

# ULTIMUM DILEMMA БРУТА ИЛИ ВОЗМОЖНО ЛИ МОРАЛЬНОЕ ОПРАВДАНИЕ УБИЙСТВА ЦЕЗАРЯ?

Е. В. Держивицкий, В. Ю. Перов и А. М. Положенцев  
Санкт-Петербургский государственный университет  
derzhiv@mail.ru; vadimperov@gmail.com; polozhenzev@icloud.com

---

EVGENIJ DERZHIVITSKIJ, VADIM PEROV AND ANDREY POLOZHENTSEV  
St. Petersburg State University, Russia

BRUTUS' ULTIMUM DILEMMA OR IS THERE A MORAL JUSTIFICATION FOR KILLING CAESAR?

**ABSTRACT.** The article examines how to apply moral and philosophical reflection in the commission of a crime. An action is the result of solving an equation with many variables. This is overcoming legal, moral, philosophical, and emotional contradictions. However, modern legal and ethical thought closes the way for understanding its causes and motives. As an example, we examine the conspiracy and murder of Caesar in Rome in 44 BC. The article reveals objective differences in the understanding of morality in antiquity and in modern ethical science. Here we analyze the philosophical and ethical grounds that will help solve this dilemma. First of all, we considered the philosophical and political works and letters of Cicero. His reasoning about the duties of a citizen might have influenced Brutus' decision to participate in the conspiracy against Caesar and accept the moral choice as his fate. Brutus did not act as a murderer, but as an exponent of public purpose and public utility, for whom the purpose of the act was the public good, incompatible with tyranny.

**KEYWORDS:** ancient ethics, political ethics, moral dilemma, moral choice in politics, moral justification of murder.

---

Убийство (как поступок) предполагает для его исполнителя вступление в серьезные противоречия как с различными социальными нормами (правовыми, моральными), так и со своими собственными принципами, установками, духовной конституцией. Однако какой-либо анализ этих противоречий купируется теми социальными предписаниями, которые известными способами не только запрещают убийство, но и табуируют все возможные

виды дискурса о нем, кроме негативного. Конечно, мы сможем найти здесь и исключения (например, у Ф. Ницше, Э. Фромма), но, в общем, тема смерти и убийства в Новое время так и осталась маргинальной (в отличие от Античности). Общество за свою историю выработало сложную систему запретов убийства, поскольку его можно использовать как весьма эффективный инструмент для достижения различных целей, в том числе политических, и мы видим, что многовековая философская и юридическая рефлексия, подержанная правовыми актами, сделали его весьма трудно исполнимым, но не невозможным. В итоге были созданы социальные и политические институты, которые присвоили себе исключительное право на убийство. Скажем так: прогресс есть, но он в частностях. Вокруг этого поступка выстроено огромное количество нюансов, которые невозможно предусмотреть и вывести общую формулу для однозначного решения вопроса о праве на убийство и об ответственности за него. Его исполнение может приобретать более изощренные формы, но само по себе убийство продолжает оставаться крайней формой насилия. Но именно эта «крайность» и таит в себе возможности, которые открываются его вершителям. Декларация безусловной ценности человеческой жизни, а также аргументы в пользу невозможности нормального функционирования общества в случае допущения убийства, заложили прочный фундамент в этический комплекс отношения к этому вопросу.

Однако из одного и того же источника может исходить декларация безусловной ценности человеческой жизни и одновременное уничтожение этой жизни. Как правило, «во имя» и «для сохранения» этой ценности. Однако это уже обычная риторика убийцы. Если с самого начала неприятие убийства европейской мыслью табуировалось в основном в религиозном и правовом контексте, то начиная с эпохи Просвещения оно получило еще и развитое философское обоснование. Именно рационализм просветителей добавил недостающие аргументы против убийства во всех его формах, уязвив их как с представлениями о нравственном достоинстве индивида, так и с пониманием цивилизованного, гуманистического общества вообще. Наверное, современность в большей степени «закрыта» для этического анализа убийства и тех моральных дилемм, которые вынужден решать человек, осмелившийся на подобный поступок (и обычно в одиночестве, в отличие от множества других проблем, которые объявляются социально значимыми и требующими постоянного обсуждения). Это видно и по «смежным» проблемам, которые порождает запрет на широкий дискурс о самоубийстве, эвтаназии, смертной казни, когда для решения предложены заранее легитимные варианты, не противоречащие генеральной парадигме этой темы.

В связи с этим нам хотелось бы обратиться к античному материалу, поскольку в эту эпоху интересующий нас вопрос был более открыт для философской рефлексии. Здесь мы видим не только раскрытие и использование принципа *memento mori* у стоиков, но и то (возможно, лишь «задним числом»), что социально-политические практики в эту эпоху тесно опирались на философские принципы и рассуждения. Мы проанализируем моральную и политическую рефлексии непосредственных участников и лиц близкого круга на тему одного важного для истории политического убийства, произошедшего в Риме в 44 г. до н. э. В рамках описанного выше подхода, влияние которого в современной этической мысли по-прежнему велико, убийство Цезаря не может иметь никакого морального оправдания, при том, что оно, на чем особо настаивали многие моралисты от философов и историков до писателей и поэтов, было совершено с особым коварством – заговорщики убили безоружного человека, которым он доверял, и который сделал им немало добра. В силу этого их вердикт был однозначен: убийство Цезаря было тягчайшим преступлением, а сам Брут стал олицетворением вероломства, сравнимого с предательством Иуды (у Данте, например). Однако, как нам кажется, именно этический аспект в рассмотрении проблемы «запретельнейшей дилеммы» Брута в имеющихся исследованиях представлен зачастую эмоционально, что, на наш взгляд, актуализирует необходимость исследовать ее более деликатно. Для этого, в свою очередь, необходимо для начала установить объективные различия в понимании морали в том виде, как ее, в качестве *mos*, нравов, понимали римляне, и как она понимается современной этической наукой.

