

ЭТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ МЕРИТОКРАТИИ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЦИЦЕРОНА О VIR BONUS

Е. В. ДЕРЖИВИЦКИЙ

Санкт-Петербургский государственный университет
derzhiv@mail.ru

В. Ю. ПЕРОВ

Санкт-Петербургский государственный университет
vadimperov@gmail.com

EVGENIJ DERZHIVITSKIJ

St. Petersburg University

VADIM PEROV

St. Petersburg University

ETHICAL JUSTIFICATION OF MERITOCRACY IN CICERO'S CONCEPTIONS OF *VIR BONUS*

ABSTRACT. The ideal of a society composed of virtuous members capable of the best governance has traditionally been widely discussed in social-philosophical and ethical thought. The classical concepts of Plato and Aristotle laid the foundations for this idea. While Plato emphasized the role of the wisdom of philosopher-rulers, Aristotle relied on the numerical superiority of moderate citizens capable of acting rightly in concrete circumstances. These views anticipated the twentieth-century meritocratic theory, in which intellectual abilities and efforts determine the right to power. Contemporary criticism of meritocracy points to the threat of elite privileges and the absence of objective criteria for selecting the most deserving. In this context, Cicero's theory attracts attention by proposing universalism, a comprehensive approach, and an ethical basis of power. Having experienced the crisis of the late Roman Republic, Cicero developed the idea of *concordia ordinum* (the harmony of social orders) and *consensus omnium bonorum* (the consensus of all well-intentioned citizens), linking them to the moral mission of leaders—the optimates—and *virī boni*. Cicero emphasized the importance of *dignitas* (dignity) and *otium cum dignitate* (leisure with dignity) as ideals, as well as the necessity of moral responsibility and service to the common good. His conceptions of virtuous citizens and their role in the state constitute a humanistic alternative to the elitist meritocratic view, taking into account actual social practice and the complexity of society, which renders them relevant to contemporary issues of democracy, elitism, and political morality. Thus, the evolution of Cicero's

ideas demonstrates a departure from narrowly elitist models of power toward a more flexible, morally oriented model based on the unification of well-intentioned citizens to preserve social harmony and the welfare of society. The views proposed by Cicero allow avoidance of the extremes of Plato's "rule of the wise" and the widespread technocratic management ideas. They can be fully adapted to modern society, whose complexity and divergent interests of its members suggest the possibility of devising an optimal model for formulating common goals and proposing means to achieve them based on ethical criteria and with consideration of the ethical competencies of its active members.

KEYWORDS: meritocracy, ancient ethics, concord of estates, civic virtues, *virī boni*, social compromise, Cicero.

Одним из самых распространенных сюжетов в социально-философской и политической мысли был образ общества, состоящего целиком или хотя бы преимущественно из добродетельных членов. Из этого проистекал сюжет, посвященный обоснованию того, почему для общества будет лучше, если во главе него окажутся добродетельные люди, и каковы должны быть соответствующие критерии. Понимание добродетелей, разумеется, варьировалось, но в целом не отличалось от классического аристотелевского умения находить середину между избытком и недостатком добродетельности, которые всегда порочны, и особой деятельностью души в соответствии с разумом. Более широкое применение добродетели основывалось у него на телеологической интерпретации – максимальном соответствии всего своему предназначению, то есть наилучшему выполнению своей функции. В этом и состояла одна из центральных характеристик добродетельного человека: поступать во всем, то есть делать свое дело, максимально совершенным образом. Применительно к устройению общества проект Аристотеля был менее ригористичным, чем у Платона, полагавшего, что критерии справедливости к нему могут быть приложимы только если каждый будет делать предназначенное дело и занимать положенное ему место в социальной иерархии, а во главе него будут стоять обладатели мудростью. Самой способности созерцать Высшее Благо, по его мнению, было достаточно, чтобы поступать во всем наилучшим, то есть самым добродетельным образом. Тем самым как бы снимались все возможные этические противоречия, связанные с неограниченной властью правителей-философов. Аристотель же, также указывая на мудрость как значимое качество первенствующих людей, тем не менее, основывал свой социальный идеал, политику, на превосходстве, в том числе, численном, умеренных граждан, по крайней мере, способных поступать правильно и хорошо в конкретной ситуации.

Оба эти подхода в определенной мере предвосхитили и легли в основу современной теории меритократии, заявленной в такой ее интерпретации в 1958 г. Майклом Янгом в работе «Возвышение меритократии», продолженной Дэниелом Беллом в «Грядущем постиндустриальном обществе» 1973 г. и в последующих работах публицистов неолиберального и неоконсервативного направлений. Если у Янга параметром для обладания «власти достойными» выступала версия платоновской мудрости, измеряемая таким объективным показателем, как уровень IQ, то Белл усматривал ее преимущества как лучший способ преодоления бюрократии и коррупции, свойственных современным демократиям – то есть социум, основанный на аристотелевской «золотой середине». Несмотря на критику современной демократии, особенно идеи равенства, доходящей, по словам Белла, до «дискриминации наоборот», тем не менее, теоретики меритократии не предлагали отказаться от нее и ее базовых ценностей, настаивая, однако, на понимании равенства как именно на равенстве возможностей. Последнее должно быть необходимым для того, чтобы общество могло считаться справедливым, после чего в дело вступала бы формула Янга: «интеллект плюс усилия равно заслуга» (Young 1961, 94).

Взятые в рассмотренных выше интерпретациях подходы к определению добродетельных людей и обоснованию преимуществ их доминирования в социуме, на наш взгляд, отличаются односторонностью, будь то идеализм Платона, политический (а равно – географический, климатический и антропологический) детерминизм Аристотеля или технократизм современной меритократии. Тем важнее, в свете этого, представляется привлечение внимания к схожей теории Цицерона, которую отличают следующие преимущества: универсализм, основанный на «общности человеческой судьбы», комплексная методология, учитывающая конкретные факты социальной реальности, и этический компонент, позволивший синтезировать его рассуждения в полноценную теорию, не потерявшую свою актуальность до сих пор, в том числе в контексте современных проблем демократии и элитаризма, института репутации и морального авторитета лидеров. Все это нашло свое отражение в его комплексном проекте о существовании «двух родов людей», наилучшим из которых являются оптиматы, а затем *viri boni*, разработке и уточнению которого он посвятил более двадцати лет своей жизни. Таким образом, целью настоящей статьи является анализ эволюции понятия добродетельного гражданина в контексте вызовов, с которыми сталкивается общество, и конкретизация его качеств в сторону практической составляющей, осуществленной Цицероном.

