нительные родовые (I, 4)[23] и видовые (I, 5)[24] отличия снов, замечания о людях, появляющихся в снах, чьи сообщения следует рассматривать как заслуживающие лишь некоторого доверия (I, 2)[25], чего также нет у Макробия.

Несмотря на указанные выше отличия, очевидно, что Макробий в значительной степени зависит от Артемидора. Однако вряд ли можно утверждать, что Макробий использовал исключительно его текст. Вполне возможно, что он читал другие, утраченные ныне практические сочинения, содержавшие толкования и классификации сновидений.

* * *

Перевод с латинского языка выполнен по изданию: Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis / Ed. I. Willis. Lipsiae, 1963. Учтен английский перевод Комментария (см.: *Macrobius.* Commentary on the Dream of Scipio / Translation, introdaction and notes by W.H. Stahl. N.Y., 1990). В основу примечаний положены комментарии Stahl, которые расширены и дополнены, также использовано издание: *Macrobio.* Commento al Somnium Scipionis. Libro I. (ed. Mario Regali), Biblioteca di studi antichi 38 (Giardini editori e stampatori Pisa, 1983).

МАКРОБИЙ АМВРОСИЙ ФЕОДОСИЙ КОММЕНТАРИЙ НА "СОН СЦИПИОНА"

КНИГА I

ГЛАВА 1

[1] Между книгами Платона и Цицерона, которые тот и другой составили о государстве, – о сын мой Евстахий[1], услада и гордость моей жизни, – мы сразу же усматриваем то различие[2], что первый государство планировал (ordinavit), второй – воссоздавал; один рассуждал о том, каким оно должно быть[3], а другой – каким его учредили предки[4]. [2] Однако же подражание обусловило то основное сходство сочинений, что [подобно тому] как Платон в заключительной

---

[23] *Артемидор* I, 4 (с. 23–26): "Одни вещие сны предсказывают многое через многое, другие малое – через малое, третьи – многое через малое и четвертые – малое через многое".

[24] *Артемидор* I, 5 (с. 26–28): "... сны разделяются на четыре вида: одни хороши внутри и снаружи, другие внутри и снаружи дурны, третьи внутри хороши, а снаружи дурны, четвертые внутри дурны, а снаружи хороши".

[25] Например, *Артемидор* I, 2 (с. 16–17).

книге [своего Государства] заставил некоего человека, возвращенного к жизни, которую тот, казалось, оставил[5], поведать о состоянии освободившихся от тел душ, и сопроводил это небесполезным описанием планет и созвездий (sphaerarum vel siderum), так и [Сципион] у Туллия посредством ниспосланного ему сновидения (per quietem) рассказывает о вещах, свидетельствующих о том же. [3] Но дабы не закралась мысль будто мужи выдающейся мудрости, имевшие обыкновение усматривать в исследовании истины только божественное, добавили в свои сочинения, где взвешено каждое слово, нечто не относящееся к делу, мне (как, вероятно, и другим) представляется стоящим рассмотрения вопрос: отчего имелась настоятельная потребность [включить] в свои сочинения (в которых речь идет о вещах общественной важности) первому – подробный вымысел, а второму – подобный сон; и для чего им, давая определения по управлению государством, описывать [небесные] круги (circulos), сферы (orbes) и шары (globosque)[6], рассуждать о движении светил (stellarum)[7] и вращении неба. Следовательно, прежде всего следует кратко сказать об этом, дабы смысл рассматриваемого сочинения стал ясным и понятным.

[4] Глубоко проникая в суть всех вещей и событий, Платон на протяжении всего рассуждения об устроении государства указывает на цель (proposito)[8] вселить в души людей любовь к справедливости, без которой не устоит не только государство, но и простой союз людей и даже малое семейство. [5] При этом он понимал, что ничто так не способствует привитию людям (pectoribus) стремления к справедливости, как знание, что польза от этого не прекратиться вместе с жизнью человека.

Но как показать, что эта [польза] остается и сохраняется после [смерти] человека, если прежде не неизвестно о бессмертии души? А утвердив веру в бессмертие (perpetuitatis) души, Платон пришел к выводу, что после того как души освободились от связи с телом, им отводятся определенные места в соответствии с тем, какими – дурными или хорошими – представляются их заслуги[9]. [6] Так, в Федоне[10] после ясных и неопровержимых доказательств того, что истинное достоинство души [состоит] в ее бессмертии, говорится о различии мест, которые оставившим эту жизнь душам положены в зависимости от того, чтó каждая [из них] заслужила своим образом жизни. И в Горгии[11] после завершения рассуждений о справедливости Сократ, сочетающий сладостность [стиля] с моральной строгостью, напоминает нам о положении душ после [смерти] тела. [7][12] То же самое весьма подробно прослеживается в книгах, в которых Платон говорит о должном (formandum) устроении государства. В самом деле, [в Государстве] он сначала отдал первенство справедливости и учил, что душа после смерти живого существа не погибает. После этого, в конце сочинения, посредством упомянутой выше сказки (fabulam)[13], ибо так называют ее некоторые, он показал, куда уходит

душа после тела, и откуда она приходит в тело, дабы научить, что душам уготована награда за почитание справедливости или наказание за пренебрежение ею, ведь они бессмертны и должны подлежать суду.

[8] Туллий проявил равно здравомыслие и ум, сохранив ту же последовательность: сначала применительно ко всем сторонам жизни (otio ac negotio) государства он отдал в своем рассуждении пальму первенства справедливости; в завершение своего сочинения, как венец всего, он описал священные седалища (sedes) бессмертных душ и тайны (arcana) небесных мест (regionum), указав, куда должны попасть (или лучше – возвратиться) те души, что управляли государством с благоразумием, справедливостью, мужеством и умеренностью[14].

[9] Того, кто поведал (relator) об этих тайнах, у Платона, звали Эр[15]; по происхождению он был памфилиец, а по роду занятий – воин. Поскольку казалось, что от полученных в бою ран он испустил дух, на двенадцатый день его вместе с другими убитыми должен был удостоить общий погребальный огонь. После того как душа внезапно то ли возвратилась к нему, то ли не отлетела, он сообщил – словно в обращенном ко всему роду людскому публичном заявлении – обо всем, что делал и видел в дни, прошедшие между двумя его жизнями.

Цицерон сознавал истинность [рассказанного] в этой сказке (fabulam), однако, словно опасаясь, что она будет осмеяна несведущими[16], и стремясь избежать глупых упреков, которым подвергался рассказ Эра, все же предпочел скорее воздвигнуть рассказчика ото сна, чем воскресить[17].

