

**РИМСКИЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ И ЕГО ЦЕННОСТИ
В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ЦИЦЕРОНА***

В. Т. Звиревич
(Екатеринбург)

Выражение Цицероном представлений о римском характере, образе жизни и нравственных ценностях римлян явным образом испытало воздействие такого значительного историко-культурного процесса того времени, как эллинизация римского общества, одним из важнейших духовных последствий которой стало приобщение римлян к философии. Сказалось это воздействие в том, что при изображении нрава римлян Цицерон противопоставляет его греческому характеру, а также, что для нас особенно важно, придает этому противопоставлению философское выражение, отыскивая этические учения, которые, по его мнению, соответствуют моральному облику либо римлян, либо греков.

Поскольку процесс эллинизации повлек за собой, в частности, внедрение достижений греческой духовной культуры в Риме, постольку Цицерон увидел специфику природы греков в том, что они творцы и податели культуры: *litterae*, *humanitas* и т. д. (см.: *Cic. Flac.* IV.9; XXVI.62),—а особенность римлян в том, что они «пользователи» этой культуры и преуспели, будучи практиками, в ее приложениях и применении в жизни. Как греки сильны в науке, так римляне—в «доблести» (*virtutis*), пишет он (см.: *Cic. Orat.* III.34.137). «Практицизм» Цицерон считал главным достоинством своего народа и в деятельном характере видел основу его успехов (см.: *Cic. Tusc.* I.1.2). Например, он не удовлетворен сочинениями о государстве, оставленными выдающимися и мудрейшими людьми Греции, из-за их умозрительности, фантастичных и абстрактных рассуждений (см.: *Cic. Rep.* I.22.36; II.11.21 sq.). Напротив, римские политические учения в сравнении с греческими выигрывают оттого, что они основываются на опыте государственной деятельности их создателей (*Cic. Rep.* I.22.36 – 23.37).

* Статья написана по гранту кафедры истории философии философского факультета Уральского университета в рамках мегапроекта «Развитие образования в России» института «Открытое общество» (фонд Сороса).

Одним из характернейших проявлений «практичности» римской жизни выступает у Цицерона ораторское искусство, красноречие, так как оно в отличие от философии более непосредственно служило насущным жизненным интересам и, более того, орудием самой философии в реализации ее наставлений. Сравнивая назначение красноречия у греков и римлян, Цицерон отмечает, что первые применяли риторику в том числе для написания истории, то есть в области науки, тогда как вторые изучают ораторское искусство, «чтобы блистать на судебных процессах и на форуме» (Cic. *Orat.* II.13.55), следовательно, исключительно в практических целях. Таким образом, риторика выступала прежде всего средством правовой и политической деятельности, вступая в связь с правом, приобретая характер «юридической элоквенции»¹. То, что это обстоятельство специфично именно для Рима, Цицерон отмечает следующим образом: в Риме знатоки права пользуются почетом, а в Греции—это «самые последние люди, именуемые “прагматиками”» (Cic. *Orat.* I.44.197 – 45.198).

Мнение Цицерона о риторике как значительном элементе римской цивилизации тиражируется, по сути дела, и современными исследователями. Можно сослаться, например, на упомянутую статью Георге Чиулеи, в которой говорится следующее: «К концу Римской республики риторика была тесно связана с жизнью римских граждан и обогащала свое содержание, пронизывая государственные и частные отношения»².

Стоит, при этом, конечно, указать и на утилитарно-практическое отношение римлян к философии, образцом которого несомненно является сам Цицерон. Взять хотя бы его обращение в так называемом «гимне философии»: «O vitae philosophia dux!» (Cic. *Tusc.* V.2.5). (К сожалению, философы равнодушно прошли мимо этого лозунга Цицерона в отличие от историков, которые всю эксплуатируют его слова об истории—учительнице жизни.) Вот еще весьма примечательные строки из его письма: «Мы едва ли не одни перенесли ту истинную и древнюю философию, которая кажется кое-кому делом отдохновения и праздности, на форум и в жизнь государства и чуть ли не на поле битвы» (см.: Cic. *Fam.* XV.4.16; пер. В.О. Горенштейна).

Философия применяется в жизни опять же посредством риторики, которая превращает абстрактные и зачастую парадоксальные философские положения в понятные слушателям *loci communes* (*οἱ κοινοὶ τόποι*), которые оратор использует при подготовке своих речей. Еще в

¹ См.: CIULEI G. Die juristische Eloquenz im Werke Ciceros // Das Altertum. 1963. Bd 9. S. 205–213.