Как принято считать, попытка правомочности применения термина «меритократия» к Древнему Риму впервые была обоснована в трудах немецкого антиковеда Карла-Йоахима Хёлькескампа в начале XXI столетия. По его мнению, факторами, позволяющими говорить о появлении в римской политической культуре механизмов меритократии, выступили успешная экспансия Рима на территории Италии и установление им своей гегемонии, значение «*imperium*» и магистратов с империем, т.е. наделенных всех полнотой власти, как гражданской, так и военной, и особая роль сената в системе органов управления республикой. Постепенное превращение Рима в мировую державу, эффективная система управления и гражданская идея, основанная на безусловном служении общественному благу, привели к тому, что «<...> критериями публичной деятельности стали бескомпромиссная персональная самоотверженность и полная концентрация на политике и войне, совете и решении, управлении и предводительстве. Эта новая идеология базировалась на таких опорах, как ранг, репутация, почести, авторитет и влияние (формируются такие понятия, как *honores*, *dignitas* и *auctoritas*)» (Дементьева 2006, 60). Авторитет сената, который на протяжении всего существования Римской республики (а *de iure* – и после ее краха) играл особую роль, опирался не только на его политический или правовой функционал, но и на моральное превосходство. Если в целом функционирование римской политической системы в немалой степени основывалось на добросовестности всех ее элементов и акторов, между которыми мыслился знак равенства (Держи-вицкий, Перов 2018, 535–550), но то, что комплектование сената, а равно и «очищение» посредством процедуры люстрации, которое осуществлялось регулярно и на основании не только признания заслуг перед Республикой, но и морального облика кандидатов или действующих членов, усиливало его значение даже в ситуациях, когда юридических его полномочий либо было недостаточно, либо их не было вовсе.

Вместе с тем, помимо авторитета сенаторов, который в моральном отношении не подкреплялся никакими законами, помимо традиционного гражданского воспитания и специфической системы ценностей, своего рода замковым камнем в которой выступала идея государства, римляне позаботились о том, чтобы внешние нормы морального поведения граждан находились в поле внимания особых должностных лиц – цензоров. В их обязанности входило проведение переписи населения, решение разнообразных хозяйственных и финансовых вопросов, но начиная с V в. до н.э. в их полномочиях все большую роль начинает играть *cura morum* – попечение о нравах. В соответствии с ними

«Цензору предоставлялось право заступаться за добрые нравы, ограничивать правовые отношения там, где это было необходимо в интересах доброй нравственности. На цензоров возложили обязанность наблюдать за соответствием образа жизни римских граждан старинному благочестию с правом подвергать наказанию тех, кто совершал поступки, за которые не мог судить судья. Например, плохое воспитание детей, небрежное хозяйство, беспорядочный образ жизни, холостая жизнь, жестокое обращение с рабами и клиентами, нечестие, нарушение клятвы, недостойное поведение должностных лиц. В этом случае наказание называлось *ne roena*, а *ignominia* (лишение честного имени, клеймение позором, бесчестие) или *nota* (порицание, замечание, сделанное устно или письменно)» (Маркин 2026, 11).

Однако с середины II в. до н. э. наметились тенденции, которые затрудняли цензорам быть всегда на высоте своей задачи. Эта магистратура относилась в числу «*domi*», то есть, в отличие от остальных высших магистратур, не предполагала продолжения полномочий в сфере «*militiae*», что в пору масштабных внешних, а затем гражданских войн, которые вела Республика, сужало пространство ее компетенции. Сами *mos maiorum* – старинные нравы – с превращением Рима из изолированного полиса в глобальную державу размывались, а обогащение и вовсе привело к «упадку нравов». На фоне обостряющейся социальной борьбы двум магистратам, избираемым на полтора года, вникать во все подробности частной жизни увеличивающегося многократно числа соотечественников и скрупулезно исполнять свои обязанности стало весьма затруднительно, при том, что политическая ангажированность проникла во все ступени республиканской магистратуры, включая цензорат. Характерно, что в сохранившихся источниках того периода о влиянии цензоров на общественную и частную жизнь римлян почти нет упоминаний, если не считать эпизода об отчете, который в соответствии с древним обычаем дал о своем походе вернувшийся с победоносной войны с Митридатом Помпей: при этом на общественное мнение произвело впечатление не авторитет цензора, а сам факт этого, потому что все ожидали, что он устроит переворот и захватит власть (Плутарх 1994, 88), или исключение через двенадцать лет после этого события из числа сенаторов Гая Саллюстия Криспа по обвинению в адюльтере с замужней женщиной, хотя, в чем никто не сомневался, вследствие политических интриг (Горенштейн 1981). Эдикты же сената, стремящиеся восстановить старинную чистоту нравов, судя по результатам, имели демонстративный характер и серьезных последствий не имели. В условиях эрозии республиканских институтов, падения авторитета сената и все большего развития в Риме философии взгляд мыслителей неизбежно должен был

обратиться к выработке иного обоснования идеи о доминировании в социуме добродетельных граждан. Одну из таковых попыток осуществил Марк Туллий Цицерон.