Первым римским мыслителем, который поставил мораль в центр философской и политической рефлексии (и который, кстати, является автором самого термина «мораль») был современник и друг Брута Марк Туллий Цицерон. Философское учение Цицерона о морали не было сформулировано им в каком-то одном исчерпывающем определении, а дополнялось, как в ходе его теоретических размышлений, так и под влиянием обстоятельств. Поскольку этот вопрос является предметом самостоятельного исследования, констатируем лишь два важнейших для нас аспекта. Первый касается взаимосвязи морали и права. Сначала, в период создания диалога «О государстве» эта связь мыслилась Цицероном как необходимая и непротиворечивая, но позже, примерно с конца 50-х гг. он находит в ней симптомы несходства и даже противоречия морали и права друг другу. Если в условиях благоприятного положения дел в государстве право содействует поддержанию нравов общества, то при его нарушении законы могут искажать нормы морали. В последнем случае, о чем он прямо говорит в трактате «Об обязан-

ностях» и в «Филиппиках», речь идет о разрушении государства, восстановление которого законным путем оказывается невозможным. Тогда вся надежда только на нормы морали, носителями которой в условиях деградировавшего социального и нравственного порядка остаются лучшие граждане. Второй аспект заключается в том, что Цицерон, хотя и близко подошел к идее универсальности морали, которую позже разовьют римские стоики I–II вв. н. э., тем не менее, говорит о превосходстве римских *mores* перед обычаями других народов и о нравственном превосходстве римской элиты, выведенном в его учении об *оптиматах*, в сравнении с дурными гражданами. Первые отличает *natura humana*, они руководствуются разумом и заботятся о благе государства, вторые же обуреваемы преступными страстями и стремятся государство погубить.

Согласно этой точке зрения Марк Юний Брут имел безупречную репутацию. Так, род Юниев, несмотря на то, что был плебейским, относился к *нобилитету*, то есть являлся *crème de la crème* римского общества. Помимо славных полководцев и выдающихся общественных деятелей он дал Республике как минимум двух представителей, спасших ее от тирании. Римское гражданское воспитание, строившееся на культе славных предков, дополнялось – там, где родословная давала для этого возможности, оправданные или не очень – еще и, так сказать, *фамильной агиографией*, что, помимо семейных преданий имело свое зримое воплощение в *ius imaginum* – праве на сохранение своей маски. Маски использовались во время частных домашних ритуалов, а также во время публичных мероприятий с целью продемонстрировать заслуги рода в прошлом и причастность к ним его живых представителей. И хотя они хранились в особом помещении, вроде маленького домашнего храма, свою роль грозно вззирающих предков, жизненный путь которых был исчерпывающим примером для каждого юного гражданина они, несомненно, играли. По сохранившимся свидетельствам, деяния именно Брута Древнего, свергнувшего последнего римского царя, а затем казнившего двух своих сыновей за участие в промонархическом заговоре, и Гая Сервилия Агалы, убившего якобы претендовавшего на царскую власть Спурия Мелия, должны были произвести наибольшее впечатление на Брута младшего. И, несмотря на малую достоверность родственной принадлежности к ним, изображения обоих он поместил на монеты, а образ первого еще и на стену табличия своего дома – своего рода гостиной, то есть той его части, в которой римский общественный деятель проводил значительную часть своего времени. В последние десятилетия существования республики, одним из социально-культурных проявлений которых прочно стал описанный современниками *corruptio morum*, упадок

правов, примеров того, когда не менее знатные молодые римляне тратили время и состояния на скандальные развлечения, было очень много, но Брут в их числе не был. Если не генеалогическая, то гражданская связь с двумя тираноборцами при формировании его склонностей и мировоззрения явно доминировала.

Тем не менее, оценить, насколько этими примерами Брут руководствовался на своем общественном поприще довольно сложно, ибо его политическую карьеру назвать выдающейся нельзя. Квестором он стал сравнительно поздно, приблизительно в возрасте 35 лет, в результате его назначения на эту должность тестем, Аппием Клавдием Пульхром, наместником провинции Киликии. И хотя эта магистратура имела отношение к управлению армейской казной и финансовыми делами в провинции, она была *sine imperio* – то есть без полноты власти, и ее носитель обладал лишь *potestas*, ограниченной возможностью действовать в пределах своих полномочий. Впрочем, судя по всему, тщеславие Брута от этого не страдало, и он вполне удовлетворялся почетным титулом *princeps iuventutis* – первенствующего среди молодежи, которым его наградили в конце 50-х гг. В условиях упоминавшегося социально-морального кризиса, особенно обострившегося накануне гражданской войны, этот факт еще раз подчеркивает незапятнанность репутации Брута, негативного отношения к которой со стороны представителей весьма разнообразных политических сил того времени мы не находим.

