



Проф. С. Л. Утченко

УЧЕНИЕ ЦИЦЕРОНА ОБ «ИДЕАЛЬНОМ ГРАЖДАНИНЕ» (*vir bonus*).

Трактат Цицерона *De officiis* написан вскоре после смерти Цезаря, т. е. в период крайнего обострения политической борьбы между различными прослойками и группировками господствующего класса Рима.

Политическое значение трактата заключается прежде всего в его резко антицезарианской направленности. При этом в трактате имеется в виду не только личность Цезаря, но и весь цезарианский лагерь или «партия». Однако политическое значение трактата не исчерпывается лишь этой общей его направленностью. Философские и, на первый взгляд, отвлеченные построения Цицерона дают нам возможность вскрыть реальные классовые интересы, лежащие в основе политических «идеалов» определенных кругов господствующего класса, те классовые интересы, выразителем и пропагандистом которых был Цицерон. Это, в свою очередь, позволяет ближе определить данные круги, уточнить их политические позиции, более четко определить их роль и место среди других борющихся групп и прослоек господствующего класса.

Поэтому было бы неправильно анализировать основные положения трактата *De officiis* в отрыве от той политической обстановки, в которой создавалось это произведение, тем более, что бурные политические события того времени оказали существенное влияние на эволюцию воззрений Цицерона.

Первые две книги трактата *De officiis*, как об этом свидетельствует сам Цицерон (*Ad Att.*, XVI, 11, 4), были закончены в начале ноября 44 г. Очевидно и последняя, третья книга была написана еще до конца 44 г. или в самом начале 43 г.¹ В это время Цицерон, который в годы диктатуры Цезаря сознательно держался в тени и не принимал никакого участия в политической жизни, снова оказался вовлеченным в водоворот бурных событий.

Мартовские иды пробудили в Цицероне большие надежды. Правление Цезаря он теперь открыто называет *dominatus* (*De off.*, II, 1, 2), а самого Цезаря не иначе, как тираном. Поэтому убийство тирана должно было, по мнению Цицерона, неминуемо привести к возрождению *res publica libera*, а значит, и к восстановлению политического положения самого Цицерона.

¹ Н. А. М а ш к и н, *Принципат Августа*, М.—Л., 1949, стр. 161, считает, что трактат был полностью окончен осенью 44 г. Однако для такого утверждения нет достаточных оснований (см. *Ad Att.*, XVI, 11, 4, о выпске трудов Посидония, необходимых для работы над третьей книгой *De officiis*).

Однако эти радужные надежды вскоре сменились горьким разочарованием. Положение дел в Риме в первые же недели после убийства Цезаря оказалось настолько неблагоприятным для Цицерона, что уже в начале апреля он почел за благо покинуть Рим (Ad Att., XV, 15, 3). Письма Цицерона этого времени полны сетований на то, что «тиран пал, но тирания живет» (Ad Att., XIV, 9, 2; ср. 14, 2), что все намеченное Цезарем имеет большую силу, чем даже при его жизни (Ad Att., XIV, 10, 1), что деяния тирана защищаются и приходится «опасаться побежденных» (Ad Att., XIV, 6, 2), что «мы не смогли стать его рабами, а теперь сделались рабами его записной книжки» (Ad Att., XIV, 14, 2). В письме к Аттику 22 апреля 44 г. Цицерон пишет: «Опасаясь, что мартовские иды не дали нам ничего, кроме отмщения за ненависть и скорбь!.. О, прекраснейшее дело, но, увы, незаконченное!» (Ad Att., XIV, 12, 1). Несколько позже, намекая на то, что заговорщики не имели никакого плана действий, кроме самого акта убийства тирана, он говорит: «... Мы проявили отвагу мужей, разум, верь мне, детей. Ведь дерево срублено, но не вырвано; поэтому ты видишь, какие оно дает отпрыски» (Ad Att., XV, 4, 2). Эти высказывания Цицерона ярко отражают недовольство и разочарование ходом событий после мартовских ид тех кругов сенатской оппозиции, активное выступление которых в скором времени было возглавлено самим Цицероном.

И, действительно, после того состояния растерянности, которое охватило Рим непосредственно после убийства Цезаря и которое царило как в лагере цезарианцев, так и среди кругов, близких к заговорщикам, возобладала на первых порах тенденция компромисса. В этом направлении активно действовал и сам Цицерон, по инициативе которого¹ на заседании сената 16 марта 44 г., было принято «примиренческое» решение о том, что объявляется «взаимное забвение обид» (*amnistia*), но вместе с тем все распоряжения покойного диктатора (причем и те, которые он сам не успел привести в жизнь, но оставил в виде проектов в своих «записных книжках»!²) считаются утвержденными. Бесспорно, что в самом сенате в этот период преобладали настроения умеренных кругов, сторонников компромисса между цезарианцами и крайней оппозицией³.