² Ibid. S. 205; см. также S. 206: «Ораторское искусство в конце Римской республики обращалось не только к ограниченному кругу лиц, но к широчайшим слоям населения».

своем юношеском сочинении «De inventione rhetorica» Цицерон писал: «Мудрость, как я считаю, без красноречия мало полезна для граждан» (I.1.1).

Среди духовно-нравственных качеств римлянина Цицерон находит такие, которые в совокупности он обозначает словом *humanitas*³. Но в данном случае он скорее всего ведет речь не столько о признаке большого числа реальных людей, сколько о свойстве создаваемого им образа совершенного римлянина: высоконравственного и духовно богатого человека. Эта гуманистическая направленность творчества Цицерона и раньше и сейчас постоянно подчеркивается исследователями и находится в центре их внимания⁴.

Особенностью римской *humanitas* в отличие от греческой, которую Цицерон относил преимущественно к культурности, воспитанности и образованности человека, была, в его представлении, ее большая привязанность к этической и политико-юридической области человеческих отношений. Подкрепим сказанное хотя бы несколькими примерами. Так, о полководцах М. Марцелле (III в. до н. э.) и П. Сципионе (II в. до н. э.) Цицерон говорит, что они руководствовались в своем поведении *humanitas* и обратили *misericordia* к пользе римского государства (см.: Cic. *Verr.* IV.XXXVII.81; LIV.121)⁵. Он также взывает к гуманности судей и присяжных, которая, по его мнению, обеспечивает защиту права, судопроизводства и т. п.⁶ Указывая на достоинства одного из своих друзей, Г. Вергилия, Цицерон называет среди них *humanitas* (дружелюбие) (см.: Cic. *Plan.* XL.96). О. В. Батлук отмечает, что Цицерон упоминает *humanitas* в одном ряду с *pietas*, *religio*, *constantia*, *temperantia* и *fides* (честность)⁷.

Политико-юридическое содержание термина *humanitas* подчеркивается тем, что всякого рода должностные преступления, ненадлежащее исполнение своих обязанностей перед государством, нарушение его интересов, а значит, и граждан—ведь античное государство—это

³ Об этом см.: Звиревич В.Т. Цицерон—философ и историк философии. Свердловск, 1988. С. 12–15, 63–65. Странно, но наши авторы (например, С.Л. Утченко) в отличие от зарубежных обходили вниманием эту категорию, имеющую немаловажное, если не первостатейное, значение в системе моральных ценностей Цицерона. Как исключение можно отметить статью: Батлук О.В. Цицерон и философия образования в Древнем Риме // ВФ. 2000. № 2. С. 116–121.

⁴ См.: Васильева Т.В. Востребовать невостребованное наследство // ВФ. 1990. № 9. С. 168–171.

⁵ См. также: Rothe Chr. *Humanitas, Fides und Verwandtes in der römischen Provinzialpolitik: Untersuchungen zur politischen Function römischer Verhaltensnormen bei Cicero*. B., 1978. S. 14–18, 57.

⁶ См.: Rothe Chr. *Op. cit.* S. 42 сл., 58, 97.

⁷ См.: Батлук О.В. Указ. соч. С. 119.

«мы»—Цицерон описывает словом *inhumanitas*. Например, грабительство, злоупотребления пропретора Сицилии Г. Верреса он объясняет недостатком у того *humanitas* и ее нарушением, то есть переходом в *inhumanitas*⁸. В заключение приведем мнение Хр. Роте о том, что римский характер *humanitas* яснее всего выступает в сфере *res publica*. Она не является самоцелью, как *aretai* у греков, но находит свое назначение в службе *res publica*. Именно такой аспект *humanitas* находим мы у Цицерона⁹.

В общем говоря, Цицерон считает, что римский образ жизни здоровее греческого; в нем гармонично сочетаются труд и удовольствия, простота и пышность (см.: *Cic. Flac.* XII.28; *Mur.* XXXV.74; XXXVI.74). А.Л. Кац отмечает в комедиях Плавта «категории радости» (*vitam, amicitiam, usus, fructus, spes, salus* и др.), которые вместе взятые также предстают элементами уравновешенной и добропорядочной жизни¹⁰. Наконец, римлянам свойственны благоразумие и порядок (*Cic. Rep.* II.16.30), их отличают «признательность, благодарность» и «почтительность, благочестие»—эти основы всех прочих добродетелей (см.: *Cic. Plan.* XII.28; XIII.31; XXXIII.80).