Особенностью политической философии Цицерона, несмотря на то, что самого себя он считал последователем Платона, который следовал совету своего учителя Сократа не отвлекаться на политику, является то, что она развивалась именно в контексте его политической практики. Причем практики, пришедшейся на период перманентного кризиса поздней Римской Республики, приведшего в итоге к ее гибели. Будучи не только политиком, но и человеком, ведущим напряженную интеллектуальную деятельность, Цицерон стремился сохранить существование государства, опираясь в этом, с одной стороны, на традиционные римские правовые и политические ценности, а, с другой – на попытку осуществления проекта, в основе которых была заложена этическая составляющая. В основу его легли две взаимно пересекающиеся концепции – *concordia ordinum* (согласие сословий) как широкая социальная программа по установлению гражданского мира, и *consensus omnium bonorum* (консенсус всех благонамеренных) как конкретизация ее в этико-социальном аспекте. И, несмотря на то, что они, если и демонстрировали свою состоятельность, то на весьма ограниченное время, а судьба Республики и самого Цицерона закончилась в итоге трагически, тем не менее, в них был поднят целый ряд важных проблем, актуальность которых сохраняется по сей день. Прежде всего, это касается того круга идей, объединение вокруг которых позволит достичь социальной гармонии, а также качеств, которыми должны обладать те, кто выступит подобным объединяющим началом. Эволюция этого проекта отражала важнейшие вехи перманентного кризиса Римской республики последних двух десятилетий ее существования, начавшись от политического консенсуса двух первенствующих сословий и вменения их представителям нравственного ригоризма и дойдя до компромиссного подчинения моральных качеств «мужей добра» их политической позиции.

Оговоримся сразу, что представление о *concordia*, как необходимости поддерживать согласие сословий, в первую очередь так называемых *amplissimi ordines*, то есть патрициев и всадников, имеющих больше политических прав, была присуща еще раннереспубликанской системе ценностей. С одной стороны, она имела собственно политическое выражение, позволявшее системе управления государством, опиравшейся как на писанные законы, так и на неписанные обычаи, представления о которых допускали большую вариативность в зависимости от ситуации и толкования их заинтересованными сторонами, достигать социального компромисса, особенно необходимого в

пору постоянной внешней угрозы. С другой стороны, она была моральной нормой, наряду с другими, которые имели сакральный характер и не вызывали сомнений в виду господства в общественном сознании патриархальных, ориентированных на коллективные интересы ценности. Именно в таком значении понимал идею *concordia* много позже Тит Ливий, часто вкладывавший ее в уста разнообразных государственных и военных деятелей Ранней Республики, обращавшихся к согражданам. Тем не менее, определенный крен в сторону политизации *concordia* наметился с середины II в. до н. э., когда Рим начал превращаться в мировую державу, а начавшийся с этого момента «упадок нравов» породил гражданские разногласия. Поэтому, если для Тита Ливия, писавшего свою историю уже после крушения Республики, идея согласия сословий являлась отражением учения о вселенской гармонии стоиков (Кузнецова, Миллер 1984, 119), под влиянием которых он находился, то для Цицерона, разрабатывавшего ее во время перманентного кризиса республиканского строя, она была частью политической стратегии по его сохранению, причем с нарочито моральным компонентом.

Поскольку анализу этих двух концепций Цицерона посвящено огромное количество исследований, одно только библиографическое описание которых займет весь объем настоящей статьи, позволим себе остановиться лишь на некоторых их существенных чертах, нашедших свое отражение в научной традиции. Первая касается того, что *concordia ordinum* использовалась им в качестве фактора, действенность которого проявлялась в конкретных политических кризисах: прежде всего, это касалось заговора Катилины 63 г. до н. э., подавление которого продемонстрировало, по его словам, существование и эффективность этого согласия, а затем, хотя и в меньшей степени, во время борьбы с Клодием начала 50-х гг. и, в минимальной степени, как часть проекта восстановления государства, разрушенного гражданской войной, во время диктатуры Цезаря. Вторая связана с тем, что при ее разработке Цицерон модернизировал сложившееся к тому времени наименование двух противостоящих друг другу политических сил: оптиматов, сторонников превосходства власти сената и популяров – власти народного собрания. Теперь он говорит о двух «родах людей» (*duo generis*), из которых «те, кто хотел, чтобы их поступки и высказывания были приятны толпе, считались популярами, а те, кто действовал так, чтобы их решения находили одобрения у честнейших людей, считались оптиматами» (Цицерон 1993а, 136). Для более точной характеристики вторых он приводит исключительно их нравственные и гражданские качества, при этом допуская в их число не только представителей высших сословий, но и вольноотпущенников, то есть его *optimates* – это латинский перевод греческого «лучшие» (*ἄριστοι*), под которыми он, вслед за

Сократом и Аристотелем, понимал благородных мужей не по сословному происхождению, а по природе. Наконец, третья связана с двояким пониманием объединяющей их цели: одна – гражданская, это сохранение и благополучие государства, к управлению которым они в той или иной степени причастны, а вторая – подлинно человеческая, «покой в сочетании с достоинством».

Прежде чем перейти к реконструкции обозначенных социально-этических проектов Цицерона, отметим значение последних двух составляющих цели оптиматов. *Dignitas*, как и все остальные римские добродетели, была, с одной стороны, индивидуальной, заключающейся в соблюдении личного достоинства и в признании согражданами моральных качеств претендента, а, с другой – политической, ориентированной на получение от них почета в качестве гражданина и магистрата за честное исполнение своего долга. И хотя стремление к ним неизбежно сопрягалось с честолюбием, Цицерон допускал его только при условии «величия души», заставляющего человека стремиться к первенству не ради собственного, но всеобщего блага. *Otium* же допускало больше толкований. Покой – это наличие мира, как внутри государства, так и за его пределами. Он же означал отдых и праздный досуг, то есть – душевный покой, отсутствие тревог и забот. Но поскольку от хорошего гражданина требовалось неустанное служение на благо государству («... *otium* является одной из универсальных категорий римской античной культуры, причем семантически данное слово первично по отношению к производному от него *negotium* – ‘дело’, ‘занятие’». Доманина 2012, 42), то, очевидно, под досугом Цицерон в своей формуле в большей степени имел в виду его разновидность, которая была идентична греческой же *scholē* – интеллектуальные занятия, то есть

«... ‘благородный’ *otium*, личный. Причем в понимании Цицерона он был связан с другим важным понятием – *dignitas* (‘достоинство’). Этот *otium*, безусловно, досуг для избранных, но к нему как идеалу должны, в меру своих способностей, стремиться все. И в таком понимании Цицерон отнюдь не одинок. Именно о таком досуге, как представляется, думает Варрон (*De re rust.* I); его же имеет в виду и Сенека, спустя столетие написавший с явной оглядкой на изменяющиеся общественные нравы: «*Otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*» – «Досуг без научных занятий – это смерть и похороны живого человека» (*Ad Luc.* LXXXII. 3)» (Доманина 2012, 57).

