

МАКРОБИЕВ КОММЕНТАРИЙ НА ‘СОН СЦИПИОНА’ И РЕЛЕВАНТНЫЕ КОНТЕКСТЫ

М. С. ПЕТРОВА

Институт всеобщей истории РАН (Москва)

beionyt@mail.ru

MAYA PETROVA

Institute of history, Moscow, Russia

MACROBIUS' COMMENTARY ON THE 'DREAM OF SCIPIO' AND ITS RELEVANT CONTEXTS

ABSTRACT. The paper attempts to show how it is possible to interpret natural-philosophical, psychological and ethical fragments from Macrobius' *Commentary on the 'Dream of Scipio'* (the 5th c.) by means of the method of relevant contexts. To this end, Hierocles of Alexandria' *Commentary on the Golden Verses* of Pythagoras is discussed.

KEYWORDS: method, fragment, intellectual tradition, commentary, source.

В настоящей статье предпринята попытка обратить внимание на важность привлечения метода релевантных контекстов при анализе *Комментария на 'Сон Сципиона'*¹ латинского платоника Макробия (V в.) с целью лучшего понимания изложенных им философских теорий греков. Суть этого метода в том, что адекватное прочтение ряда фрагментов из этого сочинения (впрочем, как и из многих других текстов) может быть в том случае, если известна интеллектуальная традиция, в которой это произведение формировалось, если понятен замысел автора или обстоятельства, которые оказали на него влияние. Всё это, в меру возможного, может быть обнаружено не из самого текста, а из интеллектуальных, культурных, исторических контекстов, в которые он вплетен. Более того, в отдельных случаях только привлечение того или иного источника позволяет понять смысл читаемого текста.² Особую важность этот подход приобретает тогда, когда автор (как, например, Макробий) не оригинален в смысле создания философских учений; когда между текстом и источниками (прямыми или опосредованными), – бездна времени. Так, первичным материалом Макробия служили работы греков – Платона, Плотина, Порфирия, пс.-

¹ См. Willis 1963, Маср., *Comm.*; Петрова 2007.

² О методе привлечения релевантных контекстов см. Петров 2008, 140–141. О подобном подходе применительно к трактовке отдельных сюжетов Макробиева *Комментария*, см. Петрова 2000, 48–53.

Ямвлиха, Никомаха из Герасы, Нумения и др.³ Отделить прямые заимствования, сделанные Макробием у них, от опосредованных не представляется возможным. И это связано не только с тем, что время жизни Макробия и Платона разделяет промежуток в девять столетий, но и с тем, что многие сочинения его последователей, более близких Макробию хронологически, дошли до нас либо во фрагментах, либо не дошли вовсе. Как бы то ни было, очевидно лишь то, что Макробий, будучи платоником и придерживаясь этой традиции, пытался следовать мысли Платона, находясь под его влиянием. При этом особенности и тонкости учения самого Платона, а также уточнения и пояснения мысли философа, сделанные его приверженцами (например, Плотинем и Порфирием), Макробия не интересовали. В большинстве случаев он поверхностно читал или просматривал греческие тексты, что было типичным для римских интеллектуалов, в отличие от философствования греков, живших и работавших в одно и то же с Макробием время.⁴

Это не отменяет значимости Макробия как транслятора греческого знания в эпоху Поздней Римской империи, поскольку его сочинение свидетельствует о существовании стойкой интеллектуальной традиции, с одной стороны, направленной на упрощение, конспективное изложение и популяризирование греческого знания, с другой, – учитывающей немалое число доступных в ту эпоху для римлян греческих текстов, служивших им интеллектуальным фоном. Можно предположить, что в *Комментарии* Макробий часто опускал детали той или иной греческой концепции не только по причине нежелания вызвать скуку у читателя ее пространством изложением (e. g. Comm. I, 11, 7; II, 12, 8), но и потому, что рассматриваемые им теории были хорошо известны в то время.

