

С. Л. Утченко

## ЕЩЕ РАЗ О РИМСКОЙ СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ

**В** ПРЕДЫДУЩЕЙ статье нами были рассмотрены две шкалы римской системы ценностей (VS) в плане их эволюции (диахронный аспект)<sup>1</sup>. Однако подобный анализ неизбежно выглядит несколько односторонним. Он не дает возможности ответить на вопрос о том, какова связь анализируемых и, на первый взгляд, довольно отвлеченных понятий с реальными условиями политической жизни и борьбы. Но без установления подобной связи нельзя выполнить намерение, сформулированное в самом начале статьи и представляющее собой конечную цель исследования: реконструировать — хотя бы в некоторых ее основных чертах — римскую модель мира.

Для ответа на подобные вопросы, как было уже сказано, следует обратить внимание на моменты статического характера, т. е. следует перейти к выявлению состояния тех или иных элементов римской системы VS на каждый данный отрезок времени (синхронный аспект). Есть основания полагать, что такого рода анализ поможет выяснению контекста и значения отдельных оппозиций и тогда станет ощутимее их связь с реальными классификаторами. В предстоящем исследовании нам снова придется иметь дело с двумя шкалами римской VS.

3.1<sup>2</sup>. *Парадигматический ряд*. Имея в виду эволюцию парадигматического ряда мы рассмотрели, в свое время, шкалу virtutes — vitia Катона. Теперь мы попытаемся выяснить следующий вопрос: возможно ли утверждение, что эта шкала как-то ориентирована в социальном и политическом отношениях?

В аспекте диахронного анализа нас интересовал только самый процесс складывания шкалы, возникновения тех или иных оппозиций, причем, скорее, в плане их выражения, чем содержания. Но и тогда мы не смогли вовсе отвлечься от того, что принято называть исторической обстановкой, в частности от политической программы, провозглашенной Катонем накануне выборов его в цензоры.

Некоторые подробности, известные нам из Ливия и Плутарха, относительно деятельности Катона в качестве цензора, делают общую картину еще более наглядной<sup>3</sup>. Очевидно, ни современники Катона, ни ближайшие его потомки не сомневались в весьма определенной политической, возможно даже «партийной», направленности его основных мероприятий.

Нам известно, что избранию Катона в цензоры противились самые знатные и самые влиятельные сенаторы. Его кандидатуре было противопостав-

<sup>1</sup> См. ВДИ, 1972, № 4, стр. 19—33.

<sup>2</sup> Мы сохраняем единую с предыдущей статьей нумерацию.

<sup>3</sup> L i v., 39, 40—44; P l u t., Cato maior, 16—19.

лено семь соискателей, старавшихся привлечь симпатии населения обещаниями кротости и снисходительности, тогда как Катон, не обнаруживая ни малейшей уступчивости, открыто возвещал, что городу, погрязшему в пороках, необходимо «великое очищение». Несмотря на столь экстремистские заявления или именно благодаря им, Катон вместе со своим другом Л. Валерием Флакком был, как известно, в 184 г. избран цензором.

Его деятельность на этом посту тоже не оставляла никаких сомнений. Им был возбужден ряд крупных политических процессов. Катон изгнал из сената многих, в том числе Луция Квинтия, бывшего консула, брата знаменитого «освободителя» Греции Тита Фламинина. Пострадали и всадники — у брата Сципиона Африканского был отнят *equus publicus*. Но наиболее сильное впечатление произвели на общество мероприятия Катона против роскоши, спекуляций, наживы. Он увеличил налоги, настоял на повышении цен на женские украшения, одежду, богатую домашнюю утварь, сократил плату за подряды и, наоборот, высоко поднял цену откупов. Плутарх говорит, что всеми этими мероприятиями Катон заслужил особую ненависть богатых людей<sup>4</sup>, а Ливий замечает: *in censibus quoque accipiendis tristis et aspera in omnes ordines censura fuit*<sup>5</sup>.

Но эти крутые и решительные меры, вызывая к Катону ненависть в состоятельных и привилегированных кругах римского общества, видимо, одновременно встречали не только одобрение, но и поддержку самых широких слоев населения Рима. Известно, что в храме богини *Salus* Катону была воздвигнута статуя с надписью, восхвалявшей его деятельность как цензора<sup>6</sup>.

Таким образом, не может быть сомнения в том, что *luxuria* в Катоновой шкале — это *luxuria* богачей, *ambitus* и *avaritia* — пороки знатных и богатых людей, *superbia*, *crudelitas* — тоже пороки знати, *impudentia* и *duritudo* — результат разлагающих чужеземных влияний, а *desidia* — типичная черта тех, кого развратил длительный досуг (*otium*) и кого такие условия приучили свои личные дела и свои *commoda* ставить выше интересов *res publica*.

В заключение небезынтересно отметить, что если Катонов набор *virtutes* проступает крайне неявно и, скорее всего, подразумевается действенным для полугеопендарных времен господства *mores maiorum*, то все *vitia* (*nova flagitia*) — вполне реальные и «имеют точный адрес»: они характеризуют именно те, пока еще сравнительно узкие (но, конечно, высшие!), слои римского общества, которые развращены чужеземными влияниями, стремятся вести или ведут роскошный образ жизни и, в конечном счете, пренебрегают интересами и нуждами общества в целом. Пусть для Катона и для его эпохи это еще не *nobilitetas* в целом, не *ordo senatorius*, но, во всяком случае, какая-то его вполне определенная часть.

То же самое можно сказать и о Полибии. В свое время, сопоставляя шкалу Катона со взглядами Полибия на характер тех пороков, которые разлагали римское общество, мы констатировали близость их точек зрения и даже общность самой терминологии. Это, конечно, явление не случайное. В приводившемся ранее рассуждении Полибия<sup>7</sup>, где, как уже отмечалось, он имеет в виду судьбу Рима, проступает — пусть не столь явно и резко, как в практической деятельности Катона, — определенная политическая направленность. По существу Полибий здесь развивает мысль о том, что народ, развращенный в силу *φιλαρχία* и *πλεονεξία*

<sup>4</sup> P l u t., Cato maior, 18—19.

<sup>5</sup> L i v., 39, 44.

<sup>6</sup> P l u t., Cato maior, 19.

<sup>7</sup> См. ВДИ, 1972, № 4, стр. 23—24.

руководящих классов, нарушает «правильное» устройство и устанавливает режим охлократии. Таким образом — как и для Катона — «первоначальная вина» лежит не на всем народе, а на высших, привилегированных слоях римского общества и типические пороки — в первую очередь пороки, характеризующие именно эти слои.

3.1.1. Какова политическая направленность системы противопоставлений (шкалы) Саллюстия? На первый взгляд в этой системе противопоставляются отвлеченные моральные принципы и категории. В той трактовке римской истории, которая дана в историческом экскурсе «Заговора Катилины», факты социальной и политической борьбы почти полностью выхолощены, основной причиной кризиса римского государства провозглашается упадок нравов, победа *ambitio* и *avaritia* над древнеримской *virtus*.

Но после того как мы выяснили, какова политическая окраска тех же самых пороков в шкале Катона, а затем и Полибия, у нас едва ли могут быть серьезные основания считать — даже априорно, — что концепция римской истории Саллюстия столь аполитична, как это кажется. На самом деле, картина упадка нравов в «Заговоре Катилины» изображает не разложение общества «вообще», не борьбу абстрактных категорий, а разложение вполне определенной группировки римского общества. Это — картина разложения римского нобилитета, причем в отличие от своих предшественников, т. е. Катона и Полибия, Саллюстий имеет в виду весь нобилитет, все сословие как таковое.

