

НУРОТНЕКАІ

сборник статей по истории
античной педагогической
культуры



НУРОТНЕКАІ

сборник статей по истории
античной педагогической
культуры



Тема выпуска – концепция воспитания культурой Марка Туллия Цицерона. Многочисленные источники, отражающие жизненный и творческий пути Цицерона, позволяют говорить о том, что общее представление о древнеримской педагогике, которое составили последующие поколения, – во многом заслуга Цицерона. Представления Цицерона об образовательном идеале и путях его достижения были связаны со стремлением «возделывать душу» («cultura animi») и легли в основу западной педагогической традиции «воспитания культурой», на многие века, определив словосочетание «гуманная педагогика». Выявление эвристического и методологического потенциала наследия Цицерона требует междисциплинарной оценки того своеобразного диалога, который Цицерон инициировал с древнегреческой традицией интеллектуального и политического воспитания.



Концепция воспитания культурой
Марка Туллия Цицерона



HYROTNEKA I

.....
Выпуск 1

Концепция воспитания культурой
Марка Туллия Цицерона

.....

*Сборник статей
по истории античной педагогической культуры*

ФОРУМ
НЕОЛИТ

УДК 37.01
ББК 74.03(2)
С23

Главный редактор: В.К. Пичугина (Москва)

Редакционный совет:

Л.Н. Аксеновская (Саратов), Н.А. Алмазова (Санкт-Петербург),
В.Г. Безрогов (Москва), А.Г. Бермус (Ростов-на-Дону), В.Н. Вдовин (Алматы),
Я.А. Волкова (Москва), Р.И. Зианшина (Москва), М.А. Полякова (Калуга),
А.А. Санжениаков (Новосибирск), А.С. Степанова (Санкт-Петербург).

Ответственный редактор выпуска: Я.А. Волкова.

Секретарь выпуска: Е.А. Козловцева.

Авторский коллектив выпуска: Л.Н. Аксеновская, Дж. Джексон Барлоу,
В.Г. Безрогов, А.Г. Бермус, Т.А. Бобровникова, М.К. Ветошкина, Я.А. Волкова,
К.В. Воробьева, Е.А. Козловцева, В.О. Никишин, Вальтер Дж. Никгорски,
В.К. Пичугина, М.А. Полякова

С23 *Hypothekai*: сборник статей по истории античной педагогической культуры / Под ред. В.К. Пичугиной. — М.: Неолит, 2017. — 288 с. (Вып. 1. Концепция воспитания культурой Марка Туллия Цицерона)

ISBN 978-5-9500805-1-7

Сборник включает научные труды, посвященные вопросам изучения, сохранения и популяризации античной педагогической культуры в ее исторической динамике. На его страницах рассматривается широкий круг актуальных вопросов становления античного образования и развития образовательных практик разных исторических периодов. Тема выпуска – концепция воспитания культурой Марка Туллия Цицерона. В выпуске представлены результаты научно-исследовательской деятельности научных сотрудников и преподавателей высших и средних учебных заведений из Волгограда, Калуги, Камышина, Москвы, Ростова-на-Дону, Саратова, Санкт-Петербурга, а также двух университетов США.

Работа над сборником научных трудов поддержана РФФИ (проект «Концепция воспитания культурой в педагогике Цицерона» № 16-06-00004). Рекомендуется научным работникам, преподавателям, докторантам, аспирантам и магистрантам направлений педагогической подготовки, а также всем интересующимся историей античной педагогической культуры.

УДК 37.01
ББК 74.03(2)

В оформлении обложки использован фрагмент краснофигурной вазы V–IV в. до н.э., где сова превращается в Афины (Париж), и итальянская фарфоровая статуэтка XVIII в., где Ахиллес воспитывается кентавром Хироном (Неаполь).

ISBN 978-5-9500805-1-7

© Коллектив авторов, 2017
© Издательский дом «НЕОЛИТ», 2017

Содержание

Предисловие редактора	5
Preface	7

Раздел 1.

МАРК ТУЛЛИЙ ЦИЦЕРОН О ВОСПИТАНИИ ДОСТОЙНЫХ	9
---	----------

Греческие приусадебные Академии римского интеллигента: педагогическое измерение писем Цицерона.	9
<i>Пичугина В.К.</i>	

Образ идеального оратора у Цицерона	33
<i>Бобровникова Т.А.</i>	

Тема воспитания гражданина в сочинениях Цицерона.	44
<i>Волкова Я.А.</i>	

(Само)воспитание поэзией и театром в сочинениях Цицерона	59
<i>Пичугина В.К., Воробьева К.В.</i>	

Раздел 2.