Применительно к сказанному выше интересен *Комментарий на пифагорейские 'Золотые стихи'*⁵ ученого-философа Гиерокла (fl. перв. пол. V в.), принадлежащего к Александрийской школе. На наш взгляд, этот текст следует рассматривать в качестве разъясняющего мысль Макробия. Для нас важно то, что оба автора – современники, относящиеся к одной интеллектуальной традиции, а их сочинения представляют собой комментарии,⁶ в которых затрагиваются

³ Петрова 2006, 247–76.

⁴ Можно указать на Прокла, составившего *Комментарий на 'Тимей'* примерно в то же время, что и Макробий.

⁵ См. Köhler 1974, Hier., *In Aur. carm.* 1–27 (p. 5–122); Петер 2000, 15–123. Оригинальный текст: TLG (1999). См. также: Афонасин 2008, 390–391.

⁶ Отметим, что в Античности традиционно комментировались либо тексты, авторы которых рассматривались как носители божественной мудрости (Гомер, Платон, Ямвлих), либо тексты авторитетные с точки зрения человеческой мудрости (Аристотель, Плотин). Гиерокл комментирует пифагорейские *Золотые стихи*, которые относятся к сакральной литературе. На этом фоне Макробиев *Комментарий* выглядит необычно, так как для комментирования им выбрано светское произведение Цицерона – автора авторитетного, но не наделенного в традиции божественной мудростью. При этом методы у Макробия те же, что присущи комментаторам сакральных текстов.

общие темы. Среди таковых – этика (зд. учение о добродетелях и их видах), метемпсихоз, природа мира и человека. Выявленные смысловые параллели не следует трактовать как «общие места», присущие многим греческим авторам, поскольку здесь на первый план выходит то, как оба автора строят свое изложение и *каким образом* они компонуют материал.⁷ Кроме того, немаловажными представляются и детали той или иной концепции.

Этика. В этической части и у Гиерокла, и у Макробия сильна стоическая составляющая. Оба автора рассматривают четыре основные добродетели (Масг. I, 8, 4–11; Hier. 433b 35), ориентируя читателя на праведный образ жизни. Цель праведности – уподобление богу (Hier. 416a 5) и обретение истинного блаженства (Масг. I, 8, 12). Только добродетели могут помочь в этом (Масг. I, 8, 3; Hier. 416a 5).

Для латинского автора, каким является Макробий, характерны упрощение и конспективность греческого знания. Он лишь излагает классификацию добродетелей, перечисляет их свойства в каждом из классов, кратко говоря об их пользе (Масг. I, 8, 5–10). Гиерокл, напротив, дает подробное описание того, каким принципам надлежит следовать человеку в стремлении к праведному образу жизни; описывает функции благоразумия и его преимущества (Hier. 450a 63) над неразумием. Оба автора говорят о том, что гражданские добродетели делают человека и благородным (Hier. 416a 6), и блаженным (Масг. I, 8, 12), указывая на пути и способ достижения этого, ориентируя читателя на познание самого себя (Масг. I, 9, 2; Hier. 475b 107). У Гиерокла познавшие себя освобождаются от смертных страстей (Hier. 475b 107); но если познать существующее так, как оно создано самим богом, то возможно достичь божественного подобия (Hier. 468a 94). По Макробию, блаженным может стать лишь тот, кто, познавая самого себя (Масг. I, 9, 2), обращается к своему первоисточнику и началу (Масг. I, 9, 3).