Дальнейшее знакомство с материалом может только подтвердить наше предположение. Так, упадок нравов в Риме вызван, по мнению Саллюстия, развитием *ambitio*, а затем? *avaritia*. Но в какой же среде возникли и распространились эти пороки? Ответ Саллюстия выяснить нетрудно.

Он, прежде всего, подчеркивает, что в результате развития названных пороков власть в государстве вырождается из справедливой в самую жестокую и неприемлемую<sup>8</sup>. Но если это так, то упомянутые пороки характерны, очевидно, для тех, кто стоит у власти. Кому же принадлежит власть в римском государстве? Власть незаконно захвачена нобилитетом. Об этом Саллюстий совершенно прямо говорил еще в своем раннем «Письме к Цезарю»<sup>9</sup>; не менее определенные на этот счет высказывания можно встретить и в «Заговоре Катилины»<sup>10</sup>. Господство клики нобилитета становится особенно явным, после того как Помпей отправился на войну с пиратами и Митридатом. В руках олигархов сосредоточились государственные должности, управление провинциями и все прочее<sup>11</sup>. В историческом экскурсе подчеркивается, что окончательный распад общества начинается с эпохи сулланской диктатуры, предавшей государство нобилитету. А когда Саллюстий переходит к описанию тех безумных трат и роскоши, того преклонения перед богом-тестом, которые пышно расцвели в Риме, он снова подразумевает насквозь безнравственную и продажную среду нобилитета<sup>12</sup>.

Итак, оказывается, что в историческом экскурсе Саллюстий, рисуя картину разращенности и разложения римского общества, имел в виду отнюдь не общество «в целом», а в первую очередь и главным образом римский нобилитет. Но в этом нас убеждает не только материал исторического экскурса.

<sup>8</sup> S a l l., Cat. 10, 6.

<sup>9</sup> S a l l., Ep. II, 3; 11.

<sup>10</sup> S a l l., Cat. 38, 2—3.

<sup>11</sup> S a l l., Cat. 39, 1—2.

<sup>12</sup> S a l l., Cat. 12—13.

Самый факт заговора, самая личность Катилины для Саллюстия явление закономерное и неизбежное. Это — следствие морального разложения той среды, которая одна только и могла породить такое чудовище, как Катилина. Что же это за среда? В этом общем контексте ответ Саллюстия — нейтральная, на первый взгляд, «биографическая справка»: *Lucius Catilina, nobili genere natus*<sup>13</sup> — приобретает совершенно иное и недвусмысленное звучание. Катилина — порождение развратной среды нобилитета, в нем как бы персонифицированы все пороки этого сословия. У него извращенный характер, который сводит на нет все его природные дарования, его смолоду прельщают междоусобные войны, грабежи и убийства, он коварен, непостоянен, лжив, жаден до чужого, расточителен в своем, неумерен в страстях. Почти в тех же самых выражениях перечисляются здесь Саллюстием качества и пороки, которыми он наделял римское общество «в целом», т. е. римский нобилитет<sup>14</sup>.

Саллюстий отмечает не только знатность происхождения и принадлежность к нобилитету самого вождя заговора, но и всех его основных участников (члены сенаторского сословия и, частично, всадники)<sup>15</sup>. В речи, вложенной в уста Катону, говорится: *coniuravere nobilissimi cives patriam incendere*<sup>16</sup>. Таким образом, едва ли можно сомневаться в том, что Саллюстий хочет представить заговор Катилины как преступную попытку представителей нобилитета полностью узурпировать государственную власть.

В заключение хотелось бы указать на одно своеобразное обстоятельство. Оно заключается в том, что в «Заговоре Катилины» характеристика разложения «народа» выделена как бы в особое и самостоятельное отступление: главы 37—38. Поскольку это так, то, очевидно, что в историческом экскурсе, т. е. в главах 10—13, подразумевается именно среда нобилитета.

Теперь возможно сделать более твердый вывод. Изображая упадок нравов в «Заговоре Катилины», Саллюстий пользуется «абстрактной» фразеологией и оперирует якобы отвлеченными категориями, на самом же деле его монография есть не что иное, как развернутый обвинительный акт против нобилитета, к тому же исторически «обоснованный», ибо исторический экскурс и призван доказать глубокую закоренелость «злокозности» нобилитета.

Дальнейшее развитие политических воззрений Саллюстия может лишь подтвердить нашу оценку его принципиальной позиции. Если «Заговор Катилины» — бесспорная, но все же не всегда прямо выраженная и не всегда очень явная инвектива против нобилитета, то более поздние произведения Саллюстия — «Югуртинская война» и «Истории» — уже совершенно открытое нападение на политического противника<sup>17</sup>.

3.1.2. Сопоставляя шкалы Катона, Полибия и Саллюстия, мы можем выделить то общее и неизменное (статическое), что их объединяет:

А. Все названные авторы пользуются терминами-понятиями морально-этического уровня, но придают им политическую окраску, приписывая определенные (как правило, отрицательные) качества определенной социальной группировке (нобилитету в целом или какой-то его части).

В. Все названные авторы пользуются в основном совпадающими понятиями и почти синонимической терминологией. Это — определенное свидетельство устойчивости, стабильности используемых понятий.

<sup>13</sup> S a l l., Cat. 5, 1.

<sup>14</sup> S a l l., Cat. 5, 4.

<sup>15</sup> S a l l., Cat. 17, 3—6.

<sup>16</sup> S a l l., Cat. 52, 24.

<sup>17</sup> Обо всем этом более подробно см. С. Л. У т ч е н к о, Древний Рим. События. Люди. Иден, М., 1969, стр. 272—289.

С. Все названные авторы акцентируют *vitia* (*nova flagitia, lubricitates* и т. п.) и очень слабо, по большей части лишь в историческом плане (*mores maiorum*) упоминают о тех или иных *virtutes*. Этот момент тоже, очевидно, обусловлен политическими требованиями, ибо весь был следовало обраться, в первую очередь, против наиболее опасных (для государства) явлений, против внутренних пороков и недостатков (в эволюционном аспекте здесь уже отмечалось снятие антиэллинстической направленности).

3.2. *Синтагматический ряд*. К этому ряду мы отнесли, в свое время, систему противопоставлений в «*De officiis*» Цицерона и на *Clupeus aureus* Августа. Поскольку в любой синтагматической шкале соотносятся не противоположные, антагонистические и взаимоисключающие понятия (элементы), то не только характер оппозиций, но и сами используемые члены противопоставления обычно не так прямолинейны и однозначны, как соответствующие показатели парадигматической шкалы. Кроме того — и в этом мы убедимся ниже — их отличает более высокая знаковая. Все это выдвигает на первый план значение семантического анализа.

Если же иметь в виду вышеупомянутые шкалы Цицерона и Августа, то в них ведущую роль играет одно общее, — т. е. встречающееся в обеих шкалах, — комплексное понятие: *honus* (*honores*) — *honestum* (*honestas*). Схема использования этого комплекса выглядит следующим образом:

Схема № 1

(De officiis)



Схема № 2

(Clupeus aureus)



Семантический анализ этих терминов-понятий начнем, естественно, с только что названного «ведущего» комплекса; *honus* — *honestum*.