КУЛЬТУРОЦЕНТРИРОВАННАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЦИЦЕРОНА	77
--	-----------

Природа богов и природа людей: функция идеала в этико-смысловой программе античной культуры	77
<i>Аксеновская Л.Н.</i>	

Место и роль эллинистической культуры в гуманитарной концепции Цицерона	106
<i>Никишин В.О.</i>	

Экофилософская концепция образования Марка Туллия Цицерона	129
<i>Козловцева Е.А.</i>	

Воспитание военного и политического лидера в древнегреческих и древнеримских реалиях: версии Ксенофонта и Цицерона	143
--	-----

Ветошкина М.К.

Раздел 3.

РЕЦЕПЦИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ ЦИЦЕРОНА ПОСЛЕДУЮЩИМИ ЭПОХАМИ И КУЛЬТУРАМИ	162
--	------------

Античное ученичество в понимании Цицерона и его христианские интерпретаторы	162
--	-----

Безрогов В.Г.

Трактат Цицерона «Об обязанностях» и проблема его рецепции в педагогическом наследии XVI века.	191
--	-----

Полякова М.А.

К проблема мышления и речи (на примере текста Цицерона «Об ораторе»).	206
--	-----

Бермус А.Г.

Переводы современных исследований	230
--	------------

<i>Дж. Джексон Барлоу.</i> Воспитание политика в сочинении Цицерона «О государстве».	231
--	-----

<i>Вальтер Дж. Никгорски.</i> Цицерон об образовании: очеловечивающие науки.	258
---	-----

Авторы статей и переводов	281
--	------------

List of contributors	284
---------------------------------------	------------

Сокращения	287
-----------------------------	------------

Предисловие редактора

Данное издание открывает серию ежегодных сборников научных статей по истории античной педагогической культуры. Каждый выпуск сборника «*Nurothêkai*» в разном соотношении будет объединять научные статьи, первоисточники, переводы зарубежных научных работ по теме. Это позволит представить читателю широкий спектр мнений, принадлежащих представителям различных научных школ и направлений, а также инициировать междисциплинарное поле для научных дискуссий. Концепция каждого выпуска сборника выстраивается вокруг присланных текстов потенциальных авторов.

Тема первого выпуска — концепция воспитания культурой Марка Туллия Цицерона. Многочисленные источники, отражающие жизненный и творческий пути Цицерона, позволяют говорить о том, что общее представление о древнеримской педагогике, которое составили последующие поколения, - во многом заслуга Цицерона. Представления Цицерона об образовательном идеале и путях его достижения были связаны со стремлением «возделывать душу» («*cultura animi*») и легли в основу западной педагогической традиции «воспитания культурой», на многие века, определив словосочетание «гуманная педагогика». Воспитание культурой понималось им не только как достижение образованности, но и как совокупность вырабатываемых наставником в ученике стратегий мышления и поведения, позволяющих в дальнейшем осуществлять образовательное проектирование самого себя.

Несмотря на значительное количество общих и специальных работ, посвященных тем или иным аспектам наследия Цицерона, вопросы о том, для кого они писал и чего хотел достичь, прибегая к форме изложения с особой расстановкой смысловых акцентов, до сих пор является открытым. Вне зависимости от того, к кому осуществлялось непосредственное обращение (к другу, собеседнику, представителю той или иной философской школы, сенату, суду или римскому народу), аргументация часто облекалась Цицероном в форму наставления. Им были намечены пути и способы не потеть, а обрести самого себя через образование, адекватное природе

человека, его *humanitas*. Во все последующие эпохи педагогическая рефлексия такого рода носила конкретно-исторический характер, но не утрачивала связь со смысловой нагрузкой, которая была обретаема в трудах Цицерона. Выявление эвристического и методологического потенциала наследия Цицерона требует междисциплинарной оценки того своеобразного диалога, который Цицерон инициировал с древнегреческой традицией интеллектуального и политического воспитания. Авторский коллектив данного выпуска предлагает читателю не только проследить логику становления, развития, практического воплощения образовательного идеала Цицерона и его дальнейшую экспозицию в других эпохах и культурах, но и переосмыслить фундаментальные образовательные идеи в истории педагогической культуры.

