

# ИМПЕРАТИВ *BONA FIDES* И ПРОБЛЕМЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ИНВЕКТИВЫ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЕ ПОЗДНЕЙ РИМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

Е. В. Держивицкий, [derzhiv@mail.ru](mailto:derzhiv@mail.ru)

В. Ю. ПЕРОВ, [vadimperov@gmail.com](mailto:vadimperov@gmail.com)

Санкт-Петербургский государственный университет

---

EVGENIJ DERZHIVITSKIJ & VADIM PEROV

St. Petersburg State University, Russia

IMPERATIVE *BONA FIDES* AND THE PROBLEMS OF INVECTIVE IN THE POLITICAL  
STRUGGLE OF LATE ROMAN REPUBLIC

**ABSTRACT.** The article is devoted to the ethical aspects of political struggle in late Roman Republic, when the genre of invective has become very widespread, becoming an ordinary part of public discussions. Gaius Sallustius Crispus, Marcus Tullius Cicero and other prominent politicians in their invectives mutually insulted each other, trying to present their political opponents as absolutely immoral subjects. There were accusations not only of political insolvency, all sides of the private life of opponents were exposed. The authors of the article argue that this practice was based on a specific understanding of virtuous life in Roman society, which existed as a kind of synthesis of private and public morality. An analysis of the characteristic features of social life of this period made it possible to reveal the important role of the concept of conscientiousness (*bona fides*), which can be regarded as an analogue of conscience that arose in later Christianity. It is conscientiousness that established a link between the veneration of relatives (*pietas*), which arose within the framework of personal family moral relations, and socially significant civil virtues. As a result, the veneration penetrated into public relations, and civic virtue turned into moral characteristics of the person. Conscientiousness was the basis both for the formation of personal trust, and for the existence of the Roman state (*res publica*). The authors of the article show that these factors contributed to the wide dissemination of invective, in which the statement of immoral qualities of an opponent aimed not only at discrediting him as a person, but also at destroying his reputation as a public figure, which ensured the winner in the debate the victory in the political struggle.

**KEYWORDS:** conscientiousness, *pietas*, trust, virtues, moral, civic virtue.

\* Статья написана при финансовой поддержке гранта Российского Фонда Фундаментальных Исследований (РФФИ) (№16-03-00388а).

Интерес к античному наследию зачастую обусловлен не только собственно научными изысканиями, но и некоторыми событиями, происходящими в социальной и политической жизни. Так, Федеральным законом от 30.12.2012 г. №302-ФЗ в Гражданский кодекс РФ были внесены изменения, касающиеся принципа добросовестности и его понимания. Данная мера модифицировала правоприменение в вопросах, касающихся имущественных отношений вступающих в них лиц, а также вызвала оживленную научную дискуссию, в том числе и в области истории права. Впрочем, круг специалистов, принявших в ней участие, оказался довольно узким, и почти не выходящим за пределы отечественного юридического сообщества, что вполне объяснимо: даже существенные изменения в отечественном праве уже не способны порождать такие мировоззренческие споры, какие имели место среди правоведов России середины XIX – начала XX веков. Однако принцип «добросовестности», как известно, восходит к временам формирования римского права, и до своего окончательного закрепления в правовых школах I–II вв. н.э., и особенно в кодексе Юстиниана VI в. н.э., не был чисто юридической категорией. «Добросовестность», или *bona fides*, была сложным социальным феноменом, регулирующим практически все стороны жизни римского общества, причем, в том, что не касалось сугубо правовой сферы, заменяла собой целый комплекс индивидуальных регулятивов, таких, к примеру, как совесть. Тем интересней обратиться к изучению применения ее в такой форме политической борьбы, как инвектива, расцвет которой пришелся на период поздней Римской республики.

«Прежде всего *fides* [курсив автора – В.П., Е.Д.] означает веру и доверие в смысле веры данному слову со стороны третьих лиц и доверие как соблюдение верности своему слову. *Это первая грань, определяющая как бы нижний предел человеческих отношений с точки зрения римского воззрения на существующий порядок вещей...* Вместе с тем без уважения к самому себе и своему честному слову в Риме не мыслилось ни одно правовое отношение» (Карлявин 2015, 134). Поначалу такое понимание *fides* было категорией чисто нравственной, устанавливающей и гарантирующей социальные отношения вообще, хотя, разумеется, и связанной с другими сторонами римской гражданской идеи, что находило свое отражение в функционировании магистратуры, в военной дисциплине, религиозных ритуалах и т.д. При этом, как и все этические категории, она базировалась на обычаях – *more*, касалось ли это отношений между друзьями или на уровне государства, ибо «римские учреждения предполагали некоторую добросовестность в людях. Право запретительного вмешательства было так положительно, что любая партия, если бы перестал ее сдерживать стыд, всегда могла прекратить су-

ществование республики. Между тем бывает множество дел законодательно и физически возможных, которых однако ж не делают: в древнем Риме борьба шла постоянно, но никогда не доводила республики до окончательного разрушения. Когда сенат являлся в трауре перед каким-нибудь упорным трибуном, и просил прекратить оппозицию, гибельную для общего дела, трибун преклонялся перед этой просьбой и не смел продолжать преступной настойчивости. В свою очередь сенат понимал, что не следует злоупотреблять обширностью и важностью тех прав, какими он был облечен, потому что это вызвало бы насильственное сопротивление» (Шампаньи 1882, 35–36).