И Макробий, и Гиерокл полагают, что далеко не всем людям возможно уподобиться богу и достичь блаженства. У Гиерокла любезен богу только мудрец, который жертвует собой и превращает душу в божественный образ, готовит свой ум, как храм, для принятия божественного света – все это свойственно лишь прошедшей очищение разумной душе (Hier. 420b 13). У Макробия «очищающие» добродетели присущи лишь тем, кто способен к восприятию божественного (Масг. I, 8, 8), т. е. философам, поскольку только они являются блаженными (Масг. I, 8, 3). Оба автора полагают необходимым следовать добродетелям, которые нужны для того, чтобы удержаться от пороков (Hier. 433a 34). Для них совесть – судья, терзающая за проступки, она приводит каж-

⁷ Например, и у Гиерокла, и у Макробия этическая часть служит своеобразным вступлением к изложению учений о переселении души и природе мира. Однако Макробиево изложение оформлено в виде отдельной главы, которую возможно рассматривать в качестве самостоятельного трактата, восходящего к текстам Плотина и Порфирия (см. ниже в качестве приложения к данной статье).

дого к бегству от постыдного, ограждает от пороков (Hier. 433a 34); она изводит и истязает за допущенное злодеяние (Masr. I, 9, 12).

Метемпсихоз. Учения Макробия и Гиерокла о перемене отдельной душой разных тел также во многом перекликаются. У обоих авторов они содержат элементы пифагорейской доктрины, которые восприняты каждым из них через чтение промежуточных авторов: у Гиерокла – только греческих, у Макробия – еще и латинских.

И Макробий, и Гиерокл говорят о том, что душа имеет отношение к божественному началу, она есть бог (или подобна богу). У Гиерокла человеческие души – смертные боги, ибо они то погибают для блаженной жизни, оставляя бога и отправляясь в изгнание, то оживают для блаженства, возвращаясь к нему (Hier. 418a 9). У Макробия отдельная душа подобна творцу, отчего она именуется богом (Masr. II, 12, 11).⁸ Оба автора считают, что душа бессмертна и существует вечно.

Гиерокл пишет: «...душа не умирает вместе с телом... не рождается вместе с телом, она неподвластна рождению и смерти, она бессмертна... и существовала всегда. Она – произведение бога-творца, относится к тем созданиям, которым присуще божественное подобие»⁹ (Hier. 445b 55). По Макробию душа также чужда какой-либо смертности (Masr. II, 12, 10); она никогда не останавливается в своем движении (Masr. I, 17, 8–9); она – бессмертна (Masr. I, 12, 17).

И Макробий, и Гиерокл полагают, что душа – правитель тела. Гиерокл говорит о том, что она держит в руках свое тело и обращает его к истине, чтобы целиком посвятить себя созерцанию божественного и обрести божественное подобие (Hier. 480b 115). Макробий же указывает, что душа сама правит телом, подражая правящему миром богу (Masr. II, 12, 10).

Оба комментатора пишут о возвращении человека (точнее, его души) к своему началу. Согласно Гиероклу, войти в род богов можно лишь тому, кто обрел истину и добродетель в душе и чистоту в духовной оболочке души. Такой человек возвращается к идее первоначального состояния, вновь обретая себя через соединение с истинным разумом, познав вселенную и открыв, насколько это в его силах, творца всего этого мира (Hier. 483a 119). Согласно Макробию, душа, полностью оттертая от загрязнений порока и восстановившись в целости, вернется от тела обратно к свету нескончаемой жизни (Masr. I, 12, 17).

Природа мира и человека. Говоря о мироздании, оба автора утверждают, что основа всего – Бог. Однако у Макробия в основе мира лежит три начала: Бог – Ум – Душа, у Гиерокла лишь одно – Единый Бог (Природа).¹⁰ Сама же

⁸ Здесь Макробий следует Цицерону, который в свою очередь ссылается на Еврипида. См. Cic., *Tusc. disp.* I, 26 (65). Латинский текст: РНІ 5.3.

⁹ См. Петер 2000, 61.

¹⁰ Здесь Гиерокл следует своим предшественникам. Возможно, он (как и Макробий) также был знаком с сочинением Плутарха *О лице* (см. Plut., *De facie* 943f–945c), поскольку описывает только Единого бога.