Название данного сборника — *Nurothêkai* — многозначное слово («поучения», «советы», «наставления»), которое не должно вводить читателя в заблуждение: его не будут поучать античными текстами или утомлять советами-наставлениями на их основе. Это название предложено Брэттом М. Роджерсом — специалистом в области античной педагогики и лектором университета Пьюджет-Саунд, чья широта знания античных текстов на несколько порядков больше, чем моя. Выражаю ему глубокую признательность за это предложение и наши научные дискуссии, в одной из которых он указал мне на фрагменты наставлений кентавра Хирона «*Cheirōnos hypothêkai*» («Precepts of Kheiron»), часто приписываемые Гесиоду. Эта утраченная поэма мудрости, согласно легенде, была передана людям кентавром Хироном — известным наставником Ахилла. Название сборника лишь указывает на это утраченное сочинение, приглашая к глубокому изучению античных текстов. Выражаю сердечную благодарность моему коллеге В.Г. Безрогову за поддержку идеи создания этого сборника и многолетние вдохновляющие наставления на самые высокие стандарты в науке. В заключении хочу поблагодарить авторский коллектив и переводчиков, а также ответственного редактора выпуска Я.А. Волкову.

По вопросам предоставления материалов и уточнения тем последующих выпусков, а также для высказывания замечаний, пожеланий и комментариев просьба обращаться к главному редактору по следующему электронному адресу: **Pichugina_V@mail.ru** — Пичугина Виктория Константиновна.

that peculiar kind of dialogue which Cicero initiated with the ancient Greek tradition of intellectual and political education. The authors of this issue invite the reader not only to follow the logic of the formation, development and practical embodiment of Cicero's educational ideal and its further manifestation in other epochs and cultures, but also to rethink some fundamental educational ideas in the history of pedagogical culture.

The title of this collection is *Hypothêkai* — a polysemantic word («instructions», «advice», «precepts»), which should not mislead the reader: they will not be taught by the ancient texts or tired by some clever advice. This title was suggested by Brett M. Rogers, a specialist in ancient pedagogy and lecturer at the University of Puget Sound, whose knowledge of ancient texts is leagues ahead of mine. I would like to express my deep gratitude to him for this idea as well as for our scientific discussions, during one of which he pointed to the fragments of the precepts of the centaur Kheiron «*Hypothêkai of Kheiron*» («Precepts of Kheiron») often ascribed to Hesiod. According to the legend, that lost poem of collected wisdom was passed to humans by the centaur Kheiron, the famous mentor of Achilles. The collection title just alludes to that lost work, inviting to a deep study of ancient texts. I wish to express a heartfelt gratitude to my colleague, Professor Vitaliy G. Bezrogov for his support and his inspirational insistence on the highest academic standards. In conclusion, I would like to thank the authors and translators as well as the executive editor of this issue Yana A. Volkova.

To submit materials and check the theme of the next issues, as well as to make remarks, suggestions and comments, please contact the Editor-in-Chief at the following e-mail address: **Pichugina_V@mail.ru** — Victoria Pichugina.

и талант. Первые имели относительную стабильность и старательно принуждали всех к порядку, а вторые балансировали на грани бессмысленной смерти и постоянно требовали соотносить порядок с порядочностью. В одном из писем к Аттику 51 г. Цицерон так пишет об этом: «Что касается меня, то я обессилен до такой степени, что предпочел бы жить под властью тирана среди этого покоя, в котором мы теперь чахнем, нежели сражаться, имея наилучшие надежды» (Cic. Att., II, 141.2)¹.

Сохранившиеся тексты Цицерона представляют собой обширный корпус, который включает широкий спектр жанров и обсуждаемых вопросов: от поэзии до философии образования. Впечатляющее количество дошедших до нас писем Цицерона близким, друзьям, союзникам и соперникам «дает нам возможность изнутри и в перспективе увидеть композицию его сочинений»². Переписка Цицерона содержит ряд его педагогических идей и выводов, многие из которых не всегда явно проявляются в сочинениях и речах. Письма Цицерона многое говорят о его настроениях, мотивах, намерениях, страхах, чаяниях, а часто и об отчаянии, охватывающем их автора. Эпистолярное наследие Цицерона имеет множество измерений, среди которых педагогическое измерение по странному стечению обстоятельств вызывает не самый большой исследовательский интерес.