В итоге, согласно высказываниям Цицерона, римлянин в сравнении с греком в качестве *ἀνὴρ λεκτικός* предстает уже в образе *ἀνὴρ πρακτικός*. Так, трактат «О государстве» начинается с восхваления римских государственных мужей, и в частности Катона, за их трудную службу на благо государства и порицания тех, кто ограничивает жизнь исключительно познанием (I.1.1). Поэтому Катон значительнее Сократа: его хвалят за дела, а Сократа только за слова (см.: *Cic. Lael.* 2.10). Поскольку жизнь греков описывается как жизнь созерцательная, отданная наукам и искусствам, а жизнь римлян как деятельная, протекающая в непрерывных занятиях, постольку можно составить следующую «пропорцию» (а Цицерон-то и был создателем этого термина): отношение между греком и римлянином равно отношению между *otium* и *negotium*.

Это различие, которое выводится из исторического (диахронного) рассмотрения достижений греков и римлян, должно в конце концов исчезнуть, по мысли Цицерона, в результате синтеза успехов того и другого народа, который предназначено осуществить римлянам¹¹. Следовательно, противопоставление греков и римлян не является антаго-

⁸ См.: ROTHE CHR. Op. cit. S. 25, 28–30, 58.

⁹ См.: *ibid.* S. 8; см. также: БАТЛУК О.В. Указ. соч. С. 131 сл.; он же. Философия образования Сенеки: Кризис цicerоновского идеала // ВФ. 2001. № 1. С. 156, 158.

¹⁰ Кац А.Л. Социальная направленность творчества Плавта // ВДИ. 1980. № 1. С. 92.

¹¹ Об этом см.: ЗВИРЕВИЧ В.Т. Указ. соч. С. 21 сл., 34.

нистическим и должно быть отнесено к «синтагматической шкале» ценностей¹².

В названных статьях С.Л. Утченко Цицеронова «шкала» представлена почти исключительно на материале «De officiis» да к тому же еще скорректирована набором добродетелей Августа по «Res gestae»¹³, так что в стороне остается обширнейший материал его прочих произведений. Поэтому в отношении Цицерона можно поставить на этот счет особую исследовательскую задачу: во-первых, составить его ряд моральных оппозиций; во-вторых, расположить их на том поле римских категорий нравственности, *virtutes* и *vitia*, которые С.Л. Утченко относит к числу древнеримских, основополагающих¹⁴. Не решая этой задачи, мы ограничимся в данном случае, так сказать «подручным», то есть выше представленным, материалом и набросаем следующую «синтагматическую шкалу» оппозиций, принимая в качестве ее основания или обрамления противоположность *otium*—*negotium*: *ars*—*virtus*, *studium* (*litterae*)—*forum*, *philosophia*—*vita*, *sapientia*—*eloquentia*, *verbum*—*res*. Тут возможно еще сопоставление *otium* с *honestum otium* или *otium cum dignitate* (безделья с достойным времяпрепровождением)¹⁵.

Если же теперь обратиться к философскому выражению римского и греческого характера, образа жизни и т. д., то мы обнаружим, что Цицерон нашел им соответствие для римлян—в стоической философии, а для греков—в эпикурейской. Изображение греков в облике эпикурейцев позволяло ему уже не только мягко отметить односторонность достоинств этого народа, но и указать теперь на то негативное, что он находил в греческих нравах и учениях и что представлялось ему неприемлемым и вредным для римлян. В этом отношении к грекам у него были предшественники: Катон и Плавт. Как пишет К.П. Полонская, Плавт отзывался на угрозу традиционным римским духовным ценностям, которую несла с собой эллинизация. Поэтому материал «новой» комедии воспринимался им как нечто недопустимое, враждебное всему тому, что служило на пользу государству. Персонажам своих пьес—грекам он сообщал такие свойства, которые были особенно нетерпимы в определенных слоях римского общества и считались (Катоном) «гнусными новшествами (*nova flagitia*)»¹⁶.

¹² См.: Утченко С.Л. Две шкалы римской системы ценностей // ВДИ. 1972. № 4. С. 19–33; он же. Еще раз о римской системе ценностей // ВДИ. 1973. № 4. С. 30–47.

¹³ См.: Утченко С.Л. Две шкалы. С. 31.

¹⁴ См.: Там же. С. 21 сл.

¹⁵ См.: Карасева А.В. Интеллектуальные традиции и политическая борьба: Цицерон // Преемственность и разрывы в интеллектуальной истории. М., 2000. С. 44; Звиревич В.Т. Указ. соч. С. 18 сл.

¹⁶ См.: Полонская К.П. Образная система театра Плавта и римские духовные ценности // Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1979. Т. 2. С. 138 сл., 141.