Вряд ли, конечно, Цицерон, обозначив в своей речи целью оптиматов «*otium cum dignitate*», ожидал от судей или слушателей именно такого восприятия досуга, но дело в том, что подобные устремления не только являлись

его ораторским приемом – вызвать симпатии у слушателей, возвышая их уровень самооценки, – но и соответствовали его пониманию подлинной *humanitas*. В свете модернизации понятий «оптиматы» и «популярны» Цицерон неизбежно должен был приспособить к новой социальной реальности и традиционные гражданские добродетели, носителями которых он безусловно считал только первых и отказывая в их наличии вторым. Сделать, однако, это было тем сложнее, что

«... моральные категории римской древности отнюдь не исчерпывались четырьмя основными добродетелями, господствовавшими в греческой этике классической эпохи – наоборот, от каждого римляне требовали бесконечного числа *virtutes*, причем человек обычно оценивался не по отдельным качествам или достоинствам, но только по их совокупности [курсив наш – В. Перов, Е. Держивицкий]; сумма всех требуемых качеств и есть римская *virtus* в наиболее широком смысле слова (не только в смысле *virtus* – мужество) – всеобъемлющее выражение достойного поведения каждого римлянина в рамках римской гражданской общины» (Утченко 1972, 20).

Таковой доблестью в полной мере, сочетающей все производные добродетели, обладал, по его мнению, Сципион Младший, но из современников, если не считать сравнения с ним Помпея, да и то, в более чем комплементарном письме, адресованном ему с предложением политического союза, в итоге не реализовавшегося, – никого. Даже те его политические соратники, достоинства которых он превозносил, защищая их перед судом, вроде Гая Рабирия, Публия Сестия или Тита Анния Милона, ни в глазах слушателей, ни в его собственных не обладали, очевидно, *virtutes* во всей их совокупности. Тем более не следует принимать в расчет его похвалы, которые он использовал в речах, произнесенных по просьбе Цезаря или Помпея в благодарность за их содействие возвращению его из изгнания, в защиту тех их друзей, в виновности которых сомнений не было даже у него. Это лишь отчасти было ораторским приемом, но в намного более значительной степени – стремлением избежать конфронтации и сохранить гражданский мир там и тогда, где и когда это только было возможно. Поэтому тогда, когда благо Республики требовало, скажем, сохранения мира путем сдерживания амбиций Цезаря и уменьшения его влияния, Цицерон не стеснялся именовать его «падшим гражданином», «безумным и жалким человеком», но когда нужно было спасти из изгнания Марка Клавдия Марцелла, уже в пору диктатуры Цезаря, то он превозносил его моральные достоинства и возлагал на него миссию по возрождению государства.

Помимо сугубо ситуативных целей, которые преследовал Цицерон как оратор, необходимо учитывать изменяющуюся обстановку, на которую он реагировал как философ и политик. Впервые, как уже было отмечено, *concordia ordinum* реализовалась, по его мнению, при подавлении заговора Катилины 63 г. Это стало возможным благодаря достижению согласия между сословием сенаторов и всадников, поскольку, с одной стороны, именно они обладали наибольшим влиянием в политике Республики, а, с другой – лозунги Катилины, вроде кассации долгов и передела собственности, по крайней мере, как они изложены у Цицерона и Саллюстия, явно были ориентированы на популяров, причем в данном случае даже не столь важно, какая из двух версий значения этого термина имеется в виду, которых, согласимся с О.В. Любимовой, могло быть по меньшей мере две.

«Слово “популяр” не обязательно предполагает конфликт с сенатским большинством, оно может использоваться и в позитивном смысле и означать политика, действующего во благо всего народа, т.е. государства, – но все политики утверждали, что именно так они и действуют, и спор шел лишь о том, и впрямь ли данные действия предпринимаются в интересах государства и пойдут ему на пользу. Конечно, слово “популяр” могло использоваться и в негативном смысле, для описания демагогических методов противодействия сенату, но эти два смысла четко разделяются» (Любимова 2015, 204–205).

Ключевым здесь является то, что, несмотря на конкретное понимание термина «популяр», и в том, и в другом случае маркером являлось противодействие сенату, как ведущему в то время органу государственного управления. Поэтому события 63 г. оказались, по словам Цицерона, не очередной победой сената в противодействии с народным собранием, а преодолением векового раздора между ним и сословием всадников ради всеобщего блага. То есть, вдобавок к этому, здесь проявились, с одной стороны, «... давняя общепринятая римская республиканская идея согласия как единства, дружбы и солидарности» (Cordoneanu 2020, 14), то есть – нормативный этико-гражданский компонент. А с другой – речь шла уже о философском осмыслении идеи согласия на стыке платоновской и стоической философии, это

«... идея *concordia* как консенсуса *omnium bonorum*, которую Цицерон называл *concordia civium* или *concordia civitatis*. Эта идея представляет собой важный сдвиг в мышлении римского оратора, начавшего видеть выживание республики в зависимости от консенсуса, выходящего за рамки коалиции Сенат и всадники. Эти три понимания гармонии подчинены цели Цицерона мыслить образ мира как организованного и управляемого стоическим принципом универсального

порядка, управляемого естественным законом, в котором овеществлен правильный разум. Проявление правильного разума в естественном порядке отражается в аллегории сна Сципиона в виде вселенной, принцип которой является моделью организации человеческого существования» (Cordoneanu 2020, 14).

