при более нежных – нежнее и тише. Чтобы я вот так вот говорил, трезво-мыслящая душа тоже на этом теле, словно на кифаре, точно струнные звуки кончиками пальцев, выбивает страсти (*passiones*) своей плоти так, чтобы вызвать созвучие и согласное пение нрава и добродетели, дабы оно во всех размышлениях и делах следило, чтобы все мысли и свершения соответствовали сами себе.¹²² Душа это то, что пользуется, тело это то, чем пользуются, одно в повелении, другое в услужении, одно – мы, другое – наше.¹²³ Если кто-то любит красоту души, любит нас, если же миловидность тела, то не самого человека, а красоту плоти, которая быстро увядает и исчезает. (28.) Поэтому стремись к тому, о чем говорит пророк: «Кто душу свою не допускает в пустое...» (Пс. 23:4).¹²⁴ 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. Каждый день мы нуждаемся в сетях, и вожделению не положено никакой меры. «Не насытится, – сказано, – ни око зрением, ни ухо слушанием» (Еккл. 1:8).¹²⁵ Кто любит золото, не насыщается им. Нет никакого завершения у трудов и никакой прибыли от богатства. Каждый день мы жаждем познать новое, но что есть само знание (*scientia*), как не отбрасывание каждодневной скорби? «Все, что есть, уже было, ничто не ново под солнцем, все суета. Появилась у меня ненависть ко всей жизни» (Еккл. 1:9–10; 2:17),¹²⁶ – сказал Екклезиаст. Возненавидевший жизнь

¹²² Амвросий настаивает на совместности ощущения души и тела, не отрицая их взаимную вражду. Тело, сколь бы ни было враждебно душе, все же движется, жестикулирует и говорит по желанию души и *сострада*я душе, а ум часто действует не сам по себе, а вместе с плотью: телесные чувства возмущают и искажают восприятие и волю человека. У тела и души есть точка соприкосновения, которую Амвросий называет «*affectus*» («состояние», «настроение»), придавая этому понятию некоторый положительный смысл – в точке аффекта не только плоть омрачает разум, но и разум управляет плотью, как музыкант музыкальным инструментом.

¹²³ Ср. Плотин, *Эннеады* IV 8,2: «Очевидно, что "сопряженность" души с телом считается злом по двум следующим причинам: во-первых, потому что тело является помехой душе в ее разумной деятельности и, во-вторых, поскольку оно "наполняет нас желаниями, страстями и страхами". Но никакая из этих бед не может случиться с той душой, которая своей лучшей частью не нисходит в тело, которая – не раб, но повелитель, вполне подчинившая себе тело и руководящая им так, чтобы самой при этом ни в чем не терпеть нужды».

¹²⁴ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Psalm. 23:4): «*innocens manibus et mundo corde qui non accepit in vano animam suam nec iuravit in dolo proximo suo*». У Амвросия: «*qui non accepit in vanum animam suam*».

¹²⁵ У Иеронима (Eccl. 1:8): «*oculus visu nec auris impletur auditu*». У Амвросия: «*non satiabitur oculus videndo nec auris auditu*».

¹²⁶ У Иеронима (Eccl. 1:9–10; 2:17): «*quid est quod fuit ipsum quod futurum est quid est quod factum est ipsum quod fiendum est nihil sub sole novum nec valet quisquam dicere*

предвозвестил смерть. Тот же Екклезиаст похвалил мертвых больше живущих и счел счастливым того, кто не пришел в эту жизнь и не принял этого тщетного труда.¹²⁷ «Обратилось сердце мое, чтобы познать радость нечестивцев и рассмотреть и испросить мудрость и разум, чтобы познать радость через нечестье, горесть и высокомерие, и я нахожу, что она горше смерти» (Еккл. 7:25–26),¹²⁸ – это он сказал потому, что горько именно нечестье, а не смерть. Жизнь горше смерти, поскольку жить ради греха тяжелее, чем умирать в грехе: нечестивец преумножает грех, доколе живет, но прекращает грешить, если умирает.

(29.) Большинство радуется разрешению от вины (*criminum*).¹²⁹ Исправлять ее правильно, а упорствовать в ней нелепо, поскольку задолго до нас проклятые поспособствовало тому, чтобы не было приплода греха, о котором высокая мысль апостолов гласит, что не только совершающие постыдное, но и одобряющие это достойны смерти.¹³⁰ Впрочем, кто осуждает в других то, что делает сам, тоже остается без прощения – такие осуждены своим же приговором (*sententia*) и, осуждая других, осуждают себя.¹³¹ Им не стоит обольщаться: защи-

ecce hoc recens est iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos...et idcirco taeduit me vitae meae videntem mala esse universa sub sole et cuncta vanitatem atque afflictionem spiritus». У Амвросия: «omnia quae sunt iam fuerunt et nihil sub sole est novum, sed omnia vanitas. totam vitam odio habui». Ср. с Септуагинтой (Eccl. 1:9): «τί τὸ γερονός αὐτὸ τὸ γενοσόμενον καὶ τί τὸ πεπονημένον αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον καὶ οὐκ ἔστιν πᾶν πρόσφατον ὑπὸ τὸν ἥλιον».

¹²⁷ См. Еккл. 4:2–3: «И ублажил я мертвых, которые давно умерли, более живых, которые живут доселе; а блаженнее их обоих тот, кто еще не существовал, кто не видал злых дел, какие делаются под солнцем».

¹²⁸ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Eccl. 7:26–27): «lustravi universa animo meo ut scirem et considerare et quaererem sapientiam et rationem et ut cognoscerem impietatem stulti et errorem imprudentium et inveni amariorem morte mulierem». У Амвросия: «circuivit cor meum, ut scirem impis laetitiam et ut considerare et quaererem sapientiam et numerum et ut scirem per impium laetitiam et molestiam et iactationem, et invenio ego eam amariorem quam mortem».

¹²⁹ В оригинале «*crimen*». Амвросий часто использует это слово в значении «грех», «вина». Оно чрезвычайно употребительно в юридическом языке. В целом, это общий термин «преступление», «проступок», иногда так называются судебное обвинение или судебный процесс. *Cod. Theod.* 3.7.2: «Ne quis christianam mulierem in matrimonio iudaeus accipiat, neque iudaeae christianus coniugium sortiatur. Nam si quis aliquid huiusmodi admiserit, adulterii vicem commissi huius *crimen* obtinebit...», «Пусть иудей не берет в жены христианскую женщину, а христианин пусть не ищет союза с иудейкой. Если же кто-то допустит что-то такого рода, то пусть это *преступление* расценивается как порок прелюбодеяния...» (388 г.).

¹³⁰ См. Рим. 1:32: «Они знают праведный [суд] Божий, что делающие такие [дела] достойны смерти; однако не только [их] делают, но и делающих одобряют».

¹³¹ См. Рим. 2:1: «Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий [другого], ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя [другого], делаешь то же».

щенными от наказаний и стоящими вне суда¹³² они выглядят временно, ибо в глубине себя они выплачивают куда более страшные взыскания, будучи сами себе ответчиками,¹³³ хотя этого и не видно другим; судом над грехами других они навлекают более суровый приговор совести на себя. Ведь сказано: «О человек, не презирай сокровищ божественной благодати и покаяния, ибо призывает тебя благодать Бога к покаянию и побуждает к исправлению, упрямство же твое, которым ты упорствуешь в настойчивости в заблуждениях, умножает строгость будущего суда, чтобы принял ты воздаяние достойное твоих преступлений» (Рим. 2:4).¹³⁴

(30.) Таким образом, смерть не есть зло. Ведь нет смерти ни у живущих, ни у покойных, у одних – поскольку они живут здесь, у других – поскольку они переместились. Итак, не горька она ни у тех, что здесь ее не ведают, самим уже тем, что не ведают, ни у тех, что уже и телом ничего не ощущают, и душой освобождены.

8.

(31.) Если живущие что-то и считают ужасным, то не смерть, которая не ужасна, а мнение о смерти: всякий его принимает по настроению (*affect*) и боится сообразно своей совести, так что и жалуется не на жестокость смерти, а на повреждение этой совести.¹³⁵ Поистине смерть праведных – это тихая гавань,

¹³² В оригинале «*exortes reatus*». Слово «*reatus*», т.е. «подсудность», «состояние под судом», встречается в юридической речи. Ср. *Cod. Theod.* 11.2.4 (речь о том, чтобы натуральный налог выплачивался строго по спискам продуктов, даже если речь идет о дорогостоящих продуктах, и не заменялся денежными выплатами): «*Nam et accipientem et dantem illicitae transactionis reatus involvet*», «И дающий и получатель в случае незаконного соглашения пусть будут отданы *под суд*» (384 г.).

¹³³ В оригинале «*sibi rei*». Слово «*reus*», «ответчик» встречается в юридической речи. Ср. *Cod. Theod.* 9.38.7: «*Religio anniversariae obsecrationis hortatur, ut omnes omnino periculo carceris metuque poenarum eximi iuberemus, qui levioere crimine rei sunt postulati*», «Почтение к ежегодной молитвенной службе обязывает нас приказать, чтобы все *ответчики* по искам, предъявленным по незначительным преступлениям, были избавлены от опасности тюрьмы и страшных наказаний» (384 г.).