Однако во всех исследованиях, посвященных жизнеописанию Брута, не обходится вниманием весьма неблагоприятный эпизод, связанный как раз с отправлением им этой магистратуры. Речь идет о типичной для римских наместников практике обогатиться за счет провинций самым хищническим способом, вводя незаконные поборы, ссужая деньги под проценты, и, в случае невыполнения требований, используя военную силу. После того, как по просьбе Брута Пульхр предоставил в распоряжение его поверенного Скапция отряд конницы, осадившей здание совета города Саламин, который был не в состоянии выплатить долг, что привело к смерти от голода нескольких его членов и обязательству остальных выплатить долг с процентами, вчетверо превосходившими разрешенные законом, разразился скандал. Этот эпизод был одним из пунктов обвинения на суде против Клавдия Пульхра, и хотя ни для кого не было секретом, кто именно стоял за спиной Скапция, обвинений против Брута выдвинуто не было. Даже Цицерон, принявший после Пульхра руководство разоренной провинцией, и начавший свою политическую карьеру с расследования аналогичных злоупотреблений, осуществленных двадцать лет назад наместником Сицилии Гаем Верресом, не

только не поддержал обвинение против Пульхра, но даже ходатайствовал за него перед сенатом. При том, что в своих письмах он дает самую резкую оценку как подобных афер римских наместников вообще, так и результатам правления Пульхра.

Подобный моральный релятивизм в отношении Брута не может не вызывать удивления, но для самих римлян существенного противоречия здесь не было. Как мы уже отмечали в статье «Императив *bona fides* и проблемы использования инвективы в политической борьбе поздней Римской республики», ценностное выражение добродетелей у римлян было двояким, представляясь в своей частной и политической ипостаси (Держивицкий, Перов 2018, 543). Целое исследование двойственного характера римской морали предпринял отечественный историк и культуролог Г.С. Кнабе, отмечая, что «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). Поэтому позволим себе повторить еще раз: немислимое для классических этических систем сочетание осознания необходимости нравственного поведения и регулярные уступки целесообразности (или даже материальной выгоде) были не просто противоречивой и удручающей особенностью римской политической жизни, но единственным способом соединения двух моральных систем (Держивицкий, Перов 2018, 545). «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» (там же, 358–359).

Кроме того, нельзя не учитывать и отношение римлян того времени к тем, кто, подобно саламинцам, были выходцами из провинции Ахайи, куда входила территория почти всей Греции (не говоря уже об отношении к представителям более «варварских» народов), которая, хотя и была завоевана еще сто лет назад, и чье культурное наследие, как говорил Гораций, пленило диких победителей, тем не менее, в политической сфере доставляло порой немало неприятностей. Достаточно упомянуть тот факт, что одним из поводов для всех трех войн, которая Республика в I в. до н.э. с большим трудом вела против Митридата VI Евпатора, было притязание последнего на

эту территорию, которое, к тому же, сопровождалось поддержкой со стороны греческого населения и его активным участием в массовом преследовании римских граждан. По сохранившимся свидетельствам, по призыву Митридата число убитых местными жителями римских купцов и чиновников исчислялось десятками тысяч. Такая симпатия к царю-варвару и ненависть к более близким в культурном отношении римлянам объяснялась все той же алчностью последних, но дело, как нам видится, заключается еще и в том, что уже упомянутая нами идея об универсальности правовых принципов (не говоря уже о космополитизме или равноценности прав всех людей) римлянам эпохи Брута была неизвестна.

«Общность человеческой судьбы» была одной из центральных категорий в трактате «Об обязанностях», который Цицерон написал незадолго до своей смерти, но и он говорил о ней, скорее, в контексте самосознания людей, причастных к *humanitas* и как о том, что может быть нарушено в условиях господства частных эгоизмов. Сам, будучи гуманистом и, вслед за Полибием, полагая, что римская экспансия является миссией римского народа и благом для покоренных, поскольку последние тем самым получают упорядочивающий смысл своего существования через рецепцию римского права, самого справедливого и совершенного,<sup>1</sup> он был лишь близок к тому, чтобы поставить их вровень с римлянами. Уважение, которое вызывало у образованной римской элиты культурное и, в том числе, философское наследие Греции классической поры, сочеталось с презрительным отношением к грекам-современникам. За последними закрепилась репутация по большей части людей лживых и своекорыстных, готовых на предательство и отнюдь не следовавшим такой традиционной римской добродетели как *fortitudo* – стойкости и верности своим убеждениям, друзьям и данному слову. Поэтому Цезарь, в пору своего наместничества державший себя с галлами на равных, а потом еще и введший наиболее преданных и способных из их числа в состав сената, в сознании римлян той поры за одно только это казался сотрясателем устоев. Право, лежащее в основе римского политического порядка, представлялось более прочным и разумным основанием, чем досу-

---

<sup>1</sup> Интересно отметить, что этот мотив – особая роль римского народа в истории, ввиду наилучшего правового порядка и государственного устройства предназначенного для преобразования по своему образцу всего известного культурного мира – использовался как не вызывающий сомнений аргумент не только римлянами той поры. Для Августина и Фомы Аквинского он выступал в качестве единственного оправдания существования «греховной» светской власти, а Данте Алигьери и вовсе сделал его онтологической и аксиологической основой своего романтического империализма.