ГЛАВА 2

[1] Но прежде чем разбить текст Сна, следует объяснить, о какого рода людях Туллий говорит, что они не верят ни в осмеиваемую ими сказку (fabùlam) Платона, ни в то, что подобное может произойти с ними самими. Цицерон хотел, чтобы читатель сознавал, что слова эти направлены не против невежественной толпы (imperitus vulgus), но против людей, скрывающих незнание истины под маской учености[18], ведь известно, что именно такие люди и читали подобные сочинения, и с жаром их порицали. [2] Мы скажем о том, кого он причисляет к того рода философам, что с готовностью упражнялись в суровой критике, и о том из них, кто даже записал свои обвинения, а затем о том, что подобает отвечать на их возражения, по крайней мере в части, непосредственно относящейся к рассматриваемой работе [Цицерона]. А когда [их доводы против Платона] утратят силу, что легко достижимо, вместе с этим рассеется и все, что злоба недоброжелателей когда-либо направляла или еще направит против мнений из Сна Сципиона Туллия.

[3] Над священным [платоновским] свитком[19] и высочайшими, серьезными вещами природы потешалась вся школа эпикурейцев, в своем всегдашнем заблуждении далекая от истины и полагающая достойным осмеяния то, о чем не имеет представления. А Колот[20], выделявшийся среди слушателей Эпикура словоохотливостью, даже собрал свои едкие насмешки в книгу. Нам придется оставить без внимания то несправедливое из написанного Колотом, что не имеет отношения к Сну Сципиона, о котором у нас пойдет речь ниже. Но мы отметим те наветы, которые, если их не опровергнуть, останутся [упреками] как Цицерону, так и Платону[21]. [4] Колот считал, что философу не следовало выдумывать сказок, поскольку тем, кто учит истине, не пристало обращаться ни к одному из родов вымысла. "Если ты хотел дать нам понятие о небесном и о том, в каком состоянии будут пребывать души, – говорит он [Платону], – то отчего[22] не изложил это просто и без потаканий слушателям? При обращении к вымыслу неестественность персонажа (quaesita persona), надуманная необычность события (casus) и искусственность места действия (scaena) пятнают ложью самые врата разыскиваемой истины". [5] Сказанное, хотя оно направлено против платоновского Эра, тревожит и покой нашего сновидца Сципиона: ведь оба персонажа выбраны для [изложения] схожих историй (argumento) и подходят для того, что им будет возвещено. Так будем же противостоять нападкам и ниспровергнем ложные доводы, чтобы разом и наветы рассеялись, и положение обоих [авторов] восстановилось бы, как и должно, в неповрежденном достоинстве.

[6] Философия отвергает не все сказки (fabulis), и не со всеми согласуется. Чтобы легче отделить те из них, от которых она отказывается, словно изгоняя профанное [уже] из самого преддверья священного рассуждения, от тех, которых она, напротив, часто и даже охотно допускает[23], следует объяснить [различия между ними] посредством поэтапного деления.

[7] Сказки (fabulae)[24], самое имя которых являет и обнаруживает их лживость, придумываются или для того, чтобы только доставлять усладу слуху, или также, чтобы подвигать к благу и пользе[25]. [8] Слух ласкают либо комедии (comoediae), каковые Менандр и его подражатели[26] отдавали для постановки на сцене, либо полные вымышленных происшествий с любовниками истории (argumenta)[27], в которых премного упражнялся Петроний Арбитр[28] и которыми, к нашему удивлению, подчас забавлялся Апулей[29]. Весь этот род сказок, доставляющий лишь услаждение слуху, ученое рассуждение изгоняет из своего святилища к нянькам при колыбелях.

[9] Следующее деление проходит между сказками, которые побуждают ум читателя к какого-либо вида добродетели. В одних история (argumentum) берется вымышленная, и развивается она посредством плетения небылиц: таковы сказки Эзопа[30], блистательные по изяществу вымысла. А в других история опирается на проч-

ный фундамент истины, но излагается эта истина посредством сочиненного (composita) и вымышленного, и это уже именуется не сказкой, а сказанием (narratio fabulosa). Таково [сказываемое во время] культовых священнодействий[31]; [сказания] Гесиода и Орфея, повествующие о происхождении и деяниях богов; так передаются тайные учения (sensa) у пифагорейцев. [10] Из упомянутого выше второго подразделения философским сочинениям чужд первый вид сказок, который о лживом рассказывает посредством лжи. Второй вид в свою очередь дробится еще одним разделением, ведь когда в основе истории лежит истина и образуется сказание, то способов передать истину посредством вымысла может быть не один. [11] В одном случае, ткань сказания сплетается посредством вещей отвратительных, недостойных божественного и почти чудовищных: таковы прелюбодействующие боги, Сатурн, отсекающий срамные части своего отца Неба и сам заточенный в темницу своим захватившем царство сыном. С подобного рода сказаниями философы предпочитают не иметь дела[32]. В другом случае под благочестивой завесой вымысла может возвещаться понятие о священных вещах[33], защищенное и облеченное в форму достойных событий и персонажей (nominibus). Это единственный род вымысла, допустимый для того, кто философствует о божественном с осмотрительностью. [12] А потому, раз ни свидетельство Эра, ни сновидение [Сципиона] Африканского не причиняют рассуждениям [Платона и Цицерона] никакого вреда, и возвещение священных вещей под защитой их славных имен сохраняет свое достоинство нетронутым, то их обвинитель, наученный отличать сказание от сказки, пусть успокоится.

[13] Впрочем следует знать, что сказание, пусть и дозволенное, философы допускают не во всякое рассуждение. Обыкновенно они пользуются им, говоря о Душе либо о воздушных и эфирных силах (potestatibus) и прочих богах[34]. [14] Но когда рассуждение осмеливается подняться к высшему и первейшему из всех Богу, которого греки называют τἀγαθόν (Благом) и πρῶτον αἴτιον (Первопричиной), или к рожденному и произошедшему (profectam) от высшего Бога Уму, именуемому у греков νοῦς и содержащему первичные виды (originales species) вещей, называемые ἰδέαι (идеями), когда говорят о них, то есть о высшем Боге и Уме, то полностью отвергают все сказочное, а если и пытаются приписывать что-либо тем, кто превосходит не только человеческую речь, но также и помышление, то прибегают к подобиям (similitudines) и аналогиям (exempla). [15] Так, Платон, подвигаемый рассуждать о τἀγαθόν (Благе), не осмелился говорить, чтó оно такое есть, зная о нем лишь то, что человеку невозможно знать каково оно. Он обнаружил, что из видимых вещей Благу наиболее подобно одно только Солнце[35], и через это подобие он открыл своему рассуждению дорогу для восхождения к непостижимому. [16] Оттого-то в древности не ваяли статуй (simulacrum) Блага, хотя устанавливали их в честь других богов, ведь высший Бог

и рожденный из него Ум превосходят как Душу, так и Природу, и сказкам проникать туда совершенно непозволительно.