¹³⁴ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Rom. 2:3–5): «*existimas autem hoc o homo qui iudicas eos qui talia agunt et facis ea quia tu effugies iudicium Dei an divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis ignorans quoniam benignitas Dei ad paenitentiam te adducit secundum duritiam autem tuam et impaenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei*». У Амвросия: «*noli, o homo, divinae bonitatis et patientiae thesauros contemnere; bonitas enim Dei ad paenitentiam te provocat, ad correctionem invitat; duritia autem tua, qua in erroris pertinacia perseveras, futuri iudicii auget severitatem, ut dignam retributionem tuorum accipias delictorum*».

¹³⁵ Это суждение Амвросия в духе стоической философии. Ср. Флавий Арриан, *Руководство Эпиктета V*: «Людей в смятение приводят не сами вещи, но их собственные представления об этих вещах. Например, в смерти нет ничего ужасного, поскольку в

кораблекрушением считается именно смерть преступников. Тем, кому тягостна боязнь смерти, на самом деле тягостно не умирать, а жить в страхе смерти, так что не смерть тягостна, но страх смерти, который относится ко мнению. Мнение, [свойственное] нашей неустойчивости, противоположно истине, ибо в истине – добродетель (virtus),¹³⁶ а во мнении – неустойчивость; мнение относится не к смерти, а к жизни и тягостно скорее для жизни. Страх смерти, очевидно, следует относить к жизни, а не к смерти, поскольку в смерти нет ничего страшного, если жизнь не допустила ничего такого, чего следует бояться. Благоразумные ужасаются наказаниям грешников, а грешны дела не у мертвецов, но у живущих. Итак, к нам имеет отношение жизнь, дела которой в нашей власти, а смерть для нас ничто. Она есть разделение души и тела: душа отпускается, тело рассыпается. Что отпускается – радуется, что рассыпается в свою же землю – не чувствует ничего; что ничего не чувствует (sentit), то для нас ничто.

(32.) Если смерть все же зло, как же юноши не боятся становиться стариками, не робеют перед возрастом, соседствующим со смертью? Кто умирает предвкушаемой смертью, умирает терпеливее, чем тот, кто внезапной. Также я полагаю подобающим ответом тем, кто считает смерть злом, то, что переход к смерти существует посредством жизни, а возвращение к жизни посредством смерти¹³⁷ – не ставший мертвым не может воскреснуть. Неразумные смерти боятся, словно вершины зол, а разумные добиваются, словно отдыха от трудов и завершения зол.

(33.) Неразумные робеют перед смертью из-за двух причин. Одна в том, что они называют ее уничтожением. Но она не может быть уничтожением челове-

противном случае так показалось бы и Сократу. Однако, поскольку мнение о смерти внушает страх, то оно есть причина страха» (пер. с древнегреческого А.Я. Тыжова, см. Мнемон. Исследования по истории античного мира №6, 2007, стр. 517).

¹³⁶ Латинское «virtus» здесь подобно греческому «ἀρετή» («добродетель») Платона. Это «доброкачественность» вещи, то есть полное и постоянное соответствие вещи своей сути, противоположное изменчивости. Ср. *Государство* 601d: «А качество (ἀρετή), красота и правильность любой утвари, живого существа или действия соотносятся не с чем иным, как с тем применением, ради которого что-либо сделано или возникло от природы». Подразумевается, что и у настоящего человека тоже есть такая «доброкачественность», которую мы называем добродетелью, доблестью, мужеством. Ср. *Апология Сократа* 31b: «...я забросил все свои собственные дела, сколько уже лет терпеливо переношу упадок домашнего хозяйства, а вашим делом занимаюсь всегда, обращаясь к каждому частным образом, как отец или старший брат, и убеждая заботиться о добродетели (ἀρετήс). «Истинным» можно назвать только совершенное и неизменное, т.е. в полной мере обладающее «доброкачественностью».

¹³⁷ Здесь Амвросий следует ходу рассуждения Платона. В диалоге «Федон» Сократ доказывает бессмертие души аргументом о взаимном переходе противоположностей: если к смерти переходят посредством жизни, то и к жизни должны переходить посредством смерти. Ср. *Федон* 72 с – d: «...если бы все, причастное к жизни, умирало, а умерев, оставалось бы мертвым и вновь не оживало, – разве не совершенно ясно, что, в конце концов, все стало бы мертво и жизнь бы исчезла?».

ка, поскольку душа сохраняется в теле, причем невредимом, так как и это тело ожидает воскресение. Другая в том, что они, явно напуганные выдумками поэтов,¹³⁸ боятся наказаний: лая Цербера,¹³⁹ мрачной пучины реки Кокит,¹⁴⁰ еще более мрачного Харона, стаю фурий¹⁴¹ или обрывов Тартара,¹⁴² когда¹⁴³... в которых обиталище еще более свирепой Гидры.¹⁴⁴ Также [наводят на них ужас] внутренности Тития,¹⁴⁵ поедаемые чудовищным коршуном и вечно восполняемые для многочисленных пыток; [боятся] вечного вращения по кругу Иксиона на страшной казни¹⁴⁶ и обрушения скал на головы возлежащих меж яств.¹⁴⁷ Хотя наказаний после смерти я не отрицал, эти полны выдумок! Что посмертное для смерти? Если есть какие-то [наказания] после смерти, то к смерти они относятся так же, как [наказания] после жизни к жизни, так что никаких связанных со смертью пыток не будет. Смерть, как мы сказали выше, есть просто отрешение и разделение души и тела, но это разрешение не злое, поскольку «разрешиться и быть с Христом намного лучше».¹⁴⁸ Смерть, таким образом, не плоха. Одним словом, «очень плоха смерть грешников» (Пс. 34:21),¹⁴⁹ не вообще смерть, но именно грешников, тогда как [смерть] праведных даже «дорога».¹⁵⁰ Отсюда ясно, что горесть свойственна не смерти, а вине.

(34.) Красиво греки называли смерть целью (ἦμεν): они называют смерть τελευτήν, потому что это цель самой жизни. Писание же именует ее сном, как

¹³⁸ Цицерон в диалоге «О презрении к смерти» также называет страх перед выдумками поэтов одной из причин страха смерти. См. *Тускуланские беседы* I 5,10 – I 6,11.

¹³⁹ Амвросий пересказывает поэтические «вымыслы», следуя их изложению в «Энеиде» Вергилия, общеизвестной римской эпической поэме. См. Вергилий, *Энеида* VI 572–603.

¹⁴⁰ Река в царстве мертвых.

¹⁴¹ Богини мести, преследующие убийц родителей и других преступников.

¹⁴² Бездна под царством мертвых, куда Зевс низверг побежденных титанов.

¹⁴³ Здесь фрагмент текста утерян.

¹⁴⁴ Ужасная многоголовая змея, охраняющая проход в царство мертвых.

¹⁴⁵ Один из «внебрачных» сыновей Зевса. Из-за козней мстительной Геры, Титий полюбил Лето, приглянувшуюся Зевсу, за что был низвергнут в Аид и подвергнут казни: его восполняющуюся печень непрестанно терзали коршуны.

¹⁴⁶ Герой Иксион был приглашен на трапезу богов, где влюбился в Геру, чем прогневал ее мужа. В наказание Зевс приковал его к вращающемуся огненному кругу.

¹⁴⁷ Согласно Вергилию (*Энеида* VI 601–606), Пирифон, пытавшийся вместе с Тесеем выкрасть из Аида Персефону, казним в Аиде вместе с Иксионом: перед ними кушанья, но они не могут утолить голод, поскольку стоит дотронуться до пищи, ужасные скалы над их головами начинают рушиться.

¹⁴⁸ См. Флп. 1:23: «...имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше».

¹⁴⁹ У Иеронима (Psalm. 33:22): «mors peccatorum pessima et qui oderunt iustum delinquent».

¹⁵⁰ См. Пс. 116:15: «Дорога в очах Господних смерть святых Его!».

здесь: «Лазарь, друг наш, уснул; но я иду разбудить его» (Ин. 11:11),¹⁵¹ а сон благ, поскольку это покой, как и написано: «Я спал, и покоился, и восстал, потому, что Бог поддерживает меня» (Пс. 3:5).¹⁵² Покой смерти, таким образом, сладок, но Господь в конце концов пробуждает покоящихся, ибо Господь есть воскресение.¹⁵³

(35.) Писание также прекрасно говорит: «Прежде смерти не прославишь ни одного» (Сир. 11:28).¹⁵⁴ Всякий познается по последним [делам] и оценивается по сыновьям: хорошо ли наставил сыновей и воспитал ли по соответствующим наущениям, ведь разболтанность сыновей соответствует нерадению отца. Кроме того, поскольку каждый подвержен падениям покуда живет, от вины не свободен даже старик. Мы читаем, что Авраам «умер в старости доброй» (Быт. 25:8)¹⁵⁵ именно потому, что он [и в старости] остался благ в помыслах. Смерть – это свидетельство жизни. Если не хвалят кормчего прежде, чем он выведет корабль в порт, как хвалить человека, прежде чем он достигнет устойчивого положения смерти? Человек – сам себе кормчий, его бросает по морю жизни, и доколе он в этом плавании, дотоле и среди крушений. Военачальник сам по себе, если не свершилась битва, не обретает лаврового венка,¹⁵⁶ и солдат не кладет оружия и не получает в награду жалования, если враг не побежден. Следовательно, смерть – это полнота жалования, высшее вознаграждение, благодать отпущения.