жие проекты наилучшего государственного строя греческих философов, учиться у которых, как писал Цезарю Гай Саллюстий Крисп, тех, кто собственное государство утратили, римлянам было нечему. Это, как нам кажется, способно объяснить, почему даже такие образованные и честные граждане, как Брут, не усматривали ничего постыдного в действиях, осуществление которых в отношении римских граждан для них было немислимо – традиционный римский *mos* (обычай) распространялся только на «своих», т. е., на римлян.<sup>2</sup>

Истинной же страстью Брута-человека, что объясняет его равнодушие к политической карьере, и что не ставят под сомнение ни одни свидетельства и источники, была философия, судьба которой в Риме, однако, складывалась непросто. Ее проникновение началось с середины II в. до н. э. как поверхностное увлечение молодых аристократов греческой литературой – именно так начинался Циципионовский кружок, один из членов которого, грек Полибий, создал апологию римской государственности и придал новый импульс осознанию римлянами своей исключительности. Особую распространенность, учитывая специфику римской религии и гражданских добродетелей с их стремлением обращать прошлое в легенду, приобрел эвгемеризм. Весьма популярным было эпикурейство, правда, не в виде целостной философии, а только в той упрощенной для римского общества периода упадка нравов части, где речь шла об оправдании стремлений к наслаждениям и следованию собственной пользе. Идеи же Платона, по понятным причинам, привлекали внимание лишь энциклопедистов вроде Варрона, Цицерона и Лукреция, хотя последний и склонялся больше к позициям эпикурейцев, поскольку они предполагали более основательную подготовку и ведение ученого образа жизни. Именно платонизм оказал влияние на философскую сторону интерпретации категории *humanitas* у Цицерона, гражданское воплощение которой он видел в образе жизни и мысли Циципиона Младшего. О влиянии Аристотеля мы можем говорить еще

---

<sup>2</sup> О том, что личное обогащение, несмотря на эпизод с саламинцами, не было стремлением Брута, свидетельствуют те факты, что в 53 г. он отказался от весьма лестного предложения Цезаря стать его квестором в Галлии – места, которое стремились занять куда более могущественные и полезные для Цезаря представители римской аристократии. Напротив, будучи в 47–45 гг. полтора года наместником Циципальпинской Галлии, он заслужил репутацию не только способного администратора, получив похвалу от Цезаря, но и порядочного человека, о чем свидетельствует его статуя, воздвигнутая благодарными жителями провинции в Медиолане – городе, основанном галлами, которые ко временам Брута уже стали римскими гражданами, т. е. «своими».



в меньшей степени, хотя изучение греческой философии без него для римского образования I в. до н. э. было невозможно. Такой выбор идей из всего греческого наследия можно объяснить, пожалуй, большей ориентацией римского сознания на практицизм, на то, что могло быть полезным в разрешении выходящих за пределы права насущных вопросов политики или этики. К тому же греческая философия ко времени знакомства с нею римлян вступила в пору своего упадка, и представляла по большей части в форме риторических спекуляций и морализаторства, и поэтому суждение Т. Моммзена, что «в области философии римляне были лишь плохими учениками плохих учителей» (Моммзен 1997, II, 623) имело свою правоту.

Однако все сказанное в меньшей степени может быть отнесено к римскому стоицизму, при том, что он так же ориентировался на политические и моральные вопросы без глубокого изучения онтологических проблем. Со времен Сципионовского кружка он даже стал как бы официальным мировоззрением римской элиты, при том, что мужество и верность своим убеждениям Сократа в изображении Ксенофонта и в интерпретации одного из членов кружка, греческого стоика Панэтия, были так созвучны римским гражданским добродетелям. К I в. до н.э. эволюция Второй Стои, политическая составляющая которой во многом себя исчерпала, ибо превосходство римского государственного порядка воочию доказывалось распространением римской власти над другими народами, а слабость последних объяснялась ущербностью их государственности и отсутствием гражданских добродетелей, все больше двигалась в сторону казуистического учения об обязанностях. Хотя эти обязанности реализовывались в двух плоскостях, гражданской и личной, и их пересечение было способно вызвать этический конфликт, тем не менее, они встраивались в более общую конструкцию долга, который в нравственно-гражданском отношении предполагал следующую иерархию ее элементов: на первом месте всегда, и безусловно, стоят интересы государства, на втором – интересы семьи и друзей, и лишь на последнее можно было ставить свои личные.

Известно, что Брут был великолепно образован, и хорошо разбирался в философских учениях, как древних, так и современных. Он был автором нескольких сочинений морально-философского характера, но до нас они не дошли. Большинство современных исследователей склоняются к ориентации Брута на платоновскую философию. Из сохранившейся переписки с Цицероном однозначно определить его философские симпатии сложно, поскольку вопросы, которые поднимали корреспонденты, по большей части касались сиюминутных политических дел. Однако факт влияния на него если не стоической философии, то, по крайней мере, ее политической со-

ставляющей представляется нам более справедливым на основании его образования и влияния окружающих. Известно, что, получив наилучшее образование и выказав немалые способности к философии, он предпринял поездку в Афины, что для молодых римлян того времени было разновидностью *grand tour* молодых европейских аристократов в эпоху Нового времени. Из множества философских школ там по-прежнему наивысшим авторитетом пользовалась Академия, которая, благодаря влиянию Карнеада, ориентировалась на скептицизм и отказ от сугубо созерцательной жизни. В частности, Карнеад учил, что философу не пристало оставаться безразличным к положению в государстве, и что он должен указывать в каждом отдельном случае, какое из обсуждаемых мнений наиболее соответствует нравственному долгу и приличию (Wood 1988, 45–46). Брут посещал занятия Антиоха Аскалонского, главы Новой Академии, у которого приблизительно за двадцать лет до этого учился Цицерон. Антиох наследовал своему учителю, Филону из Лариссы, и, будучи эклектиком, интерпретировал Платона на свой лад, и стремился найти у него стоические догмы так настойчиво, что Секст Эмпирик даже заметил, что он перенес Стою в Академию.