Однако торжество этого проекта продлилось недолго, и всего через пять лет, потерпев неудачу в противостоянии с Клодием, вынудившей Цицерона отправиться в изгнание, он признается, что былое согласие разрушено. И хотя оно еще встречало свое упоминание в его сочинениях и переписке, для него самого стало очевидным, что политика триумвиров, затем кризисы 50-х гг., наконец, гражданская война, начатая Цезарем, лишили этот проект реальных оснований. Превенная политическая ориентированность его, вкупе с определенным моральным ригоризмом Цицерона в характеристике «двух родов людей», в складывающейся обстановке оставлял мало пространства для маневра: лозунг Цезаря начала гражданской войны «кто не против меня – тот за меня!» был и реалистичнее, и, так сказать, снисходительней к человеческой природе. Цицерон находит компромисс в другой формулировке, расширяя понятие *concordia* до *consensus*: «Вместо четкой формулы “*concordia*”, означавшей, видимо, “твердое соглашение” (почти “договор на определенных условиях”), появляется более расплывчатое, неопределенное слово “*consensus*”, в данном случае имевшее оттенок “единомыслия”, “одинакового душевного настроя”» (Селецкий 1975, 150). Это же касалось и того, что теперь на место прежних *optimates*, являющихся носителями всех римских добродетелей без изъятия, заступают *virī bonī*, добродетельные мужья, исчерпывающего и окончательного определения которых нигде не дается, да этого больше и не требуется: достаточно отмечать их частные проявления в конкретных обстоятельствах. Теперь, пусть и в самом эскизном виде, «Этот идеал обозначался как *Vir bonus*. Соответствие ему предполагало наличие всевозможных личностных качеств и добродетелей (*virtutes*), проявленных в различных сферах деятельности, в том числе политической, и получивших одобрение со стороны сограждан. Первоначально это словосочетание означало «хороший хозяин», «гражданин, опытный в общественных делах», но со временем оно приобретает нравственный смысл («муж добра»)» (Вититнев, Шмелева 2022, 42).

Подобный регистр в сторону оценки «добродетельных мужей» по их полезности для блага государства, безусловно, в политическом отношении был оправдан. Милон, сторонник сената и главарь вооруженной банды, сражающейся с бандитами Клодия, или консулы 43 г. Гирций и Панса, бывшие офицеры Цезаря, участвовавшие в его войне против Республики, в нравственном

отношении не являлись образцами традиционных римских добродетелей, подобно Сципиону Младшему. Однако первый, привлеченный к суду за убийство Клодия, пользовался защитой Цицерона, пусть и, несмотря на все его старания, безрезультатной, а вторые, павшие в бою с войском Марка Антония, этим «новоявленным тираном», удостоились его похвалы. И таких примеров можно привести немало. «Таким образом, для большей политической эффективности и философских соображений Цицерон отказывается от понятия *concordia ordinum* с его довольно ограниченным элитарным членством и распространяет свои мысли на всех, включенных в консенсус *optimum bonorum* и *concordia civium*, к которым относятся сторонники самого Цицерона и защитники *res publica*, призванные уважать законы и поддерживать гармонию в государстве» (Temelini 2002, 103). Касаясь вопроса о происхождении римских гражданских ценностей, необходимо провести

«... параллель с ранней римской религиозной системой и ее бесконечным количеством богов. Это указание, сделанное в самой общей форме, нетрудно конкретизировать, если вспомнить, что помимо бесчисленных божеств, блюдущих жизнь человека с момента его зачатия или покровительствующих важнейшим (для тех времен) видам Человеческой деятельности, в раннем римском пантеоне существовали такие «абстрактные» боги, которые олицетворяли определенные моральные нормы и категории, как, например *Aequitas*, *Clementia*, *Concordia*, *Fides*, *Honor*, *Pietas*, *Pudicitia*, *Virtus* и т.п. Известно, что таковы же были «термины-понятия», составлявшие систему ценностей контролируемую самой общиной. Но ведь и римская религия (культ) рассматривалась самими же римлянами как государственное установление» (Утченко 1972, 20).

Очевидно, что столь сложная и многоуровневая укорененность добродетелей в повседневной и общественной жизни неизбежно приводили к появлению «двойной морали» (Кнабе 2006, 358; Держивицкий, Перов, Положенцев 2020, 521–522), которая, впрочем, свидетельствовала не о лицемерии ее носителей, а о своеобразии и сложности римских нравственных ориентиров, для которых не существовало понятия совести в ее христианском или последующем значении, но существовала единственная форма нравственной ответственности в лице государства. Республика была воплощением не только упорядоченной жизни, но и высшим благом – справедливости, в чем римляне совпадали с представлением о ней, изложенном во Второй книге «Государства» Платона. Действительно, в этом нас убеждает следующее практически идентичные толкования ее у Платона и у Цицерона. «К какому же виду благ ты относишь справедливость? – Я-то полагаю, что к самому прекрасному, который и сам по себе, и по своим последствиям должен быть ценен

человеку, если тот стремится к счастью. – А большинство держится иного взгляда и относит ее к виду тягостному, которому можно предаваться лишь за вознаграждение, ради уважения и славы, сама же она по себе будто настолько трудна, что лучше ее избегать» (Платон 2007, 142). «Итак, право само по себе требует, чтобы к нему стремились и его ценили. Но если этого заслуживает право, то этого заслуживает и справедливость, а с ней и остальные доблести [те самые *virtutes*, о которых мы уже упоминали – Е. Держивицкий, В. Перов] следует почитать ради них самих. А щедрость? Она безвозмездна или ее можно купить? Если человек, не получая награды, оказывает благодеяния, то она безвозмездна; если за плату – то она куплена. Нет сомнения в том, что человек, которого называют щедрым благодетелем, повинуется чувству долга, а не ищет выгоды. Следовательно, опять-таки и справедливость не ищет ни награды, ни платы: к ней стремятся ради нее самой, а таковы же основа и смысл всех доблестей» (Цицерон 1994b, 104). «Ведь самая большая несправедливость – желать платы за справедливость» (Цицерон 1994b, 104).