Однако эта тенденция компромисса, «примирения» продержалась недолго. Уже в мае положение цезарианцев настолько укрепилось, что Антоний счел возможным прекратить свои заигрывания с сенатской партией⁴ и нанес первый удар главарям крайней оппозиции (эдикт с угрозами против Брута и Кассия — Ad fam., XI, 3, 1). Антоний уже имел с разрешения сената вооруженную стражу в 6 тысяч человек, назначал, ссылаясь на неопубликованные распоряжения Цезаря, новых сенаторов⁵, а 3 июня провел lex de permutatione provinciarum, согласно которому, наряду с другими изменениями в этом вопросе, управление Галлией, отнятое у Децима Брута, передавалось самому Антонию⁶. Трудно, конечно, сказать, как развивалась бы дальше борьба между двумя враждебными лагерями, несмотря на явное преобладание в этот момент цезарианцев, тем более, что в ближайшее время произошло событие, заметным образом изменившее соотношение сил: раскол партии цезарианцев в связи с появлением на политической арене наследника Цезаря — Гая Октавия.

¹ Cass. Dio, 44, 23; ср. Cic., Phil. I, 1.

² См. только что упомянутую жалобу Цицерона в письме Ad Att., XIV, 14, 2.

³ Н. А. Машкин, ук. соч., стр. 139—140.

⁴ См. закон об уничтожении диктатуры — App., BC, III, 2, 5; Cic., Phil. I, 1, 3; письмо Антония к Цицерону — Ad Att., XIV, 13A; письмо Брута и Кассия к Антонию — Ad fam., XI, 2 и т. п.

⁵ См. Н. А. Машкин, ук. соч., стр. 133.

⁶ Liv., Per., 117; App., BC, III, 12.

Как известно, Цицерон с самого начала и с упорством, свидетельствующим о его политической недалекости, возлагал большие надежды на Октавия, которого он называл *divinus adolescens* (Phil. V, 16, 43) и о преданности которого ему, Цицерону, он заявляет чуть ли не после первой встречи с Октавием (Ad Att., XIV, 11, 2). В дальнейшем, пропагандируя и организуя блок сенатской партии с Октавием, рассчитывая опереться на его вооруженные силы в борьбе с Антонием, Цицерон, несомненно, на основании этих расчетов, перешел от своей выжидательной тактики к открытым выступлениям против Антония, к пока еще «словесной войне». Но если первая Филиппика была довольно умеренной в смысле нападок на Антония, а вторая носила главным образом характер личной инвективы, то уже в третьей и четвертой Филиппиках Цицерон выступает как вдохновитель гражданской войны¹.

С этого момента (и вплоть до известия в Риме о Мутинской победе в апреле 43 г., т. е. до чествования Цицерона на Капитолии и последней Филиппики) начинается кульминационный период политической деятельности Цицерона в 44—43 гг. Наконец, преобладание сил «крайней оппозиции» в сенате стало безусловным, Цицерон был ее признанным вождем; в начавшейся гражданской войне он опирался не только на военные силы сената, но и на войска «лично преданного ему» Октавия, которого, как ему казалось, он сумел сравнить с Антонием.

Ближайшие события показали всю политическую близорукость этих расчетов и надежд Цицерона. Он не понимал всей обреченности дела сенатской аристократии. Он не понимал, что лозунг *res publica libera*, который столь много говорил сердцу тех сенаторов, которые чувствовали себя оплотом староримского нобилитета, и который мог еще сохранить свою притягательную силу и обаяние для некоторых слоев римского гражданского населения, совершенно утратил свой смысл и значение, превратился в ничего не говорящую фразу для тех, кто в это время решал на деле судьбу римского государства — для легионариев. И поэтому, когда под давлением армии был ликвидирован раскол цезарианской партии, когда произошло примирение ее враждующих вождей, тогда уже всем стало ясно, на чьей стороне победа и сила, и сам собой лопнул столь радужный для Цицерона мыльный пузырь *res publica libera*. Теперь реальной властью в государстве стал союз цезарианцев, покоящийся на мечях легионариев, а одной из первых жертв этого союза — сам Цицерон.

*

В этот напряженный период своей политической деятельности Цицерон, однако, не оставлял философских и литературных занятий. Именно в это время, наряду с работой над Филиппиками, он заканчивает трактат *De officiis*, пишет ряд философских диалогов (*Cato maior*, *De divinatione*, *De fato*, *Laelius*, *De gloria*, *De virtutibus*). Во всех этих произведениях ярко сказалось влияние текущих политических событий.

В Филиппиках Цицерон возвращается к своим излюбленным политическим лозунгам *concordia ordinum* и *consensus bonorum omnium*. Подобно тому, как в годы борьбы с Катилиной он призывал к объединению сословий и вообще всех *boni*, так и теперь он предлагает объединиться всем «благочестивым» против Антония². В третьей Филиппике (13, 32) он говорит о согласии между римским народом и *tota Italia*³, уверяет, что на-

¹ Phil. III, особенно 1, 1; 2, 3 слл.; Phil. IV, 1,1; 6,15.

² Phil. I, 30, 37; V, 30, 36; IX, 8; XIII, 34 и др.

³ Симптоматично, что для Цицерона италийское население все еще не было «римским народом»!

бор солдат идет чрезвычайно удачно, что многие горят желанием сражаться за освобождение от тирании. В седьмой Филиппике (8, 24) он подчеркивает единодушную поддержку сената всадниками, которые стоят за согласие сословий и требуют войны с Антонием. Все это — обычные пропагандистские лозунги Цицерона, которые часто далеко не соответствовали истинному положению дел.