В отличие от прежнего сравнения «просто» греков и римлян, их сопоставление в виде эпикурейцев и стоиков приобретает принципиально иной характер: это сравнение уже не историческое (диахроническое), а «презентивное» (или синхроническое), и его оппозиции имеют антагонистический характер, то есть образуют «парадигматический ряд»¹⁷. В дальнейшем мы постараемся представить Цицеронову «парадигматическую шкалу» моральных категорий, используя как материал нашего очерка, так и материал указанных статей С.Л. Утченко и других авторов.

Критика эпикуреизма стала для Цицерона средством обличения гедонистов. Он не допускает никакого иного содержания понятия *ἡδονή* (*voluptas*), кроме как плотское наслаждение. Здесь опять можно указать на некоторую традицию, имея в виду Плавта, так как жизнь греков в его комедиях ориентирована на *voluptas*, протекает в праздниках и развлечениях в противовес «пуританской» жизни в Риме¹⁸. Во всяком случае, Плавт осмеивает новые и иноземные пороки, «массилийские нравы (*mores Massilienses*)», противостоящие старинным обычаям. При этом, надо заметить, осуждаемые *flagitia* очень близки к стандартному набору, приписываемых эпикурейцам увлечений: *Amor*, *Voluptas*, *Gaudium* и т. п., с прибавлением *impudentia* и *libido*¹⁹.

Вследствие неверного понимания блага Эпикур, по мнению Цицерона, приходит и к неверному представлению о зле как телесном страдании, в то время как зло надо искать прежде всего в сфере нравственно-социальной, а не физиологической, ибо подлинное зло—это безнравственность, бесчестье, нарушение долга и т. д. И Цицерон ставит перед эпикурейцами риторический вопрос: «Будет ли помнить о добродетели стремящийся к наслаждениям и боящийся боли?». Таким образом, здесь представлена важная оппозиция *ἡδονή* (*voluptas*)—*virtus*, в которой наслаждение становится пороком и может быть причислено к ряду *luxuria*, *avaritia*, *impudentia* (из набора Катона) и *libido* (из перечня Саллюстия), а *virtus*—к группе *parsimonia*, *munificentia*, *continentia*, *aequitas*, *pudor*, *absistentia*²⁰. По отношению к Плавту К. П. Полонская называет такие ценности, как *gloria*, *gloriae cupiditas*, *gravitas* и *parsimonia*, которым противостоят соответственно *ambitio*, *superbia*, *luxuria* и *avaritia*²¹. Подобного рода списки, что касается Цицерона, можно продолжить, обратившись к его речам и трактату «Ораторские подразделения» (особенно см.: 23. 81; 25. 89–92), где мы видим противопостав-

¹⁷ См.: Утченко С.Л. Две шкалы; он же. Еще раз...

¹⁸ См.: Кац А.Л. О социальной направленности творчества Плавта (Из истории вопроса) // ВДИ. 1979. № 1. С. 173.

¹⁹ См.: Кац А.Л. Социальная направленность. С. 87, 90, 92.

²⁰ См.: Утченко С.Л. Две шкалы. С. 22, 25.

²¹ См.: Полонская К.П. Указ. соч. С. 141, 143 сл., прим. 8.

ления: *virtus* (*laus, honos, gloria, fides, iustitia*)—*voluptas* (*quaestus, emolumentum, fructus*); *virtus* (*prudencia, temperantia, liberalitas, fortitudo*)—*vitium* (*malitia, immanitas, effusio, audacia*) и т. д.

В комментарии С.Л. Утченко на вышеупомянутый перечень моральных оппозиций Саллюстия присутствует философский момент, близкий к тому, как Цицерон воспринимал эпикурейское учение. Он заключается в дуализме духа и тела, притом что дух—начало человеческое, а тело—животное, звериное²². Кроме того, мы вправе сказать, что критические выпады Цицерона против эпикурейцев стоят в том же ряду, что и представления Катона и Саллюстия об упадке нравов, вызванном проникновением чужеземных обычаев. Антагонистические оппозиции римским *virtutes*, пишет С.Л. Утченко, возникают «в период обострившейся борьбы против чужеземных (эллинистических) влияний, выступая как пороки и губительные новшества либо занесенные извне, либо зародившиеся в самом римском обществе, но опять-таки в результате чуждых влияний»²³.

Может быть, менее неприязненно—по причине своего скептического отношения к религии—Цицерон высказывается о теологии эпикурейцев, хотя и она в конце концов кажется ему сомнительной (см.: *Cic. Deor. nat.* I.32.90), в результате чего становится ближе к *superstitio*, чем к *religio*.