[17] Но, как я уже сказал, философы не напрасно и не для забавы обращаются к сказочному, рассуждая о низших богах и Душе. Ведь известно, что Природе противно, когда ее выставляют открытой и обнаженной[36], она не дает познавать себя, прячась от чувств обычных людей за завесой (operimento) и покровом (tegmine) многообразных вещей, и хочет, чтобы мудрые рассуждали о ее тайнах (arcana) посредством сказочного. [18] Поэтому таинства (mysteria) укрываются в подземных лабиринтах образов, чтобы природа подобных вещей не выступала обнаженной даже перед посвященными, но [открылась бы] в мудром истолковании только благороднейшим мужам, сведущим в тайнах (arcani) истины, и чтобы остальные довольствовались почитанием тайн (secretum) посредством образов[37], защищающих ее от низменного.

[19] Нумению, который даже среди философов выделялся особенным любопытством в отношении сокровенного (occultorum), сны сообщили, что он оскорбил божества, разгласив в своем толковании Элевсинские таинства[38]. Ему привиделось, что он зрит, будто сами Элевсинские богини в облике блудниц выставлены перед распахнутыми дверями лупанария. Когда он удивился и вопросил о причинах сего бесстыдства, непристалого божествам, они в гневе отвечали, что он сам силой выволок их из святилища (adyto) целомудрия и предложил, как шлюх, первым встречным. [20] А ведь божества всегда предпочитают, чтобы их знали и им поклонялись согласно сказаниям простого народа древности, когда создавали их изображения (imagines) и статуи, хотя они совершенно чужды подобных образов, когда наделяли их разным возрастом, хотя они не знают возрастания и умаления, и разнообразными одеяниями и украшениями, хотя у них нет тел. [21] Подобным образом о богах слагали сказания сам Пифагор и Эмпедокл, а также Парменид и Гераклит, и их последователь Тимей, который сохранил их детище таким, каким оно было ими передано.

ГЛАВА 3

[1][39] После этих кратких замечаний и прежде чем разбирать текст (verba) самого Сна разъясним, сколько типов снов установлено наблюдением, чтобы стало понятно, к какому роду следует отнести разбираемое нами сновидение. Все буйство образов, повсеместно приходящих к спящим, древние подчинили определениям и правилам. [2] Имеется пять основных различий и именований всего, что, как представляется, видится спящим. Это либо то, что греки именуют ὄνειρος, а латиняне сновидением (somnium), либо ὅραμα, что правильно переводится как прови́дение (visio), либо χρηματισμός, нарекаемый прорицанием (oraculum), либо ἐνύπνιον, которое зовется на-

важденiем (insomnium), либо φάντασμα, которая у Цицерона, много раз пользовавшегося этим названием, именуется призраком (visum)[40].

[3] Как представляется, не стоят трудов истолкования два последних вида сна, то есть ἐνύπνιον [наваждение] и φάντασμα [призрак], поскольку они не сообщают ничего о будущем (nihil divinationis). [4] Ενύπνιον часто вызывается волнениями угнетенных души и тела или житейскими неприятностями: что беспокоило бодрствующего, то является и спящему[41]. Наваждения от беспокойств души случаются, когда любовнику видится, что он наслаждается любимцем или теряет его, когда тому, кто страшится некоего лица, угрожающего ему кознями или могуществом, видится, что он ввергается в то, что представлял мысленно, или ускользает от оного. Наваждения от тела происходят, когда человеку, напившемуся крепкого вина или раздувшемуся от еды, видится, что он задыхается от излишеств или облегчается от отягощающего его, или же, напротив, когда голодному или жаждущему видится, что он хочет, ищет или уже нашел пищу или питье[42]. Наваждения от невзгод судьбы случаются, когда кому-либо видится, что он приобретает, как того и желал, могущество или должность, либо лишается их, как того боялся. [5] Поскольку эти и им подобные сновидения обусловлены состоянием души спящего, которое предшествовало сну и беспокоило человека, то они отлетают вместе со сном и вместе с ним исчезают. Следовательно, наваждение (insomnium) зовется так не потому, что его видят во сне (per somnium)[43], – ведь в этом такого рода сновидения не отличаются от прочих, – а потому, что в него верят, только во время самого сна, пока оно видится, а после от него не остается проку и оно теряет смысл[44].

[6] И Вергилий Марон не умолчал о том, что наваждения лживы: *А души усопших к небу шлют наваждения*[45]. Здесь "небом" он называет место, где мы живем, поскольку как боги для нас – наверху, так и мы – наверху для умерших. А еще, описывая любовь, волнениям которой сопутствуют наваждения, Вергилий говорит: *лик и речи, вонзясь, запечатлелись в душе, и волнение не дает мирного покоя членам*[46]. А после еще это: *Анна, сестра, какие наваждения страшат и пугают меня?*[47]

[7] А φάντασμα, то есть призрак (visum), возникает между бодрствованием и глубоким сном[48], в, так сказать, первой дымке (nebula) сна, когда тому, кто едва погрузился в сон, еще кажется, что он бодрствует. Ему видится, что он созерцает устремляющиеся к нему или блуждающие там и сям образы, не сходные с природными ни величиной, ни обликом, и сонмы разных вещей, как приятных, так и тревожащих. К этому же роду сновидений относится и ἐπιάλτης (эпиалт), который, как полагает распространенное убеждение, овладевает спящими, а они, придавленные его весом, ощущают тяжесть[49].

[8] Поскольку два описанных выше типа снов совершенно непригодны для познаний будущего, способность предвидеть будущее

в нас развивают три прочих вида. Прорицание имеется, когда родитель либо другое безупречное и заслуживающее доверия лицо, или жрец, или даже божество[50] явно возвещают нам во сне о том, что должно или не должно случиться, что до́лжно делать и чего избегать. [9] А прови́дение – это когда то, что некто видит, случается затем наяву таким же каким являлось спящему. Например, некто видит друга, который пребывает в чужих краях и которого он и не помышлял увидеть наяву вернувшимся. А когда, проснувшись, он выходит из дома, то навстречу в его объятия идет тот, кого он видел во сне. Или во сне человек берет что-то на сохранение, а поутру ему встречается проситель, доверяющий хранение денег и отдающий в надежные руки то, что требуется спрятать[51]. [10] А сновидением в собственном смысле именуется тот сон, что прячет в образах и скрывает в неясностях смысл являющейся вещи[52], который становится понятен только после истолкования. Этот род сна нам нет нужды разъяснять, поскольку каждый знает, что это такое, по собственному опыту.