Справедливость, будучи и для Платона и Цицерона высшей добродетелью, есть ценность универсальная и абсолютная. Но поскольку мы говорим именно о возможной добродетели, о той, которая может быть присуща каждому добродетельному мужу, то в своем компромиссном виде у Платона она реализуется в правильном распределении граждан по сословиям, дабы каждый занимался тем, к чему его предназначили природные склонности. Но по причине того, что, как мы уже отмечали, ни *concordia ordinum*, ни, помимо того, более широкое понимание *consensus omnium bonorum* Цицерона не основывались на социальной структуре общества, она должна была найти свою санкцию в чем-то, что более соответствовало сугубо римской практике. В первую очередь в этой роли выступила *iustitia*, как справедливость, основанная на праве, а во вторую – как основа благоустроенного государства и имманентное качество тех, кто стоит во главе него. И если, как мы уже убедились, в диалоге «О законах» Цицерон толкует ее, помимо прочего, как следование долгу, пусть даже без выгоды для себя и тем паче в ущерб себе, то в написанном в то же время диалоге «О государстве» он, пусть и в качестве риторического приема, представляющего противоположные точки зрения, вкладывает в уста одному из участников следующее мнение о взаимоотношениях римлян с другими народами: «А мы, якобы самые справедливые люди, не позволяем заальпийским народам сажать оливы и виноград, дабы наши сады оливы и виноградники стоили дороже. Когда мы так поступаем, то говорят, что мы поступаем разумно, но не говорят, что справедливо, – дабы вы поняли, что между благоразумием и справедливостью существует различие»

(Цицерон 1994а, 59). Пусть это и было представлено Цицероном как полемический комментарий, правоту которого не разделяет ни участник диалога, ни сам автор, но компромисс в сторону целесообразности был свойственен как внешней политике Римской Республики, так и политике самого Цицерона, нередко предпочитавшего высшие интересы (или то, что ему таковым казалось) ригоризму своих моральных принципов.

В своем последнем философском трактате «Об обязанностях» Цицерон в качестве главной темы рассматривает категорию *honestum* – «нравственно-прекрасного». Написан он был, судя по всему, в промежутке между убийством Цезаря и последним возвращением его в политику для борьбы с Марком Антонием. В нем он обращается к стоической философии, прежде всего, к наследию Панэтия и Посидония, не изменяя, однако своему академическому кредо. Адресовано оно сыну, Марку Туллию Цицерону Младшему (хотя все исследователи сходятся на том, что это было его философское завещание, имевшее более широкий круг адресатов), и это предопределило стиль и тематику сочинения. В первой книге он разбирает суть «нравственно-прекрасного», во второй – категорию «полезного», и в заключительной обращается к ситуации их конфликта, что в свете нашего вопроса вызывает несколько замечаний. Так, полагая, что в основе *honestum* лежат стремление к истине, справедливость, благотворительность, доблесть и умеренность, что почти что идентично добродетелям Платона, Цицерон, апеллируя к стоикам, говорит в самом начале, что «всякое исследование об обязанности – двоякое: с одной стороны, оно имеет в виду предел добра; с другой стороны, оно состоит в наставлениях, которыми мы могли бы во всем руководствоваться в повседневной жизни» (Цицерон 1993b, 60). Будучи убежденным в том, что, когда с нравственно-прекрасным борется то, что нам кажется полезным (Цицерон 1993b, 60), предпочтение необходимо отдавать первому: так, Цицерон тщательно разбирает этот вопрос, приводя множество суждений философов и примеры из истории, и, несмотря на верность своему нравственному принципу, находит некое подобие компромисса, выводя конфликт между двумя ценностями в аксиологическую сферу в третьей книге трактата, «... где вопрос рассмотрен наиболее подробно и где, в конечном счете, отдается явное предпочтение формуле стоиков, согласно которой то, что есть *honestum*, то представляется одновременно и *utile*, а что не *utile*, то никак и не *honestum*» (Утченко 1972, 29). Вместе с тем, он полагает, что оно может быть присуще только мудрецам, «однако людям, не обладающим совершенной мудростью, совершенная нравственная красота никак не может быть свойственна, но некоторое подобие нравственной красоты быть им свойственно может» (Цице-

рон 1993b,127). Иными словами, если «прямые» обязанности постигают и воплощают только мудрецы, то в отношении всех остальных будет достаточным исполнение «средних», «общих всему человеческому роду» (Цицерон 1993b,127–128).

Начавшаяся борьба с Марком Антонием и его сторонниками еще более склонили Цицерона к смягчению требований к *virī bonī*: теперь к ним, помимо лучших представителей всех сословий, причисляются все, кто потенциально может оказаться союзником, особенно умеренные цезарианцы в качестве вооруженной силы. В преддверии новой гражданской войны он говорит о «... консенсусе *omnium bonorum*, где бони означают не только членов двух привилегированных сословий, но представителей народа» (Pöschl 1987, 340), последние, правда, очевидно будучи причастными лишь к «средним» добродетелям, «должны быть ведомыми представителями высших слоев общества» (Wood 1988, 199). Однако экстраординарный характер задачи по спасению государства, угроза которому исходила теперь от Антония, привела к этой своеобразной инверсии представлении о *bonī*. Именно ради нее Цицерон допускает компромисс, в соответствии с которым для ее разрешения годятся все, кто только есть под рукой, от восемнадцатилетнего Октавиана, которому он, в обход всех правил, выхлопотал перед сенатом назначение пропретором и сенатором, до вчерашних врагов республики, если только в сложившихся обстоятельствах они пусть и не достаточно хороши, но хотя бы достаточно не плохи. В пользу этого, а также временного характера столь компромиссной политики Цицерона свидетельствуют его слова в адрес консулов Долабеллы и Антония в *Первой филиппике*. В обществе они имели дурную славу: оба вели скандальный и распутный образ жизни, первый ради денег женился на женщине старше его на десять лет и дважды обвинялся в убийстве, затем развелся, чтобы жениться на дочери Цицерона, второй тоже, несмотря на мезальянс по расчету, если верить многочисленным свидетельствам, делал все, чтобы этот факт его биографии был самым простительным. Но после Мартовских ид Долабелла присоединился к заговорщикам и был посредником между ними и предводителями цезарианской партии, а Антоний, *de facto* оказавшись во главе государства, согласился на примирение с ними, а на похоронах Цезаря и вовсе провозгласил упразднение диктатуры на вечные времена. Однако оба они, несмотря на былую вражду, вскоре объединились и заняли антисенатскую позицию.