Самым большим поклонником и знатоком учения Платона в Риме был, пожалуй, Цицерон, но Брут подружился с оратором уже после того, как его философское образование было закончено, и он сам вступил на общественное поприще. Даже если предположить, что Цицерон и мог оказать на него философское влияние, очевидно, что оно не могло идти ни в какое сравнение с мировоззренческим и личным примером дяди Брута, Катона Младшего, который был истинным образцом римского стоика. Наконец, в пользу преимущественно стоической ориентации Брута могут выступить свидетельства двух его современников, которые, несмотря на свои симпатии к нему, в оценках людей проявляли редкостную проницательность – Цезаря и Цицерона. Цезарь, как передают, сказал как-то о Бруте, что «Очень важно, чего он хочет, но чего бы он ни хотел, хочет он сильно» (Горенштейн 1994, III, 229). Цицерон в письме Аттику от 45 г. с возмущением говорит об оценке Брутом его консулата и его роли в раскрытии и подавлении заговора Катилины, которую он приписал Катону, и который считает, «... что и он многое воздает мне тем, что написал “лучший консул”. И в самом деле, какой недруг сказал более скупое?» (Горенштейн 1994, III, 109) Скупость на похвалу и сдержанность в проявлении эмоций в пользу активного и целеустремленного служения государству в эпоху поздней республики отличали, прежде всего, именно стоиков. Дополнять эти характеристики свидетельствами последующих историков об образе мыслей и поведения Брута мы, в силу их общезвестности, считаем избыточным. Но остается еще одна черта, относящаяся

ся как к римскому стоицизму вообще, так и к характеру Брута, упомянуть которую необходимо.

Как мы уже говорили, особое место в системе римских гражданских добродетелей занимала *fortitudo*. Согласно ей, достоинство гражданина определялось его верностью в словах и делах, непреклонностью убеждений даже в ситуации, когда следовать им было нецелесообразно и даже вредно. Никто так не стремился воплотить ее в своей жизни как Катон, что, хотя и приобретало порой несуразные формы, тем не менее, рассматривалось современниками как большее достоинство, чем стремление к компромиссам Цицерона, в котором виделось, скорее, непостоянство и двуличие, а не разумное желание избежать крайних и непоправимых действий. Но если болезненное отношение Цицерона к обвинениям в двуличии можно объяснить присутствием ему тщеславием, то неоднократное и раздражительное определение такого поведения в условиях хрупкого социального равновесия как проявление неоправданного упрямства было весьма точным. Подобные откровения широко представлены как в переписке Цицерона, так и в его публицистике. Вот как он, выступая защитником на суде против Луция Мурены, излагает принципы стоического учения: «мудрый никогда не бывает лицеприятен, никогда и никому не прощает проступков; никто не может быть милосердным, кроме глупого и пустого человека; муж не должен ни уступать просьбам, ни смягчаться; <...> нас же, не являющихся мудрецами, стоики называют беглыми рабами, изгнанниками, врагами, наконец, безумцами; по их мнению, все погрешности одинаковы, всякий поступок есть нечестивое злодейство, и задушить петуха, когда в этом не было нужды, не меньшее преступление, чем задушить отца; мудрец ни над чем не задумывается, ни в чем не раскаивается, ни в чем не ошибается, своего мнения никогда не изменяет. Вот взгляды, которые себе усвоил Марк Катон, человек высокого ума, следуя учнейшим наставлениям, и не для того, чтобы вести споры, как поступает большинство людей, но чтобы так жить» (Горенштейн 1993, I, 352–353).

Очевидно, что эта ироничная интерпретация стоических идеалов, если и была произнесена в действительности, имела целью расположить к себе и к подсудимому судей, а не лично оскорбить Катона – политического союзника Цицерона в деле подавления заговора Катилины, разворачивающегося в момент ее произнесения. Если это и могло быть вариантом инвективы, о значении которой в политической жизни Поздней республики мы писали в предыдущей статье, то крайне ослабленным, и обращенным не столько против Катона, сколько к поводу и пафосу его обвинения, где небесспорные философские принципы стали мотивом гражданского поступка. В 46 г. Цицерон снова обращает внимание на стоическую философию в своем трактате

те с говорящим за себя названием «Парадоксы стоиков». В шести главах он приводит наиболее расхожие принципы стоицизма, давая им свою оценку и указывая на противоречия, мы же обратим внимание только на третью главу под названием «И преступные, и праведные деяния равны». Полагая неразумным судить о поступках только по их следствиям, Цицерон снова доказывает, что их истинная ценность должна определяться внутренним мотивом, который только и может придать им нравственное определение, положительное или отрицательное. В качестве доказательства он приводит отношение к отцеубийству – самому тяжкому по римским законам уголовному преступлению. Если оно совершено из корыстных интересов, это одно, если же оно совершено вынужденно, как сделали жители осажденного города Сагунта, дабы их отцы не попали в рабство и умерли свободными гражданами – то это совсем другое. «Следовательно, – заключает Цицерон, – дело здесь не в природе злодеяния, а в его причине, которая в соединении с тем или иным действием придает ему вес» (Федоров 2000, 463). Без сомнения эта стоическая идея о том, что есть моральная разница между поступками, совершенными по собственной воле человека или вытекающими из его природы, и поступками, совершенными под давлением внешних обстоятельств, пусть даже нравственная их ценность неоднозначна, не могла пройти мимо внимания Брута, которому Цицерон после установления между ними дружеских отношений посылал все свои сочинения.