структура мира, по сравнению с Макробием, у Гиерокла не столь сложная, ибо вне мира у него только Бог. Для Гиерокла важна Природа, образовавшая видимый мир в соответствии с божественной мерой, посредством пропорций, и сделавшая его подобным самой себе (Hier. 468ab 94). У Макробия Бог, который и является, и называется первопричиной, – единственный родоначальник того, что создано (Masr. I, 15, 5).

Оба комментатора говорят о вечном движении неба (и души) и о земле, неподвижной и находящейся в центре вселенной. По Гиероклу, Природа сообщила небу постоянное движение, даровав ему круговорот всех его частей. Земле она придала устойчивость и значение центра. И небо, и земля получили благодаря Природе отпечаток божественного подобия (Hier. 468a 94–469a 95). Согласно Макробию, тело небес всегда находится в движении, оно не может остановиться (Masr. I, 17, 8-9); в центре вселенной (I, 17, 4) находится земля (I, 22, 6).

И Макробий, и Гиерокл пишут о световидном теле души, его приращениях и очищениях. У Макробия отдельная душа, соскальзывающая с зодиака и Млечного пути к низлежащим сферам, окутывается приращениями светового тела (Masr. I, 12, 13), приобретая тем самым различные качества или начатки (Masr. I, 12, 14). У Гиерокла очищение разумной души способствует очищению световидной (αἰθεραίδές) оболочки (Hier. 479b 113).

Учение о личности у Гиерокла выражено сильнее, по сравнению с Макробием. Человек занимает у него одно из главных мест. У Макробия, напротив, человек является лишь одним из звеньев в мировой цепи. Оба автора указывают на двойственную природу человека: божественную и бренную. Гиерокл пишет о том, что человек – последний из высших существ и первый из низших (Hier. 468b 95). По своей сущности он выше всей земной и смертной природы, поскольку способен обратиться к богу, уничтожить забвение вышнего воспоминанием о нем, исправить бегство от высшего мира обращением к нему (Hier. 469ab 96). Именно из-за такой природной двойственности сущность человека устремляется то к божественному, то к звериному подобию (Hier. 470a 97; 471b 100). По Макробию, смертные человеческие тела лишь в малой степени соответствуют божественному уму (Masr. I, 14, 9). Само же тело представляет собой, с одной стороны, осадок божественного, с другой – первую субстанцию живого (Masr. I, 12, 15). После смерти тела душа освобождается, но не всегда может вернуться к божественному началу (Masr. I, 9, 5).¹¹

* * *

Как представляется, метод релевантных контекстов позволил нам не только проанализировать Макробиевы представления об этике, метемпсихозе, природе мира и человека, но и глубже понять изложенные им теории греков. Выявленная схожесть доктринальных положений при разъяснении Макробием и

¹¹ Подробнее см. Петрова 2007, 45–52; Петрова 2015, 139–51.

Гиероклом совершенно разных произведений позволяет говорить не только об их знакомстве и использовании одних и тех же источников, но и о том, что трактовка пифагорейского учения, принятая обоими комментаторами, в сочетании с платоническими и стоическими элементами, была типичной для эпохи, в которую они жили. Оба автора, используя в своих сочинениях сакральные и авторитетные тексты, трактуют их согласно собственному видению и согласно тем представлениям, которые сложились в V в. нашей эры.

БИБЛИОГРАФИЯ

Оригинальные тексты см. в электронных базах данных: Thesaurus Linguae Graecae (1999), Packard Humanities Institute, version 5 (1991), Patrologia Latina (1993–1995). Сокращения произведений классических авторов приведены в соответствии с *Oxford Classical Dictionary* (2012⁴).