Особенно же он ополчается на одно из наиболее недопустимых, с его точки зрения римского гражданина, положений эпикурейской философии о безмятежном, бездейтельном существовании—атараксию, которая, как он считает, ведет к индивидуализму, антиобщественным настроениям. Поэтому Цицерон заключает, что учение эпикурейцев—это учение только для себя (эгоизм), для частной жизни, а не для общественной, гражданской. Здесь мы видим антиномию того же рода, что С. Л. Утченко отмечает у Саллюстия: *desidia—industria, labor, in periculis fortitudo*. Добродетели должны направляться не на благо отдельного человека, а на благо *res publica*, которое было стержнем всех римских *virtutes*²⁴.

В итоге, Цицерон считает, что распространение эпикурейских воззрений несет угрозу нравственности римлян. В одном из писем он показывает несовместимость эпикурейских воззрений с римским правом, религией, общественной жизнью (см.: *Cic. Fam.* VII.12). И если эпикурейская этика становится в его глазах носителем антиценностей, то и приверженцы ее попадают в разряд антигероев. Таков, например, Л. Кальпурний Пизон, которого Цицерон в нескольких речах представляет человеком безнравственным, далеким от подлинно римских

²² См.: Утченко С.Л. Две шкалы. С. 26.

²³ См.: Там же. С. 22, 25.

²⁴ См.: Там же.

ценностей (см.: Cic. *Red. in sen.* VI.14; *Sest.* 10.23; см. также: *Pis.* XVII.41; XVIII.42; XXVII.65; XXVIII.68 sq.; XXXVIII.92). Впрочем надо сказать, что отношение Цицерона к людям определялось в главном не их мировоззренческой (религиозной, философской) позицией, а позицией политической. Например, С.Л. Утченко установил, что римское представление о дружбе, учитывающее интересы государства, Цицерон ставит выше греческих индивидуалистических и аполитичных концепций дружбы²⁵. И.В. Шталь хорошо выразила суть его подхода к данному вопросу «лозунгом *patriam amicitiae praeponebam esse*»²⁶. Поэтому можно сказать, что в случае с Пизоном Цицерон использует его приверженность к предписаниям Эпикура, чтобы, кроме всего прочего, скомпрометировать своего политического противника. Нечто подобное, то есть упреки политическим противникам за нестрогое моральное поведение можно видеть в употреблении Цицероном слова «*optimates*»²⁷.

При всем том надо учитывать, что в Риме еще не была выработана специальная политическая терминология для характеристики государственных деятелей, к которым по этой причине применяли «термины-понятия морального уровня», так что политического врага чернили как аморального (плохого) человека. Политический же смысл этических категорий показывает их семантический анализ²⁸. Так, возможно, и Плавт осуждал несимпатичных ему политиков, указывая на их «общечеловеческие» слабости: распутство, распущенность²⁹.

По отношению же к тем эпикурейцам, которые были друзьями Цицерона и его единомышленниками в политике, он не допускает ничего подобного, что позволял себе в отношении Л. Пизона, разве что иногда делает беззлобные шуточные замечания дружеского характера, как например, в адрес Т. Помпония Агтика: «Цицерон-философ приветствует Тита-политика»³⁰.

Если эпикурейская философия дает, в понимании Цицерона, примеры непристойностей и пороков, то учение стоиков показывает истинные моральные ценности, которым должны следовать и уже следуют настоящие граждане Рима. Так, для создания образа идеального граж-

²⁵ См.: Утченко С.Л. Цицерон и его время. М., 1972. С. 319 сл.

²⁶ Шталь И.В. Инвектива как источник истории общественно-политической мысли // ВДИ. 1963. № 2. С. 148.

²⁷ См.: Селецкий Б.П. Термин «*optimates*» в его первоначальном общепринятом значении в «Переписке» Цицерона // ВДИ. 1979. № 4. С. 121.

²⁸ См.: Утченко С.Л. Еще раз... С. 43 сл.

²⁹ См.: Кац А.Л. Социальная направленность. С. 87; см. также: Трухина Н.Н. Герой и антигерой Плавта // ВДИ. 1981. № 1. С. 169 сл.

³⁰ См.: Joly R. Le thème philosophique de genres de vie dans l'antiquité classique. Bruxelles, 1956. P. 158 sq.

данина в трактате «Об обязанностях» Цицерон использует воззрения Средней Стои, в частности, учение Панэнтия. А сочинение «*Paradoxa stoicorum*» он написал с целью перевести моральные максимы стоиков на уровень, понятный народу, показать их значение и применимость в реальной жизни. Все это свидетельствует о том, что стоическая этика представлялась Цицерону вполне соответствующей римским нравственным ценностям, хранителями и защитниками которых до него были Катон Старший и Плавт³¹.