В *De officiis* также можно проследить непосредственное влияние политических потрясений последних лет на взгляды и высказывания Цицерона. Он резко осуждает программу и тактику популяров, считая, что она подрывает основы государства (*De off.*, II, 22, 78), выступает против того, что землевладельцы сгоняются с их земель (там же), и особенно непримиримо относится к лозунгу кассации долгов, к *tabulae novae* (*De off.*, II, 24, 84). Выпады против Цезаря встречаются неоднократно¹; оправданию и восхвалению тираноубийства посвящено специальное рассуждение (*De off.*, II, 7, 23 слл.). Таким образом, существующие порядки подвергаются в *De officiis* резкому осуждению. И как бы желая нечто противопоставить той исторической действительности, которую он не приемлет, Цицерон создает в своем трактате идеализированный образ римского гражданина, *vir bonus*, образ, являющийся центральной идеей всего произведения.

Существенное значение имеет вопрос об источниках трактата *De officiis*. Подавляющее большинство исследователей² не сомневается в том, что источником для первых двух книг трактата послужил Панетий (*Περὶ τοῦ καθήκοντος*), а для третьей книги — Посидоний. Это мнение подтверждается как неоднократными ссылками Цицерона на упомянутых авторов в самом трактате, так — и главным образом — письмом к Аттику, в котором Цицерон указывает свои основные источники (*Ad Att.*, XVI, 11,4).

Однако, несмотря на эти, казалось бы, ясные и исчерпывающие данные, вопрос об источниках трактата *De officiis* не так прост, как это представляется с первого взгляда. Некоторые соображения против единого источника (в частности, для первых двух книг *De officiis*) могут быть высказаны априори: самый метод философского рассуждения, которым пользуется Цицерон, следует определить как эклектический, в том смысле, что Цицерон сознательно стремится в целом ряде случаев объединить взгляды представителей различных школ, т. е. стремится, как он сам понимал это, таким путем избежать догматизма (*De off.*, II, 2, 7—8) и, следуя совету академиков, говорить за и против по поводу каждого сюжета. Уже одно это соображение заставляет считаться с возможностью влияния поздней Академии на философские воззрения и метод Цицерона.

Но, помимо этих общих соображений, можно опереться и на более конкретные указания самого Цицерона относительно его источников. В самом начале своего трактата Цицерон заявляет, что будет следовать *преимущественно* (*potissimum*) *стойкам*, но не как переводчик (*interpretes*), а по своему обыкновению (*ut solemus*), выбирая из источников то, что с его точки зрения (*iudicio arbitrioque nostro*) представляет наибольший интерес (*De off.*, I, 2, 6). И в дальнейших ссылках на Панетия Цицерон не забывает подчеркнуть, что он примыкает к нему «во многом» (*De off.*, II, 17, 60) или следует преимущественно, но внося некоторые коррективы (*De off.*, III, 2, 7), т. е. сам указывает, что Панетия следует считать основным источником, но отнюдь не единственным. Нам представляется — и мы попытаемся доказать это в даль-

¹ *De off.*, I, 8, 26; II, 1, 2; 24, 84 и др.

² См., например, M. P o h l e n z, *Cicero de officiis*, 1934, из общих пособий — Э. М а р т и н и, *История римской литературы*, 1912, и др.

нейшем, — что наряду с учением Панетия в основу трактата *De officiis* положен круг идей, источником которых является так называемая третья Академия и, в частности, возможно, Антиох Аскалонский, лекции которого Цицерон слушал еще в Афинах.

Таким образом, вопрос об источниках Цицерона в *De officiis* приобретает принципиальное значение, ибо без учета перекрещивающегося влияния Панетия и Антиоха Аскалонского нельзя составить себе правильное представление об облике *vir bonus* в трактате Цицерона.

*

В основе учения Цицерона об обязанностях *vir bonus* лежит представление о высшем благе как о нравственно прекрасном (*καλόν*). Притом не случайно термин стоического учения о благе — *καλόν* — передается Цицероном как *honestum*. В начале своего трактата Цицерон указывает, что любая область жизни и деятельности (*vitae pars*) имеет свои обязанности, в исполнении которых и состоит нравственный смысл всей жизни (*honestas omnis vitae*— *De off.*, I, 2, 4). Затем Цицерон полемизирует с теми, кто считает, что высшее благо (*summum bonum*) ничего не имеет общего с добродетелью, и потому измеряют все своими удобствами (*suis commodis*), а не моральным критерием (*honestate*— I, 2, 5). На такой основе невозможно создать учение об обязанностях (*de officio*); создать его способны лишь те, которые считают, что только *honestas* должна быть предметом наших стремлений (*solam... honestatem... expectandam*), или те, которые считают, что она должна быть целью наших стремлений *in seipso* (*maxime* — I, 2, 6). Таково рассуждение Цицерона, в котором дается обоснование основного тезиса трактата: все обязанности (*officia*) имеют своим источником стремление к нравственно прекрасному (*honestas*), к высшему благу (*summum bonum*).

Ригористическое положение старой Стои гласило: только нравственно прекрасное есть благо (*μόνον το καλόν ἀγαθόν*). «Внешних благ» старая Стоя вообще не признавала. Согласно стоическим воззрениям, только нравственно прекрасное и соответствующие ему действия (*κατορθώματα*) — есть единственное благо, только порок и соответствующие ему действия (*ἀμαρτήματα*) — есть единственное зло, все же остальное, что лежит между ними, — безразлично (*ἀδιάφορα*). Благо и порок — такие качества, которые не имеют различий в степени, поэтому их нельзя иметь отчасти, но можно иметь вполне или вовсе не иметь, т. е. можно быть только добродетельным или только порочным.