- Köhler, F. G., ed. (1974) *Hierocles, In Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*. Stuttgart.
- Willis, I., ed. (1963) *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*. Leipzig.
- Афонасин, Е. В. (2008) «Золотые стихи», *Античная философия. Энциклопедический словарь*. Москва: 390–391.
- Горенштейн, В. О., пер. (1994) «Цицерон, О государстве [VI. Сновидение Сципиона]», *Цицерон, Диалоги: О государстве. О законах*. Москва.
- Иванов, Г. А., Петрова М. С., пер. (2000) «Плутарх, О лике, видимом на диске луны», *Философия природы в Античности и в Средние века*, ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. Москва: 132–183.
- Петер, И. Ю., пер. (2000) *Гиерокл, Комментарий к Пифагорейским Золотым стихам*. Москва.
- Петров, В. В. (2008) *Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья*. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03 – история философии). Москва.
- Петров, В. В., пер. (1996) «Порфирий, Отправные положения к умопостигаемому (фрагменты)», *Историко-философский ежегодник'95*. Москва.
- Петрова, М. С. (2000) «Совпадение или заимствование: Гиерокл и Макробий», *Преemptивность и разрывы в интеллектуальной истории. Материалы научной конференции. 20–22 ноября*. Москва: 48–53.
- Петрова, М. С. (2006) «Греческие источники Макробия (на примере психологических и натурфилософских глав «Комментария на 'Сон Сципиона'»)», *Диалог со временем* 17, 247–276.
- Петрова, М. С. (2007) *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. Макробий, Комментарий на 'Сон Сципиона' (I, 1–4; 8–14 и 17; II, 12–13 и 17)*. Москва.
- Петрова, М. С. (2015) «Представления платоников о делении мира в изложении латинского энциклопедиста Макробия», *Диалог со временем* 50, 139–151.

МАКРОБИЙ

КОММЕНТАРИЙ НА «СОН СЦИПИОНА» (I, 8)
[О ДОБРОДЕТЕЛЯХ]

ПЕРЕВОД М. С. ПЕТРОВОЙ

[1] Обсудив отчасти эти [слова Сципиона Старшего],² перейдем к следующему.

Но знай, Публий Африканский, дабы тем решительнее защищать дело государства: всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они, блаженные, наслаждались там вечной жизнью. Ибо ничто так не угодно высшему божеству, правящему всем миром, во всяком случае из происходящего на земле, – как собрания и объединения людей, связанные правом, что называются государствами. Их правители и охранители, отсюда отправившись, сюда же и возвращаются.³

[2] Весьма кстати, предсказав [Сципиону] смерть, [дед его] затем говорит о наградах, на которые следует уповать добрым [людям]. Ведь вследствие величия обещанного блаженства и небесного жилища помышления этих людей настолько свободны от страха перед предсказанным концом жизни, что они даже воодушевляются до желания умереть. Но [прежде] следует сказать кое-что о блаженстве, которое уготовано хранителям отечества, чтобы после разъяснить весь отрывок, о котором теперь идет речь.⁴ [3] Только добродетели делают [человека] блаженным, и никаким иным способом не обрести ему этого имени.⁵ Поэтому [те], кто полагают, что лишь философствующим присущи добродетели, заявляют, что только философы являются блаженными. Ведь собственно мудростью они называют познание божественного, и именуют мудрыми лишь тех, кто ищет высшего посредством остроты ума, познает его тонкостью тщательного исследования, и, насколько позволяет прозрачность

¹ Перевод выполнен по изданию: *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. Willis (Leipzig, 1963).

² В предыдущей главе Сципион Старший, явившейся во сне Сципиону Младшему, предсказывает ему гибель от близких ему людей.

³ Cic., *Somn.* XIII, 13 (*De Rep.* VI). Избранный Макробием метод для составления *Комментария* – тот же, что и у поздних комментаторов-платоников, как греческих, так и латинских (среди таковых Ямвлих, Прокл, Калкидий, Кассиодор и др.): автор помещает цитату в начало главы и посвящает последнюю ее толкованию.

⁴ См. ниже, параграфы 3–12.

⁵ Ср. Plot., *Enn.* I, 2, 1.