В своей специальной работе, посвященной древнеримским моральным ценностям (*Wertbegriffe*), Ф. Клозе<sup>18</sup> приходит к следующим выводам относительно понятия *honus*. Обычное о нем представление и перевод его словом «честь» (*Ehre*) — неправильны. *Honus* не есть состояние или обладание неким качеством, но действие, поступок. Кроме того, *honus* — как бы «двухстороннее» понятие, для его проявления необходимо, как говорит Клозе, наличие двух *Personengruppen*. С древнейших времен и вплоть до императорской эпохи (разрядка наша. — С. У.) *honus* выступает как понятие политическое и как таковое означает: «всеобщее публичное признание сограждан». Для доказательства этой мысли Клозе обращается к уже приводившемуся нами рассуждению

<sup>18</sup> F. Klose, *Altrömische Wertbegriffe (honus und dignitas)*, «*Neue Jahrbücher für Antike und Deutsche Bildung*», 1938, Ht 6, стр. 268 слл.

Цицерона<sup>19</sup>, из которого вытекает, что honores следует рассматривать как награду за доблесть (virtutis praemia), санкционированную к тому же общественным мнением, приговором сограждан (iudicia hominum). И, наконец, указывается на соотношение понятий honos и магистратура. И здесь обычный перевод «почетная должность» (Ehrenamt) неправилен и «чужд римскому духу». В заключение же своего анализа Клозе снова подчеркивает: «понятие honos господствовало над жизнью римлян с древнейших времен и до конца республики»<sup>20</sup>.

Подобная интерпретация понятия honos (honores) представляется нам вполне убедительной, ибо, с нашей точки зрения, даже более позднее. а потому и более «отвлеченное» понятие honestum (honestas) должно быть в общем интерпретировано в таком же направлении. Однако в данном случае дело обстоит несколько сложнее.

В том определении, или, лучше сказать, описании honestum, которое Цицерон дает в начале своего трактата De officiis, говорится: quibus ex rebus conflatur et efficitur id, quod quaerimus, honestum: quod etiam si nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque, vere dicimus, etiam si a nullo laudetur, natura esse laudabile<sup>21</sup>. Как же следует понимать в данном случае — зависит или не зависит honestum от мнения, от приговора людей? В только что приведенном высказывании сквозит двойственное отношение автора к вопросу: если исходить из первого впечатления, то honestum как бы и не зависит от приговора людей и тогда понимание автора приближается к стоической трактовке термина το κάλον, но, с другой стороны, прежние высказывания (honos — virtutis praemium — iudicia hominum), а затем весь контекст и самое построение фразы (т. е. употребление конъюнктивов!) свидетельствует о том, что имеется в виду скорее всего ирреальный случай. Другими словами: нравственно-прекрасное (honestum = το κάλον) оставалось бы таковым, даже если бы его не прославляли и заслуживало бы хвалы по своей природе, даже если бы этой хвалы не воздавалось. Это, однако, невероятно, поскольку honestum складывается из того, что отличает человека от животных, от всех других живых существ<sup>22</sup> и что в дальнейшем выступает «als Vollendung der menschlichen Natur»<sup>23</sup>. Собственно говоря, в этом и заключается некая «цель» человеческого существования (реализация четырех основных добродетелей) и потому это не может быть не хвалимо и не почитаемо.

Таким образом, honestum у Цицерона — менее философски-сублимированное понятие, чем το κάλον, но, несомненно, более «отвлеченное», чем honos. Однако это снова лишь «литературные влияния» или попытка перевести на латинский язык (а следовательно, в какой-то мере и перевести на почву Рима!) греческие термины-понятия, несколько приспособив их к римским запросам и условиям (т. е. то, чем Цицерон обычно и занимался!).

Заслуживает внимания, на наш взгляд, и другое наблюдение Клозе, касающееся стабильности, неизменности внутреннего содержания термина-понятия honos «с древнейших времен и вплоть до императорского периода». Не задаваясь сейчас целью проследить дальнейшую эволюцию этого понятия, мы хотим лишь отметить, что абсолютно несвойственный

<sup>19</sup> См. ВДИ, 1972, № 4, стр. 26—27 (C i c., de orat. 2, 347).

<sup>20</sup> K l o s e, ук. соч., стр. 268—272. Ср. J. H e l l e g o u a r c'h, Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république, P., 1963, стр. 362, 383—386.

<sup>21</sup> C i c., de off. I, 4, 14.

<sup>22</sup> C i c., de off., I, 4, 11—14.

<sup>23</sup> M. P o h l e n z, Antikes Führertum, «Neue Wege zur Antike», II R., Ht 3, 1934, стр. 18—21.

как и отмечал Клозе, римской шкале ценностей оттенок значения, а именно: «честь» (*Ehre*), появляется *впервые* только в совершенно иной исторической, социальной и идейной атмосфере — в эпоху средневековья, скорее всего, в связи с формированием рыцарского кодекса чести. Об этом свидетельствует семантическая окраска слова *honor* в большинстве современных европейских языков. Причем она характерна не только, как можно было бы предполагать, для романо-германских, но даже и для некоторых славянских языков. Таким образом, в генезисе «европейского» понятия *honor* определяющая роль принадлежит, видимо, не столько историко-лингвистическим, сколько историко-социологическим факторам.

В этом плане чрезвычайно симптоматично наблюдение Ю. Лотмана об оппозиции понятий «честь» — «слава» в той системе, которая оказалась, в свое время, в стороне от западноевропейского рыцарского кодекса, т. е. в древнерусской системе ценностей. Здесь «честь» и «слава» обозначают отличие, знак социального достоинства, но природа их различна. «Честь» — атрибут младшего феодала. Ее получают от старшего — как выражается автор — на иерархической лестнице и она всегда имеет материальное выражение, подразумевает материальную награду (тогда как «слава» — невещественна, она — атрибут того, кто уже не нуждается в материальных знаках, ибо стоит на высшей ступени<sup>24</sup>).

Таким образом, в данном случае наблюдается довольно резкое расхождение с термином-понятием *honor* рыцарского кодекса. Но, как ни странно, может быть отмечена некая семантическая близость (совпадение?) с древнеримским «отношением» к данному понятию. Если, как отмечает Лотман, древнерусские переводчики всегда передавали греческое понятие *ἄραξ* словом «честь» (а для *τιμή*, как правило, имели другой перевод<sup>25</sup>), то, пожалуй, наиболее адекватный перевод *ἄραξ* на латинский язык — *praemium*, а часто и *virtutis praemium*.

И, наконец, вопрос о семиотичности римского понятия *honor*. В работе Ю. М. Лотмана подчеркивается высокая знаковость понятия «честь» (и «слава») в феодальной системе ценностей. Так, например, чтобы «добыча, захваченная на поле боя, стала знаком чести (разрядка автора), ее надо отдать сюзерену, а потом получить от него как признание своих воинских заслуг». Только в этом случае она превращается в знак: «честь подразумевает наличие награды, которая есть ее материальный знак»<sup>26</sup>. Древнеримское понятие *honor* (*honores*) как *praemium virtutis* не есть вещественный, материальный знак, но как награда за доблесть, да еще одобренная, санкционированная общественным мнением, она более ценна и имеет более высокую семиотичность, чем любая материальная награда (ср. с понятием «слава» в феодальной иерархической системе)<sup>27</sup>.

Все сказанное выше отнюдь не следует рассматривать как попытку проследить эволюцию, развитие термина-понятия на протяжении многих столетий, — что было бы не только отказом от синхронного подхода и вообще невыполнимо в рамках данного исследования — но лишь как стремление предупредить возможную ошибку подстановки значений, характеризующих совсем иную модель мира, а следовательно, и иную систему ценностей. Следует всегда помнить, что «термины и понятия получают смысл лишь в отношении к той модели мира, частью которой они являются»<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Ю. М. Лотман, Об оппозиции «честь» — «слава» в светских текстах киевского периода, «Труды по знаковым системам», III, Тарту, 1967, стр. 100 слл.