Письма Цицерона позволяют оценить политическую обстановку того времени, погрузиться в повседневность, содержат информацию о содержании утраченных сочинениях античных авторов, а также позволяют составить представление о состоянии дел в сфере образования и культуры. Во многом такая панорамность видения древнеримских реалий определена тем, что Цицерон был не только образованнейшим человеком своего времени, но и крупным богатым землевладельцем. По разным данным Цицерон имел от полутора до двух десятков усадеб, которые легко покупал и продавал³. Усадьбу близ Путеол и тускуланскую усадьбу Цицерон называл своими «Академиями», несмотря на то, что в каждой из загородных

¹ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 119.

² Bishop C.V. Greek scholarship and interpretation in the works of Cicero: dissertation in Classical Studies Presented to the Faculties of the University of Pennsylvania in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2011. — P. 12.

³ См.: Кузищин В. И. Земельные владения Цицерона // Научные доклады высшей школы. Сер. ист. наук. — 1958. — № 3. — С. 137.

усадеб любил предаваться ученому досугу. Прежде чем выделить в письмах Цицерона ключевую тему — организации его «приусадебных Академий» по греческому образцу — считаем необходимым обратить внимание на особенности эпистолярного наследия Цицерона, а также кратко охарактеризовать его адресатов и читателей, многие из которых после смерти Цицерона сделали его эпистолярное наследие доступным для современности.

Эпистолярное наследие Цицерона: масштабность и педагогичность. Через полтора века после смерти Цицерона римский интеллигент Плиний Младший включает в одно из своих писем стихотворение, содержащее следующие строки: «Что века и потомки наши смогут / С Цицероновым лишь сравнить наследством...» (Plin. Ep. III.21.5)¹. В этом письме Плиний оценивает масштабность всего наследия Цицерона, не выделяя отдельно его письма, которые он очень высоко ценил.

О масштабе эпистолярного наследия Цицерона свидетельствует то, что переписка велась практически ежедневно, а иногда отсылалось несколько писем в день разным адресатам. Утраченные письма Цицерона Помпею, Цезарю, Октавиану, Бруту и многим другим составляют почти такой же объем, который включен в опубликованные сборники его писем. Во многих письмах Цицерон поясняет адресатам, что хочет быть правильно понятым в условиях, когда нельзя доверять письмам все свои мысли. На фоне многочисленных иносказаний и отсылок к личным беседам ярко выделяются письма, где Цицерон позволяет себе эмоциональные и политически опасные откровения: «Царицу я ненавижу; что я по праву так поступаю, знает Аммоний, поручитель за ее обещания, которые имели отношение к науке и соответствовали моему достоинству, так что я осмелился бы сказать о них даже на народной сходке» (Att., XV, 15)². Прямое и столь резкое высказывание о Клеопатре в письме Аттику в Рим (13 июня 44 г.)³ является, скорее, исключением, чем правилом. Цицерон подчеркивает, что римский интеллигент не может мириться с ситуацией, когда правящие несерьезно относятся к науке и ее представителям.

¹ Письма Плиния Младшего /пер. с лат. М.Е. Сергеевко, А.И. Доватура, и В.С. Соколова. — М.: Наука, 1950. — С. 100.

² Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1951. — Т. III. (годы 46–43) — С. 281.

³ Все даты в тексте относятся к периоду до н.э., что не указывается во избежание нагромождений.

В письмах Цицерон обсуждает не только политические коллизии и повседневные вопросы, но и использует переписку как утешение для себя и других в трудные минуты. В частности, письма с начала марта 45 г., когда Цицерон удален из Рима в свое поместье, демонстрируют его ежедневные терзания и «по частоте и неформальности тона близки к современным электронным письмам»¹. В коротких письмах-записках, похожих на современные отрывочные электронные сообщения в стиле «Привет! Как дела?», часто содержатся наставления близким и педагогические идеи, которые он хотел бы в дальнейшем более подробно обсудить с ними.