Будучи явлением частных отношений, в пространстве всего римского государства доверие стало принципом самой политической коммуникации, и его нарушение не допускалось даже в отношении союзников, то есть людей, на которых распространялись, таким образом, нормы римского обычая и права, но которые сами при этом жили в иной системе обычая и права. «Идея взаимного доверия как взаимной заботы и служения пронизывает все слои римского общества, так что возникает довольно прочная взаимосвязь. Виктор Пёшль (Viktor Pöschl) утверждает, что вера, доверие, надежность с древних времен составляли первооснову (основной столп – ein Grundpfeiler) римского государства и общественного порядка. Они отсылали к доверию, взаимопомощи, взаимной ответственности как осознанной на самом высоком уровне политической ответственности: патрона перед клиентом, обладателя государственной власти перед римским народом, римской нации перед своими союзниками. Это означало также и то, что в Риме господствовала сила, основанная на взаимной политической ответственности, как сила, способная создать и постоянно поддерживать международную систему опеки (als Treuhänderschaft). Именно на доверии покоились безопасность, уверенность, стабильность и успех римской внешней политики» (Карлявин 2015, 135).

Гражданская добродетель, как мы видим, не только преодолела в этом случае свою двойственность, получив бытие на уровне частных и общественных взаимоотношений, но и перешла в категорию права, и даже более того – сделалась основой международных отношений. «... Введение принципа добросовестности свидетельствует о социализации гражданского права и направлено на укрепление нравственных начал правового регулирования гражданских отношений, в которых доминирующим началом все же является воля контрагентов. Как нравственная категория добросовестность корректирует свободу воли на формирование модели эталонного поведения, в основе которого лежат представления о честности, прав-

дивности, почтительности, вежливости и доброты, должном проявлении уважения к справедливым интересам окружающих, допустимой степени проявления эгоизма в правовом поведении» (Бибиков 2015, 196). Это же совпадает с пониманием *honestum* – «нравственно-прекрасного», центральной категорией трактата Цицерона «Об обязанностях», которую он определяет как «положение, охватывающее узы между самими людьми и как бы общность их жизни. Это положение делится на два: на справедливость, в которой блеск доблести – величайший и на основании которой честные мужи и получают свое название, и на связанную с ней готовность творить добро, которую тоже дозволяется назвать либо добротой, либо щедростью. Но первая задача справедливости – в том, чтобы никому не наносить вреда, если только тебя на это не вызвали противозаконием <...>. Далее, основание для справедливости – верность, то есть стойкость и правдивость в словах и принятых на себя обязательствах» (*Об обязанностях*, I, VII, 20–23; здесь и далее пер. В.О. Горенштейна).

То, что для Цицерона в полноте своего воплощения было идентично *natura humana*, и являлось абсолютным требованием к идеальному правителю, одновременно выступало как правовой императив в виде «добросовестности» в частной жизни. «Следует заметить, что этимология римской *bona fidei* дает почву именно для такой трактовки этой конструкции. Если *fides*, *fidei* с латинского переводится как вера, доверие, честность, обещание, клятва, доказательство, удостоверение, то слова *bonus*, *bonum*, *bona*, имеют двойное значение: с одной стороны, они несут в себе такие нравственные характеристики, как добрый, хороший, храбрый, справедливый, честный, порядочный, а с другой, означают добро (имущество, состояние), благо, пользу. Последний смысл в понимании добросовестности (*bona fidei*) представляет ее уже не только в виде нравственной категории, но и как *категории гражданско-правовой, выраженной в требовании признания ценности прав и законных интересов контрагента как своих собственных* [курсив автора – В.П., Е.Д.]. Соответственно, *явное пренебрежение ценностями прав и законных интересов своего контрагента ради ценностей исключительно своих прав и законных интересов будет характеризовать поведение как недобросовестное*» (Бибиков 2015, 198).

В этом-то, как представляется, и кроется причина гипертрофированного и непримиримого стиля инвектив: человек, нравственно несостоятельный в частной жизни, с необходимостью является таковым в политическом и правовом отношении, поэтому его нравственная порочность должна быть представлена в таком свете, чтобы не вызывать ни у кого сомнений. Более того, перечисление разнообразных пороков должно вызвать впечатление о

систематической и сознательной склонности к их свершению, ведь «<...> при всякой несправедливости очень важно, как совершают ее: вследствие ли какого-либо душевного тревожения, большей частью недолгого и внезапного, или с каким-либо заранее обдуманым замыслом? Ведь то, что случается в связи с каким-нибудь неожиданным волнением, менее тяжело, чем то, что совершают умышленно и после подготовки» (*Об обязанностях*, I, VIII, 27). Это же объясняет и специфически римское представление о том, что тот, кто, нарушая традиционную коммуникацию внутри гражданского коллектива, писанные и неписанные законы допустимого, тем самым покушается на все государство, являющегося «общим достоянием». «У юристов классической эпохи *bona fides* составила синоним справедливости (*aequitas*), справедливость же разумелась в самом широком значении. Справедливость требовала толкования актов по их смыслу; она требовала также возмещения каждого неправомерного ущерба; она уполномочивала судью на разрешение каждого спора по совести и по внутреннему убеждению. Подобным же образом развивалось понятие обмана (*dolus*). По определению Сервия Сульпиция Руфа *dolus* есть коварство (мошенничество), употребленное с целью обольстить другого, когда представляется одно, на деле же происходит другое. Лабеон, отвергнув этот последний признак, определил *dolus* как всякую хитрость, обман и коварство, употребляемые с целью обойти, обмануть и обольстить других» (Муромцев 1883, 508–509).