<sup>25</sup> Лотман, ук. соч., стр. 104, 111—112.

<sup>26</sup> Там же, стр. 103.

<sup>27</sup> Там же, стр. 105.

<sup>28</sup> Там же, стр. 109.

3.2.1. Основные добродетели синтагматической шкалы соотнесены с *societas*, с *res publica*, т. е. выступают как добродетели общественно-политические, как добродетели *vir bonus*, активно участвующего в общественной жизни, в делах государства, в управлении им. Недаром *virtus*, в наиболее широком значении этого понятия, определяется так: *virtus in usu sui tota posita est, usus autem eius est maximus civitatis gubernatio*<sup>29</sup>.

Остановимся прежде всего на анализе той добродетели, которая фигурирует и в шкале Цицерона, и на щите Августа — на понятии *iustitia*<sup>30</sup>. Цицерон считает ее «наиболее широким понятием» (*latissime patet ea ratio*)<sup>31</sup> и именно из этого понятия вытекают многочисленные *officia* гражданина. Для Цицерона это как бы двуединая добродетель *iustitia* и *beneficentia*.

Социальный характер этой добродетели подчеркивается Цицероном неоднократно. Собственно говоря, все пространное рассуждение об *iustitia* — *beneficentia* обрамлено высказываниями об их общественном и политическом значении; эти высказывания и предваряют и заключают соответствующий раздел трактата<sup>32</sup>. Следовательно, обязанности, вытекающие из этой двуединой добродетели — тоже обязанности социальные.

Как же Цицерон определяет справедливость (*iustitia*), в которой, по его мнению, проявляется в наибольшей мере блеск добродетели (*splendor maximus virtutis*)? «Первое требование справедливости, — говорит он, — состоит в том, чтобы никто никому не вредил, если только не [будет] спровоцирован на это несправедливостью, а затем [в том], чтобы [все] пользовались общей [собственностью] как общей, а частной — как своей» (*ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis*)<sup>33</sup>.

По мнению Цицерона, частной собственности от природы не бывает — она возникает либо путем оккупации незаселенных земель, либо вследствие победы на войне или благодаря законам, договорам, жеребьевке<sup>34</sup>. Цицерон в данном случае — как указывает М. Поленц<sup>35</sup> — разделяет взгляды Панетия, сводящиеся к тому, что охрана и защита частной собственности служит причиной образования государств; следовательно, государство и 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 получает тоже правовое обоснование и становится *δικαιον*. Недаром Цицерон утверждает, что тот, кто желает чужой собственности, тот нарушает и оскверняет права человеческого общества<sup>36</sup>.

Таким образом, Цицерон выступает в качестве «защитника» и частной и государственной собственности. Его формула *communibus pro communibus utatur, privatis ut suis* предусматривает не только охранение частной собственности, но и активное содействие благу государства своей деятельностью и даже своим имуществом. В этом нет ничего неожиданного, наоборот, мы сталкиваемся здесь с ощущением неразрывной связи между

<sup>29</sup> *Cic.*, de rep. I, 2, 2.

<sup>30</sup> Ср. Helle Gouarc'h, ук. соч., стр. 265.

<sup>31</sup> *Cic.*, de off. I, 7, 20.

<sup>32</sup> *Cic.*, de off. I, 7, 20: De tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur; cp. 18,60: Atque ab iis rebus, quae sunt in iure societatis humanae, quemadmodum ducatur honestum, ex quo aptum est officium, satis fere diximus.

<sup>33</sup> *Cic.*, de off. 18,60: I, 7, 20.

<sup>34</sup> *Cic.*, de off. I, 7, 24.

<sup>35</sup> Pohlenz, ук. соч., стр. 25—26.

<sup>36</sup> *Cic.*, de off. I, 7, 24; cp. II, 22, 73; 78.



*civis* и *civitas*, между *polis* и *politikos*, столь характерным и традиционным для психологии человека того времени. Мы произведены на свет, говорит Цицерон, ссылаясь сначала на Платона, а затем и на стоиков, не только для самих себя, но какую-то часть нас требует себе по праву отечество, какую-то часть друзья. Все, что родит земля, все предназначено для пользы людей, люди же, в свою очередь, тоже рождены для людей, чтобы приносить друг другу пользу. Поэтому, следуя природе, нужно трудиться для общего блага, употребляя все силы, и способности на то, чтобы теснее связать людей в [единое] общество<sup>37</sup>. Основанием же справедливости следует считать *fides*, т. е. постоянство и искренность во всем, о чем говорится и о чем уславливаются<sup>38</sup>.

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, кто, имея возможность, не оказывает помощи потерпевшим несправедливость<sup>39</sup>. Не меньший интерес представляет особое рассуждение о «военной морали». Здесь основные выводы таковы: война может быть лишь вынужденным мероприятием и допустима только в том случае, если переговоры не привели к успеху. Причина подобных войн одна — оборона государства, цель таких войн — прочный мир<sup>40</sup>. Однако несколько ниже Цицерон — в явном противоречии с только что сказанным — допускает и оправдывает (хоть и с оговорками относительно причин) войны, которые ведутся ради господства (*de imperio*) и славы<sup>41</sup>. Подобная «непоследовательность», конечно, не случайна и объясняется тем, что Цицерон (как и Полибий) был убежден во «всемирно-исторической миссии» Рима.

Рассуждение о справедливости заканчивается упоминанием о рабах, по отношению к которым, по мнению Цицерона, также должна проявляться справедливость. Однако она трактуется довольно своеобразно: к рабам следует относиться как к наемщикам (*ut mercenariis*): требовать от них работы (*operam exigendam*) и воздавать «должное» (*iusta praebenda*)<sup>42</sup>. Таким образом, к *officia*, которые вытекают из добродетели справедливости (*iustitia*), к облику идеального *vir bonus* — собственника и воина — прибавляется еще один специфический штрих: «*officium*» хозяина рабов, их владельца!

Другой «частью» (*pars*) или стороной основной социальной добродетели Цицерон считает *beneficentia*, которой в трактате дается следующее определение: *beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellare licet*<sup>43</sup>. Переходя к рассуждению о природе *beneficentia* и вытекающих из нее *officia*, Цицерон прежде всего отмечает, что ничего нет более соответствующего человеческой природе, чем эта добродетель<sup>44</sup>. Однако практическое ее применение требует определенной осторожности. Цицерон делает три следующих предупреждения: а) *beneficentia* (*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<sup>45</sup>. Здесь прежде всего имеются в виду образцы демагогической

<sup>37</sup> *Cic.*, *de off.* I, 7, 22.

<sup>38</sup> *Cic.*, *de off.* I, 7, 23. См. Hellegouarc'h, *ук. соч.*, стр. 27, 32.

<sup>39</sup> *Cic.*, *de off.* I, 7, 23.

<sup>40</sup> *Cic.*, *de off.* I, 11, 34—35.

<sup>41</sup> *Cic.*, *de off.* I, 12, 38.

<sup>42</sup> *Cic.*, *de off.* I, 13, 41.

<sup>43</sup> *Cic.*, *de off.* I, 7, 20.

<sup>44</sup> *Cic.*, *de off.* I, 14, 42.