Имеется пять видов "сновиде́ния": это либо "собственное" (proprium), либо "чужое" (alienum), либо "совместное" (commune), либо "общественное" (publicam), либо "вселенское" (generale). [11] Сновидение "собственное", когда человеку снится, что он сам делает или претерпевает нечто; оно "чужое", когда это происходит с другим. Оно "совместное", когда в сновидении участвует сам спящий вместе с кем-либо другим; и "общественное", когда кажется, будто нечто хорошее или плохое произошло с городом либо форумом, либо театром, либо с какими-либо общественными постройками или начинаниями. "Вселенское" сновидение – это когда снится некая перемена в диске Солнца или лице Луны, или в созвездиях, на небе или в разных местах земли.

[12] Следовательно, сон, который, как передает Сципион Африканский, он видел, охватывает три основных упомянутых рода безусловно достоверных снов и имеет отношение ко всем [пяти] видам "сновидений". Это "прорицание", поскольку о том, что с ним произойдет, Сципиону возвестили Павел Эмилий и Сципион Африканский Старший: и тот, и другой – его предки[53], оба – безупречны и заслуживают доверия, оба не чужды жречества. Это "прови́дение", поскольку Сципион узрел те места, в которые ему предстоит попасть после [смерти] тела, и каково там будет. Это "сновидение", поскольку величие (altitudo) рассказанных ему вещей, укрытое глубиной мудрости (prudentiae), может явиться нам только посредством искусства истолкования.

[13] Сон Сципиона также имеет отношение ко всем пяти видам "сновидений". Сновидение является "собственным", поскольку Сципион сам был перенесен в высшие сферы и узнал о своем будущем. Сноведение – "чужое", поскольку Сципиону открылось, какая участь выпала другим душам. Оно "совместное", поскольку он уз-

нал, что и ему, и другим, имеющим те же заслуги, уготовано одно и то же место. Оно "общественное", поскольку Сципион прознал о победе отечества, гибели Карфагена, о своем триумфе на Капитолийском холме и о волнениях будущих распрей. Сновидение "вселенское", поскольку, взирая вверх и вниз, Сципион постиг небо, небесные круги и гармонию вращающихся сфер, – вещи невиданные и не открывавшиеся дотоле никому при жизни, – а также движение планет (stellarum)[54], двух великих светил (luminum) и расположение всей земли.

[14] Нельзя говорить, что Сципион как персонаж не подходит для сновидения "вселенского" и "общественного", поскольку он еще не получил высших должностей, и даже, как он сам сказал, считался чуть ли не простым солдатом[55]. Ведь говорят, что истинными могут считаться только те сновидения относительно состояния государства, которые видел правитель государства или должностные лица, или те, что одинаково снились не одному, но многим из простонародья. [15] Так, у Гомера, когда на совете греков Агамемнон огласил виденный им и побудивший к битве[56] сон, Нестор, который своей мудростью принес войску не меньше пользы, чем все молодые люди своей силой, посоветовал поверить сообщенному, сказав: "*Применительно к делам общественным нужно верить царскому сну, а если сон виделся кому-то другому, мы должны отвергнуть его, как пустой*"[57]. [16] Тем не менее достоверности сновидения не умаляет то, что Сципион, который тогда еще даже не получил консульства и не был военачальником, видел во сне разрушение Карфагена, виновником которого будет он сам, слышал о государственном триумфе в честь своей победы и даже созерцал таинства природы, – ведь сей муж отличался в философии не меньше, чем в добродетели. Поэтому это доказано.

[17] Выше, цитируя мнение Вергилия о ложности наваждений, мы упоминали строку, взятую нами из описания двойных ворот сновидений[58], и если кто-нибудь захочет спросить, отчего врата из слоновой кости предназначены для лживых сновидений, а из рога – для истинных, тот пусть обратится к авторитету Порфирия, который в своих *Комментариях* к аналогичному месту [Одиссеи] говорит, что, описывая ворота снов, Гомер[59] проводит между ними то же самое различение. [18] "*Истина,* – говорит Порфирий, – *всегда прячется. Однако когда тело засыпает и душа несколько освобождается от обязанностей по отношению к нему, она иногда зрит истину*[60]*. Подчас душа напрягает свой взор, и все равно не достигает ее. И даже когда она зрит истину, то видит, однако, не в полном и прямом свете, но сквозь поставленную между ними завесу, мешающую видеть связи затененной природы*". [19] А что так и есть в природе, показал Вергилий в словах: "*Зри! Ибо я развею ту пелену, что ныне, мешая смотрящему, притупляет твой смертный взор и со всех сторон затеняет его влагой...*"[61]. [20] Когда во время сна

эта завеса пропускает взор всматривающейся души до самой истины, то полагают, что [это врата] из рога, поскольку природа рога такова, что истонченный, он прозрачен для зрения, а когда завеса притупляет взор и не дает ему достичь истины, то считают, что это слоновая кость, поскольку тело кости от природы столь плотно, что до сколь бы тонкого слоя ее ни выскоблить, она остается совершенно непроницаемой для стремящегося сквозь нее взора.

ГЛАВА 4

[1] После того как мы разобрали роды и типы, к которым относится сновидение Сципиона, и прежде чем комментировать текст *Сна,* мы хотели бы открыть самые его смысл (mentem) и цель (propositum), которую греки называют σκοπόν[62], а также показать, как мы уже объясняли в начале нашего рассуждения, что цель [Цицерона] в этом сочинении заключалась в научении нас тому, что души тех, кто хорошо служил государству, после [смерти] тела возвращаются на небо и наслаждаются там нескончаемым блаженством.