(36.) Сколь многим наделил смерть Иов, сказавший: «Да сойдет на меня благословение умирающего!» (Иов. 29:13)¹⁵⁷ И умирающий Исаак благословил

¹⁵¹ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Ioh. 11:11): «Lazarus amicus noster dormit sed vado ut a somno exsuscitem eum». У Амвросия: «Lazarus amicus noster dormit; sed vado ut suscittem eum».

¹⁵² У Иеронима (Psalm. 3:6): «ego dormivi et soporatus sum exsurrexi quia Dominus suscipiet me». У Амвросия: «ego dormivi et quievi et resurrexi, quoniam Dominus suscipiet me». Ср. с Септуагинтой (Psalm. 3:6): «ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνωσα ἐξηγέρθην ὅτι κύριος ἀντιλήμψεται μου».

¹⁵³ См. Ин. 11:25: «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет».

¹⁵⁴ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима Sir. 11:30: «ante mortem ne laudes hominem quemquam». У Амвросия: «ante mortem non laudaveris quemquam».

¹⁵⁵ У Иеронима (Gen. 25:8): «mortuus est in senectute bona». У Амвросия: «mortuus est in bona senectute».

¹⁵⁶ Лавр – символ победы. Венец из лавра служил наградой победителям олимпийских игр, состязаний поэтов, надевался во время триумфов и в особенно торжественные моменты.

¹⁵⁷ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Iob. 29:13): «benedictio perituri super me veniebat». У Амвросия: «benedictio morituri in me veniat!». Ср. с Септуагинтой (Iob. 29:13): «εὐλογία ἀπολλυμένου ἐπ' ἐμὲ ἔλθοι».

своих сыновей,¹⁵⁸ и Иаков благословил патриархов,¹⁵⁹ но благодать того благословения могла предназначаться только достойным благословений или отцовского благочестия, а здесь нет никакого преимущества достойных, никакого [преимущества] благочестия, но только привилегия смерти, ибо в благословении умирающего столько добродетели, что даже святой пророк и тот пожелал его себе. Давайте же всегда держать эту строку в мыслях, давайте постигнем ее сердцем!

9.

(37.) Если увидим какого-нибудь умирающего бедняка, поможем пожертвованием, и скажет один из нас: «Да сойдет на меня благословение умирающего!». Если увидим кого-нибудь слабого, не бросим его, если увидим кого-нибудь в заключении, не покинем, чтобы и нам довелось сказать: «Да сойдет на меня благословение умирающего!». Пусть похвалит тебя всякий умирающий, всякий одряхлевший возрастом, всякий, кому нанесена тяжелая рана, всякий истощенный болезнью, а потому близкий к смерти. Скольких эта строка сделала благословенными! Сколько раз пронзило меня стыдом! Когда я прошел мимо умирающего, когда не навестил тяжело больного, когда с отвращением отверг нуждающегося, когда не выкупил пленника, когда презрел старика... Пусть это всегда будет в сердце и колет тех, кто бесстыднее и предостерегает тех, кто ревностнее. Пусть слова умирающего отзовутся тебе потом, пусть уходящая из тела душа заберет твое благословение с собой. Спаси того, кто движим к смерти, кто погиб бы, не приходи ты на помощь, чтобы сказать: «Да сойдет на меня благословение погибающего!».

(38.) Итак, кто же усомнится в благе смерти, когда, словно зверь, лежит и отдыхает взаперти за решеткой могилы то, что беспокойно, чего должно стыдиться, что нам враг, что жестоко, бурно, что манит ко всем порокам! Буйство этого бездушного [трупа] остается позади, и когда скрепление отмирает, в землю высвобождается плоть, а то, что держит себя по-свойски с добродетелями, что дружественно наставлениям (*disciplinis*), что усердно стремится к подвигу (*gloriae*), что предано Богу и послушно благу, то взлетает ввысь и пребывает подле непоколебимого и бессмертного блага, примыкает к тому и пребывает с

¹⁵⁸ Согласно библейскому повествованию, Иаков, второй сын Исаака, благодаря хитрости матери Ревекки получил наследство старшего брата Исава, «украва» у него благословение отца. Слепой старик Исаак попросил Исава принести блюдо из поиманной им дичи, чтобы получить благословение. Пока Исав был на охоте, Ревекка велела Иакову притвориться Исавом и отнести отцу под видом дичи приготовленное ею кушанье. Чтобы Исаак не заподозрил обмана, Ревекка укутала руки Иакова козлиными шкурами, так что они стали похожи на волосатые руки Исава (Быт. 27:1–39).

¹⁵⁹ Согласно библейскому повествованию, Иаков благословил двенадцать своих сыновей, будущих прародителей «двенадцати колен Израилевых» (Быт. 49:1–28).

тем, от кого ведет род, как сказал некто: «Его мы и род» (Деян. 17:28).¹⁶⁰ Ясно, что душа не умирает вместе с телом, так как она не от тела. Писание множеством способов учит о том, что она не от тела. Адам принял от Господа Бога нашего дух жизни, и «стал душою живою» (Быт. 2:7),¹⁶¹ и Давид сказал: «Возвратись, душа моя, в покой твой, ибо Господь облагодетельствовал меня» (Пс. 116:7).¹⁶² Послушай, как именно Господь облагодетельствовал его: «Поскольку освободил, – говорит Давид, – ноги мои от падения» (Пс. 116:8).¹⁶³ Смотри, как он радуется лекарству смерти – преступлениям положен предел (*finis*), но умерла при этом не природа, а вина. (39.) Как бы избавленный и свободный, он говорит в конце: «Буду угоден Господу на земле живых» (Пс. 116:9). Ибо это царство живых¹⁶⁴... Он сказал, что то упокоение душ и есть царство живых,¹⁶⁵ куда не проникают грехи и где живет слава добродетелей. Здешнее же царство полно мертвых, поскольку полно грешников, и справедливо сказано: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвецов» (Мф. 8:22). Выше сказано похоже: «Душа его пребудет во благе, и семя его наследует землю» (Пс. 24:13),¹⁶⁶ то есть душа богобоязненного будет обитать среди благ, чтобы всегда быть в них и в соответствии с ними. Боящийся Бога, таким образом, и пребывая в теле может быть воспринят из него, чтобы обитать среди благ, на небесах, владеть своим телом, господствовать над ним как над обращенным в рабство, владеть наследием славы и обетованием небес.

(40.) Будем же настороже, если желаем после смерти этого тела быть среди благ, чтобы наша душа не приклеилась к этому телу, не смешалась с ним и не пристала к нему, чтобы тело не тащило ее и она не шаталась, как пьяная, от его волнений, чтобы не вверяла себя ему и его наслаждениям, отдаваясь его чувствам (*sensibus*). Ведь и глаз его – заблуждение и ложь, так как зрение ошибается, и ухо его – обман, так как слух легко обманывается, и вкус его – обман. В конце концов, не просто так сказано: «Глаза твои пусть прямо смотрят»

¹⁶⁰ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Act.17:28): «*ipsius enim et genus sumus*». У Амвросия: «*cuius et genus sumus*».

¹⁶¹ У Иеронима (Gen. 2:7): «*factus est homo in animam viventem*». У Амвросия: «*factus est in animam viventem*».

¹⁶² У Иеронима (Psalm.114:7): «*convertere anima mea in requiem tuam quia Dominus benefecit tibi*». У Амвросия: «*convertere, anima mea, in requiem tuam quia Dominus benefecit mihi*».

¹⁶³ У Иеронима (Psalm.114:8): «*quia eripuit... pedes meos a lapsu*». У Амвросия: «*quia liberavit... pedes meos a lapsu*».

¹⁶⁴ Здесь фрагмент текста утерян.

¹⁶⁵ Ср. Пс. 27:13: «...верую, что увижу благость Господа на земле живых».

¹⁶⁶ У Иеронима (Psalm. 24:13): «*anima eius in bonis demorabitur et semen ipsius hereditabit terram*». У Амвросия: «*anima eius in bonis demorabitur, et semen eius hereditabit terram*».