Это порождало неизбежное представление о том, что хорошим магистратом не может быть нравственно порочный человек, и напротив, нравственные достоинства гражданина выступали гарантией того, что он лучшим образом, чем иные претенденты, будет служить Республике. Казалось бы, в этом нет ничего особенного, и все политические культуры, включая современную, предполагают наличие такой взаимообусловленности. Но только римская не просто возвела ее в абсолют, но и самым нетерпимым образом относилась к каким бы то ни было исключениям для нее, отказываясь признавать наличие недостатков у героев римской истории и достоинств у ее антигероев. Попробуем разобраться в причинах этого на примере инвектив двух римских политиков эпохи поздней Республики – Гая Саллюстия Криспа и Марка Туллия Цицерона (в последнем случае, оговоримся сразу, вопрос о подлинности инвективы Цицерона в адрес Саллюстия не будет находиться в поле нашего зрения по той причине, что стилистически приписываемое ему сочинение целиком соответствует ее жанру). Итак, «инвектива в широком смысле слова – это гневная обличительная речь, которая может появиться как в стихотворном, так и в прозаическом тексте. Инвектива в узком, т.е. в жанровом, смысле слова – это лирический жанр, облада-

ющий определенными константными [выделено автором – В.П., Е.Д.] (гнев/осуждение, непосредственно обращенное к лицу (группе лиц) или объекту (стране, народу, городу и т.п.), непременно персонифицированному) и доминантными признаками (личная форма высказывания, формирующая субъектные отношения (я/мы – ты/вы, ораторский тип интонации, угроза, настоящее время с переходом в будущее, амплификация как композиционный принцип)» (Краковяк 2006, 93).

Инвектива Саллюстия была написана и опубликована в 54 г. до н.э., в весьма непростой для Республики период. Цицерон оказался удачной мишенью: возвращенный из изгнания содействием триумвиров, он оказался перед ними в моральном долгу, оплачивать который пришлось умеренностью своей политической активности и судебной защитой их союзников – людей, нравственные качества которых были невысокими. «Инвектива старается уничтожить Цицерона морально как человека и семьянина, как политического деятеля и продажного защитника в суде; автор также издевается над Цицероном как над “новым человеком” и пришельцем в Риме» (Горенштейн 1981, 150). По оценке Саллюстия Цицерон – «... ничтожнейший человек, проситель, заискивающий перед недругами, а друзей склонный оскорблять, стоящий то на той, то на другой стороне, не сохраняющий верности никому, ничтожнейший оратор, наемный защитник в суде, человек, у которого нет ни одной не оскверненной части тела: язык лживый, руки загребущие, глотка бездонная, ноги беглеца; то, чего из стыдливости не назовешь, тяжко обесчещено» (*Инвектива против Марка Туллия Цицерона*, 3. (5); здесь и далее пер. В.О. Горенштейна). Впрочем, полагает он, все это вызвано ни чем иным, как его тяжким душевным недугом, то есть, помимо нравственной диффамации Саллюстий прибегает к сомнению в самой дееспособности Цицерона (там же, 1. (1)). Ответное сочинение тоже стремится дополнить обвинения в аморализме еще и указанием на неполную вменяемость адресата: «...что же касается твоего беспримерного бешенства, с каким ты столь нагло напал на моих жену и дочь, которые как женщины обходились без мужчин легче, чем ты как мужчина – без мужчин, то ты поступил как достаточно ученый и искушенный человек. Ведь ты надеялся на то, что я не воздам тебе тем же и не стану, в свою очередь, оскорблять твоих родных: ты один даешь мне для этого достаточно пищи, и у тебя в доме нет ничего такого, что было бы гнуснее тебя самого» (*Инвектива против Гая Саллюстия Криспа*, (9); здесь и далее пер. В.О. Горенштейна).