[2] А рассказать свой сон, содержание которого он, по его словам, долгое время сохранял в тайне, Сципиона побудил следующий случай. Когда Лелий[63] спросил, отчего в общественных местах не устаȵовлено ни одной статуи Назики в награду за убийство тирана, Сципион ответил среди прочего такими словами: *но хотя для мудрецов высочайшей наградой за добродетель является само сознание совершенных ими выдающихся деяний, однако, упомянутая божественная добродетель желает не статуй, скрепленных свинцом, и не триумфов, с их быстро засыхающими лавровыми венками, но наград другого рода – непреходящих и неувядающих.* "Какие же это награды?" – спросил Лелий. [3] На это Сципион ответил: *позвольте мне, поскольку идет уже третий день праздника...*[64] и так далее. Это подвело его к пересказу сновидения, которым он научает нас, что награды, уготованные, как он сам видел, на небе добрым правителяȵ государств – это упомянутого рода непреходящие и неувядающие награды. Он показывает это в таких словах: [4] **Но знай, Публий Африканский, дабы тем решительнее защищать государство: всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, отведено на небе четко определенное место, где блаженные наслаждаются нескончаемой жизнью** (aevo). А чуть ниже он обозначает это четко определенное место, добавив: **Но подобно присутствующему здесь твоему деду, Сципион, подобно мне, породившему тебя, блюди и ты справедливость и сыновью любовь, что важно по отношению к родителям и близким, но по отношению к отечеству – важнее всего. Такая жизнь – путь на небо и к сонму людей, которые уже закончили свою жизнь и, освободившись от своего тела, обитают в том месте, которое ты видишь**[65]. Здесь он имеет в виду γαλαξίας, Млечный Путь. [5] Следует знать, что место, в котором,

как представляется спящему Сципиону, он находится, – это Млечный путь (circulus), который называется γαλαξίας. Это подтверждается тем, что Сципион говорит вначале: **При этом он с какого-то высоко вознесенного и полного звезд** (stellarum), **сияющего и светлого места показал мне Карфаген.** А чуть позже, Сципион говорит яснее: **Это был тот светлый круг, выделявшийся ярчайшим блеском среди [прочих] огней, который вы, следуя примеру греков, называете Млечным кругом** (orbem). **С того вместа все, что я созерцал, представилось мне прекрасным и изумительным**[66]. Но более обстоятельно о γαλαξία мы будем говорить ниже, в рассуждении о [небесных] кругах (circulis)[67].

Пер. *М.С. Петровой*

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Сына Макробия, вероятно, можно отождествить с Плотином Евстахием, префектом Рима в 462 г. См. нашу статью "Макробий: просопографический очерк" (ДСВ 6, с. 173–175).

[2] Прием классической риторики, встречающийся и у других латинских комментаторов: Макробий сначала устанавливает различия, затем говорит о сходстве.

[3] Ср.: *Цицерон.* О государстве II, 30, 52: "[Платон] признал нужным и создал государство скорее такое, какого следовало желать, а не такое, на какое можно было бы рассчитывать..." (здесь и далее пер. В.О. Горенштейна).

[4] Ср.: там же. II, 1, 3, где говорится о намерении автора описать государство "от начал римского народа", как оно "рождалось, росло, зрело и... стало крепким и сильным".

[5] См.: *Платон.* Государство 614b–621b.

[6] Разъяснение Макробия значений этих слов см. Коммент. I, 14, 22, и 24–25.

[7] Издание, которому мы следуем (Willis, 1963), дает чтение de stellarum **motu.** Однако в другом издании (Jan, 1848) принимается чтение de modo.

[8] Греческие слова τάξις (строй, организация, устройство), σκοπός (цель) Макробий переводит как mens и propositum, ср. Коммент. I, 4, 1. В риторической традиции было принято указывать σκοπός, что вошло в жанр введений в античной литературе. О термине σκοπός в античной литературе см.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. М., АСТ, 2000. Кн. 1. С. 356–357; *Pepin J.* La Tradition de l'Allégorie: De Philon d'Alexandrie a Dante, Études Augustiniennes. P. 1987. P. 57–87; 137–165; *Pépin J.* La tradition de l'allégorie. De Philon D'Alexandrie a Dante. P. 1987. P. 67.

[9] Подробнее об этом см. Коммент. I, 11–14.

[10] *Платон.* Федон 107d–114c.

[11] *Платон.* Горгий 523a–526d.

[12] В абзацах 7–8 этой главы Макробий рассуждает об индивидуальной человеческой душе, о ее жизни после смерти тела и местах ее обитания. К этой теме он обращается на протяжении всего Комментария. В частности, об индивидуальной душе Макробий говорит в I, 11–12.

[13] *Платон.* Государство X, 614b–621d. Ср.: *Прокл* (In Remp. 1.168) обсуждает эти же отрывки из платоновских Государства, Федона и Горгия, см.: *Proclus* In Platonis Rem Pulbicam commentarii / Ed. W. Kroll. 2. volls. (Leipzig, 1899–1901) – Далее: Kroll.

[14] Четыре основные добродетели: благоразумие (prudentia), мужество (fortitudo), умеренность (temperantia), справедливость (iustitia), о которых Макробий говорит в I, 8 3–4.

[15] См.: Платон. Государство 614b.

[16] Этой теме Макробий посвящает следующую главу.

[17] Обсуждение цели мифов Платона и его последователей имеется у Прокла – II. 96.2–101, 12 (Kroll). Также см.: А.В. Петров "Прокловская теория мифа" и перевод отрывка из Комментария на "Государство" Платона [О способе создания божественных мифов богословами: оправдание виновников и разрешение предъявляемых им упреков]. Т. 1. Р. 72–86. – См.: http/www.centant.pu.ru/centrum.publik/akadem/1997/petr03f.htm и http:/www.centant.pu.ru/centrum/publik/akadem/1997/proc101f.htm (декабрь, 2001) или AKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. Вып. I. С. 252–278.

[18] Цицерон выступал против эпикурейцев, называя их родом людей, критикующих Платона. Ср.: *Фавоний Евлогий.* Disputatio I, 5 (Hold): "то, что говорят о бессмертии души и о небе, – это не вымысел философов-мечтателей, и не сказки, не заслуживающие веры, которые высмеиваются эпикурейцами (fabulas incredibiles quas Epicurei derident), а догадки мудрецов". Цит. по: *Цицерон.* О государстве VI, 3, 3 (с. 80), (пер. В.О. Горенштейна).

[19] Скорее всего имеются в виду сочинения "божественного" Платона.

[20] О жизни Колота (род. ок. 325 до н.э.) и его нападках на Платона см.: Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Ed. G. Wissowa, W. Kroll. Stuttgart, 1894, XI (1922), cols. 1120–1122; *Grönert W.* Kolotes und Menedemos. Leipzig, 1906; *Festugière A.J.* Proclus. Commentaire sur la République. I. P. 47–49.