Римские представления о «нравственном благе», в отличие от этих ригористических и абстрактных категорий старой Стои, развивались в тесной связи с развитием идеала *vir bonus*, его семейных и гражданских качеств, добродетелей, обязанностей. Еще Катон (*De agric.*, 2) говорил о предках: *virum bonum quom laudabant, ita laudabant, bonum agricolam bonumque colonum*, а Саллюстий, рисуя картину «золотого века», подчеркивал, что в ту эпоху граждане соревновались друг с другом не богатством и надменностью, но отвагой и славными деяниями на пользу отечества (*Sall.*, *Ep.* II, 7 и *Cat.*, 7, 1—7). С древнейших времен и до времени Цицерона общественно-политическая деятельность, как определяющая черта облика идеального гражданина, остается обязательным условием всех теоретических построений подобного рода. Но так как жизнь каждого римского гражданина определяет *honor*, то целью становится *cursus honorum*. Так понятие «нравственно прекрасного», перешедшее из греческих философских систем, превращается на римской почве в *honestum*. Вот почему

для Цицерона термин *honestum* есть само собой разумеющийся перевод греческого *καλόν*¹.

Но в трактовке *honestum* как цели жизни и всей деятельности Цицерон примыкает не только к Стое, но, очевидно, и к Академии. Он считает, что учение о долге может быть создано *aut ab iis, qui solam* (т. е. стойками), *aut ab iis, qui maxime* (т. е. академиками), *honestatem propter se dicant expetendam* (*De off.*, I, 2, 6). Еще несколькими строками ниже Цицерон прямо заявляет, что по рассматриваемому им вопросу он отдает предпочтение воззрениям стойков, академиков и перипатетиков, и только после этого говорит, что будет следовать преимущественно (*potissimum*) стойкам, однако опять с определенными оговорками (там же).

Вот почему для Цицерона «высшее благо» не только чистая сублимированная добродетель в философском плане (как у стоиков), но нечто допускающее сочетание с определенной долей «внешних» жизненных благ (как у Антиоха Аскалонского), вот почему нельзя считать Панетия единственным источником учения Цицерона *de officio*.

Так же, как для Цицерона *honestum* есть само собой разумеющийся перевод *καλόν*, так и *καθήκον* он переводит словом *officium*. В письмах к Атику он говорит: «Не сомневаюсь, что „должное“ — это „обязанность“, разве только ты предложишь что-нибудь другое; но название „Об обязанностях“ полнее» (XVI, 11, 4). «Для меня нет сомнения, что то, что греки называют „должным“, мы — „обязанностью“» (XVII, 14, 3). Подобный перевод термина *καθήκον* Цицерон давал уже и в своих более ранних трактатах (*De fin.*, III, 20).

Учение о *καθήκοντα* свидетельствует о смягчении ригоризма старой Стои, видимо, в связи с приспособлением к задачам прикладной морали. Поэтому еще в недрах старой Стои между идеалом блаженного (мудрец) и порочного человека ставится фигура человека, стремящегося (*προκόπτων*), а между благими действиями и грехом — надлежащий поступок (*τὸ καθήκον*). Это так называемые «средние действия» (*μέσα*), которые в нравственном отношении остаются абсолютно индифферентными, но как действия *κατὰ φύσιν* имеют некоторую относительную ценность. Еще Зенон эти «средние действия» называл *καθήκοντα*. Есть все основания полагать, что эта тенденция к смягчению ригоризма этических воззрений получила наиболее полное развитие у представителей так называемой римской Стои и, в частности, в труде Панетия *Περὶ τοῦ καθήκοντος*.

Термин *officium*, которым Цицерон переводит *καθήκον*, имел в Риме практически-деловой и конкретный смысл. Он, видимо, происходит от слова **orficium*, означавшего первоначально «занятие», «ремесло». Римская комедия говорит, например, об *officium* сводника, о дезертирстве как об *officium* рабов и т. п.² Сам Цицерон тоже отнюдь не понимал термин *officium* в смысле определения общечеловеческого долга. Его больше занимал вопрос, насколько приложим этот термин к государственным обязанностям. «Разве мы не говорим, — писал он Атику, — „обязанность консулов“, „обязанность сената“, „обязанность императора“? Значит, прекрасно подходит, или же дай лучше!» (XVI, 14, 3). Сочинение же Цицерона *De officiis* имеет в виду *officia* достойного гражданина, рядового члена римской гражданской общины — *vir bonus*.

Итак, нам удалось установить интерпретацию двух основных понятий, лежащих в основе изучаемого трактата Цицерона: *honestum* (*καλόν*) и *officium* (*καθήκον*). Каково же соотношение между этими двумя понятиями?

¹ Более подробно об этом см. С. Л. Утченко, Идейно-политическая борьба в Риме накануне падения республики, М., 1952, стр. 184—185.

² M. Pohlenz, ук. соч., стр. 14.