[здешнего] жития, видит вышнее и подражает ему. Только в этом, говорят они, состоит развитие добродетелей, функции коих распределяют они так.⁶ [4] Свойство благоразумия – посредством созерцания божественного презирать сей мир и все, что миру присуще; все помыслы души направлять на одно только божественное. Свойство умеренности – оставить, насколько позволяет природа, все, что обусловлено потребностью тела. Свойство мужества – это когда душа не страшится отказаться от тела под, так сказать, водительством философии и не ужасается высоте совершенного восхождения к вышнему. Свойство справедливости – допускать для себя из имеющегося один путь: подчинение каждой добродетели.⁷

И выходит так, что в соответствии с этим столь решительно и строго [сформулированным] определением, правители государств не могут быть блаженными. [5] Но Плотин, первый вместе с Платоном, среди учителей философии, в книге *О добродетелях*⁸ распределил по порядку их степени, разместив [их] на основании истинного и природного разделения. Есть, говорит он, четыре рода четырех добродетелей. Первые из них называются гражданскими, вторые — очищающими, третьи — [это добродетели] уже очищенного духа, четвертые — [добродетели]-образцы.

[6] Поскольку человек является общественным животным,⁹ он обладает гражданскими добродетелями. С их [помощью] добрые мужи заботятся о государстве, оберегают города, почитают родителей, любят детей, ценят близких. Посредством их они заботливо и осмотрительно защищают сограждан и подчиняют справедливому милосердию, [своими добродетелями]

*они заслуженно заставили других помнить себя.*¹⁰

[7] Свойство гражданского благоразумия – отдавать все помыслы и действия руководству разума, не желать и не делать ничего, кроме того, что правильно, о делах человеческих заботиться как о божественных повелителях. Благоразумию присущи разум, ум, осмотрительность, предвидение, способность учиться, осторожность. Свойство [гражданского] мужества – поднимать дух над страхом опасности, не бояться ничего, кроме бесчестного, стойко переносить и невзгоды, и благополучие. Мужество дает великодушие, уверенность, невозмутимость, величие, постоянство, терпеливость, твердость. Свойство [гражданской] умеренности – не устремляться ни к чему, в чем можно было бы раскаяться, ни в чем не переступать закон меры, подчинять влечения узде разума. За умеренностью следуют сдержанность, почтительность, воз-

⁶ О делении добродетелей см. Plat., *Resp.* IV, 427e–429a; Idem, *Prot.* 330b; Idem, *Phaedo* 69b.

⁷ Ср. Plot., *Enn.* I, 2, 1; Porph., *Sent.* XXXII, 2–3.

⁸ Plot., *Enn.* I, 2.

⁹ Arist., *Pol.* I, 9; Sen., *De clem.* I, 3, 2.

¹⁰ Ср. Verg., *Aen.* VI, 664.

держность, целомудрие, порядочность, самообладание, бережливость, трезвость, скромность. Свойство [гражданской] справедливости – сохранять каждому то, что ему принадлежит.¹¹ От справедливости происходят безупречность, дружба, согласие, преданность, благочестие, душевное расположение, человечность. [8] Посредством этих добродетелей добрый муж становится правителем вначале себя [самого], а затем государства. Он руководит справедливо и предусмотрительно, не пренебрегая человеческими делами.¹²

Второй род добродетелей, именуемых очищающими,¹³ свойственен человеку, способному к восприятию божественного. Они высвобождают дух лишь того, кто решил очиститься от взаимодействия с телом, и, так сказать, бегством от дел человеческих, устремляется единственно к божественному. Подобные добродетели принадлежат [людям], располагающим досугом, ставящим себя вне государственных дел. В чем существо каждой из этих [добродетелей] мы описали выше, когда говорили о добродетелях [принадлежащих] философствующим. Они же только их и считают за добродетели.