Впрочем, схожие обвинения использовались многократно: такими же характеристиками наделяли Катилину Саллюстий и Цицерон, а Цицерон, за все время своей политической и ораторской деятельности – Верреса, Кло-

дия, Цезаря и Марка Антония, двое последних тоже были авторами аналогичных сочинений. В своем последнем сочинении, трактате «Об обязанностях», он, рассуждая о человеческой природе, в качестве антипода человечности выводит тирана – человека, в котором нет ничего человеческого и природа которого полностью противоположна этому. Он даже считает излишним рассматривать древнегреческий ораторский прием, который предлагал привести аргументы за и против того, дозволено ли ограбить тирана, полагая, что в нравственном отношении его прекрасно даже убить, к тому же – к величайшей славе для убийцы. Не станем перегружать текст статьи многочисленными цитатами из речей и трактатов Цицерона, которые скорее позволят оценить красоту его языка и литературных приемов, чем добавят что-то новое к сути рассматриваемого вопроса. Приведем лишь одно интересное наблюдение: достаточно хорошо сохранившаяся обширная переписка Цицерона, в которой он дает свою оценку политической реальности и своим современникам, не содержит ничего похожего на содержание инвектив. Даже во время самых суровых потрясений и горьких раскаяний их стиль по отношению к недругам сдержан и не содержит гипертрофированных оскорблений. То же самое касается писем Саллюстия Цезарю, независимо от факта их подлинности, а также всех других сочинений этой эпохи философского, исторического или правового характера, за исключением, пожалуй, только литературы фривольного характера.

При этом мы не можем относиться к инвективе как к чему-то второстепенному, как к жанру, дополняющему политический дискурс, условный и неправдоподобный характер которого очевиден для всех, например, в скабрёзных песенках, которые солдаты распевали про своего полководца во время празднования триумфа. Обвинительные речи Цицерона против Верреса, начиная с которых о нем заговорили как о великом ораторе, помимо перечисления преступлений Верреса содержали и нравственное обличение бывшего наместника, представляя его как откровенного злодея и невообразимо порочного человека. Они были опубликованы, но не произнесены – Веррес предпочел отправиться в изгнание до слушания дела. В речах против Катилины, а затем в «филиппиках» против Марка Антония Цицерон, сочетая обвинения юридического толка с неистовым нравственным обличением, добился того, что они были объявлены «врагами римского народа» – официальная формулировка, ставящего обвиняемого вне закона. Иными словами, несмотря на то, что инвективы, которыми обменивались творцы римской политики того периода, нередко либо не достигали цели, либо не наносили адресату никакого вреда, временами они, однако, могли стать катализатором в реакции общественного мнения на те или иные события.

Или – как в указанных примерах с речами Цицерона – от лица государства творить саму римскую историю. Как видится, одного объяснения, что использованы они были умело и в соответствующий острой фазе социального кризиса момент, будет недостаточно. Попробуем разобраться в феномене легитимизации инвективы, обратившись к особенностям политической и правовой культуры римлян позднереспубликанского периода.

Со времен изгнания царей в конце VI в. до н.э. и до падения Западной Римской империи (и даже после него) римское государство называлось *res publica*, что обычно переводят как «общее достояние» (буквально – «общая вещь»), противоположное *res privata* – «частному достоянию». Классическим считается определение Цицерона, согласно которому «государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов» (*О государстве*, I, XXV, 39). Важно упомянуть, что *res publica* при этом – это не республиканский строй правления в новоевропейском или современном его значении. Это наличие государства вообще, альтернативой которому могло быть только его отсутствие, то есть – *nulla res publica*. Поэтому в глазах римлян крушение республики означало не смену государственного строя, а гибель государства как такового (Егоров 1985, 16–17), а определение *res publica*, равное понятию «*res populi*», как оно было сформулировано Цицероном и Варроном, было исключительно римским и понятие «*res publica*» не имело греческого эквивалента. «Народное (общее) достояние» подразумевало, что оно принадлежит всем гражданам, кем бы они ни были, и поэтому они должны заботиться о его сохранении (La République 1989, p. 127). Именно это помогает объяснить, почему риторика в политической борьбе во множестве допускала гиперболы: ведь политический противник уже не просто конкурент в соискании должности или оппонент в законодательном процессе, но злодей, своими действиями сознательно желающий нанести вред государству.

Государство – огороженная от мира территория торжества порядка и закона. Она находится под покровительством богов, в ней, через домашних пенатов, через принадлежность к роду, *familia*, или к социальному микросообществу гражданин ощущает живую связь с гражданским коллективом, только в пределах городских стен, более того, безвластна смерть – она отсутствует даже через свои зримые атрибуты: вооруженным людям запрещено переступать черту померия, а верховному понтифику, отвечающему перед богами за поддержание благочестия и соблюдение ритуалов, – покидать город, дабы случайно их не увидеть. Все, что с ней связано – Марсово поле, на котором

армия собиралась в поход, Тарпейская скала, с которой сбрасывали осужденных на казнь, места упокоения – все находится за городской чертой как та часть мира, которая не подпадает под упорядочивание законами и не может, поэтому, являться частью повседневной гражданской жизни. Поэтому город для римлянина – это средоточие и торжество жизни, что подтверждалось в бытовой и коллективной культуре огромным количеством символов, но много больше поддерживалось добродетелями, ценностное выражение которых всегда было двояким: частным и политическим.