[21] См.: *Whittaker T.* Macrobius; or Philosophy, Science and Letters in the Year 400: Cambridge, 1923. P. 58; *Mras K.* 'Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium', Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch–historische Klasse, 1933. P. 236–237 отмечают сходство между Макробием и Проклом в их ссылке на Колота.

[22] Ср.: *Плутарх.* Adversus Colotem 32 (см.: *Plutarch's* Moralia XIV, The Loeb Classical Library); *Прокл* II. 105. 23–26, 109, 3 (Kroll). Согласно Проклу, Колот упрекал Платона за то, что тот, во-первых, оставил научную истину и потратил время на выдумки, рассказывая сказки как поэт, вместо того, чтобы показывать истину как ученый. Во-вторых, за то, что Платон противоречит самому себе: во введении к своему трактату Платон ругает поэтов, пишущих невероятные вещи об Аиде, а в конце своего сочинения и сам, променяв философскую музу на трагический вымысел, рассказывает о тех, кто сошел в преисподнюю. В-третьих, Колот указывает на то, что подобные мифы, большей частью, бесполезны – они не подходят толпе людей, которая не может их понять, и излишни для мудрецов, не нуждающихся в подобных ужасах и прикрасах. Далее Прокл приводит ответ Колоту, написанный Порфирием (106,14–107,14): 1) Разумно повествовать о бессмертии душ и их пребывании в Аиде, поскольку философия тоже учит, что места, в которые душа попадет после смерти тела, различаются в зависимости от образа жизни, который души вели, находясь в телах. Те, кто принимает бессмертие души, должны также допускать, что душа будет где-то обитать, освободившись от тела. 2) Платон отвергает не все виды мифов, а только тот постыдный и аморальный вымысел, что иногда встречается у Гомера и Гесиода, но он

не отвергает те мифы, в которых говорится об Аиде. 3) То, что повествование Платона содержит вымысел, скрывающий истину, некоторым образом согласуется с природой вещей, ибо как говорит Гераклит "природа любит прятаться" (fr. 123 Diels-Kranz [= fr. 8 Marcovich], см.: Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. I. С. 192). Точно так же демоны, которые управляют природой, посылают нам во сне или наяву фиктивные видения, возвещая темные, трудные для понимания прорицания, когда одна вещь обозначается посредством другой, представляя скрытую истину через образы, в священных обрядах, мистических драмах в местах посвящения (инициации). К этому Прокл добавляет (107,15–107,21), что души, по своей сущности чисто интеллегибельные, исполненные разумных бестелесных интеллегибельных принципов, усваивают имагинативный интеллект и не могут жить без него здесь, в нашем мире становления. Поэтому некоторые из древних говорили, что воображение есть то же самое, что интеллект (ум), а другие не допускают существования мысли, которая лишена образа.

[23] Ср.: *Платон.* Государство II, 378d-e; *Порфирий.* О пещере нимф. 2–4; *Прокл* II. 108. 10–14 (Kroll): "Как нужно, чтобы мы, если действуем фантастически, пользовались, однако, чистыми фантазиями, а не запачканными какими-нибудь постыдными призраками, так и мифам следует иметь подобающее внешнее облачение для внутренних мыслящих изваяний" (пер. А.В. Петрова).

[24] Ср.: *Варрон.* De lingua latina VI, 55 говорит, что fabula (сказка, басня) – falsum (ложь) – fallacia (ложное) происходят от глагола – fari, рассказывать.

[25] См. разъясняющее эти слова Макробия изложение Страбона, География I, 2, 8 (C19–20). Так, Страбон, следуя Платону (Законы II, 663E), указывает, что не только поэты, но и законодатели признавали достоверность мифов. Он также говорит, что людям свойственно любить мифические повествования из-за своей любознательности. В частности, детям нравится не только слушать мифы, но и принимать участие в подобных рассказах, поскольку миф для них – это язык, говорящий им об ином мире, а новизна и неизвестность сюжета с элементами чудесного и диковинного доставляет им удовольствие, что необходимо при обучении. Мифы могут поощрять к добру и внушать боязнь, отвращающую от дурных поступков не только детей, но и взрослых. В частности, мифологические описания посредством символических изображений божественных кар, ужасов и испытаний отвращают взрослых от дурного. Философ же, имея дело с толпой женщин и простонародьем, из-за невозможности разумными доводами вселить в них чувство набожности, благочестия и веры, должен прибегнуть к устрашению, что невозможно сделать, не прибегая к сказкам и чудесам. Основатели государств, признав подобные сказки священными, превратили их в пугала, чтобы держать в страхе простых людей.

[26] *Менандр* (342/I–293/0 гг. до н.э.) – древнегреческий комедиограф, на творчество которого повлияли Еврипид и Теофраст. Среди его латинских подражателей *Тит Макций Плавт* (250–184 гг. до н.э.) и *Теренций Афр* (Африканский) (190–159 гг. до н.э.).

[27] *Квинтилиан* (Institutio oratoria II, 4, 2) выделяет три типа повествований (narrationes); fabula – собственно трагедия, ложная и невероятная, argumentum – комедия, ложная, но вероятна; historia – реальные события. Ср. *Марциан Капелла.* De nuptiis V, 550 (Dick). С. 273–274.

[28] Макробий имеет в виду романтическо-эротическое сочинение Петрония Сатирикон.

[29] Здесь идет речь о работе *Апулея* (ок. 124 г.) Метаморфозы. Не удивительно встретить впечатления Макробия об этом произведении, поскольку Апулей был известен не только как ритор и писатель, но и как платоник, написавший книгу о Платоне и его учении.

[30] Возможно, Макробий был знаком с баснями *Эзопа* (VI в. до н.э.), хотя, скорее всего, он читал его латинских последователей, среди которых Федр и, возможно, *Авиен* (fl. V в.). Последний говорит (Epistula ad Theodosium 5), что сказки (fabulae) не требуют истины (quod in his urbane concepta falsitas deceat et non incumbat necessitas veritatis). И далее: "Эти же басни и Сократ в качестве примера вложил в свои божественные творения, и Флакк приспособил к своим стихам, поскольку в них под видом обычных шуток содержались житейские мудрости". См. нашу статью "Баснописец Авиен и Макробий Феодосий" (*ДСВ*. Вып. 6. С. 185–191). Также см.: Басни из неизвестных книг (Федр), 5: "Так древность облачила правду в вымысел, чтоб мудрый понял, а невежда путался" (пер. М.Л. Гаспарова). Здесь обратим внимание на строки Квинтилиана из *Institutio oratoria* I, 9, 2: Aesopi fabellas, quae fabulis nutricularum proxime succedunt... – "сказочки Эзопа, что следуют прямо за сказками нянек".