(Притч. 4:25) и «Язык твой извращенный да не говорит» (Пс. 34:13).¹⁶⁷ Так не говорилось бы, если бы они не заблуждались часто. Вот ты увидел распутницу, тебя привлек ее облик, и ты помыслил ее внешность привлекательной – глаза ошиблись: увидели извращенное, а оповестили о другом. Если бы они увидели верно, то увидели бы безобразное настроение (*deformem affectum*) распутницы: востребованную похоть, непристойный разврат, распущенные влечения, омерзительные нечистоты, раны души, рубцы совести. Сказано: «Кто смотрел на женщину с вожделием...» (Мф. 5:28). Искавший лжи, как видно, отыскал не истину, а разврат, ему нужно было видеть, чтобы вожделеть, а не чтобы познать верное. Глаз, таким образом, заблуждается всякий раз, как заблуждается настроение (*affectus*), так что настроение – это обман: обман зрения, почему сказано (Притч. 6:25–)¹⁶⁸: «Пусть она тебя не увлечет глазами», то есть пусть не увлечется твоя душа, поскольку «жена дорогие души мужей уловляет» (Притч. 6:26),¹⁶⁹ и обман слуха, потому что распутная жена обильной лестью речи часто склоняет, обманывает и уловляет сердце юноши.¹⁷⁰

(41.) Не будем же вверять себя сетям и неводам, которые обманывают, уловляют, хватают и вяжут веревкой помыслы: помыслы путаются зрением, слухом, запахом, осязанием и вкусом. Не будем следовать за манящими и со-вращающими, а последуем тому, что благо – примкнем к нему и будем ему подражать, чтобы его присутствие и общение с ним сделали нас лучше и украсили нравы, чтобы некоторая общность с ним придала нам образ (*informet*). Примкнувший к благу воспримет, что оно такое, ибо сказано: «Будешь со святым свят, с извращенным извратишься, с невинным будешь невинным» (Пс. 18:25–26).¹⁷¹ Близким присутствием и подражанием формируется некий образ подобия. Не зря сказано: «Ты же возжигаешь светильник мой, Господи» (Пс. 18:28). Приближающийся к свету освещается быстрее: чем он ближе, тем больше отблеск вечного света отражается в нем. Примкнувшая к невидимому, бессмертному и благому Богу душа сама бежит от этого тела и от земного, пренебрегает смертным и становится подобием того, чего желает, в чем живет и чем питается. Она не смертна, коль скоро устремляется к бессмертному. Душа

¹⁶⁷ У Иеронима (Psalm.33:14): «prohibe linguam tuam a malo et labia tua ne loquantur dolum». У Амвросия: «lingua tua non loquatur perversa».

¹⁶⁸ У Иеронима (Prov. 6:25): «nec cariaris nutibus illius». У Амвросия: «neque cariaris oculis». Ср. с Септуагинтой (Prov. 6:25): «μηδὲ ἀγρευθῆς σοῖς ὀφθαλμοῖς».

¹⁶⁹ У Иеронима (Prov. 6:26): «mulier autem viri pretiosam animam capit». У Амвросия: «mulier enim virorum pretiosas animas capit». Ср. с Септуагинтой (Prov. 6:26): «γυνὴ δὲ ἀνδρῶν τιμίας ψυχὰς ἀγρεύει».

¹⁷⁰ См. Притч. 7:21: «Множеством ласковых слов она увлекла его, мягкостью уст своих овладела им...».

¹⁷¹ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Psalm. 17:26–27): «cum sancto sanctus eris et cum viro innocente innocens eris, et cum electo electus eris et cum perverso perverteris». У Амвросия: «cum sancto sanctus eris et cum perverso subverteris et cum innocente innocens eris».

грешащая, напротив, умирает, хотя и не от какого бы то ни было собственного распада – она справедливо умирает для Бога, поскольку живет для греха. Душа, которая не грешит, не умирает, поскольку неизменно пребывает в своей субстанции и остается в добродетели и славе.

(42.) Если именно душа вселяет жизнь, как может погибнуть ее субстанция? Жизнь вселяется в то, во что вселяется душа, жизнь выходит из того, из чего душа выходит, душа – это жизнь. Как она может воспринять смерть, будучи противоположной ей? Подобным образом и снег не воспринимает жара, так как сразу тает,¹⁷² и свет не воспринимает теней, так как тотчас уничтожает их – ужас теней рассеивается от проникновения света, как снег тает от близости огня. Творящая жизнь душа не воспринимает смерти и не умирает: не воспринимает смерти, значит, не умирает.

10.

(43.) Мы обладаем разумом (*rationem*), но он человеческий, а то, что говорит Господь, божественно: «Имею власть отдать душу мою и имею власть опять принять ее» (Ин. 10:18).¹⁷³ Очевидно не умирает вместе с телом то, что отдается, принимается вновь и препоручается Богу Отцу.¹⁷⁴ Возможно, ты скажешь: «Что Христово, то, разумеется, существует особым образом!». Христос воспринял человеческое, но тому есть возражение.¹⁷⁵ Чтобы мы не тратили время на обоснование, послушай, как он сам говорит [иначе]: «Почем тебе

¹⁷² Здесь Амвросий следует ходу рассуждения диалога Платона «Федон»: Сократ убеждает собеседника, что тело становится живым именно при появлении в нем души, которая, по-видимому, и привносит жизнь, а привносящая жизнь не может принять смерти, не переставая быть собой (105 с– d). Сократ развивает свою мысль: «Ну, а если бы холодному непременно следовало быть неуничтожимым, то, когда к снегу приблизили бы тепло, он отступил бы целый и нерастаявший, не так ли? Ведь погибнуть он бы не мог, но не мог бы и принять теплоту, оставаясь самим собой» (106а).

¹⁷³ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Ioh. 10:18): «habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam». У Амвросия: «potestatem habeo ponendi animam meam et potestatem habeo iterum sumendi eam».

¹⁷⁴ См. Лк. 23:46: «Иисус, возгласив громким голосом, сказал: Отче! в руки Твои предаю дух Мой. И, сие сказав, испустил дух».

¹⁷⁵ Амвросий, вероятно, подразумевает учение Аполлинария Лаодикийского о природе Христа, возникшее в середине IV в. н.э. и осужденное как ересь на II Вселенском соборе 381 г. По Аполлинарию, Христос воспринял человеческую плоть и низшую неразумную душу, тогда как его дух, высшее начало души, представлял собой не человеческий ум, а божественный Логос. В этой христологической концепции видели отрицание «вочеловечения» Христа, принятого сторонниками догматов I Вселенского собора. Без разумного духа человек не может быть в полной мере «человеком» (ср. 1 Тим. 2:5: «...человек Христос Иисус»), учение Аполлинария говорит не о вочеловечении а, по сути, о явлении Бога в образе человека (см. Афанасий Великий, *Против Аполлинария II*, 3).

знать, не отнимется ли в эту же ночь душа твоя?» (Лк. 12:20).¹⁷⁶ Разве он говорит, что душа умрет? Нет! Она «отнимется». Та, что дана, отнимается, ее забирают назад. Душа возвращается, а не уничтожается. Что уничтожают, того не остается, а что отнимают, то остается невредимым. Да и как уничтожить ту, о которой премудрость Божья сказала, что не должно бояться того, кто может убить тело, а не душу! Пророк говорит о ней: «Душа моя всегда в руках твоих».¹⁷⁷ Он говорит «всегда», а не «временно».

(44.) Поручи и ты свою душу Господу! Она в руках Божьих не только когда уходит из тела, но даже в теле, ибо ты ее не видишь и не видишь, откуда она исходит и куда переходит. Она и в тебе, и с Богом. «Сердце царя – в руке Господа» (Притч. 21:1), – рука Господа управляет сердцем и царствует в нем. Сердце исполнено ума (*mente*), ум – это главное для души, добродетель (*virtus*) души. Я говорю не о добротности (*virtutem*), которая в мышцах, но о добродетели, которая в мыслях: в умеренности, набожности и справедливости. Если сердце человека в руке Господа, то и душа. Если душа в руке Господа, то, по крайней мере, она призывается на благочестивый покой, а не запирается вместе с телом в могиле под игом кургана. Люди напрасно устраивают роскошные захоронения, будто это хранилища для души, а не только для тела.

(45.) Свидетельствами Писания прочно удостоверяется, что есть высшие обитатели душ. В книгах Ездры читаем, что, когда придет судный день, «земля исторгнет тела умерших, и прах исторгнет покоящихся в могилах, останки умерших. И обиталища исторгнут души, которые были в них направлены, и явится Всевышний на престоле суда» (3 Езд. 7:32–33).¹⁷⁸ Господь говорит об этих самых «обиталищах», что у его Отца много обитателей¹⁷⁹ и что он сам, следуя к Отцу, готовит их для своих учеников, но я все же воспользовался именно написанным Ездрой, чтобы язычники узнали, что то, чем они восхищаются в

¹⁷⁶ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Лук. 12:20): «*stulte hac nocte animam tuam repetunt a te*». У Амвросия: «*qui scis an nocte a te tua anima reposcatur*».

¹⁷⁷ В оригинале: «*anima mea in manibus tuis semper*». Возможно, Амвросий имеет в виду стих Psalm. 118:109: «*anima mea in manibus meis semper et legem tuam non sum oblitus*», Пс. 119:109: «Душа моя непрестанно в руке моей, но закона Твоего не забываю». Возможно так же отсылка к уже упоминавшемуся стиху Ис. 49:16: «Вот, Я начертал тебя на дланях [Моих]; стены твои всегда предо Мною».

¹⁷⁸ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (4 *Hesdrae* 7:32–33): «*et terra reddet qui in eam dormiunt et pulvis qui in eo silentio habitant et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae et revelabitur Altissimus super sedem iudicii*». У Амвросия: «*reddet terra defunctorum corpora et pulvis reddet ea quae in tumulis requiescunt, reliquias mortuorum. et habitacula reddent animas, quae his commendatae sunt, et revelabitur altissimus super sedem iudicii*».