По мнению Цицерона, существуют четыре источника, или четыре «части», того, что мы называем *honestum* (*De off.*, I, 5, 14). Эти четыре «части» в дальнейшем изложении Цицерона выступают как четыре основные добродетели стоической этики. Затем из каждой основной добродетели, в свою очередь, вытекают определенные (и уже сугубо практически!) обязанности. Это и есть обязанности (*officia*) «идеального гражданина». Анализ и интерпретация Цицероном этих *officia* в их сумме дает нам образ «идеального гражданина», *vir bonus*.

Учение о четырех добродетелях восходит к Платону который сопоставлял различные стороны человеческой души со структурой своего идеального полиса (*Pol.*, 441—442). Это представление модифицировано аристотелевой «Этикой Никомаха», где идет речь уже о неких «срединных добродетелях»¹. Старая Стоя также различала четыре основные добродетели, причем считалось, что все добродетели равнозначны по своей ценности (как, впрочем, и все пороки — по своей неприемлемости), и поэтому кто имеет одну добродетель, тот имеет и все остальные. Отсюда неразделимость добродетелей, и хоть каждая из них представляет особую область или «часть» (*pars*), но вместе с тем они соприкасаются и переходят друг в друга.

Очевидно, Панетий не внес ничего существенно нового в старостоеческое учение о добродетелях, и от него оно было заимствовано Цицероном. В интерпретации Цицерона четыре основные добродетели выглядят следующим образом: на первом месте стоит *cognitio*, затем следует двухсторонняя добродетель — *iustitia* и *beneficentia*, затем *magnitudo animi* и, наконец, *decorum*.

*

Для настоящего исследования достаточно остановиться лишь на анализе той добродетели, которую сам Цицерон считает как бы «наиболее широким понятием» (*latissime patet ea ratio* — *De off.*, I, 7, 20) и которая рассматривается им как некая двуединая добродетель — *iustitia* и *beneficentia*. Социальный характер этой добродетели неоднократно подчеркивается Цицероном. Собственно говоря, все пространное рассуждение о *iustitia* и *beneficentia* обрамляется высказываниями об их социальном значении: эти высказывания и предваряют и заключают рассуждение в целом². Следовательно обязанности вытекающие из этой двуединой добродетели, тоже являются социальными обязанностями. В этом и заключается для нас особое значение данного рассуждения Цицерона.

Чрезвычайно интересно то определение существа *iustitia*, которое дается Цицероном в начале рассуждения: «Но первое требование справедливости (*iustitiae primum munus*) состоит в том, чтобы никто никому не вредил, если только не спровоцирован [на это] несправедливостью (*nisi lacessitus iniuria*), а затем, чтобы [все] пользовались общей [собственностью] как общей, а частной — как своей» (*De off.*, I, 7, 20). В этом определении, конечно, наиболее важна вторая его часть, где высказывается отношение Цицерона к проблеме собственности.

Частной собственности не бывает от природы, говорит Цицерон, она возникает либо путем оккупации незаселенных земель, либо вследствие победы на войне или благодаря законам, договорам, жеребьевке (*De off.*, I, 7, 21). В данном случае Цицерон разделяет взгляды Панетия³, сводящи-

¹ *Arist.*, *Eth. Nic.*, II, 7, 1108a, 32; V, 3, 1129b, 24 и др.

² *De off.*, I, 7, 20: *De tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur; I, 18, 60: Atque ab iis rebus, quae sunt in iure societatis humanae, quem ad modum ducatur honestum, ex quo aptum est officium, satis fere diximus.*

³ *M. Pohlenz*, *ув. соч.*, стр. 25—26.

еся к тому, что охрана частной собственности является причиной образования государств; следовательно, государство и частная собственность изначально тесно связаны друг с другом. Государственная собственность основывается и закрепляется историческим актом, приобретающим затем силу закона. Так же обстоит дело и с частной собственностью. Последняя, таким образом, тоже получает правовое обоснование и становится *δικαιον*. Кто желает чужой собственности, говорит Цицерон, тот насилует и оскверняет право человеческого общества (*De off.*, I, 7, 21).

Цицерон выступает в качестве защитника не только частной, но и государственной собственности. Это чрезвычайно типично для «полисной» идеологии, отражающей своеобразный характер античной собственности. Самое существо человека как *κοινωνικόν ζῷον* и смысл цицероновой формулы *communibus pro communibus utatur, privatis ut suis* требует не только охраны частной собственности, но и активного содействия благу всего государства своей деятельностью и своим имуществом. Мы рождены, говорит Цицерон, ссылаясь на Платона, не только для самих себя, но какую-то часть нас по праву требует себе отечество, другую часть — друзья (*De off.*, I, 7, 22). Все, что родит земля, все это предназначено для пользы людей, люди же, в свою очередь, тоже рождены для людей, чтоб они приносили пользу друг другу, поэтому, следуя природе, необходимо трудиться для общего блага, употребляя все силы и способности на то, чтобы теснее связать людей в [единое] общество (там же). В этих рассуждениях отражается тот факт, что «собственность — это собственность квинтская, римская; частный земельный собственник является таковым только как римлянин, но как римлянин он обязательно — частный земельный собственник»¹.