С началом гражданской войны, т. е. когда Цицерон уже удостоверился в конфликте законов и морали, он оказывает целенаправленное влияние на Брута, причем не только интеллектуальное, но и политическое – в чем не сомневались позже ни Марк Антоний, ни Октавиан. Если в переписке с ним он сохраняет осторожность – что вполне объяснимо, ведь письма могут перехватить, да и благорасположение диктатора сохранить тем полезнее, что его можно использовать для спасения бывших помпеянцев – то названия и содержание его сочинений не оставляет в этом вопросе сомнений. В том же 46 г. он публикует диалог «Брут, или О знаменитых ораторах», выведя в качестве участников себя, Аттика и Брута. Хотя он обращен к истории римского красноречия с древних времен до современных дней, в нем Цицерон проводит четкую параллель между становлением ораторского искусства, чему благоприятствовали гражданская свобода и мудрость, выразить которую стремились ораторы, и его увяданием сейчас, когда и то и другое ушло в прошлое. В том же году он пишет трактат «Оратор», указывая в предисловии, что делает это по просьбе Брута. Но, в отличие от предыдущего сочинения собственно риторика отходит здесь на второй план, уступая место ее роли в политической жизни. Оратор, полагает Цицерон, уже не просто че-

человек, владеющий красноречием, он – гражданин, и его нравственная позиция, неотделимая от таланта, должна направлять его к служению общему благу. В качестве примера Цицерон приводит Демосфена, сторонника афинской свободы, до конца боровшегося против тирана Филиппа, излагая здесь те его качества и заслуги, которые видел в Демосфене сам Брут, поместивший у себя дома его статую между статуями двух своих легендарных предков-тираноборцев. Превознося заслуги Брута, в частности, в деле управления Цизальпийской Галлией, Цицерон убежден, что они будут только приумножены, если он изберет ту же стезю, что и Демосфен.

Если Брут был одним из организаторов и участников заговора против Цезаря, то к числу его вдохновителей по праву можно причислить самого Гая Юлия Цезаря. Провозгласив в начале гражданской войны лозунг *clementia* – милосердие, он в целом придерживался его безукоризненно, вызывая удивление у сторонников обеих партий и ропот среди сторонников своей. «Своим друзьям в Риме – сообщает Плутарх – Цезарь писал, что в победе для него самое приятное и сладостное – возможность даровать спасение все новым из воевавших с ним граждан» (Стратановский, Лампсаков 1994, II, 190). В отличие от Помпея, провозгласившего врагами отечества всех, кто откажется последовать за ним, Цезарю было достаточно, чтобы ему просто не оказывали противодействия. Он сдерживает алчность своих сторонников, так рассчитывавших на конфискации, более того, став префектом нравов, он возрождает законы, которые были введены в Риме, когда Ганнибал стоял у ворот, ограничивая расходы на трапезы и запрещая ношение драгоценностей. Все сказанное можно было бы отнести на расчетливое стремление Цезаря создать образ умеренного, справедливого и придерживающегося старинных римских ценностей правителя, дабы тем самым если не упрочить свою власть, то хотя бы ослабить сопротивление ей. Однако немало примеров из его жизни убеждают нас в истинном величии духа этого незаурядного человека, что признавали даже его враги.

Однако в течение короткого времени достоинства Цезаря как человека заслонили его поступки как политика, создав в общественном мнении убеждение, что он не справедливый правитель, а именно тиран, пусть и обставляющий все свои действия самым законным – с формальной точки зрения – образом. В самом деле: в обход закона Корнелия, по которому промежуток между отправлением консулата должен составлять не менее десяти лет, он трижды, в 46, 45 и 44 гг. избирается консулом. После Фарсала он становится неограниченным властителем, в 46 г. его назначают диктатором сроком на десять лет (при обычном сроке не более полугода), а в 44-м – пожизненным диктатором. В 48 г., совмещая вопреки всем законам и обычаям

три магистратуры – диктаторскую, консульскую и цензорскую – он дополняет к ним еще и власть трибуна. Это позволило ему полностью контролировать сенат, в котором он был председателем в качестве консула, первым вотирующим в качестве принцепса, и даже мог менять его состав в качестве префекта нравов. Помимо этого он подчинил себе народное собрание, являясь трибуном и пользуясь возложенным на него правом рекомендовать кандидатов на все магистратуры. Как верховный понтифик он обладал религиозными полномочиями, позволяющими контролировать многие стороны духовной жизни сограждан.

Но если все это можно было бы рассматривать как чрезвычайные меры в условиях гражданской войны, то демонстративно заносчивое поведение Цезаря лишь усиливало впечатление о тираническом характере его власти. После победы над помпеянами под Мундой он принимает титулы «освободителя» и «отца отечества», и хотя триумф сопровождается положенными угощениями и развлечениями, сам факт того, что он празднуется в честь победы не над «чужими», а над согражданами, с точки зрения *mos* воспринимается как издевательство. Аналогичные торжества устраивались Цезарем после всех побед над республиканцами. В 45 г. он при жизни обожествляется, и клятва его именем приобретает юридическую силу – что опять же с формальной точки зрения было сделано законным путем. После египетского похода Цезаря в Рим прибывает посольство царицы Клеопатры, и восточная роскошь, сопровождающая его, рождает слухи о его намерении не только жениться на ней, но и перенести столицу в Александрию. Народному трибуну, единственному должностному лицу в системе ординарных магистратур, обладавшему личной неприкосновенностью, который отказался передать ему государственную казну, он угрожает силой, наконец, он наносит тягчайшее оскорбление сенаторам, явившихся к нему домой для аудиенции, отказавшись приветствовать их стоя. Все довершили слухи о том, что на заседании сената в мартовские иды Луций Аврелий Котта предложит провозгласить Цезаря царем.