¹⁷⁹ См. Ин. 14:2: «В доме Отца Моего обитателей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам».

книгах философов, заимствовано из наших [книг].¹⁸⁰ О, если бы только они не примешали к этому вымышленного и негодного и не говорили, будто человеческие души, как и животные, общие для всех и что это высшая награда, когда души великих философов переселяются в пчел или соловьев,¹⁸¹ дабы питавшие человеческий род речами и после смерти ублажали его сладостью меда и красотой пения! Довольно им было и просто говорить, что освобожденные от тел души стремятся в Ἄιδην,¹⁸² то есть к месту, которого не видели, которое полатыни зовется «преисподней» (*infernum*). (46.) Писание нарекло обители душ «хранилищами» (*promptuaria*)¹⁸³: поскольку кажется, что жившие прежде праведники по прошествии большого срока до судного дня, конечно же, потеряют причитающееся им в воздаяние, Писание, отвечая людским мольбам, дивно говорит, что день суда подобен венцу, в котором «нет запоздания последних, как и ускорения первых» (3 Езд. 5:42),¹⁸⁴ поскольку все ожидают день венца, чтобы в этот день побежденные устыдились, а победители получили пальму первенства.¹⁸⁵

Не остается тайным и то, почему кажется, что рожденные раньше сильнее, а рожденные позже слабее. Рождение этого мира [Писание] уподобило женской утробе: сильнее были те, что рождены «в крепости молодой силы» (3 Езд. 5:53),

¹⁸⁰ Чтобы продемонстрировать вторичность мысли языческих философов относительно Библии, Амвросий обращается к более древней, ветхозаветной, книге. Книги Нового завета, в т.ч. Евангелие от Иоанна, в котором упоминаются «обители», были записаны позже второй половины I в. н.э., Ветхий завет существовал значительно раньше (книги Ездры относят к V в. до н. э.).

¹⁸¹ Платон, рассуждая устами Сократа о том, как будут выбирать себе судьбу души, готовящиеся переселиться в новое тело, полагает, что каждая выберет тело по своему нраву – душа поэта или певца, привыкшая услаждать других своим искусством, охотно предпочтет тело соловья или пчелы (*Государство* 620a).

¹⁸² Имя греческого бога Аида, служившее также названием царства мертвых. Буквальное значение слова «Ἄιδης» – «невидимый».

¹⁸³ См. 3 Езд. 7:32: «И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нем обитают, а хранилища отдадут вверенные им души».

¹⁸⁴ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты: У Иеронима (4 *Hesdrae* 5:42): «sicut non novissimorum tarditas, sic nec priorum velocitas». У Амвросия: «sicut [non] novissimorum tarditas, sic non priorum velocitas».

¹⁸⁵ Ветвь пальмы, дерева, которое почти не сбрасывает листву, это символ победы. Богиня Ника изображалась держащей пальмовую ветвь, пальмовую ветвь также вручали победителям игр и гладиаторских поединков. У христиан этот символ получил дополнительный оттенок: пальма символизирует победу Христа над смертью (согласно библейскому повествованию, пальмовыми ветвями устлали путь Христа, восторженно приветствуя его вход в Иерусалим). В первые века христианства пальмовые ветви стали символизировать триумф мучеников.

а слабее те, что «во время старости» (3 Езд. 5:53).¹⁸⁶ Этот мир (*saeculum*) портится множеством родов, как матка роженицы. Творение, словно старея, теряет крепость молодости, и свежесть его сил как бы увядает.

(47.) Итак, ожидая исполнения времени, ожидают и причитающегося душе воздаяния. Одних ждет слава, других – кара, хотя первые все же не без убытка, а вторые не без прибыли. Ведь они¹⁸⁷ ... видя, что следовавшим закону Божьему воздается награда славы и обиталища их охраняют ангелы, а им за их при творство и упрямство уготованы пытки, стыд и смущение, дабы понимая славу Всевышнего они стыдились предстать пред взором того, чьими приказами¹⁸⁸ пренебрегали. Каково вероломство Адама, таково и смущение, ибо как он пал из-за нерадения о приказах с небес, покрыл себя позором падения и не решился из-за робости грешной совести подступить к сиянию божественного присутствия,¹⁸⁹ так и души грешников не вынесут блеска мерцающего света, чье свидетельство покажет, что они заблуждались.

11.

(48.) У праведных же душ радость распределена по некоторому порядку.¹⁹⁰ Во-первых, они не поддаются на приманки плоти после победы над ней. Далее,

¹⁸⁶ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (4 *Hesdrae* 5:53): «et alii qui sub tempus senectutis deficiente matrice sunt nati». У Амвросия: «in tempore senectutis».

¹⁸⁷ Здесь фрагмент текста утерян.

¹⁸⁸ В оригинале «*mandata*». «*Mandatum*» – слово из юридической речи, чаще всего оно обозначало договор-поручение о выполнении одним лицом каких-либо действий для другого, как правило, за вознаграждение, наиболее близко к нему по смыслу современное «мандат»; иногда также «приказ», «указание». *Ср. Cod. Theod.* 12.12.11: «Si quis vel civitatis vel provinciae vel corporis alicuius ita prosequi desideria voluerit, ut non omnia *mandata* litterarum, decretorum auctoritate demonstraret, inauditus ac sine effectu remeare protinus iubeatur», «Если кто-либо от имени города, провинции или какого-либо сообщества захочет, чтобы его прошение удовлетворили, хотя он не предъявил всех *мандатов* в виде писем или постановлений, его следует тотчас же, не слушая и ничего не предпринимая, вернуть назад» (386 г.).

¹⁸⁹ См. Быт. 3:8: «И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая».

¹⁹⁰ Амвросий описывает каждый черед воздаяний праведникам, опираясь на 3-ю книгу Ездры (в современной Вульгате ей соответствует 4-я Книга Ездры). К сожалению, первоначальный латинский вариант фрагмента текста, на который ссылается Амвросий, был утерян. Впоследствии он восстановлен именно на основе пересказа в «*De bono mortis*» а также сохранившихся арабского и эфиопского переводов. См. А. Бухарев, *Исследования о достоинстве, целостности и происхождении 3-й книги Ездры*, Москва, 1864, стр. 31.

См. *Vulg.* 4 *Hesdrae* 7:92–99: «Первый вид это то, что они с великим трудом вели борьбу, с целью преодолеть помышление злое, созданное вместе с ними, чтобы оно не могло отвлекать их от жизни к смерти. Второй вид: они созерцают смятение, в каком

ценой своей невинности и усердия обретают безмятежность: их не увлекают никакие заблуждения и волнения, как души нечестивых, они не терзаются памятью о своих пороках, никакие тревоги и заботы их не тревожат. В-третьих, они укрепляются божественным свидетельством соблюдаемого ими закона, чтобы на высшем суде не опасаться неизвестности исхода своих деяний. В-четвертых, поскольку они начали ощущать (*intelligere*) покой и предвидеть свою будущую славу, это утешение их убаюкивает, и они в великом спокойствии отдыхают в своих обителях в окружении ангельской охраны. Радость пятого порядка – сильнейшее ликование, повод которому то, что они вырвались из темницы разрушимого тела, пришли к свету и свободе и владеют обещанным им наследством. Это черед покоя и он же черед воскресения, ибо сказано: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, которые верили в его пришествие, а затем конец» (1 Кор. 15:22–24).¹⁹¹ Будет отдельный порядок света и славы, подобный порядку воздаяний [грешникам], продвижение [душ] будет по ходу порядков света. В шестом порядке [душам праведников] будет показано, как их лик засияет, как солнце, и уподобится сияющим звездам,¹⁹² и это сияние уже не сможет испытать порчи. Седьмой порядок будет в том, что они с уверенностью возликуют, уповая без всякого сомнения, и возрадуются без колебания, спеша увидеть лик того, для кого несли послушание прилежной

блуждают души нечестивых, и наказание, предстоящее им. Третий вид: они созерцают данное им их Создателем свидетельство, что они при жизни сохранили закон, вверенный им. Четвертый вид: они сознают свой покой, которым они наслаждаются ныне, собравшись в своих хранилищах и оберегаемые в глубоком молчании ангелами, и прославление, ожидающее их в последние времена. Пятый вид: они ликуют по поводу того, что покинули ныне тленное и получают будущее наследие; они видят кроме того тесноту, полную тягостей, от которой они освободились, и начинают чувствовать простор, блаженные и бессмертные. Шестой вид: им показано будет, как лицо их засияет подобно солнцу и они уподобятся по блеску звездам, став тотчас же нетленными. Седьмой вид, превосходящий все ранее названные: они будут ликовать с уверенностью, надеяться без посрамления и радоваться без страха, так как они спешат увидеть лицо Того, Кому они служили при жизни, и от Кого они должны получить награду, состоящую в прославлении. Таков удел душ праведников, возвещаемый им тотчас же. Ранее были названы пути тех мучений, которые терпят немедленно же грешники».