<sup>45</sup> *Cic.*, *de off.* I, 14, 42.

щедрости ради приобретения популярности, что и подтверждается последующей ссылкой на примеры Суллы и Цезаря, щедрость которых не может быть названа ни истинной, ни справедливой, поскольку они, награждая деньгами одних, отнимали эти деньги у других, причем у истинных владельцев<sup>46</sup>.

Далее Цицерон переходит к чрезвычайно подробному анализу понятий: общество, общественные связи. Эти рассуждения настолько интересны, что их, пожалуй, стоит привести: *Est enim primum, quod cernitur in universi generis humani societate. Eius autem vinculum est ratio et oratio, quae docendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando conciliat inter se homines coniungitque naturali quadam societate*<sup>47</sup>, а затем подчеркивается, что именно этими свойствами,— т. е. *ratio* и *oratio*,— человек и отличается от животных<sup>48</sup>.

Существует несколько степеней общности людей. Не говоря уже о понятии человечества в целом, можно указать на такие все более тесные степени общности: общность племени, происхождения; языка, а затем — гражданской общины, ибо очень многое здесь оказывается совместным достоянием граждан<sup>49</sup>. Еще теснее связь и общность родственников, т. е. в конечном счете, семья, которая и есть, по существу, первоначальная ячейка общества и зародыш государства — *principium urbis et quasi seminarium rei publicae*<sup>50</sup>. Тезис о развитии государства из семьи был со времен Аристотеля *locus classicus* и Цицерон так же представляет себе государство как некий естественно развившийся организм, членами которого оказываются отдельные семьи и люди<sup>51</sup>.

Теперь Цицерон подходит к центральной части своего рассуждения о *beneficentia*. Он устанавливает градацию обязанностей (*officia*) в зависимости от различных форм или степеней (*gradus*) 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?»<sup>52</sup>. Таким образом, на первом месте по своей значимости должны быть поставлены *officia* в отношении *patria*, затем — *parentes, liberi totaque domus* и, наконец,— *bene convenientes propinqui*. Так, в характерным чертам и *officia* идеального гражданина, перечисленным выше, примыкает еще одна — и, может быть, наиболее специфическая: *pietas* в отношении отечества, семьи, близких и друзей.

В заключение нашего анализа двойной добродетели *iustitia-beneficentia* несколько слов об источниках Цицерона в «*De officiis*». Мы не можем в данном случае углубляться в этот вопрос во всей его сложности. Однако стремление Поленца — в его уже не раз цитированной нами работе — возвести трактат Цицерона к «моноисточнику», т. е. к Панетию, представляется нам недостаточно убедительным. Как отдельные места трактата, так и общий метод изложения, принятый Цицероном, указывают на то, что он использовал не только стоиков, но и академиков, в частности, Антиоха Аскалонского. Этот вопрос детально рассмотрен в специальной работе

<sup>46</sup> *Cic.*, de off. I, 14, 43.

<sup>47</sup> *Cic.*, de off. I, 16, 50.

<sup>48</sup> *Cic.*, de off. I, 16, 50; ср. I, 4, 11—12.

<sup>49</sup> *Cic.*, de off. I, 13, 53.

<sup>50</sup> *Cic.*, de off. I, 17, 54.

<sup>51</sup> Ср. *Cic.*, de off. III, 5, 22.

<sup>52</sup> *Cic.*, de off. I, 17, 57.

Ф. Фингера<sup>53</sup>, где дан подробный анализ всех мест трактата, возводимых к Антиоху и отмечен ряд противоречий в тексте, трудно объяснимых в случае единого источника. На наш взгляд, мы действительно сталкиваемся в трактате с отдельными примерами контаминации текста двух авторов — представителей двух различных философских школ и направлений.

3.2.2. Две добродетели Августава счита, о которых еще не говорилось более подробно, — *clementia* и *pietas* — тоже, несомненно, добродетели социальные, скорее даже политические. Это — основные добродетели властителя, принцепса<sup>54</sup>. *Pietas*, как только что было сказано выше, может (и должна) быть проявлена рядовым *vir bonus*, но как атрибут властителя она приобретает особое значение и блеск. Во-первых, в сознании римлян она, видимо, почти всегда связана с *iustitia*. У Вергилия *iuste* и *pie* постоянно встречаются стоящими рядом, у Цицерона в «Сне Сципиона» отец его, Эмилий Павел, дает самому Сципиону следующее наставление: *iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis tum in patria maxima est*<sup>55</sup>. В другом месте Цицерон говорит о *pietas* как об *iustitia* в отношении богов: *est enim pietas iustitia adversum deos*<sup>56</sup>. Иногда, наоборот, *pietas*, будучи составной частью более широкого понятия *iustitia*, отнесена не к богам, но лишь к родителям: *in communiione autem quae posita pars est (virtutis), iustitia dicitur, eaque erga deos religio, erga parentes pietas, vulgo autem bonitas*<sup>57</sup>. Таким образом, мы не только снова убеждаемся в том, что *pietas* проявляется по отношению к *parentes*, *propinqui*, *patria* и, наконец, *deos*, но и в тесной связи этой добродетели — в особенности, если речь идет о правителе — с *iustitia*.

Что же касается Августа, то, как отмечает Э. Штрук, понятие *pietas* включает в себя все его архаические и консервативные устремления<sup>58</sup> и в значительной мере определяет политику Августа как правителя (*conservator civitatis*). О многообразном проявлении *pietas* свидетельствует весь материал *Res gestae divi Augusti*.

Так, например, в отношении богов *pietas* Августа проявляется, прежде всего, в том, что он, как и его приемный отец, был *pontifex maximus* и некоторые древние статуи даже изображают императора в жреческом одеянии. Затем, конечно, большое значение имело строительство храмов Юпитеру и Аполлону (на Капитолии и Палатине), о чем Август, очевидно, имея в качестве примера для подражания деятельность Нумы Помпилия, рассказывает весьма обстоятельно<sup>59</sup>. Особенно следует подчеркнуть воздвижение храмов в честь Марса Мстителя, что было проявлением *pietas* уже не только в отношении *deos*, но и *parentes*, поскольку обет о храме Марса был дан во время войны против убийц Цезаря<sup>60</sup>.

*Pietas* в отношении *patria* (или *res publica*) тоже отмечается в *Res gestae* неоднократно. Собственно говоря, этим и открывается перечень всех *res gestae*, когда Август говорит, что он всего 19 лет от роду по собственной инициативе и на собственные средства собрал войско, с помощью которого *rem publicam a dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi* (RGDA, 1). Затем на протяжении всего документа не раз упо-

<sup>53</sup> Ph. F i n g e r, Das stoische und das akademische Führerbild in Ciceros Schrift De Officiis, «Neue Jahrb. für Antike und Deutsche Bildung», 1942, Ht 1, стр. 1—20.

<sup>54</sup> E. S t r u c k, Cicero Schrift de re publica, там же, Ht 5, 1939, стр. 225; ср. H e l l g o u a r c 'h, ук. соч., стр. 276—278.

<sup>55</sup> C i c., de rep. VI, 15, 5.

<sup>56</sup> C i c., de nat. d. I, 41, 116.

<sup>57</sup> C i c., partit. orat. c. 22, 78; ср. de inv. 2, 66.

<sup>58</sup> S t r u c k, ук. соч., стр. 225.

<sup>59</sup> S t r u c k, ук. соч., стр. 226.

<sup>60</sup> RGDA, 19—21; ср. S u e t., Aug. 29.