Стоицизм с его серьезностью и суровостью увлекал не одного Цицерона, но и других ревнителей староримской морали, например, известного республиканца-консерватора М. Катона Младшего. О нем Цицерон писал: «Ведь Катон, поскольку [он говорит] о величии духа, об умеренности, смерти, о всяческом восхвалении доблести, о бессмертных богах, о почитании родины, имеет обыкновение говорить по-стоически, пустив в ход ораторские украшения» (*Cic. Par.* 3). Тут собственно и перечислено Цицероном то, что должен ценить римлянин, и что можно подкрепить обращением к стоической философии.

С.Л. Утченко отмечает, что учение стоиков «приводило в своем развитии к созданию образа идеально-добродетельного человека, к образу и идеалу мудреца», который в римских условиях был заменен образом идеального гражданина (*vir bonus*), активно участвующего в общественной жизни, в делах государства (*societas, respublica*), в управлении им. Целью жизни такого человека становилось достижение *honor* и прохождение *cursus honorum*. В связи с этим возникает противопоставление: *honestum—turpe*³². Но высказывания Цицерона о *vir bonus* позволяют считать его не только моральной категорией. Историки наполняют этот «термин-понятие» конкретным социальным содержанием. Например, Н. Н. Трухина полагает, что Плавт и Цицерон выдвигают в центр общества одну и ту же фигуру—хозяина виллы и рабов³³. Так что *boni*—это средние слои, всадники, «новые люди», противостоящие нобилитету³⁴. Цицерон так описывает среду добропорядочных мужей (*virī boni*): простой и степенный образ жизни, целомудрие, серьезность, бережливость, услужливость в отношении к друзьям, старинные понятия о гражданском долге. В качестве антитезы сказанному названы «ценности» нобилей: связи, многоречие, роскошь, разврат³⁵. Можно, наконец, и персонально назвать представляющих среду добропорядоч-

³¹ См.: Кац А.Л. Социальная направленность. С. 76, 79, 83, 86, 91, 95.

³² См.: Утченко С.Л. Две шкалы. С. 27–28; он же. Еще раз... С. 37.

³³ См.: Трухина Н.Н. Политика и политики «золотого века» Римской республики (2 в. до н. э.). М., 1986. С. 19.

³⁴ См.: она же. Герой и антигерой. С. 172, 174.

³⁵ См.: Трухина Н.Н. Политика и политики. С. 49.

ных: это, например, Катон Старший и сам Цицерон³⁶. Впрочем, нельзя не признать, что Цицерон принимает моральные ценности и круга аристократов, которые связаны с прохождением *cursus honorum* и литературным трудом: *dignitas*, *auctoritas*, *gloria*, *honor*³⁷.

Итак, в философии стоиков Цицерон находит соответствие суровому римскому нраву, пренебрегающему наслаждениями; находит соответствие римским представлениям о богах. Как говорит главный персонаж и, так сказать, резонер в его трактате «О природе богов», верховный понтифик Г. Котта, суждения стоиков о богах «показались» ему «более правдоподобными» (III.40.95). В результате Цицерон отдает предпочтение деятельным богам стоиков в сравнении с эпикурейскими богами-созерцателями, потому что исходит из первенства практики перед теорией, из римского практицизма, о чем было упомянуто раньше.

В общем и целом Цицерон относит набожность к коренным чертам римского народа. Религия для него—это то, что отвечает здравому смыслу римлянина и дедовским обычаям и состоит в исполнении обетов (*sacris*) и обрядов (*ceremoniis*), установленных предками (*Cic. Div. II. 72.148*). Лучшее обоснование существования богов, полагает он,—это ссылка на обычаи предков, на традицию (см.: *Cic. Deor. nat. III.4.9*), так что справедливо считать *religio* и *pietas* римскими *virtutes* достаточно древнего происхождения³⁸.

Вслед за набожностью, поклонением богам, отметим поклонение государству, культ его, патриотизм, что Цицерон также полагает отличительным признаком римлян. «Такой ведь настрой и величие душ были у наших предков,—говорил он,—что в управлении [государством] (*in imperio*) и при [исполнении] общественной должности (*in publica dignitate*) они все направляли к славе и блеску; что же касается их частных дел и расходов—они жили самым простым образом (*cultu*), довольствуясь весьма малым» (*Cic. Flac. XII.28*).