Здесь и далее стихи 4-й книги Ездры, которые не включены в 3-ю книгу Ездры в Синодальном переводе, указываются со ссылкой на стих в Вульгате.

¹⁹¹ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (1 Кор. 15:22–24): «*et sicut in Adam omnes moriuntur ita et in Christo omnes vivificabuntur unusquisque autem in suo ordine primitiae Christus deinde hii qui sunt Christi in adventu eius deinde finis*». У Амвросия: «*sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur, unusquisque autem in ordine suo: primitiae Christus, deinde qui sunt Christi, qui in adventum eius crediderunt, deinde finis*».

¹⁹² См. Vulg. 4 Esdrae. 7:125: «Светлее звезд воссияют лица тех, которые имели воздержание, а наши лица – чернее тьмы».

рабской службы. Помнившие о нем невинным сознанием (*conscientiae*) предвкушают славную награду за этот малый труд; еще только начиная обретать ее, они познали, как постыдны страсти этого века (*temporis*), из-за которых отнимается такая слава. [Бог] сказал [Ездре], что таков «черед душ праведников» (*Vulg. 4 Esdrae 7:99*) и на пятом порядке без колебаний назвал этих «праведников» бессмертными: «... потому что начинают чувствовать простор блаженные и бессмертные» (*Vulg. 4 Esdrae 7:96*). Он также говорит, что это «их покой в семи порядках» (*Vulg. 4 Esdrae 7:91*) и первое исполнение будущей славы, прежде чем они всецело наслаждаются даром покойного совместного пребывания в своих обителях. Пророк сказал ангелу: «Вот будет дано душам время по их отделении от тел, чтобы увидели они, как я сказал», – а ангел ответил: «Семь дней будет свобода их, чтобы за семь дней они увидели слова, которые я предрек, а после собрались в своих обиталищах» (*Vulg. 4 Esdrae 7:100–101*). О порядках праведников сказано больше, чем о страданиях нечестивых, потому что несравненно лучше знать, каким образом будут избавлены невинные, чем каким образом будут распинаемы опозорившиеся.

(49.) Итак, награда праведников состоит в том, что они будут видеть лик Бога и свет, что «просвещает всякого человека» (*Ин. 1:9*). Давайте же и мы обретем такое рвение, чтобы наша душа и наша молитва устремились к Богу, чтобы наше желание пристало к нему и не отделялось, и в теперешнем нашем положении будем сочетаться с Богом в размышлении, чтении и молитве, ибо мы должны познать его насколько можем! Сейчас мы знаем «отчасти» (*1 Кор. 13:12*), поскольку тут все несовершенно и мы малы, а там все совершенно и мы сильны. Сказано: «Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (*1 Кор. 13:12*).¹⁹³ «Тогда» нам будет позволено с открытым лицом наблюдать Божью славу, а пока души, окутанные густым веществом (*visceribus*)¹⁹⁴ этого тела и затемненные как бы некими пятнами и нечистотами этой плоти, не могут видеть открыто. Сказано: «Кто увидит лик мой и будет жив?» (*Исх. 33:20*).¹⁹⁵ Действительно, если глаза не могут вынести солнечных лучей и считается, что если кто-либо посмотрит на солнце подольше, то ослепнет, если тварь не может воспринимать (*intuere*) тварь без ущерба и препятствия, каким образом окутанный покровами этого тела может без опасности для себя узреть мерцающий лик вечного творца? Кто оправдается во

¹⁹³ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (*1 Cor. 13:12*): «*videmus nunc per speculum in enigmatate tunc autem facie ad faciem*». У Амвросия: «*videmus nunc per speculum in aenigmatate, tunc autem faciem ad faciem*».

¹⁹⁴ Дословно «внутренностями», «мясом».

¹⁹⁵ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (*Exod. 33:20*): «*non enim videbit me homo et vivet*». У Амвросия: «*quis enim videbit vultum meum et vivet?*».

«взоре господнем»,¹⁹⁶ когда и младенец ни единого дня не может быть чист от греха и некому похвалиться безупречностью и непорочностью своего сердца?

(50.) Не убоимся же претерпеть от людей, не устрашимся назначенного всем предела (*finem*), в котором Ездра обрел награду своему обетованию, когда Господь сказал: «Ты взят будешь от людей и остаток [времени] будешь обращаться с Сыном Моим и подобными тебе» (3 Езд. 14:9).¹⁹⁷ Раз уж ему было приятно и очень почетно общаться с «подобными», то до какой же степени нам будет хорошо и почетно подступиться к лучшим и общаться с теми, чьим делам мы удивимся! Кто же тогда первый, Платон или Ездра? Апостол Павел следует сказанному Ездрой, а не Платоном. Ездра, вторя обращенному к нему откровению, открыл, что праведники будут с Христом и святыми, и только после этого [платонов] Сократ говорит, что спешит к своим богам и лучшим мужам.¹⁹⁸ Выдающееся в философских книгах – наше. Платон заимствовал то, о чем не имел собственного свидетельства, а у нас есть авторитет божественных указаний. Моисей и Илия явились с Христом,¹⁹⁹ Авраам дал приют Богу и двум другим,²⁰⁰ Иаков увидел ополчения Божие,²⁰¹ Даниил по откровению святого Духа провозгласил, что праведники будут сиять на небе подобно солнцу и звездам.²⁰²

¹⁹⁶ Ср. Пс. 143:2: «И не входи в суд с рабом Твоим, потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих»; Притч. 20:9: «Кто может сказать: “я очистил мое сердце, я чист от греха моего?”».

¹⁹⁷ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты: У Иеронима (4 *Esdrae* 14:9): «*tu enim recipieris ab hominibus, et converteris residuum cum Filio meo et cum similibus tuis*». У Амвросия: «*tu enim recipieris ab hominibus et conversaberis residuum cum filio meo et cum similibus tuis*».

¹⁹⁸ В диалоге «Апология Сократа» Платон описывает, как приговоренный к казни Сократ, не страшась смерти, говорит согражданам, что его душа бессмертна и после смерти попадет туда, где встретит умерших, в том числе самых выдающихся людей: справедливых судей, героев, поэтов (40 е – 41 а). В диалоге «Федон» читаем, как Сократ в последние часы жизни невозмутимо рассуждает о бессмертии души. Он говорит ученикам: «Знайте и помните, однако же, что я надеюсь прийти к добрым людям, хотя и не могу утверждать это со всею решительностью. Но что я предстану перед богами, самыми добрыми из владык, – знайте и помните, что это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде!» (*Федон* 63 с).

¹⁹⁹ См. Мф. 17:3: «И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие».

²⁰⁰ Согласно Библейскому повествованию, Авраам оказал гостеприимство трем путникам, приняв под их образом Бога (Быт. 18:1–22).

²⁰¹ См. Быт. 32:1–2: «А Иаков пошел путем своим. И встретили его Ангелы Божии. Иаков, увидев их, сказал: это ополчение Божие. И нарек имя месту тому: Маханаим».

²⁰² См. Дан. 12:3: «И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, вовеки, навсегда».

12.

(52.) Доверившись им, без страха пойдём к нашему воскресителю Иисусу! Без страха – к совету патриархов, без страха – к отцу нашему Аврааму! Когда настанет день, уйдём и бесстрашно подступим к собранию мучеников и союзу святых! Мы пойдём к нашим отцам и наставникам нашей веры, чтобы вера помогла нам сохранить наследство, если дел будет недостаточно.²⁰³ Пойдём – святой Авраам отворяет там свое «лоно», чтобы принять нищих, как принял Лазаря. На этом лоне отдыхают те, кто терпеливо вынес тягости и препятствия века сего.²⁰⁴ (53.) Отче [Авраам]! прости руки, чтобы принять нищего сего, распахни объятия и открой свое лоно, чтобы принять многих, ибо многие веровали в Господа! Вера укрепилась, но нечестие множится и любовь остывает. Идём же к возлежащим в царствии Божиим с Авраамом, Исааком и Иаковом,²⁰⁵ ибо, когда их позвали на ужин, они не оправдывались²⁰⁶! Пойдём туда, где рай сладости,²⁰⁷ где попавшийся разбойником²⁰⁸ Адам уже не ведаёт плача о своих ранах, где радуется приобщению к царствию небесному тот самый разбойник,²⁰⁹ где нет никаких облаков, грома, молний, ветряных порывов, теней и вечера, где лето и зима не уступают друг другу черед по времени, где нет стужи, града и дождей, где не будет пользы от этого солнца, луны и звездных сфер, но

²⁰³ Ср. Иак. 2:24: «Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только?».

²⁰⁴ Согласно Библейскому повествованию, Иисус рассказывает такую притчу: жил беспечный богач, и один нищий по имени Лазарь просил у ворот его дома остатки пищи со стола. После смерти богач попал в ад и увидел «Авраама и Лазаря на лоне его». Он попросил Авраама избавить его от адских мук, но тот ответил строгим отказом – богач уже получил свое при жизни, а Лазарь кротко терпел несчастья, за что удостоился награды после смерти (Лк. 16:19–26).

²⁰⁵ См. Мф. 8:11: «Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном».