минаются заслуги перед *res publica* как военного, так и мирного характера, начиная с внешних войн, борьбы против пиратов или беглых рабов (RGDA, 3, 25) и кончая такими деяниями, как трата собственных средств на нужды государства, как восстановление обычаев предков, как отказ в ряде случаев от магистратур и, наконец, от единоличной власти в пользу сената и римского народа<sup>61</sup>. Обо всем этом в несколько иной связи уже говорилось ранее<sup>62</sup>.

И, наконец, *pietas* в отношении *parentes*. Здесь основной мотив — месть за отца. О храме Марса Мстителя только что упоминалось. По поводу убийц отца говорится: *qui patrem meum trucidaverunt, eos in exilium expuli* (RGDA, 2). Месть признается справедливым и достаточным основанием для ведения войны. Однако *pietas*, почитание памяти Цезаря проявляется не только в актах мести за его смерть, но и в выполнении его последних распоряжений и пожеланий. Так, Август подчеркивает, что он роздал плебеям по триста сестерциев на человека, реализуя завещание своего отца (RGDA, 15).

Наряду с *pietas* — как уже сказано — не менее, а пожалуй, и более характерной особенностью властителя следует считать наличие другой добродетели Августа счита — *clementia*. Именно в этой добродетели — говорит Штрук — и заключается расположение «высших», т. е. властителей, которые, подобно тому как статуи греческих богов слегка кивали молящимся, милостиво (*benignus* часто рядом с *clemens!*) склоняются к низшим, виновным, побежденным. *Clementia* — добродетель победоносного римского народа, политическая добродетель сильного и справедливого (ибо для римского политического мышления понятия «лучший» и «сильнейший» идентичны, что, кстати сказать, отражено в самом языке, следовательно, и «справедливый» вполне может оказаться в этом же круге понятий<sup>63</sup>).

Цицерон в своем раннем трактате *De inventione rhetorica* дает некое «приватное» определение *clementia*<sup>64</sup>, но, с другой стороны, еще в Верринах говорится о *clementia* (и *mansuetudo*) как о характерной черте или особенности власти римского народа (*imperii nostri*)<sup>65</sup>. В *De officiis*, где этот вопрос обсуждается специально, весь контекст не оставляет никаких сомнений в том, что имеется в виду применение *clementia* (и *placabilitas*) отнюдь не в частной жизни или приватной деятельности, но в сфере государства, в деятельности во имя и на пользу *res publica*, для каковой, кстати, наряду с *clementia* и *mansuetudo*, необходимо еще и применение *severitas*<sup>66</sup>.

*Clementia* (и *beneficia*) была наиболее популярным лозунгом Цезаря в годы гражданской войны<sup>67</sup>. Об этом свидетельствует ряд фактов. Когда Цезарь в самом начале войны вступил со своим войском в Рим (но уже после бегства Помпея из Италии), то все, естественно, ожидали проскрипций. Однако он поразил общественное мнение тем, что не позволил себе ни единого акта насилия, кроме одной только угрозы народному трибуну Л. Метеллу, пытавшемуся воспрепятствовать изъятию Цезарем государственных средств из эрария<sup>68</sup>. После победы при Тапсе и после самоубийств

<sup>61</sup> RGDA, 5, 6, 8, 15, 17, 34.

<sup>62</sup> См. ВДИ, 1972, № 4, стр. 30—31.

<sup>63</sup> См. S t r u c k, ук. соч., стр. 222, 224—225.

<sup>64</sup> C i c., inv. rhet.: *clementia* (est), par quam animi temere in odium alicujus concitati invectio comitate retinetur.

<sup>65</sup> C i c., Verr. II, 5, 55, § 115.

<sup>66</sup> C i c., de off. I, 25, 88.

<sup>67</sup> H e l l e g o u a r c ' h, ук. соч., стр. 261.

<sup>68</sup> C a e s., b. c. I, 33; A p p., b. c. II, 41; P l u t., Caes. 35; P o m p. 62. D i o C a s s., 41, 117; F l o r., 4, 2, 21.

ва последнего «непримиримого республиканца» Катона, опасения перед возможной мстью и расправой снова вспыхнули в римском обществе, и Цезарю по возвращении в Италию пришлось специально выступить с успокоительными заверениями<sup>69</sup>. Все эти страхи, однако, были лишены серьезного основания. Цезарь последовательно проводил политику *clementia* и *beneficia*, милуя, в частности, своих политических противников и разрешая им возвращаться в Рим. Одним из наиболее эффектных актов в этом плане было, пожалуй, прощение его старого врага, консула 51 г. М. Клавдия Марцелла, которое и оказалось причиной выступления Цицерона в сенате с его *gratiarum actio pro M. Claudio Marcello*<sup>70</sup>.

Лозунг *clementia* пронизывает в качестве лейтмотива известное «Письмо» Саллюстия к Цезарю. Мы имеем в виду, в данном случае, более позднее «Письмо», написанное, очевидно, в 46 г. после битвы при Тапсе<sup>71</sup>. Оно достаточно ярко отражает те надежды и те опасения, которые внушала деятельность Цезаря определенным кругам римского общества.

Письмо начинается с традиционной *captatio benevolentiae*. Однако в самом начале имеется некий замаскированный намек, который можно отнести на счет самого Цезаря. Саллюстий говорит здесь о том, что всякий человек, стоящий на вершине могущества, как бы он ни был добр и милосерд (*bonus atque clemens*), все же внушает опасение тем, что может употребить свою власть во зло<sup>72</sup>. Затем Саллюстий старается всячески подчеркнуть *beneficia* Цезаря, его кротость во время войны, его отношение к победжденным соотечественникам и призывает к проведению подобной же политики в дальнейшем. Самая настойчивость подобных призывов<sup>73</sup> заставляет предполагать, что автор «Письма» не исключал и обратной возможности. Власть, основанная на жестокости, говорит Саллюстий, непрочна и тягостна, ибо тот, кто внушает страх многим, и сам находится в постоянном страхе. В противовес этому властитель, который управляет милостиво и снисходительно (*qui benignitate et clementia imperium temperare*), живет спокойно, счастливо, имеет прочную власть<sup>74</sup>. После бурь и потрясений гражданской войны, основная задача состоит в том, чтобы восстановить государство (*capesse... rem publicam*), причем это можно и следует сделать, не прибегая к суровым приговорам и казням, но проявляя истинное милосердие (*vera clementia*)<sup>75</sup>.

Тот факт, что лозунг (и добродетель!) *clementia* тесно связывался современниками с личностью Цезаря, с его деятельностью, подтверждается посвящением ему храма, в котором он должен был почитаться вместе с божеством *Clementia*<sup>76</sup>. И хотя этот храм, видимо, не был достроен, его изображение мы встречаем на монетах с надписью: *Clementiae Caesaris*<sup>77</sup>.

Октавиан Август как признанный наследник своего приемного отца, не мог, конечно, пройти мимо этого лозунга. И действительно, в *Res gestae* подчеркивается милость победителя, ведшего как внешние, так и внутренние, т. е. гражданские, войны. Эта милость оказывалась не только гражданам, добивавшимся ее, но и чужим народам (RGDA, 3).

<sup>69</sup> Plut., Caes. 55; Dio Cass., 49, 15—18.

<sup>70</sup> Cic., ad fam. 4, 4, 4. Ср. Ed. Meyer, *Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius*, 1922, стр. 405—410.

<sup>71</sup> Мы не касаемся сейчас вопроса о подлинности «Писем» Саллюстия. О дискуссии вокруг этого вопроса см. Утченко, ук. соч., стр. 243 слл.