Несмотря на то, что переписка Цицерона изначально не была предназначена для распространения или публикации, древнеримские границы конфиденциальности были несколько шире современных. Государственная почтовая служба отсутствовала, и письма во времена Цицерона доставлялись несколькими регулярными способами: через военных курьеров, частную почтовую доставку, личных почтовых курьеров знати (в лице вольноотпущенников или рабов) или друзей, путешествовавших в нужном направлении. Своевременность, регулярность и надежность доставки корреспонденции подтверждает то, что Цицерону удавалось поддерживать связи со своими адресатами на значительных расстояниях — с Аттиком в Эпире, с Квинтом в Галлии или Британии, С Брутом в Македонии и т.д. Иногда Цицерон «писал быстрые бессодержательные записки просто потому, что слышал об отъезде подходящего посыльного, и ему не хотелось упускать эту возможность»².

Во многих письмах Цицерон поясняет адресату, что в не может сообщить многого, видимо, опасаясь любопытности курьера или перехвата корреспонденции. Он использовал несколько уровней конфиденциальности: скреплял письма печатями, переходил в тексте писем на греческий язык, чтобы получить большую возможность открыто высказаться, использовал кодовые слова, иносказания и псевдонимы, сжигал некоторые полученные письма или сохра-

¹ Baltussen H. A grief observed: Cicero on remembering Tullia // *Mortality*, 2009. — Vol. 14. — No. 4. — P. 358. Пробелы в переписке Цицерона, чаще всего, вызваны серьезными эмоциональными потрясениями. В середине февраля 45 г. до н.э. дочь Цицерона умирает и всякая переписка прекращается на время принятия им этого горя и возобновляется снова, когда в письмах к Аттику Цицерон выражает боль, отчаяние, разочарование и жалость к себе.

² Nicholson J. The Delivery and Confidentiality of Cicero's Letters // *The Classical Journal*, 1994. — Vol. 90. — No. 1. — P. 35.

нял их, скрепляя уже своей печатью. Утрата конфиденциальности вне дома воспринималась много болезненнее, чем внутри него: Цицерон младший регулярно просматривал письма отца, а сам Цицерон — письма брата, часто блокируя его отправления, если считал содержание писем грубым или опасным. Пояснение необходимости открывать письма, адресованные близким, сводилось к фразе, высказанной сыном Цицерона: «вдруг в них есть что-то, о чем мы должны знать». Кроме того, конфиденциальность многих писем Цицерона была условной еще и потому, что из-за проблем со здоровьем он часто надиктовывал свои письма рабам, прибавляя в конце своей рукой лишь небольшой извинительный постскриптум. С некоторых писем Цицерон снимал конфиденциальность — например, разрешая свободное циркулирование копий его писем между друзьями с целью распространения новостей, или создавая «открытые письма» для широкого распространения¹. К концу жизни Цицерон начал пересматривать вопрос конфиденциальности переписки: «Известно, что он сохранил копии собственных писем, по крайней мере, важных, возможно, с целью опубликования, для ссылок в дальнейшем или на случай, если оригиналы были потеряны или уничтожены в пути»². Более подробно о планах Цицерона относительно публикации своих писем мы скажем чуть ниже.

Письма Цицерона традиционно сравнивают с письмами не менее известного римского интеллигента — Плиния Младшего — который также много рассуждал о современном положении дел в образовании. Через полтора века после смерти Цицерона Плиний пишет свои письма с целью прижизненно их опубликовать. В одном из писем другу он указывает на письма Цицерона как на образец: «Положение у меня ведь не то же, что у Марка Туллия, следовать примеру которого ты меня зовешь. У него имелся богатейший талант, и таланту этому соответствовали разнообразные и великие события, тогда происходившие» (Plin. Ep. IX, 2. 2)³. Письма Плиния и Цицерона объединяет желание наставить читателя по ряду актуальных вопросов и вразумить друзей и близких. По формальным признакам письма Цицерона и Плиния сближает и то, что оба выбирали местом ученого досуга свои тускуланские усадьбы, о чем неоднократно сообщали адресатам. Умение Плиния эффектно

¹ Nicholson J. The Delivery and Confidentiality of Cicero's Letters // The Classical Journal, 1994. — Vol. 90. — No. 1. — P. 61.

² Ibid. P. 34.

³ Письма Плиния Младшего. Кн. I-X / пер. с лат.; отв. ред. А.И. Доватур — М.: Наука, 1982. — изд. 2-е. — С. 157.