[31] Cerimoniarum sacra символизирует ритуальные и культовые церемониальные мистерии в языческом Риме конца IV – нач. V вв. Ср.: *Прокл* II, 107, 14 (Kroll). Также ср. Коммент. 1, 10, 9.

[32] Здесь интересно обратить внимание на слова *Саллюстия Философа* (IV в.) из Книги о богах и о мире (гл. 3): "Однако зачем в мифах эти всегдашние блудодейства, кражи, насилия над родителями и прочие странности? Да потому... что благодаря этим странностям душа сразу понимает, что слова – это только завеса, и привыкает к невыразимости истины" (пер. Ю.А. Шичалина).

[33] *Прокл* I, 73, 11 (Kroll): но мифы обязательно должны, чтобы не потерпеть неудачу в репрезентации истины, иметь некоторое подобие природе вещей, созерцание которых они стараются скрыть посредством завес видимого (т.е. видимых вещей, видимых образов).

[34] *Прокл* II, 106 (Kroll). Также см.: *Корнут*. Theologiae graecae compendium 76, 2–5 (Lang; Lipsiae, 1881). Автор полагает, "что древние сочиняли мифы не наобум, но глубоко понимая "природу космоса" и были весьма умелыми в искусстве "философствовать посредством символов и загадок", причем объяснение этих символов должно служить развитию благочестия, богопочитания и общественно полезному воспитанию юношества. Цит. по: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: АСТ, 2000. С. 196.

[35] Ср.: *Платон*. Государство VI, 508a–509b; *Плотин* I, 7, 1; V, 1, 6; *Прокл* I, 276, 13ff (Kroll). Ср.: *Макробий* Сатурналии I, 17–18.

[36] Ср.: *Прокл* II, 107. 6 (Kroll).

[37] Ibid. 108. 19–21. Ср.: *Ямвлих*. О жизни пифагоровой 66. 103–105: "Пифагор полагал, что прочим людям, неспособным самостоятельно постичь чистые первообразы, для обретения блага и усовершенствования их существа будет достаточно и дарованных им образом и символов": (пер. Р.В. Светлова).

[38] См.: *Guthrie K.S.* Numenius of Apamea. L., 1917. P. 107. Об элевсинских таинствах см.: *Кереньи К.* Элевсин. Архетипический образ матери и дочери [1966] / Пер. А.П. Хомика, В.И. Менжулина. М.: Refl-book, 2000. С. 87 и след.; *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии [1988] / Пер. с нем. Н. Федоровой. М.: Энигма, 1996.

[39] Об источниках этой главы см.: *Macrobius*. Commentary on the Dream of Scipio / Trans., introdaction and notes by W.H. Stahl. N.Y., 1990; *Kessels A.H.M.* Ancient

Systems of Dream Classification // Mnemosyne. 1969. N 22. P. 411–414. Здесь мы кратко изложим мнения исследователей. *Mrass K.* ('Macrobius Kommentar zu Ciceros Somnium', Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften // Philosophisch-historische Klasse. 1933. P. 238) полагает, что Макробий мог использовать *Quaestiones Homericae* Порфирия. P.M. Schedler (Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Mittelalters. Münster, 1916. S. 85 (n. 6)) связывает классификацию Макробия с порфириевым Комментарием на 'Тимея'. Однако P. Courcelle (Les Lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore. P., 1943) отдает предпочтение другому трактату Порфирия – Комментарию на 'Государство' Платона. Он обосновывает свой вывод тем, что Макробий (1, 3, 15) ссылается на сон Агамемнона (из Илиады), который также упомянут в *Государстве* Платона. Мы укажем, что сон Агамемнона упоминается также в одном из источников Макробия – у *Артемидора* в Онейрокритике 1, 2 (с. 20), в связи с этим аргумент Курселя не убедителен. C. Blum (Studies in the Dream-Book of Artemidorus (Uppsala, 1936). P. 56–57) также считает, что Макробий использовал порфириев Комментарий на 'Государство' Платона. В качестве доказательства он приводит обращение Макробия к авторитету Порфирия (1, 3, 17) при описании ворот снов. Отметим, что это мог быть и другой комментарий Порфирия.

[40] Ср.: *Цицерон.* Academici libri I, 11: quam ille phantasian, nos visum apellemus licet; *Диоген Лаэртий.* О жизни философов (Зенон) VII, 1, 50 (с. 284), *Авл Геллий.* Noctes Atticae XI, 5, 6: sed ex omnibus rebus proinde visa fieri dicunt quas phantasias appellant, non ut rerum ipsarum natura est, sed ut adfectio animi corporisque est eorum, ad quos ea visa perveniunt; *Аммиан Марцеллин.* Римская история XIV, 11, 18.

[41] Ср.: *Лукреций.* О природе вещей IV, 962–1036:

Если же кто-нибудь занят каким-либо делом прилежно,
Иль отдавались мы чему-нибудь долгое время,
И увлекало наш ум постоянно занятие это,
То и во сне представляется нам, что мы делаем то же...
(пер. Ф.А. Петровского).

Далее Лукреций приводит примеры: стряпчему видятся условия сделок, военачальнику – война, кормчему – борьба с ветрами.

Ср.: *Петроний.* Сатирикон 104:

Сны, что подобно теням, порхая, играют умами,
Не посылаются нам божеством ни из храма, ни с неба,
Всякий их сам для себя порождает, покуда на ложе
Члены объемлет покой и ум без помехи резвится,
Ночью дневные дела продолжая. Так воин, берущий
Силою град и огнем пепелящий несчастные стогна,
Видит оружье, и ратей разгром, и царей погребенье,
И наводненное кровью пролитою ратное поле...
(пер. Б. Ярхо).

Ср.: *Артемидор.* I. 1 (с. 11): "...одни переживания собственность только тела, другие – только души, а третьи – и тела и души" (здесь и далее цитаты из Онейрокритики приводятся в переводе М.Л. Гаспарова и др.).

[42] Ср.: *Цицерон.* О дивинации. I, 60: "...перегруженные пищей и вином мы видим бурные и путаные сны" (пер. М.И. Рижского); *Платон.* Государство IX, 571c–572a; *Цицерон.* Тускуланские беседы IV, 10; *Апулей.* Метаморфозы I, 18: "Недаром опытные врачи тяжелые и страшные сны приписывают обжорству и пьянству! Вчера, к примеру, не считал я кубков, вот и была у

меня жуткая ночь с ужасными и жестокими сновидениями – до сих пор мне кажется, будто я весь залит и осквернен человеческой кровью!" (пер. М.А. Кузмина, ред. С.П. Маркиша). См.: *Артемидор* I, 1 с. 10–11): "естественно, что влюбленный видит себя во сне с предметом своей любви, испуганный видит то, чего он боится, голодному снится, будто он ест, жаждущему – будто он пьет, а объевшемуся – что его рвет или что его душат из-за возникшей преграды трудноперевариваемой пищи".