<sup>72</sup> Sall., Ep. I, 1.

<sup>73</sup> Sall., Ep. I, 1; 3, 4; 6 etc.

<sup>74</sup> Sall., Ep. I, 3.

<sup>75</sup> Sall., Ep. I, 6.

<sup>76</sup> Plut., Caes. 57; Dio Cass., 44, 6, 4; App., b. c. 2, 106.

<sup>77</sup> Meyer, ук. соч., стр. 514.

И, наконец, Светоний посвящает специальный раздел развернутой характеристики Августа, перечислению примеров, подтверждающих его милосердие (*clementia*) и умеренность<sup>78</sup>.

Таким образом, из всего вышесказанного бесспорен вывод: *pietas* и *clementia* — добродетели, свойственные не просто «частному лицу», но активному *vir bonus*, участнику управления государством, а быть может, и одному из его руководителей.

3.2.3. Сопоставляя шкалы Цицерона и Августа, мы можем выделить то общее и неизменное, что их объединяет, а также то, что обуславливает их некоторые специфические различия:

А. Как и в парадигматической шкале, Цицерон и Август используют термины-понятия морально-этического уровня, но почти всегда их контекст, их семантическое окружение или же непосредственный семантический анализ самих терминов выявляют соответствующую политическую окраску и направленность.

В. Поскольку шкалы Цицерона и Августа не используют антагонистических, взаимоисключающих противопоставлений, то в отличие от парадигматического ряда мы встречаемся здесь с различного рода *virtutes* и «спор» идет между ними.

С. Следует отметить, что синтагматическая шкала Цицерона в «*De officiis*» возникла как продукт в основном литературных влияний, как результат осмысления и переработки греческих философских теорий и «образцов». Этим объясняется ее — в некоторой степени — философски-сублимированный характер, и та, более частная особенность, что не все используемые шкалой *virtutes*, как добродетели самосовершенствования (например, *cognitio*, *magnitudo animi*, *decorum*), ориентированы в широком социальном плане<sup>79</sup>. Вот почему шкала «Деяний Августа», хоть и не противоречит в принципе Цицероновой, все же «спорит» с ней. Как система, оперирующая исконно-римскими понятиями, она оказывается более отвечающей духовным запросам римского общества, более приспособленной к ним. Неудивительно, что, в конечном счете, она и заменяет собой «отвлеченную» шкалу из «*De officiis*», вытесняя ее и выступает на данный момент (синхронный аспект!) в качестве обобщенного итога развития римской системы ценностей.

3.3. *Некоторые выводы.* Итак, мы рассмотрели римскую систему VS в синхронном (статическом) аспекте. Здесь возможны некоторые выводы, дополняющие те, что были сделаны нами в результате диахронного рассмотрения.

Прежде всего — вопрос о специфическом характере римской политической терминологии. Из всего, что было сказано выше, как будто неизбежен вывод относительно ее невыделенности, неотдифференцированности, о «подмене» ее терминологией морально-этической. На самом деле ни о какой «подмене» (тем более — сознательно проводимой!) не может быть и речи. Все дело в том, что «политика», «политическая жизнь» в Риме не была специально выделенной областью, «профессиональной сферой». Наоборот, специфика отношений заключается в том, что «политика» не выделялась из «жизни вообще» и политическая деятельность для активного и полноправного римского гражданина была не только необходимой, но и единственно возможной формой самовыявления, самодеятельности. Но если так, то из этого вытекает более «синтетический» характер всех

<sup>78</sup> S u e t., Aug. 51. ¶

<sup>79</sup> C i c., de orat. II, 84, 343—344. Здесь Цицерон распределяет все добродетели по двум группам: «общественной» и «личной». Такие добродетели как *cognitio* и *magnitudo animi* попадают в «личную» группу.

отношений как в плане их содержания, так и выражения. Вот почему не существовало специальной политической терминологии и даже не возникло нужды в чем-либо подобном.

С другой стороны, именно по этой причине для римского общественного сознания качества политического деятеля, «политика» всегда сливались с общечеловеческими («моральными») и определялись через них. Таким образом, возникает уже связь (или опять-таки невыделенность, нерасчлененность!) «морали» и «политики». Она заключается в том, что все моральные понятия и категории — как мы в этом могли убедиться выше — «политизированы», любая же политическая акция, наоборот, должна подвергнуться моральной апробации коллектива. т. е. заслужить общественное признание и одобрение (*iudicia hominum*).

С этим связана еще одна своеобразная черта римского политического мышления. Политический облик того или иного деятеля неотделим от его «общечеловеческих» свойств и особенностей. Антиномия «идеальный человек, но хороший (выдающийся) политик» — неприемлема для римлянина. Вот почему всякий римлянин, выступающий против политического противника, не гнушается «личными» нападками, не гнушается чернить его как человека, выявлять его пороки, аморальные качества и поступки. беззащитно — с нашей точки зрения — вмешиваясь в интимную жизнь, и все это — наряду с «высокими» политическими обвинениями. За примерами далеко не ходить, достаточно лишь припомнить наиболее яркие: моральный облик Катилины или Клодия, целиком «сконструированный» их политическими противниками или характер взаимных обвинений в знаменитых инвективах Цицерон — Саллюстий, независимо от того, кем и когда они были написаны.

Все эти особенности римской политической жизни (и политического мышления) свидетельствуют, на наш взгляд, отнюдь не о примитивности, но о своеобразии, специфике. Конечно, нет нужды сравнивать подобные отношения с современностью, когда политика выделилась в особую сферу, когда ею занимаются, в первую очередь, профессионалы, но, вместе с тем, существуют различного типа массовые политические объединения, политические и партийные программы, что и содействует или даже делает необходимым разработку четко выраженной профессиональной, т. е. политической, терминологии.

Таким образом, мы снова возвращаемся к вопросу о терминологии. И это не случайно. Ибо любая терминология — независимо от степени ее «профессионализации» — отнюдь не внешнее, поверхностное явление, не «принадлежность» лишь какого-то одного уровня, но всегда определенный код (вернее — один из кодов!), при помощи которого зашифрована некая модель мира. Это становится особенно ясным и наглядным при переводе терминов-понятий из одной языковой системы в другую (что неизбежно связано с анализом в плане содержания, т. е. семантическим анализом). Недаром одно из положений идущей от Сэпира и Уорфа гипотезы лингвистической относительности, гласит: язык оформляет мысль — люди, говорящие на разных языках, видят мир по-разному.

Проведенный выше семантический анализ некоторых терминов-понятий, дает, как нам кажется, определенное представление о каких-то границах римской модели мира, о ее специфике и, кстати сказать, о ее отличии (этот вопрос может быть затронут лишь вскользь, «попутно»!) от эллинистической модели. Мы имеем в виду «перевод» эллинистических философски-сублимированных понятий и категорий в сферу «морально-политического» мышления римлян.

Так например, отвлеченное (во всяком случае — внесоциальное!) понятие *καλοῦ* становится на римской почве *honestum*. что нам известно,

благодаря переводу Цицерона. До сих пор не полностью для нас ясное, а потому обычно и неправильно переводимое сложное понятие *πόλις* (не забудем, что идеальное общественное устройство Платона тоже *πόλις*) передается в римских условиях не столько — казалось бы наиболее близким! — словом *civitas*, сколько другим, по своему не менее сложным термином и понятием — *res publica*. И, наконец, очень характерное, типическое для греческой философской мысли (вплоть до поздней Стои!) понятие целого, космоса, мирового разума (*λόγος σπέρματικός*) заменяется идеей Рима как вечной и бессмертной величины<sup>80</sup>, идеей *imperium Romanum*. Все это говорит о совершенно иной, чем эллинистическая, модели мира, иной картине мира и даже о совершенно ином мироощущении.