выступать публично хорошо известно его современникам, поэтому он хочет через письма продемонстрировать им и потомкам свой уровень владения письменной речью. Цицерон преследует ту же цель в сочинениях, но, в отличие от Плиния, не хочет превращать письма в предварительно продуманные и четко выстроенные художественные произведения. Цицерон хочет быть услышанным конкретным человеком, а потому не всегда заботится о композиции письма и красоте слога, приближая, тем самым, рассуждения на педагогические темы к реальной жизни.

В качестве примера сопоставим несколько фрагментов из писем Цицерона и Плиния. В первых двух фрагментах они рассуждают о выборе учителя для близких им молодых людей. В письме Маврику Плиний пишет: «Найти учителя детям твоего брата? Мог ли ты дать мне поручение более приятное? Благодаря тебе я возвращаюсь в школу: я словно опять переживаю те чудесные годы; сижу, как бывало, среди юношей и проверяю, каким авторитетом пользуюсь у них за свои занятия. Недавно в многолюдной аудитории в присутствии многих людей нашего сословия молодежь расшалилась и раскричалась вовсю; я вошел — все замолчали. Я не упоминал бы об этом, не будь это больше к их чести, чем к моей, и не желай я тебя обнадежить: сыновья твоего брата смогут получить хорошее образование. Остается мне переслушать всех учителей и написать тебе, что я думаю о каждом» (Plin. Ep. II.18.1–2)¹. Цицерон в письме брату Квинту пишет об обучении своего сына — Цицерона Младшего: «...твой и наш Цицерон — ревностный последователь своего ритора Пэония, человека, думается мне, очень опытного и хорошего. Но, как ты знаешь, мой способ обучения несколько более ученый и богаче общими положениями. Поэтому я не хочу препятствовать Цицерону в его продвижении и в этом обучении, да и самого мальчика, по-видимому, более влечет и восхищает этот род упражнения в красноречии; так как я и сам отдал ему дань, то позволим и ему идти нашим путем; уверен, что он придет туда же, куда и я; все же, если я увезу его с собой куда-нибудь в деревню, то привью ему свои приемы и навыки» (Cic. Q. fr., III, 3)².

В следующих двух фрагментах Плиний и Цицерон рассуждают о финансовой подоплеке одного из любимых римских зрелищ —

¹ Там же. С. 39.

² Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 237.

гладиаторских боях¹, которые оба считали бессмысленным времяпрепровождением для малообразованной толпы. В письме Помпею Сатурнину Плиний задает вопрос: ради себя или ради других мы совершаем те или иные поступки, особенно если оценивать их берем, видя, что они оказались бесполезны или не достойны благодарности. Всякому замыслившему «одарить общество даром полезнейшим, но не столь приятным», как считает Плиний, нужно адекватно соотносить границы своей щедрости с границами своего самолюбия: «Вдобавок к этому я обещал ежегодно выдавать сумму не на театральные представления и не на гладиаторов, а на содержание свободнорожденных детей. Представления, услаждающие глаз и ухо, не нуждаются в рекомендации: тут людей надо не возбуждать словом, а скорее сдерживать; чтобы человек охотно взял на себя докучный труд воспитания, этого следует добиваться не только наградами, но и особо подобранными увещаниями» (Plin. Ep. I.8.10–11)². Цицерон в письме к Аттику поздравляет его с удачной покупкой гладиаторского отряда: «Ты купил прекрасный отряд. Мне рассказывали, что гладиаторы бьются удивительно. Если бы ты захотел отдать их в наем, то после последних двух боев ты вернул бы свои деньги» (Cic. Att. IV, 4a)³. На первый взгляд Цицерон рассуждает очень прагматично и действия «ради себя» рассматриваются им в более узко понимаемых границах щедрости. Однако делается это отчасти потому, что он поднимает эту тему в письме, а не в сочинении, где ему более комфортно рассуждать о жизни человека как театре, в который сам Цицерон пришел взять на себя тот самый «докучный труд воспитания» и рискуя удалиться отнюдь не под аплодисменты⁴.

¹ Гладиаторские бои были для бедных увеселительным зрелищем, а для богатых — хорошим бизнесом. Богатые римляне приобретали гладиаторов и за деньги предоставляли их в распоряжение эдилов или частных лиц для использования их в общественных играх.