[9] Третьи [добродетели] принадлежат духу уже очищенному и отстоявшемуся; отскобленному и дочиста отмытому от всякого налета этого мира.¹⁴ На этой ступени свойство благоразумия – не предпочитать божественное, словно бы имелся выбор, но познавать единственно его, всматриваться в него, как если бы ничего иного не существовало. Свойство умеренности здесь – не сдерживать земные влечения, но совершенно их забыть. Свойство мужества – не побеждать страсти, но не ведать их, чтоб *не уметь раздражаться, не желать ничего*.¹⁵ Свойство справедливости – так соединиться с высшим и божественным умом, чтобы через подражание¹⁶ ему сохранить с ним вечный союз.

[10] Четвертый род [добродетелей] – это те, что содержатся в самом божественном уме, который, как мы сказали, именуется *воῦν*,¹⁷ по их образцу в [должном] порядке проистекают все остальные [добродетели]. Ибо если [должно полагать], что в уме есть идеи прочих вещей, тем более следует думать, что там содержатся идеи добродетелей. Благоразумие там – это сам божественный ум, умеренность – то, что с неослабным вниманием обращено на себя; мужество – то, что всегда одно и то же и никогда не меняется; справедливость – то, что согласно извечному закону не отклоняется от всегдашней неустанности своего делания.¹⁸

¹¹ Ср. Cic., *De inv.* II, 160; Idem, *De fin. bon. et mal.* V, 23 (65-68); Idem, *De nat. deor.* III, 15 (38); [Idem], *Rhet. ad Her.* III, 3; Porph., *Sent.* XXXII, 2.

¹² Plot., *Enn.* I, 2, 1, 16-21. Ср. Porph., *Sent.* XXXII, 2.

¹³ Plot., *Enn.* I, 2, 3, 10. Ср. Porph., *Sent.* XXXII, 3.

¹⁴ Plot., *Enn.* I, 2, 6. Ср. Porph., *Sent.* XXXII, 4.

¹⁵ Juv., *Sat.* X, 360.

¹⁶ Porph., *Sent.* XXXII, 4.

¹⁷ Plot., *Enn.* I, 2, 7; Porph., *Sent.* XXXII, 6-7.

¹⁸ Porph., *Sent.* XXXII, 5.

[11] Таковы четыре рода четырех добродетелей, которые помимо всего прочего различаются более всего применительно к страстям. Страстями же, как мы знаем, называется то, когда люди

*боятся и жаждут, печалются и радуются.*¹⁹

Первый род добродетелей страсти унимает, второй – удаляет, третий – забывает, в отношении четвертого их даже упоминать грешно.

[12] Итак, если назначение и осуществление добродетелей заключается в том, чтобы делать блаженным,²⁰ а с другой стороны, известно, что существуют добродетели гражданские, то и с помощью последних становятся блаженными. Тогда по праву Марк Туллий говорит о правителях государств: **там, блаженные, наслаждаются они вечной жизнью.** Дабы показать, что одни делаются блаженными с помощью добродетелей, [требующих] досуга, а другие – с помощью добродетелей, [требующих] занятости, он не сказал, что совершенно ничто так не угодно вышнему богу, как государства, но добавил **во всяком случае из происходящего на земле**, так он отличает тех, кто сразу приступает к самому небесному, от правителей государств, путь на небо которым готовится через земные деяния.

[13] Какое определение государства может быть более точным, более осмотрительно [выбранным], чем **собрания**, – говорит он, – **и связанные правом, объединения людей, что называются государством.** Ведь и шайки разбойников и гладиаторов могли некогда быть **собраниями и объединениями людей**, но не **связанными правом.** А только то множество [людей] основано на праве, которое все целиком согласно подчиняться законам.²¹

¹⁹ Verg., *Aen.* VI, 733;

²⁰ Если греки говорят, что цель человека – это достижение блага через уподобление богу, а добродетели, как особенно подчеркивают и Плотин, и Порфирий, лишь средство для этого, то латиняне предпочитают называть целью человека достижение блаженства. Ср. Cic., *Somn.* XIII, 13; Aug., *De civ. dei* X, 29; *Ibidem*, VIII, 3.

²¹ См. Arist., *Pol.* I, 1. Ср. Cic., *De Rep.* I, 25 (39).