Вот как, в частности, видит эту ситуацию отечественный ученый Г.С. Кнабе: «Для римлянина его гражданская община (как для грека полис) – это единственное место на земле, где ты – человек, ибо только здесь ты ощущаешь свое единение с другими людьми на основе права, <...> только здесь реализуются ценности, без которых жизнь теряет смысл: *libertas* – самостоятельность личности и ее свобода отстаивать свои интересы в рамках закона; *iustitia* – совокупность правовых установлений, ограждающих достоинство человека в соответствии с его общественным положением; *fides* – верность долгу, составляющая моральную гарантию исполнения законов; *pietas* – благоговейный долг перед богами, родиной и согражданами, требующий всегда отдать предпочтение их интересам, а не своим; наконец, энергия и воля в выполнении этого долга, называемые общим именем «*virtus*» – гражданской доблести» (Кнабе 1986, 20–21).

Присутствие некоторых из гражданских ценностей ощущались объективно, а их наличие было чем-то самоочевидным. К таковым можно отнести, например, свободу, *libertas*, первым значением которой было отсутствие царской власти. С установлением республики римская идеология всячески подчеркивала, что превосходство римского народа перед всеми прочими доказывается тем, что только он не готов мириться с царской властью, при которой повелевает не закон, а отдельный человек. Поэтому уже с IV в. до н.э., если не ранее, обвинение в стремлении к царской власти стало универсальным приемом в политической борьбе, при этом апелляции сугубо к эмоциональной реакции публики зачастую оказывалось достаточным для осуждения реального или (что было намного чаще) мнимого претендента на корону. Во времена Цицерона, по крайней мере, такого рода инсинуации звучали постоянно, но мы не имеем ни одного исторического или юридического документа, из которых следовало бы, что они давали повод для судебного разбирательства или фигурировали в официальном обвинении. То, что давало богатую пищу для упражнений в риторике и взаимной диффамации, плохо работало, однако, как политический лозунг: Брут и Кассий, помимо провозглашения свободы после мартовских ид, не позаботи-

лись ни о какой более содержательной программе действий, что уже по окончании гражданских войн и констатировал Тацит, говоря в самом начале своих «Анналов», что у нового поколения республиканская свобода ассоциировалась ни с чем иным как с гражданскими войнами, проскрипциями и беззакониями.

Намного сложнее дело обстояло с ценностями, реализация и восприятие которых имело значительный элемент субъективизма, ведь «государственный интерес не был для римлянина абстрактной, всеобщей, чисто правовой категорией, а был, напротив того, всегда опосредован интересами той ограниченной, конкретной, на личных отношениях основанной и в этом смысле неотчуждаемой группы, к которой принадлежал каждый, – фамилии, «партии», дружеского кружка, коллегии, местной общины» (Кнабе 2006, 358). Та же *pietas*, первоначально понимаемая как благочестие, то есть добродетель сугубо личная, стала компонентом отношения клиента к своему патрону, а затем, через сакрализацию государства, проникла в дух римских магистратур, дополнив формальную субординацию особым уважением, пиететом нижестоящих к вышестоящим. В условиях армейской дисциплины *pietas* стала внутренним требованием солдата или офицера безоговорочно следовать за своим полководцем, вплоть до согласия идти на преступление, выступая под его началом против государства, если тот желал стать его владыкой.

Эта двойственность имела свои причины, и одной из них была та, что римляне не знали, что такое совесть в ее христианском или нынешнем значении. «<...> но они знали другую форму нравственной ответственности – перед тем идеализированным образом своего государства, тем героическим мифом сурового Рима, живущего по законам и заветам предков, потребность которого была заложена в идеологической структуре гражданской общины <...>» (Кнабе 1991, 18). Вся система гражданского воспитания была направлена на героизацию прошлого, и, пожалуй, мы не встретим в истории мировой культуры другого примера, когда такая гражданская агиография выполняла бы одновременно роль фактора социализации, морального регулятива и вектора в формировании целостной картины мира. Сколько бы не прошло лет после славного подвига или памятной битвы, память о них продолжала жить, будучи неким зеркалом, отражающим нравственный облик смотрящего. Точно так же на знатного римлянина смотрели его прославленные предки, восковые маски которых хранились в специальных домашних алтарях, и такая двойная ответственность – перед Римом в целом и перед его более осязаемым и непосредственным, хотя и меньшим, в виде малой родины, фамильного рода, профессиональной коллегии, воплощением – предполагала двойную же моральную «бухгалтерию».

Все это неизбежно порождало моральные конфликты, разрешить которые в пользу «большой» или «малой» морали можно было только путем их примирения, но никак не победой одной над другой. «Нравственное сознание римлян эпохи Цицерона имело особую структуру. Их прадеды еще не относились к себе как к автономным личностям, выделенным из гражданского коллектива, и потому самостоятельно ответственным за моральный смысл своего общественного посещения. Потомки римлян Цицероновой поры, пережившие крушение полисной системы ценностей, духовный опыт позднего стоицизма, противохристианские и околохристианские настроения, уже не сомневались в том, что нравственная ответственность носит личный характер. Цицерон и его современники находятся посредине этого пути» (Кнабе 2006, 353). Поэтому немислимое для классических этических систем сочетание осознания необходимости нравственного поведения и регулярные уступки личной или партийной выгоде были не просто противоречивой и удручающей особенностью римской политической жизни, но единственным способом соединения двух моральных систем. «Противоречие между частным интересом, государственным делом и его моральной санкцией в Риме вообще и в жизни Цицерона в частности во многом объясняется этой двойной ответственностью каждого гражданина. То, что нам представляется аморальным своекорыстием и изменой принципам, на самом деле было всего лишь верностью «второй морали», которая, естественно, не могла быть универсальной: то, что устраивало одних, вызывало критику других. <...> Так называемый аморализм Цицерона рос из общественных условий, из органической, естественной двойственности римских нравственных норм и ценностей, и характеризовал скорее их, чем его» (там же, 358-359).