² Письма Плиния Младшего. Кн. I-X / пер. с лат.; отв. ред. А.И. Доватур. — М.: Наука, 1982. — изд. 2-е. — С. 9.

³ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 227.

⁴ Цицерон достаточно часто после описания в письме особенностей ученого досуга переходил к вопросам досуга азартного, обсуждая успехи гладиаторских отрядов Аттика (см. напр.: Cic. Att., I, 6; Cic. Att., IV, 8). Непроницаемого барьера между этими двумя делами не было не только в письмах, но и в жизни: деньги, вырученные от организации второго вида досуга, быстро перенаправлялись римскими интеллигентами на организацию досуга первого типа.

Одним из главных адресатов Цицерона, к которому он демонстрировал наибольшую душевную привязанность, был Аттик, сестра которого была замужем за Квинтом Цицероном. Аттик был другом, который не просто вникал в карьерные и семейные дела Цицерона, но и отчасти вел эти дела. Аттик оказывал Цицерону содействие в покупке земельных участков и антиквариата, руководил строительством его дома и усадеб, курировал бракоразводный процесс дочери Цицерона Туллии с Публием Корнелием Долабеллой, а также оказывал финансовую поддержку при обучении сына Цицерона в Афинах. В письмах к Аттику Цицерон часто извиняется за грубость брата по отношению к сестре Аттика, его импульсивность и недальновидность в политических и семейных решениях. Цицерон видит в Аттике наставника и стремится с его помощью стать таковым для своего брата Квинта и маленьких Цицеронов¹.

Аттик был первым читателем многих сочинений и речей Цицерона, за что тот постоянно благодарил его в письмах, иногда по-доброму иронизируя. В одном из писем Цицерон в шутку назвал Аттика Аристархом — знаменитым критиком II в. до н.э., известным своим разбором поэм Гомера (Cic. Att., I, 14.3), а в другом — тем, кто делает его речи «еще аттичнее» (Cic. Att., I, 13)². В одном из писем 54 г. Цицерон пишет о доставке другу книг своего сочинения «О моем времени»: «Этой частью моей жизни и деятельности я всецело обязан тебе: чего бы я ни достиг в будущем в своих литературных, в своих научных занятиях, с давнего времени доставлявших мне наслаждение, — все это с величайшей охотой отдам на суд тебе, который всегда любил» (Cic. Fara., 1, 9)³. Примечательно, что эти слова адресованы не Аттику, а Публию Корнелию Дентулу Спинтеру, который своими стараниями заслужил от Цицерона, скорее, политическое уважение⁴. Слова благодарности именно в такой эмоциональной тональности по отношению к Аттику многократно присутствуют

¹ В письмах это слово во множественном числе обозначает его сына и племянника, а в единственном — только сына, Марка Цицерона Младшего.

² Игра слов: в имени Помпоний Аттик Тит слово «Аттик» было прозвищем, которое демонстрировало любовь ко всему греческому и древнему.

³ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 330.

⁴ Публий Корнелий Дентул Спинтер — выдающийся оратор, политик и образованный человек своего времени — если и играл некоторую роль в ученом досуге Цицерона, то это была роль второго плана, никак не сравнимая с ролью Аттика. Спинтер испытывал дружескую и политическую симпатию к Цицерону. Он приложил много стараний для возвращения Цицерона

в письмах Цицерона, который, вероятно, еще с большим жаром говорил это другу лично.

Еще одним адресатом Цицерона являлся его образованный раб и секретарь, а затем вольноотпущенник Тирон, который после получения свободы частично взял имя своего хозяина, став Марком Туллием Тироном, и написал его биографию. В круг обязанностей Тирона входило хранение в хронологическом порядке писем патрона. 9 июля 44 г. Цицерон пишет Аттику письмо такого содержания: «Не имеется никакого сборника моих писем, но у Тирона есть примерно семьдесят писем, и некоторые следует взять у тебя; мне нужно их пересмотреть и исправить, только после этого они будут изданы»¹ (Cic. Att, XVI, 5). Это письмо подтверждает, что за полтора года до смерти у Цицерона появляется идея выборочно издать свои письма в виде небольшого сборника, в который будет включено лишь то, что он сам отберет и отредактирует. Менее чем за год до этого письма к Аттику Цицерон написал письмо Тирону, из которого ясно, что тот уже начал работу с письмами²: «Вижу, о чем ты стараешься: ты хочешь, чтобы и твои письма были включены в свитки» (Cic. Fam., XVI, 17)³.