[43] *Артемидор* I, 1 (с. 12): ἐνύπνιον называется так не потому, что все спящие его видят во сне (ἐν – "в" и ὕπνος – "сон").

[44] Ср.: *Артемидор*. Введение к книге IV (С. 320): "Сновидение, которое лишено значения, ничего не предвещает, но обладает силой только во время сна, которое имеет причиной неразумное желание, чрезмерный страх, переизбыток или недостаток пищи, следует называть обычным (ἐνύπνιον)"; также см. I, 1 (с. 12): "ἐνύπνιον... имеет действие только пока снится".

[45] *Вергилий*. Энеида VI, 896.

[46] Ibid. IV, 3–5.

[47] Ibid. IV, 9.

[48] Ibid. VIII, 26–80.

[49] *Эпиалт* – демон-инкуб, который овладевает людьми во сне, а те ощущают тяжесть и удушье. Кроме того, в античной медицине эпиалтом именовалось лихорадочное состояние, сопровождающееся ознобом и, возможно, горячечными видениями. Так, в словаре Суды (X в.) можно прочитать: "Гомер, Гесиод и жители Аттики [именуют эпиалтом] демона, а [произнося] через "ф" – мужа Эфиальта. Также именуется и лихорадка (ῥιγοπύρετος)" См.: *Lexicon* E 2221,1 (Adler). Ср. *Артемидор* II, 37 (с. 223): "Эфиальт... тождественен Пану, но значение его – иное: если он давит и теснит, не говоря ни слова, то это означает угнетение и утеснение, если же он отвечает на вопросы, то ответы эти – нелживы. Если он что-то дает или с кем-то совокупляется, это предвещает большую выгоду, особенно если он не тяжело налегает. Что он делает, приближаясь к больному, то и на пользу выздоровлению, ибо к покойникам он не приближается". Врач *Орибазий из Пергама* (IV в. н.э.) пишет, что "Эфиальт это не злой демон, но некий сильный недуг... удушье... немота... тяжесть... апоплексия... мания... эпилепсия". См. Oribasii synopsis ad Eustathium (J. Raeder). *Евстатий*, архиепископ Фессалоникийский (XII в.) в Комментарии на "Илиаду" говорит об ἐπιάλτης как о болезненном сне и душащем кошмаре, налетающем (τό ἰάλλω) на человека. См. Eustathii commentarii ad Homeri Iliadem (van der Valk). Vol. 2. P. 99, 19. *Элий Геродиан* (II в. н.э., Александрия) указывает, что эпиалт, это и лихорадка, и демон – De orthographia (Lentz). Vol. 3.2, P. 517, 36.

[50] Ср.: *Апулей*. Метаморфозы. XI, 3–4.

[51] Ср.: *Артемидор* [I,2 (с. 13): "...[человеку] приснилось, что он берет деньги у друга; и поутру он, действительно, получил от этого самого друга на хранение десять мин".

[52] См.: *Цицерон*. О дивинации II, 70 (144–145).

[53] *Павел Эмилий* – родной отец Сципиона Младшего, *Сципион Африканский Старший* – дед, но не родной, а по усыновлению.

[54] Согласно Макробию, lumina (1, 17, 16) – яркие светила, т.е. Солнце и Луна; stellae (I, 14, 23) – одиночные звезды: пять блуждающих и прочие.

[55] Сон Сципиона II, 11.

[56] Илиада II, 56–83.

[57] Ср. пер. Н. Гнедича, ibid. 80–82:

Если б подобный сон возвещал нам другой от ахеян,
Ложью почли б мы его и с презрением верно б отвергли;
Видел же тот, кто слывет знаменитейшим в рати ахейской...

[58] Энеида VI, 893–896:

Двое ворот открыты для снов: одни роговые,
В них вылетают легко правдивые только виденья;
Белые створы других изукрашены костью слоновой.
Маны, однако, из них только лживые сны высылают.
(пер. Ф. Петровского).

[59] Одиссея XIX, 562–567:

Создано двое ворот для вступления снам бестелесным
В мир наш: одни роговые, другие из кости слоновой;
Сны, проходящие к нам воротами из кости слоновой,
Лживы, несбыточны, верить никто из людей им не должен;
Те же, которые в мир роговыми воротами входят.
Верны; сбываются все приносимые ими виденья.
(пер. В.А. Жуковского).

[60] Ср.: *Макробий.* Коммент. I, 10, 9; *Цицерон.* О дивинации I, 30 (63).

[61] Энеида II, 604–606.

[62] См. примеч. 8.

[63] *Гай Лелий* (младший), консул 140 г., друг Сципиона, участник третьей Пунической войны, получивший от современников прозвище "Мудрый".

[64] *Цицерон.* О государстве VI, 8, 8.

[65] Сон Сципиона, VI, 13, 13 и VI, 16, 16. Цитаты из *Сна*, которые комментирует Макробий, даны в переводе В.О. Горенштейна (с небольшими изменениями) и выделены полужирным шрифтом.Ср.: *Цицерон.* Об обязанностях I, 57.

[66] Сон Сципиона VI, 11, 11 и VI, 16, 16

[67] Об этом Макробий говорит в I, 15.

QUOD EST SUPER OMNE NOMEN ET OMNE VERBUM: ИОАНН СКОТТ О БОГОПОЗНАНИИ В *ПЕРИФЮСЕОН**

В.В. Петров

Основная идея публикуемых здесь отрывков из первой книги трактата Иоанна Скотта *Перифюсеон*[1] – недосягаемость божественной природы для рационального познания. Основанием для этих рассу-

---

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ проект 02-03-18063а.

[1] Об Иоанне Скотте см.: *Петров В.В.* Accessus Iohannis Scotti // *Иоанн Скотт Эриугена.* Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. М.: Греко-латинский кабинет, 1995. С. 1–161; о трактате Перифюсеон: *Петров В.В.* Тотальность *природы* и методы ее исследования в *Перифюсеон* Эриугены // *Философия природы в античности и в средние века.* М.: Прогресс–Традиция, 2000. С. 417–479.