Творчество М. Теренция Варрона достойно похвалы, по его мнению, именно за обращение к «римской тематике». Об этом он писал в «Академиках»: «Ведь нас, скитающихся и блуждающих в своем городе словно чужеземцы, твои книги как бы возвратили домой, чтобы мы могли узнать, как и где мы жили. Ты рассказал о возрасте отечества, об определении времени [событий], о сакральном праве, жречестве, хозяйственной и военной науке, о расположении округов [Рима (?) и] местностей, о названиях, видах, назначениях, причинах всех божественных и человеческих дел. И много ясности ты внес также в отношении

³⁶ См.: Трухина Н.Н. Политика и политики. С. 97 слл.; она же. Герой и антигерой. С. 177.

³⁷ См.: Карасева А.В. Указ. соч. С. 43, 45 сл.; см. также: Батлук О.В. Философия образования. С. 147.

³⁸ Утченко С.Л. Две шкалы. С. 21.

наших поэтов и вообще в отношении латинской письменности и языка» (I.3.9).

Один из персонажей диалога «О государстве» патриотически высказывается в том смысле, что римляне «воспитаны не заморскими и занесенными науками, но прирожденными и отечественными доблестями» (II.15.29). Конечно, среди патриотов-римлян, как всегда и везде, были и те, кто занимал крайние позиции по отношению ко всему чужеземному, и те, чей патриотизм не был националистически ограниченным. Приведем примеры того и другого. Так, с одной стороны, среди римского общества имели место антигреческие настроения, которые проявлялись, в частности, в нелюбви к философии. «Есть много [таких],—свидетельствует Цицерон,—кто вообще не любит греческие сочинения. Еще больше [таких], которые [не любят] философию» (*Acad.* II.2.5). С другой стороны, оратор Антоний, хотя и противник греческой учености, тем не менее говорит: «Но притом я считаю, что свойственно скоту, а не человеку, не прислушиваться, когда греки поднимают столь важные вопросы» (*Cic. Orat.* II.36.153).

Интересно еще отметить, что Цицерон призывает именно к патриотизму римлян, когда надеется на их внимание к латинской философской литературе: «И те, кто не сможет [прочитать] греческие [сочинения], и те, кто сможет [прочитать] их, не пренебрегут своим [отечественным]» (*Cic. Acad.* I.3.10). Из этого следует, что проявление римского патриотизма в сфере духовного творчества Цицерон видел в том, что римские интеллектуалы предприняли, в свою очередь, «романизацию» того, что они получили в процессе эллинизации от греков. Так, он пишет о Катоне: «Я вижу, что ты учишь философию латинскому и словно бы даешь ей гражданство. Ведь до сих пор, оказывалось, что она является иностранной в Риме и не вступает с нашими в разговоры» (*Cic. Fin.* III.12.40).

Одним из присущих исключительно римскому духу качеств Цицерон считал безграничное свободолобие. При этом свободу он связывал с сохранением политических устоев общества в виде *res publica*, государства, официально именуемого аббревиатурой SPQR. И Саллюстий, его современник, также указывает *libertas* среди *boni mores* периода процветания Рима («золотой век») ³⁹. В неразрывности понятий свободы и гражданства исследователи видят особенность понимания римлянами свободы в эпоху до кризиса Республики ⁴⁰.

Об этом—о свободе, совпадающей с существованием государства в виде аристократической, сенатской республики—Цицерон говорил на протяжении всей своей политической карьеры. В «Филиппиках»

³⁹ См.: Утченко С.Л. Две шкалы. С. 24.

⁴⁰ См.: Штаерман Е.М. Эволюция идеи свободы в древнем Риме // ВДИ. 1972. № 2. С. 43.

уже на ее закате, когда дело все более определенно шло к установлению в Риме режима личной власти, он непрестанно высказывается о свободе как высшей ценности, высшем завоевании римского общества. История Цицерона подтверждает, таким образом, мнение, что понятие свободы получило политическую окраску именно в период гражданских войн, тогда как до этого оно означало прежде всего экономическую независимость гражданина⁴¹.

Римляне, по его словам, в отличие от других народов (греков!) не могут переносить рабства (Cic. *Phil.* X.10.20). В борьбе за свободу и проявляет себя римская доблесть (Cic. *Virt.* 17). Доблесть—это «свойство римского народа и племени». Благодаря ей преодолеваются страх смерти, бесчестье; она является основой военных побед Рима (Cic. *Phil.* IV.5.13). «Свобода, самое ценное наше достояние (*dulcissima*)»,—вещал он в «Катилинариях» (Cic. *Cat.* IV.VIII.16).

Так что в описании Цицерона и в свете стоической философии римлянин выглядит как *vir bonus*. Черты этого совершенного гражданина (*vir, civis optimus*), воплощенной римской *virtus*, представлены, так сказать «методом от противного», в «Инвективе Саллюстия против Цицерона», где последнему отказывается в *virtus, gloria, fides* (верности словам и делам), *constantia, integritas* (целомудрии), *aequitas* (справедливости), *liberalitas* (благородстве) *modus, modestia*⁴².