Укоряя их за это, Цицерон апеллирует именно к их недавнему образу действий:

«Можешь ли ты вспомнить какой-нибудь день в твоей жизни, озаренный более светлой радостью, когда ты, очистив форум от кощунства, рассеяв сборище нечестивцев, покарвав зачинщиков преступления, [избавив Рим от поджога и страха перед резней,] вернулся в свой дом? Разве тогда представители разных сословий, люди разного происхождения, словом, разного положения не высказывали тебе похвал и благодарности? Более того, даже меня, чьими советами ты, как говорили, руководишься, честные мужи благодарили за тебя и поздравляли. Вспомни, прошу тебя, Долабелла, о тех единодушных возгласах в театре, когда все присутствующие, забыв о причинах своего прежнего недовольства тобой, дали понять, что они после твоего неожиданного благодеяния забыли свою былую обиду. И от этого ты, Публий Долабелла, – говорю это с большим огорчением – от этой, повторяю, огромной чести ты смог равнодушно отказаться?» (Цицерон 1993а, 282). «А ты, Марк Антоний, – обращаюсь к тебе, хотя тебя здесь и нет, – не ценишь ли один тот день, когда сенат собрался в храме Земли, больше, чем все последние месяцы, на протяжении которых люди, во многом расходящиеся со мной во взглядах, именно тебя считали счастливым? Какую речь произнес ты о согласии! <...> Пользоваться любовью у граждан, иметь заслуги перед государством, быть восхваляемым, уважаемым, почитаемым – все это и есть слава; но внушать к себе страх и ненависть тяжело, отвратительно, это признак слабости и неуверенности в себе. <...> А римский народ? Я приведу вам обоим многие суждения его; они, правда, вас мало трогают, что меня очень огорчает. <...> Я всегда относился к таким рукоплесканиям с презрением, когда ими встречали граждан, заискивающих перед народом, и в то же время, если они исходят от людей, занимающих и наивысшее, и среднее, и низшее положение, словом, от всех граждан, и если те, кто ранее пользовался успехом у народа, от него бегут, я считаю эти рукоплескания приговором» (Цицерон 1993а, 282–283).

Эта речь Цицерона, произнесенная в сенате 2 сентября 44 г., последнее свидетельство, в котором он обращается к согласию сословий, и которое символически завершает эту тему, с которой он впервые обратился к нему же 8 ноября 63 г., обвиняя в своей *Первой речи* Катилину в аналогичных преступлениях: захват власти, поджог Рима, массовая резня добродетельных граждан руками худших, «популяр».

Все перечисленные Цицероном в *Первой филиппике* политико-моральные добродетели не изменились, но радикально изменилась обстановка, а равно и само общество.

«Это взаимопроникновение социальной ценности и моральной ценности объясняет всю историю слова *bonus*. Первоначально этот эпитет предназначался для персонажей определенного социального положения, тех, кто имел исключительное распоряжение землей и в то же время нес ответственность за ведение войны

против тех, кто хотел их лишить владения, причем каждый из двух оттенков появлялся в соответствии с контекстом, в котором это слово находит свое место» (Hellegouarc'h 1963, 488).

В последующих филиппиках, являющихся, по сути, инвективами, Цицерон переносит акцент с консенсуса всех добродетельных граждан ради сохранения социальной гармонии на необходимость устранения из политического пространства тех, кто препятствует ее восстановлению. О былых заслугах Марка Антония в них больше не упоминается, напротив, теперь он говорит не столько о нравственных качествах тех, кто должен ему противостоять, сколько о пороках их главного врага, доходя до отказа ему в самой причастности к *natura humana*. Так, во Второй филиппике всего один раз он отмечает, что «Есть у римского народа люди, которым мы можем доверить кормило государства: в каком бы краю света люди эти не находились, там находится весь оплот государства, вернее, само государство, которое доселе за себя только покарало, но ещё не возродилось» (Цицерон 1993а, 318). Под этими людьми он имеет в виду заговорщиков, покаравших Цезаря от имени государства, в первую очередь Марка Брута и Гая Кассия, армии которых вскоре будут разбиты триумвирами. Эта идентификация *vir bonus* исключительно с остатками республиканцев отчасти маргинализовала весь проект, но ни их окончательное поражение, ни его рецепцию будущим строем Цицерон уже не застал.

Как мы уже упоминали, ради осуществления этой цели в качестве средства подходят люди, назвать которых полностью добродетельными сам Цицерон готов только ситуативно, условно и из конъюнктурных соображений. Тем не менее, его проекты, а именно восстановление республики и социальный мир, в основе которого лежало возвращение былого достоинства всем сословиям, прежде всего, сенаторскому, а также политику возвышения и привлечения к управлению государством носителей добродетелей, оценка коей давалась одновременно в качестве цензора и в качестве верховного демонстратора старинного благочестия, ставил себе в заслугу император Октавиан Август, политическая карьера которого началась с союза с Марком Антонием и данного ему согласия внести Цицерона, своего благодетеля, в проскрипционные списки. Таким образом, эволюция идей Цицерона о качествах добродетельных членов общества и обоснование их первенствующего положения в нем показали перспективность переноса внимания с институционального аспекта в виде власти сената или цензоров на моральную способность человека соразмерять свои действия с разумно понятым личным и общественным интересом. Это связано не только с тем, что республиканская модель управления оказалась несостоятельной, но и с разумностью отказа от

требований абсолютного воплощения всех добродетелей каждым гражданином в пользу иной политической морали, минимальным требованием которой выступала личная ответственность. Все носители ее, будучи причастными к *natura humana* и обладая здравым разумом, неизбежно должны стремиться к общему благу, враги же которого, с свою очередь, тем самым лишают себя права даже принадлежать к человеческому роду. В образе последних у Цицерона поначалу выступали популяры, худшая часть двух родов людей, а затем тираны, враги любого человека. Дефект или отсутствие у них моральных качеств может привести к деградации социума, вследствие чего создание механизмов для исключения их из гражданской активности будет благом для всего общества.