Из всех героев Римской республики, пожалуй, лишь у Цицерона сложилась репутация человека, готовность которого к компромиссам доходила до беспринципности. В этом римская мораль усматривала недостаток или отсутствие другой гражданской добродетели – «fortitudo», стойкости, непоколебимости. Верность союзникам или партии рассматривалась как ее наличие, а перемена убеждений – какой бы вынужденной и целесообразной она ни была – воспринималась как малодушие и непостоянство. Поэтому лавирования Цицерона ради достижения социального согласия и сохранения мира осуждались, в то время как несговорчивость и упрямство Катона Младшего, действия которого зачастую нарушали хрупкий баланс, напротив, вызывали одобрение. Начало подобному восприятию Цицерона было положено его современником Саллюстием, а кульминацией можно считать характеристику, данную немецким историком Т. Моммзеном в конце XIX в.

Все они подчеркивали его малодушие, тщеславие и готовность менять свои политические убеждения. У Саллюстия, в соответствии с жанром инвективы, общественная ипостась Цицерона переплетается с его личной, вплоть до намеков об инцесте с собственной дочерью.

На этом фоне суровые Катоны или тираноборец Брут предстают в образе подлинных римлян, готовых скорее погибнуть, чем пойти на сделку с совестью. И в том, что касается «большой» морали, именно так и было. Но при этом, как известно, цензор Катон Старший, будучи подлинным моралистом и образцом римской простоты, занимался ростовщичеством. Его внук, Катон Утический, уступил свою жену, Марцию, Квинту Гортензию Горталлу, своему политическому союзнику, но при этом – старому богачу, который завещал ей свое состояние, и после смерти которого он женился на ней вторично. Суровый Брут, будучи квестором при своем тесте, киликийском наместнике Аппии Клавдии Пульхре, ссужал деньги под проценты для выплаты контрибуции покоренным царям, а когда город Саламин не смог выплатить долг, проконсул предоставил в распоряжение посредника Брута, некоего Скапция, отряд конницы. После осады здания совета, во время которой пятеро его членов умерли от голода, оставшиеся в живых признали долг и проценты, вчетверо превышающие размер, дозволенный законом...

Сделанная ремарка не ставит своей целью бросить тень на репутацию Катонов или Брута как граждан, достоинства которых нехотя признавали даже их враги, или представить посредством данных примеров в выгодном свете Цицерона как человека. У такой морали были свои причины и своя логика. «Структура римского общества породила двойственную систему нравственных ценностей и ответственностей, двойственность критериев поведения. Выживание народа обеспечивалось городом-государством и его законами; соответственно, не было долга более универсального и обязательного, внятного каждому, не было ответственности более высокой и нравственности более чистой, чем выполнение долга перед государством, – ответственности, нравственности и долга, воплощенных в знаменитой римской *virtus*, «гражданской доблести». Рядом с *virtus*, гражданской доблестью, в этической системе римлян всегда жила *pietas* – уважение к неотчужденным личным связям и обязательствам, к непреложной естественности бытия, понимание права каждого на выгоду и успех и готовность содействовать их достижению на основе преданности, но не только обществу в целом, в его всегда несколько абстрактном величии, а прежде всего конкретному человеку – патрону, родичу, другу. Оратор [имеется в виду Цицерон – В.П., Е.Д.] не мог добиться успеха, если бы вздумал действовать на основе одной лишь *virtus*, он жил в людской толпе, в гуще интересов, и считаться с ними

был также его долг – другого ранга, как бы другой фактуры, но столь же непреложный» (там же, 367–368).

Очевидно, что такая установка была свойственна не только Цицерону – «новому человеку», который сам, не имея ни знатного происхождения, ни унаследованных дружеских связей, добился высот в политической карьере. Таких людей в республиканском Риме можно было встретить не так уж и много, и эту его «пришлость» ставили ему в упрек многие, один только Саллюстий дважды – в своей «Инвективе», называя его «<...> найденышем, приехавшим из муниципия и только недавно ставшим гражданином нашего Города» (*Инвектива против Марка Туллия Цицерона*, 1. (1)), и устами Катилины, который после первой речи Цицерона в Сенате «... начал, опустив глаза, жалобным голосом просить отцов-сенаторов не верить опрометчиво ничему из того, что говорят о нем: он-де вышел из такой ветви рода, смолоду избрал для себя такой путь в жизни, что от него можно ожидать только добра; пусть они не думают, что ему, патрицию, подобно своим предкам оказавшему много услуг римскому плебсу, нужно губить государство, когда его спасет какой-то Марк Туллий, гражданин, не имеющий собственного дома в Риме» (*О заговоре Катилины*, 31. (7); пер. В.О. Горенштейна).