²⁰⁶ Согласно библейскому повествованию Христос рассказывает такую притчу: некий царь пригласил гостей на богатый свадебный пир, но все они начали отказываться от приглашения и оправдываться занятостью. Тогда хозяин пира велел слугам позвать к столу нищих и слепых с улицы, сказав: «Никто из тех званых не вкусит моего ужина, ибо много званых, но мало избранных» (Мф. 22:1–14; Лк. 14:16–24).

²⁰⁷ См. 4 Esdrae 7:36: «И откроется озеро мучения, а против него место покоя; видна будет печь геенны, а против нея рай сладости».

²⁰⁸ Согласно Библейскому повествованию, Иисус рассказывает такую притчу: один человек, был ограблен и ранен разбойниками и лежал у дороги. Иудейский священник прошел мимо раненого. Левит (священнослужитель второстепенного значения), поступил так же. Проезжавший же мимо самарянин, человек из народа, издавна презираемого иудеями, помог несчастному, и, невзирая на свое низкое происхождение, был Богу угоднее, чем священники (Лк. 29–37).

²⁰⁹ Согласно Библейскому повествованию, разбойник, распятый на кресте рядом с Христом, видя страшные мучения терзаемого без вины, глубоко раскаялся в своих преступлениях и попросил Христа помянуть его в Небесном царствии. Христос же обещал ему Рай (Лк. 23:39–43).

только будет сиять слава Божья²¹⁰! Господь воссияет для всех и всем будет свет,²¹¹ истинный свет, который просвещает всякого человека.²¹² Пойдем туда, где Господь Иисус приготовил пристанища рабам своим, чтобы, где он, там были и мы, ибо так он захотел. Послушай, как он говорит, что это за пристанища: «В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 14:2) – и что это за желание: «...когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и призову вас к себе, чтобы и вы были, где я» (Ин. 14:3).²¹³

(54.) Поскольку это говорилось только ученикам, можно сказать, что Христос обещал многочисленным обителям только им и готовил их для учеников всего одиннадцать. Где же тогда та, куда приходят со всех частей [света] и где возлежат в царствии Божьем²¹⁴? Усомнимся ли из-за этого в действии божественной воли? Та [обитель действительно] была сделана по воле Христа, ибо он показал и путь, и место, говоря: «А куда я иду, вы знаете, и путь мой знаете» (Ин. 14:4).²¹⁵ Место – близ Отца, а путь – Христос, который и сам говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через меня» (Ин. 14:6). Вступим же на этот путь, устремимся к истине и последуем жизни! Путь это то, что приводит, истина это то, что утверждает, жизнь это то, что воспроизводится само по себе. Чтобы мы познали истинную волю, Христос добавляет дальше: «Отче! которых ты дал мне, хочу, чтобы там, где я, и они были со мною, да видят славу мою» (Ин. 17:24).

Это утверждение – повторение, подобно «Авраам! Авраам!» (Быт. 22:11) или «Я, Я Сам изглаживаю преступления твои» (Ис. 43:25).²¹⁶ Прекрасно, что Христос потребовал то, что прежде пообещал. Он потребовал, потому что

²¹⁰ См. 4 Esdrae 7:39–42: «Этот день таков, что не имеет ни солнца, ни луны, ни звезд, ни облака, ни грома, ни молнии, ни ветра, ни дождя, ни тумана, ни мрака, ни вечера, ни утра, ни лета, ни весны, ни жары, ни зимы, ни мороза, ни холода, ни града, ни дождя, ни росы, ни полдня, ни ночи, ни предрасветных сумерок, ни блеска, ни ясности, ни света, кроме одного лишь сияния светлости Всевышнего, вследствие чего все могут видеть то, что пред ними».

²¹¹ См. Ин. 1:4: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков».

²¹² См. Ин. 1:9: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир».

²¹³ Текст, приводимый Амвросием, имеет незначительные отличия от текста Вульгаты: У Иеронима (Ioh. 14:3): «et si abiero et praeparavero vobis locum iterum venio et accipiam vos ad me ipsum ut ubi sum ego et vos sitis». У Амвросия: «et si abiero et praeparavero vobis locum iterum venio et accerso vos ad me ipsum, ut ubi ego sum et vos sitis».

²¹⁴ См. Мф. 8:11: «Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном».

²¹⁵ У Иеронима (Ioh. 14:4): «et quo ego vado scitis et viam scitis». У Амвросия: «et quo ego vado vos scitis et viam meam scitis».

²¹⁶ У Иеронима (Esai. 43:25): «ego sum ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas». У Амвросия: «ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas». Ср. с Септуагинтой (Esai. 43:25): «ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι ὁ ἐξαλείφων τὰς ἀνομίας σου».

прежде пообещал, а не пообещал потому, что прежде потребовал. Пообещал как бы как блюститель поста и сопричастник власти и потребовал от Отца как посредник любви (*pietatis interpres*): сначала пообещал, чтобы ты признал власть, а потом потребовал, чтобы ты понял любовь (*pietas*). Он не требовал сначала и не поэтому обещал, чтобы не казалось, будто он скорее пообещал то, что выпросил, а не то, что прежде исполнил. Не думай, что его требование без всякой нужды, ибо он показывает тебе сопричастность отцовской воле, в которой свидетельство единства, а не дополнения силы.²¹⁷

(55.) Последуем же тебе, Господи Иисусе, но чтобы последовали, позови нас, поскольку ничто не начинается без тебя! Ибо ты есть путь, истина, жизнь, возможность, вера и награда. Прими твоих, как путь, утверди, как истина, оживи, как жизнь! Распрости свое благо, которое Давид, живущий в доме господнем,²¹⁸ желал увидеть и говорил: «Кто покажет нам благо?» (Пс. 4:6), – и по-другому: «Я верую, что увижу благодать Господа на земле живых» (Пс. 27:13). Вот где благо и вечная жизнь – жизнь без вины! Давид говорит и иначе: «Насытимся благами дома твоего» (Пс. 65:4). Он повторил многократно [разными словами], чтобы мы поняли, что философы заимствовали «благо» у него, что они присваивают себе то самое высшее. Распрости же, [Господи], то истинное и божественное твое благо, в котором мы живем, в котором мы есть и движемся.²¹⁹ Мы движемся как бы в пути, мы есть как бы истине, мы живем как бы в жизни вечной. Покажи нам то, что есть благо, подобное тебе, всегда нерушимое и неизменное, в котором через узнавание всеобщего блага мы непреходящи, как о том свидетельствует твой «избранный сосуд» (Деян. 9:15) Павел, говоря: «Ибо, может быть, он для того на время отлучился, чтобы тебе принять его навсегда» (Флм. 1:15).²²⁰ Он пишет Филимону и называет беско-

²¹⁷ Замечание Амвросия относительно повторения понятно, если принять во внимание особенности эпохи, в которую была написана проповедь «О благе смерти». IV в. н. э. – время распространения арианства. Последователи этого учения отказывались признавать Сына Богом, считая его в той или иной степени «подобным» Богу-Отцу, но никогда не тем же самым, что Бог-Отец. Основным аргументом ариан против православия служило отсутствие в тексте Писании четкого обозначения «единосущности» Сына и Отца, как о ней говорит «символ веры», принятый на I Вселенском соборе в Никее 325 г. Амвросий, указывая на повторение, делает попытку найти в священном тексте аргумент в пользу «никейской веры». Сын, с одной стороны, просит Отца, показывая свое отличие от него, с другой, просит после собственного обещания, словно Он сам и есть Отец. Повторяющееся именование здесь как бы отражает наличие единой сущности «Бог» у двух разных предметов (ипостасей) – Отца и Сына.

²¹⁸ См. Пс. 23:6: «Так, благодать и милость да сопровождают меня во все дни жизни моей, и я пребуду в доме Господнем многие дни».

²¹⁹ См. Деян. 17:27–28: «...дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем».

²²⁰ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (*Philem. 1:15*): «*forsitan enim ideo discessit ad horam a te ut aeternum illum*

нечным (aeternum) божьего служителя,²²¹ вера которого в узнавании всеобщего блага, которое есть у святых и которое стремилось стать нагляднее через Иисуса Христа. В этом благе чистый покой, бессмертный свет, непрерывная благодать, законное наследство душ и безмятежное спокойствие, не подданное смерти, но изъятое у смерти; там нет никаких слез, никакого плача, ибо откуда плач, если нет падения? Там святые твои отрешены от заблуждений и волнений, от неразумия и неведения, от боязни и страха, от вожделений и всех телесных нечистот и страстей, там царство живых. Пророк (присовокупим авторитет об этом отпущении²²²) говорит об этом благе: «Возвратись, душа моя, в покой твой, ибо Господь облагодетельствовал меня, поскольку избавил душу мою от смерти, очи мои от слез и ноги мои от преткновения. Буду угоден Господу на земле живых» (Пс. 116:7–9).²²³ Он сказал «буду угоден», а не «угоден», то есть ему по нраву будущее время. Будущие противоположны настоящим, а не имеющие конца – временным, следовательно, если там царство живых, то здесь царство мертвых.