Однако Цицеронова версия меритократии, выходящая за сословные и национальные пределы, является гуманистической еще и потому, что строится она именно на объединительном проекте, демаркационные мотивы которого в определяющей степени имели объективную и ситуативную задачу окончания гражданской войны и восстановления социума на основах мира и благополучия. А поскольку «мир в сочетании с достоинством» являются, по его мнению, естественным стремлением каждого добродетельного и благоразумного человека, то естественный же порядок социума обеспечивается первенством людей, обладающих, прежде всего, моральным авторитетом, для остальных же его членов будет достаточным доверять их суждениям и следовать их советам. Если в 60-50-е годы в воззрениях Цицерона наблюдалось значительное влияние Средней Стои, для которой базовым критерием добродетельности была гражданская идея (рассмотрению этого вопроса была посвящена статья Держивицкий, Перов, Ларионов 2023), а идеалом подлинного мудреца – первенствующий гражданин, берущий на себя заботы по спасению государства, то постепенно он расширяет количество *virī bonī* на всех благонамеренных посредством переноса центра тяжести от элитарного платоновского и стоического ее понимания как особого рода знания на моральную ориентированность в гражданской и частной практике.

Усиление мотива целесообразности постоянного присутствия в политике добродетельного гражданина мы наблюдаем в завершающий период политической теории и практики Цицерона. Если в своем диалоге «О государстве» он сравнивает первенствующего гражданина с кормчим, встающим у руля корабля-государства во время бури, то есть тогда, когда этого требует угроза, а в речи «О предоставлении империя Гнею Помпею» он указывает на уже вполне конкретную целесообразность этой меры, дабы успешно закончить войну, то в трактате «Об обязанностях» он использует фигуру прин-

цепса. Цицероновский *princeps* здесь уже не просто добродетельный гражданин, изучающий право и философию, а гражданин первенствующий, место которого в политике определяется тем, что это не просто первоприсутствующий сенатор в своем исходном значении, но *expertus* (испытавший, изведавший сам), в отличие от *doctus* (наученный, воспринявший знание от других) (Звиревич 2016, 57). Это уже не царство мудрецов Платона и не менеджмент технократов, но модель, которая вполне может быть адаптирована к современному обществу, сложность устройства которого и разнонаправленность интересов членов которого позволяет предположить возможность выработки оптимальной модели формулирования общих целей и предложения средств по их достижению на основе этических критериев и с учетом этических компетенций его активных членов.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Вититнев, С. Ф., Шмелева, А. В. (2022) «Язык и проблематика политической науки Древнего Рима», *Язык и текст* 9.1, 35–48.
- Горенштейн, В. (1981) *Гай Саллюстий Крисп. Сочинения. Приложения*. Москва: «Наука».
- Дементьева, В. В. (2006) «“Меритократия” Римской Республики: право, ритуал, политическая культура», *IUS ANTIQVVM. Древнее право* 17, 55–64.
- Держивицкий, Е. В., Перов, В. Ю. (2018) «Императив *bona fides* и проблемы использования инвективы в политической борьбе поздней римской республике», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 535–550.
- Держивицкий, Е. В., Перов, В. Ю., Положенцев, А. М. (2020) «Ultimum dilemma Брута или возможно ли моральное оправдание убийства Цезаря?» *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2, 517–534.
- Держивицкий, Е. В., Перов, В. Ю., Ларионов, И. Ю. «Политические истоки универсальных добродетелей в Средней Стое», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1, 305–323.
- Доманина, С. А. (2012) «Многозначность понятия *otium* в трудах римских авторов эпохи Поздней Республики», *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*, 1 (2), 56–59.
- Звиревич, В. Т. (2016) *Цицерон*. Санкт-Петербург: «Наука».
- Кнабе, Г.С. (2006) «Проблема Цицерона», в Георгий Кнабе. *Избранные труды. Теория и история культуры*. Москва-С.-Петербург: Летний сад, 349–363.
- Кузнецова, Т. И., Миллер, Т. А. (1984) *Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий*. Отв. ред. М. Л. Гаспаров. Москва: «Наука».
- Любимова, О. В. (2015) «Понятие “популяр” в современной историографии», *Вестник древней истории* 1, 190–207.

- Маркин, Н.А. (2016) «Институт цензуры в Римской республике», *Вестник Удмуртского университета. История и Филология* 26.1, 7–16.
- Платон (2007) Государство. Платон. *Сочинения в четырех томах*. Под общ. ред. А. Ф. Loseva и В. Ф. Asmusa. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», Т.3. Ч.1, 97–494.
- Плутарх. (1994) *Сравнительные жизнеописания в двух томах*. Отв. ред. С. С. Аверинцев. Москва: «Наука».
- Селецкий, Б. П. (1975) «О социальном и политическом значении формулы consensus (consensio) bonorum в Переписке Цицерона», *Вестник древней истории* 1, 144–151.
- Утченко, С.Л. (1972) «Две шкалы римской системы ценностей», *Вестник древней истории* 1(72), 19–33.
- Цицерон (1993a) *В защиту Публия Сестия*, Марк Туллий Цицерон. Речи в двух томах. Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек. Москва: «Наука», II, 103–154.
- Цицерон (1993a) *Первая филиппика против Марка Антония*, Марк Туллий Цицерон. Речи в двух томах. Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек. Москва: «Наука», II, 273–284.
- Цицерон (1993b) *Об обязанностях*. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Отв. ред. С.Л. Утченко. Москва: «Наука», 58–158.
- Цицерон (1994a) *О государстве*. Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. Пер. В.О. Горенштейна, Отв. ред. С.Л. Утченко, Москва: «Наука», 7–80.
- Цицерон (1994b) *О законах*. Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. Пер. В. О. Горенштейна, Отв. ред. С. Л. Утченко, Москва: Наука», 89–148.
- Cordoneanu, I. (2020) “Cicero’s Somnium Scipionis / The Dream of Scipio, Or the Metaphysical Foundation of Harmony as a Governing Principle,” *International Multidisciplinary Scientific Conference on the Dialogue between Sciences & Arts, Religion & Education MCDSARE*, 11–16.
- Hellegouarc’h, J. (1963) *Le vocabulaire Latin des Relation et des Partis Politique sous la République*. Paris.
- Pöschl, V. (1987) “Quelques principes fondamentaux de la politique de Cicéron,” *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 340–350.
- Temelini, M.A. (2002) *Cicero’s Concordia: the Promotion of a Political Concept in the Late Roman Republic*, Department of History Classics Program McGill University, Montreal January.
- Wood, N. (1988) *Cicero’s Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Young, M. (1961) *The Rise of the Meritocracy. An Essay on Education and Equality*. London: Penguin Books.