Далее Цицерон переходит к рассуждению об *iniustitiae genera duo*, основные положения которого состоят в том, что существует несправедливость не только тех, кто ее причиняет, но и тех которые не оказывают помощи потерпевшим несправедливости. Следовательно, необходимо активно бороться против несправедливости и помогать другим. Для этой борьбы нужно понимать причины зла. Причинами проявления несправедливости бывают страх, жадность к деньгам, честолюбие, жажда славы. Однако забота о своем имуществе, как это снова специально подчеркивает Цицерон, если она не вредит другому, не есть порок. Обдуманная несправедливость должна караться более сурово, чем внезапный аффект. Мотивы, удерживающие от борьбы с несправедливостью, как правило, узко эгоистического характера, это — леность, нерадение, боязнь неприятностей, нежелание принять участие в общественной деятельности. Общественная же деятельность не может быть вынужденной, наоборот — она должна покоиться на свободном выборе и собственном желании (*De off.*, I, 7, 23—41, 33).

Таким образом, в основе учения Цицерона о *iustitia* и *iniustitia* лежит представление о священности и неприкосновенности собственности. Основная обязанность (*καθήκον* = *officium*), вытекающая из добродетели справедливости, состоит в защите собственности.

Эти типичные для «полисной идеологии» рассуждения Цицерона представляют определенный интерес еще и потому, что они отражают перекрестное влияние Стои (Панетий) и поздней Академии (видимо, Антиох Аскалонский). Чтобы вскрыть это перекрестное влияние, достаточно сопоставить два определения существа *iustitiae*, даваемые Цицероном в разл ичных местах трактата. Об одном из них уже говорилось: *iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat nisi lacessitus iniuria, deinde ut communibus pro*

¹ К. Маркс, *Формы, предшествующие капиталистическому производству*. ВДИ, 1940, № 1, стр. 13.

communibus utatur, privatis ut suis (De off., I, 17, 20). Другое определение гласит: *primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur* (De off., I, 10, 31). Как нетрудно убедиться, первые части обеих формул идентичны (за исключением оговорки в более ранней формуле — *nisi lacessitus iniuria*), но вторые их части явно не совпадают. Подобное различие далеко не случайно: здесь сформулированы различные мысли, различные требования, исходящие из двух различных представлений об идеальном гражданине. Одно из этих представлений, развивавшееся стоиками (Панетий), исходит из идеала человека, служащего общей пользе (*communi utilitati serviatur*), активного участника политической жизни, защитника государственной собственности (см. De off., I, 7, 21—23); другое же, идущее из недр поздней Академии (видимо, от Антиоха Аскалонского), отправляется от идеала человека, разумно пользующегося своими частными средствами (*privatis ut suis*), посвятившего себя управлению своим имуществом в деревне, защитника частной собственности¹. Цицерон в своем трактате отнюдь не противопоставляет друг другу эти два гражданских идеала, наоборот — он объединяет их, причем синтез этих двух идеалов и дает образ *vir bonus* на «римский лад»: это обладатель всех качеств, необходимых для активного участия в общественной жизни, но, пока он еще не призван к ней, ведущий жизнь *bonum agricolam, bonumque colonum*. Недаром и Цицерон уверяет, что нет ничего приятнее и достойнее для свободного человека, чем занятие земледелием (De off., I, 42, 151).

Определенный интерес в рассуждениях Цицерона, относящихся к *officia*, вытекающим из понятия справедливости, представляет раздел трактата, посвященный «военной морали». Основные положения Цицерона таковы: война может быть только вынужденным мероприятием и допустима лишь в том случае, если дипломатические переговоры не привели к успеху. Причина подобных войн только одна: оборона государства, цель таких войн — прочный мир. После победы обращение с побежденными будет зависеть от того, как они вели войну, но во всяком случае следует проявлять человечность, и тот, кто безусловно сдается, тот имеет право на пощаду. Обращаясь к примерам древнего Рима, Цицерон прославляет предков за то, что они считали войну справедливой лишь тогда, когда при ее объявлении были соблюдены все установления фециального права. Он также восхваляет гуманность древних римлян, которые именовали врага тем же словом, что и иноземца, т. е. *hostis*, — толкование неверное, даже «перевернутое», ибо подобное применение термина свидетельствует о том, что в древнейшие времена каждый чужестранец воспринимался как враг².

В некотором противоречии со всем вышеизложенным Цицерон допускает и оправдывает (хоть и с оговорками относительно причин) войны, которые ведутся ради господства (*de imperio*) и славы (De off., I, 12, 38). Подобная «непоследовательность», видимо, далеко не случайна и объясняется тем, что Цицерон (вслед за Полибием и Посидонием) был убежден во «всемирно-исторической миссии» Рима. Так, к обязанностям и характерным чертам облика идеального гражданина прибавляется еще одна — обязанность (*officium*) воина, защитника могущества римского государства.

Рассуждение о справедливости заканчивается упоминанием о рабах, по отношению к которым, по мнению Цицерона, также должна проявляться справедливость. Однако эта «справедливость» трактуется весьма своеобразно: к рабам следует относиться как к наемникам (*ut mercenariis*), т. е. тре-

¹ Ср. De off., I, 8, 25: *nec vero rei familiaris amplificatio nemini nocens vituperanda est*; 20, 69: *delectati re sua familiari*; 21, 70: *si contenti sint et suo et parvo*; 26, 92... *seque suarum rerum finibus continerent... delectarentur re sua familiari*.

² См. M. P o h l e n z, ук. соч., стр. 31—32; De off., I, 11, 33—13, 50.