(56.) Не царство ли мертвых там, где «тьнь смертная» (Мф. 4:16), где врата смерти и «тело смерти» (Рим. 7:24)? Петру как раз дано было, чтобы «врата преисподней» (Мф. 16:18) не одолели его. Эти врата преисподней на земле, ибо он говорит: «...ты, который возносишь меня от врат смерти» (Пс. 9:13). Как есть врата справедливости (iustitiae), у которых святые исповедуются Господу, так есть и врата преступлений (criminum), у которых нечестивые Господа отвергают. Послушай, почему здешняя область – это царство мертвых: «...если

reciperes». У Амвросия: «forsitan enim ideo discessit ad horam ut aeternum illum reciperes».

²²¹ В приведенном выше стихе апостол Павел обращается к св. Филимону и его «домашней церкви» с просьбой помочь его подопечному Онисиму, который может остаться с Филимоном «насегда». Вероятно, в этом «навсегда» Амвросий видит намек на вечную жизнь священнослужителя Филимона.

²²² В оригинале «assertio», слово из юридической речи, буквально «объявление», «заявление». Часто специфическая процедура объявления-свидетельства, о том, что человек свободен, на суде либо при отпущении раба. Ср. *Cod. Theod.* 4.8.5: «Si quis libertate utentes eiusque compotes inopinatos in discrimen ingenuitatis adducat, si eos forte assertio defecerit, circumductio praebeatur, assertorem quaeri titulo per literas indicante», «Если кто-либо неожиданно втянет владеющих и пользующихся свободой в судебное разбирательство, затрагивающее вопрос о статусе свободного человека, и не будет заявления об их свободе, им должна быть дана возможность обхода в поисках заявителя с письменным объявлением» (322 г.).

²²³ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Psalm.114:7–9): «convertere anima mea in requiem tuam quia Dominus benefecit tibi quia eripuit animam meam de morte oculos meos a lacrimis pedes meos a lapsu placebo Domino in regione vivorum». У Амвросия: «convertere, anima mea, in requiem tuam, quia Dominus benefecit mihi, quoniam eripuit animam meam de morte, oculos meos a lacrimis, pedes meos a lapsu. placebo Domino in regione vivorum».

кто прикоснется к мертвому, будет нечист²²⁴» (Чис. 19:11).²²⁵ Всякий нечестивый во взоре господнем нечист. Прикоснувшийся к неправедности (*iniquitatem*), будет нечист. Если кто сластолюбив, он умирает, ибо «сластолюбивая заживо умерла» (1 Тим. 5:6). Если кто взимает излишек, то совершает кражу и не живет жизнью, которая есть у нас, согласно Езекиилю.²²⁶ Безверные и вовсе опускаются в преисподнюю заживо: они в преисподней, хотя кажутся живущими с нами. Если же праведник защищает божьи [установления] правды, чтобы их исполнять, сказано: «жизнью будет жить и будет жить в них» (Иез. 33:19).²²⁷ Ибо он в царстве живых, где жизнь не «сокрытая», а свободная, где не тень, а слава. Впрочем, и сам Павел здесь не жил во славе – даже он стоял в «теле смерти». Послушай, что он говорит: «Жизнь наша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь наша, тогда и мы с ним явимся во славе» (Кол. 3:3–4).²²⁸

(57.) Поспешим же к жизни! Прикоснувшийся к жизни живет, а коснулась ее та самая женщина, которая коснулась края одежды Христа и была избавлена от смерти, которой говорится: «Вера твоя спасла тебя; иди в мире!» (Мк. 5:34).²²⁹ Если прикасающийся к мертвому, нечист,²³⁰ то прикасающийся к живущему, вне всякого сомнения, избавлен. Станем же искать живущего и увидим его снова, но не будем искать среди мертвых, чтобы нам не сказали, как тем женщинам: «Что вы ищете живого между мертвыми? Его нет здесь: он вос-

²²⁴ В оригинале «*inmundus*». Амвросий использует игру значений. «*Inmundus*» – это буквально и «без-мирный» и «в-мирный», поскольку приставка «*in-*» употребляется и в значении «в-» и в значении отрицания «не-», «без-». Библейскую фразу можно понять и так: «Если кто-то прикоснется к мертвому – он внутри мира».

²²⁵ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Num. 19:11): «*qui tetigerit cadaver hominis et propter hoc septem diebus fuerit inmundus*». У Амвросия: «*si quis igitur mortuum tetigerit, inmundus erit*».

²²⁶ См. Иез. 33:18–19: «Когда праведник отступил от праведности своей и начал делать беззаконие, то он умрет за то. И когда беззаконник обратился от беззакония своего и стал творить суд и правду, он будет за то жив».

²²⁷ У Иеронима (Иез. 33:19): «*et cum recesserit impius ab impietate sua feceritque iudicium et iustitiam vivet in eis*». У Амвросия: «*vita vivet et vivet in eis*».

²²⁸ У Иеронима (Coloss. 3:3–4): «*mortui enim estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo vita vestra tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria*». У Амвросия: «*vita nostra abscondita est cum Christo in Deo; cum autem Christus apparuerit, vita nostra, tunc et nos cum illo apparebimus in gloria*».

²²⁹ Согласно библейскому повествованию, кровоточивая (нечистая по иудейскому закону) женщина изо всех сил тянулась к краю одежды Христа, веря, что исцелится от прикосновения. Она незаметно дотронулась до одежды и тут же выздоровела, Иисус же, поняв, кто коснулся его, обратился к «нечистой» со словами: «Дерзай, дочь! Вера твоя спасла тебя!» (Мк. 5:25–34).

²³⁰ См. Чис. 19:11: «Кто прикоснется к мертвому телу какого-либо человека, нечист будет семь дней».

крес» (Лк. 24:5–6).²³¹ Господь и сам показал, где хочет, чтобы его искали, сказав: «Иди к братьям моим и скажи им: восхожу к Отцу моему и Отцу вашему, и к Богу моему и Богу вашему» (Ин. 20:17).²³² Будем искать его там, где искал и нашел Иоанн, который искал его с самого начала и нашел живущего у живущего – Сына у Отца.²³³ Будем искать его в конце времен, ухватимся за его ноги и взмолимся,²³⁴ чтобы и нам он сказал: «Не бойтесь!» (Мф. 28:10), – то есть: «Не бойтесь грехов [сего] века, нечистоты мира и волнений телесных страстей – я отпущение грехов! Не бойтесь теней – я свет! Не бойтесь смерти – я жизнь! Кто бы ни пришел ко мне, не увидит смерти вовек» (Ин. 8:51). Ибо он полнота божественности, и у него честь (*decus*), слава и непрерывность от века и ныне, и присно, и во веки веков.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Адамов, И. И. (2006) *Святитель Амвросий Медиоланский*. Сергиев Посад.
- Адо, П. (1991) *Плотин или простота взгляда*. Ю. А. Шичалин, пер. с фр. Москва.
- Афонасин, Е. В. (2002) *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства*. Санкт-Петербург.
- Афонасин, Е. В., пер. (2003) Климент Александрийский. *Строматы*. Т. 1–3. Санкт-Петербург.
- Берестов, И. В. (2007) *Свобода в философии Плотина*. Санкт-Петербург.
- Доддс, Э. Р. (2003) *Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина*. А. Д. Пантелеев, пер. с англ. Санкт-Петербург.
- Еремеев, И. С., сост. (1995) *Плотин. Эннеады*. Пер. Г. В. Малеванского и др. Киев.
- Рист, Дж. М. (2005) *Плотин: путь к реальности*. Е. В. Афонасин, И. В. Берестов, пер. с англ. Санкт-Петербург.
- Ситников, А. В. (2001) *Философия Плотина и традиция христианской патристики*. Санкт-Петербург.
- Brown, P. R. L. (1988) *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York and Guildford.

²³¹ Согласно библейскому повествованию, женщины пошли к могиле Христа, чтобы умастить тело умершего маслом, однако нашли могилу пустой. У могилы они встретили двух «мужей в одеждах блистающих», которые сказали им: «Зачем вы ищете живого среди мертвых?», оповещая о том, что воскресший Христос жив (Лк. 24:15).

²³² У Иеронима (Ioh. 20:17): «vade autem ad fratres meos et dic eis ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum et Deum meum et Deum vestrum». У Амвросия: «vade ad fratres meos et dic eis: ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum».

²³³ См. Ин. 1:18: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил».

²³⁴ См. Мф. 28:9: «Когда же шли они возвестить ученикам Его, и се Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему».

- Courcelle, P. (1958) "La colle et la clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82e; 83d)," *Revue Belge de philologie et d'histoire* 36, 72–95.
- Courcelle, P. (1973) *Recherches sur Saint Ambroise. Vies anciennes, culture, iconographie* (Paris)
- Hadot, P. (1971) *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres* (Paris)
- Madec, G. (1974a) "L'homme intérieur selon St. Ambroise de Milan", *Ambroise de Milan XVIe Centenaire de son election épiscopal, Études Augustiniennes*, 283–308.
- Madec, G. (1974b) *Saint Ambroise et la philosophie*. Paris.
- Maes, B. (1967) *La loi naturelle selon saint Ambroise de Milan*. Rome.
- Schenkl, C., ed. (1986) *Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum Vol. XXXII. Pars 1. S. Ambrosii opera*. Vienna.