4.0. *Заключение.* В заключение вопрос, к которому подводит предыдущее исследование, вопрос, пожалуй, наиболее важный для историка: характер римской государственности.

Мы считаем существенными признаками государства наличие публичной власти, отделенной от массы народа и даже противостоящей ему, наличие особой группы людей, в руках которых сосредоточивается власть и управление (представители господствующего класса), наконец, наличие эмансипированной от общины армии. Но если так, то становление государства в Риме происходит, так сказать, «на наших глазах», т. е. в исторически уже достоверное время, причем мы имеем возможность проследить отдельные этапы, последовательные стадии этого процесса.

Долгие годы Рим — полис, в созданной им (и им же управляемой) системе полисов<sup>81</sup>, но отнюдь не столица какого-то единого, тем более «централизованного» государства. Полис, конечно, тоже не остается вне развития и изменений, но в своей основе — это община, коллектив правоспособных граждан, хотя уже такой коллектив, в котором существует строгая иерархия прав, да и самое равенство — как это настойчиво подчеркивал еще Цицерон — заслуживает своего названия лишь в том случае, если соблюдается определенная градация по достоинству (*gradus dignitatis*)<sup>82</sup>. Тем не менее для нашего понятия «государство» не существует (и не могло, конечно, существовать!) даже приблизительно адекватного термина ни в греческом, ни в латинском языках.

Поэтому и наш обычный перевод выражения «*res publica*» словом «государство» неточен, неправилен, в лучшем случае условен (именно в этом сугубо условном смысле он иногда используется нами в данной работе). *Res publica* — не государство, но «достояние граждан» (*res populi*) — собственность, имущество, сфера общих интересов, сфера человеческих жизней и человеческой (т. е. «моральной») деятельности.

Но *res publica*, конечно, и не форма правления<sup>83</sup>. Это тоже современная и в какой-то мере даже «вульгаризованная» трактовка! Для римлянина *res publica* — некий принцип<sup>84</sup> или, скорее, определенное «мировоззрение», т. е. модель мира. Как не без оснований — хотя, пожалуй, слишком категорично — замечает У. Кнохе, для грека часто на первом месте стоит вопрос о том или ином идеале государственного устройства, т. е. о той или иной форме правления, ради чего он вполне может поступиться интересами родного города в целом и даже его независимостью.

Для римлянина такая позиция абсолютно неприемлема, исключена,

<sup>80</sup> См. *Cic.*, de rep. III, 23, 34; 29, 41.

<sup>81</sup> См. Утченко, ук. соч., стр. 17 слл.

<sup>82</sup> *Cic.*, de rep. I, 27, 43.

<sup>83</sup> Chr. Meier, *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*, Wiesbaden, 1966, стр. 1.

<sup>84</sup> К. Вүчнер, *Die Römische Republik im römischen Staatsdenken*, Freiburg in Breisgau, 1947, стр. 5.



ибо высшая для него ценность — родной город<sup>85</sup> и та сфера общественной жизни и деятельности, которая именуется *res publica* и которая может существовать при самых различных формах правления, вплоть — как уверяет нас Цицерон — даже до монархии<sup>86</sup>. Все это опять-таки связано с представлением о Риме как о вечной и бессмертной величине, способной, вне всякого сомнения, пережить каждого отдельного человека<sup>87</sup>.

Попытаемся теперь — хотя бы в самых общих чертах — реконструировать мировоззрение (как понимание человеком своего места в мире, в «целом») «активного» римлянина, *vir bonus*. В свое время говорилось о переходе от парадигматической шкалы к шкале синтагматической как о переходе к новой римской системе VS. Но вместе с тем было ясно, что этот переход вовсе не означал принципиального отрицания прежней шкалы, скорее лишь ее модификацию и приспособление. Потому-то «отвлеченная» и, в известной мере, философски-сублимированная шкала Цицерона не привилась на римской почве, и четыре классические добродетели греческих умозрительных теорий и систем в их довольно бледном латинском переводе были вытеснены исконно-римскими *virtutes* Августова золотого щита.

Следовательно, получается, что Август как бы «отверг» шкалу Цицерона и вернулся к полисной системе VS? На самом деле произошло нечто иное. Едва ли осознанно и «специально», но Август поступил значительно тоньше: он заимствовал из новой шкалы все то, что выводило ее из полисной автаркичности и нетерпимости, т. е. ее общий синтагматический («примиряющий») характер и объединил эту уже общеимперскую тенденцию с исконно-римскими (и в основе своей — полисными!) *virtutes*, которые были всегда четко ориентированы в социально-политическом плане. Августова шкала как бы перебрасывала таким образом «идеологический мост» между Римом-полисом и рах *Romana*.

Само собой разумеется, что «новая мораль» римского общества — скажем, I в. до н. э. — уже отнюдь не мораль замкнутого полиса; она выходит за его пределы и в этом смысле она имеет общеимперский и даже «космополитичный» характер, но все же это никоим образом не система ценностей государства, империи как единого целого, ибо даже в эпоху Августа, с нашей точки зрения, такого единства — нового единства! — еще не существовало.

Рим I в. до н. э. еще не перестал в полной мере быть полисом в системе полисов, не была также перерезана и пуповина, тянущаяся к какому-то древнему, полумифическому, но все же якобы существовавшему единству, т. е. к единой общине, к единому и общему кровному родству. Это — принципиально важный момент, это ключ к коду, предлагаемому нам римской системой ценностей (VS).

Подобная «духовная принадлежность» римского *vir bonus* к прошлому единству во многом определяла его мироощущение, его картину мира. Он, прежде всего, *civis romanus* и, как таковой, он — властелин мира, а потому и гражданин мира. Но всеми своими корнями, всеми своими ощущениями, помыслами, правами он связан со своей *civitas, societas*.

Вот почему, в сознании «активного» римлянина, полноправного члена гражданской общины, не возникала оппозиция: «мы»—«оно», вот почему для него не было «государства» и «подданных», но была «*res publica*» и «гражданин». Другими словами, для него существовала сфера общно-

<sup>85</sup> Knoche, ук. соч., стр. 106.

<sup>86</sup> Cic., de rep. I, 26, 42.

<sup>87</sup> О понятии *res publica* = республика у Тацита, о понятии *res publica libera* у юристов см. R. Stark, *Res publica*. Diss., Göttingen, 1937, стр. 43 слл.

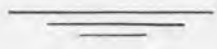
сти (и борьбы!) интересов, но еще не существовало сферы отчуждения. Вот почему, наконец, единственно возможным в тех условиях путем и единственно приемлемой программой, целью и лозунгом оказалась именно эта формула: *res publica restituta*.

#### ONCE MORE ON THE ROMAN VALUE-SYSTEM

*by S. L. Utchenko*

In this article the author discusses some basic elements of the Roman system of values in its synchronic aspect. As in the preceding article (VDI, 1972, 4), two scales, the paradigmatic and the syntagmatic, are dealt with. Consideration of the synchronic aspect, which supplements the analysis given in the earlier study, enabled the author to establish more precisely the connection between these categories, which at first glance appear to be abstractions, and the real conditions of political life and struggle.

At the end of his article the author presents some general conclusions about Roman political thought and the character of Roman state institutions.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