бовать работы (*operam exigendam*) и воздавать «должное» (*iusta praeibenda*). Это «гуманное» рассуждение прекрасно укладывалось в рамки рабовладельческой «морали», ибо не наносило никакого ущерба интересам тех, чьей собственностью был раб. Таким образом, к облику идеального *vir bonus* — земледельца и воина — прибавляется еще один весьма характерный и необходимый штрих — «*officium*» рабовладельца!

Другой «частью» или стороной основной социальной добродетели является *beneficentia*, которой в трактате дано следующее определение: *beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellare licet* (*De off.*, I, 7, 20). Переходя к рассуждению о *beneficentia* и вытекающих из нее *officia*, Цицерон прежде всего отмечает, что нет ничего более соответствующего человеческой природе, чем *beneficentia* (*De off.*, I, 14, 42). Однако практическое ее применение требует определенной осторожности. Цицерон делает три следующих предостережения: а) *beneficentia* (или *liberalitas*) не должна вредить тому, кому ее оказывают, или идти за счет других; б) не должна превышать средств самого благотворителя и, наконец, в) должна распределяться в соответствии с достоинством того, кто ее получает (там же). Здесь, прежде всего, имеются в виду образцы демагогической щедрости ради приобретения популярности, что и подтверждается последующей ссылкой на пример Суллы и Цезаря, щедрость которых не может быть названа ни истинной, ни справедливой, поскольку они, награждая деньгами одних, отнимали эти деньги от других, причем от истинных владельцев (*De off.*, I, 14, 43).

Затем Цицерон переходит к обсуждению вопроса о том, кому и как следует оказывать *beneficentia*, чтобы было соблюдено третье предостережение, т. е. сохранена *dignitas*. Здесь необходимо иметь в виду нравственное достоинство того, кому мы оказываем благо, а также то обстоятельство, что наша жизнь проходит в обществе (*communitas et societas vitae* — I, 14, 45). Чрезвычайно любопытна оговорка, которую считает необходимым сделать здесь Цицерон. «Так как мы живем, — говорит он, — отнюдь не в кругу совершенных людей и мудрецов, но среди тех, относительно которых вполне ясно, что в них [мы находим] лишь отражение добродетели, тем не менее следует понять, что нельзя пренебрегать никем, в ком обнаруживается хоть какой-то признак (*significatio*) добродетели» (I, 15, 46).

После этого Цицерон приступает к развитию изложенной выше мысли о том, что жизнь наша проходит в обществе. Как и в начале трактата (I, 4, 12), исходным пунктом здесь является соображение о том, что общество связывает людей через *societas, ratio* и *oratio*, чем и отличается их от зверей (I, 16, 50). Человек обязан помогать человеку и содействовать общей пользе, но средства отдельных лиц весьма невелики, и потому необходима градация благотворительной деятельности. Она должна быть установлена в соответствии с существующими степенями общности людей (*societatis hominum* — I, 16, 52). Таких степеней несколько. Не говоря уже о понятии человечества в целом, можно указать на такие все более тесные степени общности: общность племени, происхождения (*nationis*), языка затем — гражданской общины (*civitatis*). Еще более тесной связью является общность родных друг другу людей, т. е. семья. Это — первоначальная ячейка общества, и из нее же вырастает государство (I, 17, 53). Тезис о развитии государства из семьи являлся со времен Аристотеля *locus classicus*, и Цицерон также представляет себе государство как некий естественно развившийся организм, членами которого являются отдельные люди и семьи (*De off.*, III, 5, 22), причем разрастание последних и является причиной образования государства.

Теперь Цицерон подходит к центральной части своего рассуждения о *beneficentia*. Он устанавливает градацию обязанностей в зависимости от

значения различных форм или «степеней» человеческой общности. «Из всех общественных связей, — говорит он, — нет более важной и более дорогой, чем та, которая существует у каждого из нас с государством (*cum re publica*). Дороги родители, дороги дети, близкие друзья, но все привязанности всех [людей] охватывает [собой] одно [только] отечество, за которое какой добрый [гражданин] усомнится подвергнуться смерти, если [она] пойдет отечеству на пользу?» (I, 17, 57). Поэтому, если проводить некую градацию и сравнение обязанностей по их значимости, то на первом месте должны быть поставлены *officia* по отношению к *patria* и *parentes*, затем к *liberi totaque domus* и, наконец, к *bene convenientes propinqui* (I, 17, 58). Так к характерным чертам и *officia* идеального гражданина прибавляется теперь еще одна и, может быть, наиболее специфическая, — если иметь в виду римские гражданские *virtutes*¹, а именно — *pietas* в отношении отечества, семьи, близких.

Рассуждение Цицерона о *beneficentia* содержит в себе ряд таких противоречий и повторений, что мы снова должны вернуться к вопросу о двух источниках. Особенно ярко наличие этих противоречивых установок, идущих от различных авторов, сказывается в той специальной оговорке, которую дает Цицерон после изложения третьей *cautio* и на которую указано выше (стр. 30).

Утверждение, касающееся того обстоятельства, что мы живем не среди мудрецов и совершенных людей, а потому должны ценить имеющих более скромные достоинства, гораздо ближе к академической системе, к учению Антиоха о *tria genera bonorum*, чем к ригористическим воззрениям стоиков на идеал мудреца, пусть даже смягченным и модифицированным учением о *προκοπῆς* и *καθ' ἑκαστα*. Таким образом, и в данном случае есть все основания говорить о перекрестном влиянии Панетия и Антиоха, о двойственности источника Цицерона.