В заключение этой философской идентификации римлян со стоиками дополним ранее приведенную «пропорцию» еще двумя членами: отношение римлянин—грек будет также отношением стоик—эпикурец. В связи с этим еще раз заметим, что подобное изображение римлян является в значительной мере идеализацией, так как реальные римляне не были, конечно, «стоическими мудрецами». Высказывается мнение (Э. Сигл), что в комедиях Плавта показана фактически *impietas* народа Рима, его тайные стремления к *voluptas*, к праздным развлечениям, свидетельствующие о бегстве людей от своего *superego*, представленного в нормах Катоновой морали: *pietas, industria, gravitas*⁴³. А.Л. Кац, хотя и полемизирует с Э. Сиглом⁴⁴, но, отмечая назидательный характер комедий Плавта, то есть призыв следовать *superego* римлянина—нравам *vir bonus*, также констатирует их нарушение в реальной жизни. Он пишет, что ко времени Плавта римлянин «был и ленив, и сластолюбив, и жаден, и расточителен, т. е. ничто из человеческих слабостей ему не было чуждо»⁴⁵.

⁴¹ См.: Штаерман Е.М. Указ. соч. С. 43, 46, 47 сл.

⁴² См.: Шталь И.В. Указ. соч. С. 144–148.

⁴³ См.: Кац А.Л. О социальной направленности творчества Плавта. С. 173.

⁴⁴ Там же. С. 175.

⁴⁵ Там же. С. 83; см. также: С. 73 сл., 82, 85, 91, 95.

Также и сам Цицерон признает, что среди необразованной массы римского населения, простого народа, «деревенщины» распространялся эпикуреизм, а вовсе не стоицизм вследствие привлекательности его призыва к наслаждениям и пренебрежения ученостью⁴⁶. Следовательно, те римляне, у которых Цицерон пытался искать черты «стоиков»,—это лишь группа «добропорядочных граждан» (*boni, honesti*) в сравнении с массой простонародья, толпой (*vulgus, multitudo imperitorum*), лишенной *consilium*—одной из древнейших *virtutes*⁴⁷. Впрочем, он сетует и на то, что люди более высокого положения не заботятся ни о чем, кроме своих усадеб и денег⁴⁸.

В целом, представления Цицерона о римском образе жизни и его ценностях, выражаемые через сравнение римлян с греками позволяют заключить, что в его взглядах в полной мере присутствуют «две шкалы римской системы ценностей»*.

CICERONIS DE ROMANORUM VICTU ET DIGNITATIBUS OPINIO

V. Zvirevits

Huius operis auctor Ciceronem Romanos Graecosque inter se comparare dicit. Ei Romani homines pragmatici et Graeci homines loquaces esse videbantur. Cicero dignitates Romanas dignitatibus Graecis serie fabricante complet: otium—negotium, ars—virtus, studium (litterae)—forum, philosophia—vita, sapientia—eloquentia, verbum—res. Complementum tale S. L. Utsenko syntagmatis scalas nominavit.

Idem Cicero Romanos viros Stoicos et Graecos Epicureos putavisse videtur. Hinc Catonem et Plautum sequens virtutes Stoicas contra Epicureorum vitia ponit: virtus (laus, honos, gloria, fides, iustitia)—voluptas (quaestus, emolumentum, fructus); virtus (prudentia, temperantia, liberalitas, fortitudo et reliqua)—vitium (malitia, immanitas, effusio, audacia et reliqua). Contrarium tale idem S. L. Utsenko paradigmatis scalas appellavit. Unde huius operis auctor dignitatum Romanarum scalas duas Ciceronem habuisse conclusit.

⁴⁶ См.: Звиревич В.Т. Цицерон. С. 93.

⁴⁷ См.: Карпюк С.Г. *Vulgus* и *turba*: толпа в классическом Риме // ВДИ. 1997. № 4. С. 126 сл.

⁴⁸ См.: Трухина Н.Н. Политика и политики... С. 19; об отнесенности учения Цицерона к лучшим «будущим» людям см.: Батлук О.В. Философия образования. С. 135.

* При написании статьи были использованы следующие издания сочинений Цицерона в русских переводах: Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972; Тускуланские беседы. Киев, 1888; Диалоги: О государстве. О законах. М., 1966; Письма. М.;Л., 1949–1951. Т. 1–3; Речи: В 2 т. М., 1962; О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974; Философские трактаты. М., 1985.