Чем было вызвано столь неосмотрительное и не вызванное необходимостью поведение для столь проницательного и опытного политика как Цезарь, объяснить довольно трудно. При том, что заговор 44 г. до н.э. был не единственным – помимо заговора 45 г. до н.э., организованного одним из ближайших сторонников Цезаря, Гаем Требонием, в который он пытался вовлечь Марка Антония, существовало немалое количество других, как гипотетических, так и реальных. Однако, будучи прекрасно об этом осведомленным, Цезарь распускает свою охрану, оставив лишь почетный конвой в лице ликторов. За месяц до покушения, в празднование Дня Луперкалий,

Марк Антоний трижды пытался возложить на голову Цезаря золотую диадему, атрибут царской власти, и Цезарь трижды отказался от нее, чем вызвал рукоплескания народа – лучшего способа проверить, как будет воспринята попытка восстановления царской власти, придумать было невозможно. В роковой для него день заседания сената Цезарь игнорирует многочисленные предсказания, также как и доносы о готовящемся покушении и даже поименные списки его организаторов. Как бы то ни было, приходится признать, что сам Цезарь, вольно или невольно, сделал все, чтобы заговор состоялся.<sup>3</sup>

Из личных причин, которыми руководствовались шестьдесят заговорщиков, обычно называют систематические унижения, которым Цезарь подвергал аристократию вообще и сенат в частности, его заносчивость, замедление при продвижении по службе, недополучение материальных благ, на которые они рассчитывали, месть за Помпея или своих близких, пострадавших от Цезаря и цезарианцев, наконец, не лишённую наивности уверенность, что со смертью тирана республика будет восстановлена. Однако, на наш взгляд, к мотивам Брута в чистом виде они применены быть не могут. Если слухи о том, что Цезарь мог быть отцом Брута являлись беспочвенными, то сам Цезарь, тем не менее, относился к нему вполне по-отечески, чему имеется немало подтверждений. В 44 г. до н. э. Брут был претором, а через три года, согласно планам диктатора, должен был стать консулом, т. е. для него как в личном, так и в карьерном отношении диктатура Цезаря гарантировала больше выгод. Очевидно, что к Помпею он примкнул по примеру Катона, но пересилив себя, поскольку до гражданской войны с ним, убийцей своего отца, он даже не здоровался. То, что сантиментов к нему он не испытывал, доказывается тем фактом, что на следующий день после Фарсала он написал Цезарю письмо, несомненно, покаянное, а при встрече с ним, как передает Плутарх, выдал ему, что Помпей отправился в Египет, то есть, по

---

<sup>3</sup> Нужно заметить, что версии, стремящиеся дать такое объяснение, рождаются до сих пор. К числу любопытных, но не лишённых бесспорности, можно отнести исследование, которое в 2003 г. провел бывший начальник отдела судебных расследований полковник Лучано Гарафано вместе с группой психологов из Гарвардского университета, судебных патологоанатомов, психиатров и криминалистов. Изучив все возможные свидетельства о покушении, восстановив события того дня, и проведя следственный эксперимент, они пришли к выводу, что Цезарь, чувствуя приближение смерти по причине подорванного здоровья, и не желая ни совершать самоубийство, ни дожидаться ее, преднамеренно спровоцировал покушение. Иными словами, речь идет не столько об убийстве, сколько о том, что сегодня мы назвали бы эвтаназией.

сути, совершил в отношении него предательство, в чем его, однако, никто из современников не упрекнул. Последнее, возможно, объясняется особенностями римского права и религии, согласно которым месть за смерть отца является не только оправданной и священной, но и обязательной, и уклонение от нее считалось нечестивым поступком. Поэтому война, которую Октавиан вел против Брута и Кассия, используя в качестве причины наказание убийц отца, как своего, так и отца отечества, рассматривалась как законная.

Таким образом, можно прийти к выводу, что Брутом руководили не столько личные мотивы, сколько возведенное в абсолют понятие долга, особенно усиленное славой предков, философским образованием, личным примером дяди, на смерть которого он написал панегирик «Катон», а также многочисленные обращения к нему как единственному римлянину, способному, а потому обязанному спасти родину от тирана. Это и записки с призывами, которые ему подбрасывали на преторское кресло, и более чем прозрачные обращения к нему Цицерона в двух опубликованных диалогах. «Не зная, откуда происходят эти записки, наивный ученый легко вообразил, что весь народ обращается к нему, как непреклонному человеку, который один способен на такое ужасное действие» (Захаров 1916, II, 309). Он раз за разом повторял себе аргументы философов, оправдывающих тираноубийство соображениями высшей морали и убеждающими его в том, что именно по причине благорасположения к нему Цезаря он должен проявить тем большую решительность, принеся в жертву общему благу личное чувство, подобно тому, как старший Брут ради блага республики отрубил головы своим сыновьям. Возможно, что постфактум он нашел подтверждение справедливости своего решения, когда Афины, родина Академии, установили статуи его и Кассия, расположив их возле легендарных тираноубийц Гармодия и Аристоклитона. То, что ему потом являлся дух Цезаря и дважды – его собственный злой гений, показывает, что почва для глубоких нравственных сомнений у Брута, безусловно, оставалась, но она уступила место осознанию своего поступка как того, что велит ему *fatum* – неумолимая судьба, предназначая человека к исполнению своего долга. Уклониться от этого веления означало противление божественной воле, которая уже столько раз и в столь разнообразных формах была ему явлена.