Любопытно, что безвестный автор ответной инвективы Цицерона в адрес Саллюстия, не имея возможности упрекнуть его в не-римском происхождении, тоже использует мотив отсутствия отчего дома, который тот, «<...> еще при жизни отца, к своему великому позору, назначил к продаже. Может ли кто-нибудь усомниться в том, что он довел до смерти того, чьим имуществом он уже ведал как наследник еще до его смерти?» (*Инвектива против Гая Саллюстия Криспа*, 5. (13)). Не римскость происхождения и отсутствие, вследствие этого, отчего дома в Риме кажется странным упреком, особенно если вспомнить, что практика предоставления гражданства за заслуги перед Республикой широко применялась еще во время войны с Ганнибалом, а после Союзнической войны и вовсе охватила всех италийских союзников. Речь Цицерона в защиту греческого поэта Архия, которого обвиняли в незаконном приобретении римского гражданства, строилась вокруг необходимости признания не только военных заслуг перед Римом, но и заслуг на поприще искусства и науки как важных для просвещения и гражданского воспитания. Но она же была признаком того, что даже во времена Цицерона, когда в состав римского плебса влились во множестве вольноотпущенники, вчерашние рабы, к предоставлению гражданских прав римляне продолжали относиться весьма щепетильно.

Безусловно, для носителей патриархального сознания, каковыми были и древние римляне, восприятие других людей, пусть и принадлежащих к общей

культуре, имело оттенок подозрения. Античный полис, с его автаркией, ревностно относился к присутствию и, уж тем более, к достижениям чужаков, которые были если не людьми второго сорта, то, по крайней мере, теми, кто должен был ощущать и соблюдать дистанцию при реализации своих устремлений. Это извечная проблема иммигрантов, но дело-то в том, что Цицерон родился римлянином по гражданству, пусть и не по месту. С одной стороны, мы видим попытки преодоления такого отношения в политике Цезаря, который пополнил состав сената за счет галлов – не то что не римлянами по рождению, но вообще варварами, или пример императора Каракаллы, предоставившего права гражданства всем свободным жителям империи, но с другой – настойчиво поддерживаемую и воспроизводящуюся ориентацию на старину, вплоть до консервации обычаев и образцов поведения даже тогда, когда они утратили свой первоначальный смысл. Примеров такого поведения во множестве давал Август, стоявший во главе империи, с размерами которой могла соперничать лишь держава Александра Македонского – с одной серьезной оговоркой: Август никогда не ориентировался на космополитический проект Александра с его ассимиляций культур.

Более того, ревностное отношение ко всему не римскому мы встречаем на всем протяжении римской истории. Это касалось греческой учености и связанных с ней, по выражению Катона Старшего, *nova flagitia* – «новых гнусностей», развращающих молодежь и пагубно действующих на старинные нравы. Удивительно, но веком позже, когда греческий язык стал языком науки, приверженность греческой философии Цезарь – сам человек всесторонне образованный – ставил в упрек Катону Младшему. С началом гражданской войны Помпей оставляет бесполезный в стратегическом отношении Рим ради создания оперативной базы в Греции – и общественное мнение воспринимает это как предательство. Пышный визит египетской царицы Клеопатры рождает слухи, что Цезарь собирается перенести столицу в Александрию и провозгласить себя царем, а они в свою очередь подпитывают уверенность заговорщиков, что народ встретит их как освободителей от тирана. Марк Антоний, получивший под свое управление восточную часть империи, воспринимается как законный правитель до тех пор, пока не начинает одеваться на греческий манер и не провозглашает себя воплощением греческого бога Диониса... Подобных примеров было во множестве, но обычный патриотизм объясняет их недостаточно, здесь должна быть идея, превосходящая все, что нам известно о взаимодействии гражданин-государство.

Особенностью римлян, по выражению Ш. де Монтескье, было обожествление государства, что поначалу было продолжением вытекающего из *pietas*

благочестия. «Позже понятию «*pietas*» было придано значение этической нормы. Это долг, вытекающий из родственных и семейных отношений, это религиозная обязанность, поскольку семейные связи были освящены религией. В этом смысле можно переводить слово «*pietas*» как «благочестие». С развитием политической жизни *pietas* стало выражать определенное отношение члена общества к государству и к своим согражданам» (Кнабе 1986, 224). Римская гражданская идея содержала в себе элементы мессианства. Со времен Полибия, представившего апологию римской государственности в VI книге «Всеобщей истории», римляне верили, а равно имели перед глазами зримое тому свидетельство, что их государство – выдающееся с точки зрения своих политических институтов и гражданских добродетелей. Этим же – миссией, предопределенной самой Судьбой, нести цивилизацию другим народам – оправдывалась римская экспансия и объяснялась непобедимость римского оружия. Однако, как мы уже замечали ранее, и о чем прямо говорил Цицерон, у римлянина две родины: большая, требующая служения и жертв, и малая – отчий дом, родные и друзья, которым тоже нужно служить (*О законах*, II, 5). С разрастанием первой значение второй тоже увеличивалось. Как видится, римское сознание сумело найти компромисс между ними, имплантировав в норму политической жизни то, что в обычной жизни могло распространяться только на непосредственный круг своих близких – доверие, «*fides*».