Таковы основные наблюдения, которые могут быть сделаны в отношении облика *vir bonus* на основании анализа рассуждений Цицерона об основной и двуединой «социальной добродетели» — *iustitia* и *beneficentia*. Что касается анализа других кардинальных добродетелей, то выводимые из них Цицероном обязанности скорее относятся к его концепции государственного деятеля, *rector rei publicae*. Равным образом и анализ второй книги трактата Цицерона ничего не может прибавить принципиально нового к общему облику, к характерным чертам и *officia* «идеального гражданина». Если первая книга *De officiis* посвящена определению нравственных норм и вытекающих из них обязанностей, то во второй книге идет речь о практическом применении этих норм, т. е. о применении их в сфере полезного (*utile* — *De off.*, II, 3, 9). При этом Цицерон считает, что отделение или противопоставление *honestum* и *utile* — есть величайшее заблуждение. Отсюда вывод: *quidquid honestum sit, idem sit utile* (II, 3, 10), кстати подсказанный позднее Академией (*nostra Academia*) в противовес воззрениям стоиков (и «старой Академии!»), что подчеркивается в дальнейшем самим Цицероном (*De off.*, III, 4, 20). Таким же путем вся деятельность в сфере полезного «увязывается» с основными добродетелями, определенными Цицероном в первой книге, например: *qui igitur adipisci veram gloriam volet iustitiae fungatur officiis*, и здесь же добавляется: *ea quae essent dictum est in libro superiore* (*De off.*, II, 13, 43).

*

Учение о *vir bonus*, изложенное в трактате *De officiis*, является одним из звеньев цицероновой теории государства. Самое государство для Цицерона,

¹ См. С. Л. У т ч е н к о, ук. соч., стр. 55—56.

как мы уже видели, это — естественно выросший и развившийся организм, членами которого являются отдельные семьи и люди. Если возникновение государства — еще по Платону — связано с идеей справедливости, то и *officia* его граждан, т. е. отдельных членов государственного организма, связаны с идеей *iustitia, beneficentia* и т. д. В основе всего построения Цицерона лежат этические воззрения стоиков, коррегированные в духе так называемой третьей Академии. Поэтому в философском плане облик «идеального гражданина» Цицерона есть синтезированный эклектическим путем идеал римской Стои (Панетий) и третьей Академии (очевидно, Антиох Аскалонский).

С политической же точки зрения *vir bonus* Цицерона — это идеализированный гражданин римской *civitas* (полиса), собственник и рабовладелец, защитник и охранитель частной и государственной собственности, а потому не только гражданин и рачительный хозяин (*bonus agricola*), но и воин. В основе всей его гражданской деятельности лежит чисто римская доблесть *pietas* в отношении *patria, parentes, familia, amici*. Это в общем тот желательный и достойный член *consensus bonorum omnium*, к пропаганде которого столь охотно вернулся Цицерон после смерти Цезаря, особенно в период борьбы с Антонием.

Анализ политических лозунгов Цицерона (см. *In Cat.*, IV, 7, 15—8, 16) показывает, что, говоря о *concordia ordinum*, он имел в виду прежде всего союз между сенаторским и всадническим сословием (там же, 7, 15), пропагандистом которого он был всю свою жизнь. Эти два сословия призваны главным образом поставлять государственных мужей, политических деятелей (*rector civitatis*). Но, конечно, есть еще масса, «народ» (*populus*). Он поставляет рядовых членов общины (*civitas*), и на лучших из них (*boni*) должен опираться союз двух высших сословий.

Под этими лучшими (*boni*) из «народа» Цицерон подразумевал верхушечные слои плебса, т. е. тех, кого он относит к «сословиям» эрарных трибунов писцов и т. д. (там же, 7, 15—16). Таким образом, пропагандируя лозунг *concordia omnium*, Цицерон, несомненно, пытался привлечь к поддержке союза сенаторов и всадников верхушечные, наиболее зажиточные слои плебса; говоря о *consensus bonorum omnium*, он под *boni* подразумевал не только представителей двух первых сословий, но и «лучших» из «народа». Для них то главным образом он и рисовал свой идеал *vir bonus*, т. е. идеал рядового члена римской гражданской общины.

Были ли эти политические лозунги и расчеты Цицерона основаны на реальном учете соотношения сил внутри римского рабовладельческого общества? Видимо нет, и именно это несоответствие и просчеты объясняют политический крах тех кругов господствующего класса, которые приняли эти «установки» и лозунги в качестве своей политической программы и лидером которых был в 44 г. Цицерон.

Эти круги после всего сказанного могут быть определены более точно. Это — сравнительно узкие круги сенаторского сословия, представители староримского нобилитета, державшиеся за исключительные привилегии Рима как полиса, а следовательно, и своего сословия, находившиеся в резкой оппозиции к цезарианскому режиму, а потому и не желавшие делить свою власть и доходы с господствующими слоями муниципиев и предпочитавшие этому дележу компромиссы со всадниками, при иллюзорной опоре на верхушку римского (в старом понимании этого слова) плебса. Ближайшие события ярко показали политическую обреченность этой группировки.