Осенью 44 г. до н. э., через полгода после убийства Цезаря Цицерон написал свой последний философский трактат «Об обязанностях», в котором он, в частности, ввел в латинский философский язык категорию *honestum* («нравственно-прекрасное»), определив ее как высший принцип добродетельной жизни. Его понимание «нравственно-прекрасного» имело эклектический характер, но наибольшие заимствования в его формирование



было осуществлено именно из стоической философии. Он снова возвращается к противопоставлению *natura humana* и *natura inhumana*, проявление которой встречается у тиранов – мотив, еще более подчеркиваемый им в «Филиппиках», речах против Марка Антония, убить которого во время мартовских ид вместе с Цезарем и другими наиболее опасными цезарианцами Брут, вопреки советам прозорливого Кассия, наотрез отказался. В своем выборе он ни в коем случае не мог руководствоваться соображениями выгоды, ибо, как мы уже говорили, сохранение власти Цезаря принесло бы ему больше благ. Пример предков и дяди, его философское кредо, самовнушенное представление о велении судьбы и исключительности ее выбора, возложенного на него, задали в итоге такой субъективный и объективный вектор его осознания гражданского долга, в сравнении с которым все личное и человеческое могло иметь только второстепенное значение. По сути, в этой страшной дилемме морального выбора у Брута попросту не было. Поэтому, не ставя под сомнение неприятие универсальной этикой убийства кого бы то ни было, приходится признать, что в рамках той морали, которая не знала разделения на публичную и частную ипостаси, и которой только и мог руководствоваться Брут, убийство Цезаря было оправданно. Оно было деянием справедливым не с точки зрения законов, девальвированных за годы диктатуры, а с точки зрения *mos*, ценностные веления которого не могли подлежать изменению.

Однако если в ситуации «публичная мораль = частная мораль» Брут действовал не как убийца, а как выразитель общественной цели и публичной пользы, то в случае их разведения в современной этике ситуация выглядит иначе. По сути, единственной легитимно возможной формой убийства в наше время может быть только смертная казнь. Это высшая мера наказания, которая может быть признана справедливой, если она применяется в результате судебного решения, которому предшествует объективное расследование, и которое выносится на основании доводов не одной, а, как минимум, двух сторон. При этом данное решение осуществляется не по приговору частного лица, а анонимно, т. е. от лица всего государства. И судьи руководствуются не личными убеждениями, а теми нормами, разумность и справедливость которых они как индивиды могут даже не разделять. Очевидно, что Брут не был никем уполномочен выступить ни в роли судьи, ни палача, поэтому с точки зрения частной морали он, безусловно, преступник и убийца. Но с точки зрения морали публичной, высшим велением которой является необходимость следования общему благу, и ради этого использовать те средства, которые обеспечат достижение цели оптимальным образом он – не преследовавший никаких личных интересов спа-

ситель отечества и хороший гражданин. Но дело-то в том, что, как мы уже отмечали, публичная мораль была интернирована в нем (и им) в его мораль частную, а указанные нами субъективные и объективнее обстоятельства наложили на него право (или обязанность) свою личную мораль возвысить до уровня общественной. Брут, очевидно, был уверен в том, что со смертью тирана падет и тирания, но этого, как мы знаем, не произошло. Много позже Фома Аквинский, рассуждая о природе и преодолении тирании, придет к выводу, что она не может рассматриваться лишь как проявление злой воли некоего властолюбца, смерть которого способна покончить с ней. Поэтому в политическом отношении убийство Цезаря было актом бесполезным, в гражданском – неизбежным, а в этическом – недопустимым. Но Брут действовал как хороший гражданин.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Горенштейн, В.О., пер. (1993) *Марк Туллий Цицерон. Речи*. В 2-х томах. Москва.
- Горенштейн, В.О., пер. (1994) *Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту*. В 3-х томах. Москва.
- Держивицкий, Е.В., Перов, В.Ю. (2018) “Императив bona fides и проблемы использования инвективы в политической борьбе поздней Римской республики”, *ΣΧΟΛΗ* 12.2, 535–550.
- Захаров, А.А., пер. (1916) *Ферреро Г. Величие и падение Рима*. В 2-х томах. Москва.
- Кнабе, Г.С. (2006) *Избранные труды. Теория и история культуры*. Москва.
- Моммзен, Т. (1997) *История Рима*, в 4-х томах. Ростов-на-Дону.
- Стратановский, Г.А., Лампсаков К.П., пер. (1994) *Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Цезарь*. Том II. Москва.
- Федоров, Н.А., пер. (2000) *Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков*. Москва.
- Wood, N. (1988) *Cicero's Social and Political Thought*. Los-Angeles.  
*In Russian*
- Gorenshtejn, V.O., per. (1993) *Mark Tullij Tsitseron. Rechi*. V 2–kh tomakh. Moskva.
- Gorenshtejn, V.O., per. (1994) *Pis'ma Marka Tulliya Tsitserona*. V 3–kh tomakh. Moskva.
- Derzhivitskij, E.V., Perov V.YU. (2018) “Imperativ bona fides i problemy ispol'zovaniya invektivy v politicheskoy bor'be pozdnej Rimskoj respubliki”, *ΣΧΟΛΗ* 12.2, 535–550.
- Zakharov, A.A., per. (1916) *Ferrero G. Velichie i padenie Rima*. V 2-kh tomakh. Moskva.
- Knabe, G.S. (2006) *Izbrannye trudy. Teoriya i istoriya kul'tury*. Moskva–Sankt-Peterburg.
- Mommzen, T. (1997) *Istoriya Rima*, v 4-kh tomakh. Rostov-na-Donu.
- Stratanovskij, G.A., Lampsakov K.P., per. (1994) *Plutarkh. Srvnitel'nye zhizneopisaniya*. Tom II. Moskva.
- Fedorov, N.A., per. (2000) *Tsitseron. O predelakh dobra i zla. Paradoksy stoikov*. Moskva.