Характер инвективы универсален и не знает изъятий ни для одной ипостаси оппонента. Он всегда клятвопреступник в правовом отношении, моральный урод в нравственном, святотатец в религиозном, прожигатель в хозяйственном, обманщик в социальном, самозванец в родословном и, наконец – злоумышленник в политическом. Нет ни одной стороны его натуры, которая заслуживала бы снисхождения, да и ее саму отличает либо недостаток, либо полное отсутствие человечности. При этом инвектива не применяется к друзьям или политическим союзникам: амбивалентность римской морали заставляет относиться к ним снисходительно, вплоть до юридической защиты реальных злодеев и преступников. При этом, бичуя пороки всего общества, она использует это не столько как объяснение, сколько как усиление обвинения против индивида, который, вместо того, чтобы противостоять им, напротив, оказался им подвержен, а своими действиями еще и усугубил. В этом смысле показательны сочинения Саллюстия «О югуртинской войне» и «О заговоре Катилины», которые представляют собой подлинно социологическое и психологическое исследование о деградации римского общества. Но вместе с тем «Саллюстий – историк-моралист. Он усматривает подоплеку политических событий в прогрессирующем упадке нравов граждан, в без-

удержной жажде наживы и в стремлении к роскоши, охвативших верхушку римского общества. Его интересуют не столько сами исторические факты, сколько люди с их доблестями (*virtutes*) и пороками: алчностью (*avaritia*), жаждой власти и пр.» (Горенштейн 1981, 158).

Таким образом, как представляется, феномен инвективы в позднереспубликанском римском дискурсе не может объясняться просто как форма политической борьбы. Она восполняла недостаточность заменяющего понятие совесть представления о совершенном и вечном Риме как мере нравственной ответственности, сделавшись фактором индивидуализации этого постепенно размывающегося в географическом и психологическом отношении эталона. В этом проявилась как уникальность, так и закономерность использования такой формы политической борьбы как инвектива.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Бибиков, А.И. (2015) «Принцип добросовестности в цивилистской доктрине и судебной практике: проблемы толкования», *Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова*, 2.
- Горенштейн, В.О., пер. (1981) *Гай Саллюстий Крисп. Сочинения*. Москва.
- Горенштейн В.О., пер. (1993) *Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях*. Москва.
- Горенштейн В.О., пер. (1994) *Цицерон. Диалоги*. Москва.
- Егоров, А.Б. (1985) *Рим на грани эпох. Проблемы рождения и формирования принципатта*. Ленинград.
- Карлявин, И.Ю. (2015) «Методологическое значение категория *fides* (совесть) и *bona fides* (добрая совесть) в римском частном праве», *Lex Russica 1 (XCVIII)*.
- Кнабе, Г.С. (1986) *Древний Рим – история и повседневность*. Москва.
- Кнабе, Г.С. (1991) «Проблема Цицерона», П. Грималь. *Цицерон*. Москва.
- Кнабе, Г.С. (2006) *Избранные труды. Теория и история культуры*. Москва-Санкт-Петербург.
- Краковяк, А.С. (2006) Архетипы сознания и литературный жанр: в поисках источников жанра инвективы. *Вестник ОГУ* 11.
- Муромцев, С.А. (1883) *Гражданское право Древнего Рима*. Москва.
- Шампаньи, Ф. (1882) *Цезари*. Москва.
- Cicero (1989) *La République*. Paris.
- CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES TRANSLITERATED (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Bibikov, A.I. (2015) «Princip dobrosvestnosti v civilistskoj doktrine i su-debnoj praktike: problemy tolkovaniya», *Vestnik KGU im. N.A. Nekrasova*, 2. Gorenshtejn, V.O., per. (1981) Gaj Sallyustij Krisp. Sochineniya. Moskva. Gorenshtejn V.O., per. (1993) Ciceron. O starosti. O druzhbe. Ob obyazannostyah. Moskva. Gorenshtejn V.O., per. (1994) Ciceron. Dialogi. Moskva. Egorov, A.B. (1985) Rim na grani ehpor. Problemy rozhdeniya i formirovaniya prin-cipata. Leningrad. Karlyavin, I.YU. (2015) «Metodologicheskoe znachenie kategoriya fides (sovest') i bona fides (dobraya sovest') v rimskom chastnom prave», *Lex Russica 1 (XCVIII)*. Knabe, G.S. (1986) Drevnij Rim – istoriya i povsednevnost'. Moskva. Knabe, G.S. (1991) «Problema Cicerona», P. Grimal'. Ciceron. Moskva. Knabe, G.S. (2006) Izbrannye trudy. Teoriya i istoriya kul'tury. Moskva-Sankt-Peterburg. Krakovyak, A.S. (2006) Arhetipy soznaniya i literaturnyj zhanr: v poiskah is-tochnikov zhanra invektivy. *Vestnik OGU* 11. Muromcev, S.A. (1883) Grazhdanskoe pravo Drevnego Rima. Moskva. Shampan'i, F. (1882) Cezari. Moskva.