Значительную часть писем Цицерона трудно назвать личными, поскольку они объединяют простоту обсуждения бытовых вопросов со сложностью деловых переговоров. Многие из адресатов, к которым Цицерон обращается за советом или у которых просит совета сам, выполняли функции распространителей его сочинений. В частности, таковыми были Аттик и Долабелла. Поручив своим рабам переписывать сочинения античных авторов, Аттик нажил часть своего состояния благодаря книжной торговле и приложил много

из изгнания, возвращения ему земельного участка и выплаты компенсации за разрушенный дом.

¹ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1951. — Т. III. (годы 46–43) — С. 302.

² Роль Аттика и Тирона в реализации этой задумки после смерти Цицерона значима, но неоднозначна для оценок. Осторожный и обеспокоенный своей безопасностью Аттик хорошо знал, что друг тщательно хранил его письма, которые вдруг неожиданно исчезли для потомков. Подозрение не могло не пасть на Аттика, который, помимо этого, вполне мог противиться опубликованию и некоторых писем Цицерона, по которым легко можно было восстановить части писем самого Аттика. Преданный Цицерону Тирон, после смерти патрона много лет работал над сборником его писем, бережно храня копии писем Цицерона к Аттику и даже запрашивая некоторые у Аттика, чтобы сопоставить черновики и оригиналы.

³ Там же. С. 190.

сил, чтобы сочинения Цицерона получили широкое распространение при его жизни. В условиях отсутствия публичных библиотек и книжных сетей, «путь, который книга проделывала из рук ее автора к широкому кругу читателей, в значительной степени регулировался дружескими связями и социальными обязательствами»¹. Именно об этом Цицерон и пишет Аттику, например, в письме от середины июня 60 г., где дает ему прямое поручение помочь в «публикации» одного из его сочинений: «Ты же, если книга тебе понравится, позаботишься о том, чтобы она была и в Афинах и в прочих городах Греции, ибо она, кажется, может придать моим действиям некоторый блеск»² (Cic. Att., II.1.2). «Публикация» для Цицерона и его современников подразумевала то, что автор давал близким людям разрешение на копирование, хранение и распространение своих текстов. Письма Цицерона демонстрируют то, что избирательно подходил к выбору таких людей и целенаправленно просил многих из них поспособствовать распространению его сочинений в римских провинциях³. Римский историк Корнелий Непот, ознакомившись с внушительным количеством выстроенных в хронологическом порядке писем Цицерона к Аттику написал: «Кто прочитал бы их, тот не очень нуждался бы в связной истории тех времен»⁴. Непот немного идеализирует, но связность истории римского образования в письмах Цицерона также отчасти присутствует.

Греческие приусадебные Академии Цицерона: организация пространства ученого досуга. В переписке Цицерона можно выделить педагогические рассуждения разного уровня: от мелких бытовых поручений о покупке необходимых для ученых занятий книг до контуров новой образовательной теории. Постараемся обозначить

¹ Murphy T. Cicero's First Readers: Epistolary Evidence for the Dissemination of His Works // The Classical Quarterly, 1998. — Vol. 48. — No. 2. — P. 495.

² Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 77.

³ Именно эту роль большей частью выполнял Долабелла, бывший некоторое время мужем дочери Цицерона. О его непростом характере и сложностях, которые сразу появились в семье Цицерона с появлением Долабеллы, он пишет Аттику в Рим из Требульской усадьбы в письме от декабря 50 г.: «Что еще? А вот: зять приятен мне, Туллии, Теренции; сколько угодно ума и обходительности — этого достаточно. Прочее, о чем ты знаешь, следует переносить» (Cic. Att., VII, 3. 12).

⁴ Доватур А.И. Собрание писем Цицерона // Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 405.

некоторые из них, по возможности выстроив в хронологическом порядке письма Цицерона, которые проливают свет на его притязания на римского основателя новой Академии.

В «Тускуланских беседах» Цицерон, отдавая дань «учебным поездкам» в Грецию, говорит о возможности появления в Риме новой рощи Академа, если много римлян действительно захотят этого. «Цицерон приглашал всех желающих на первый в истории Древнего Рима философский факультет. Обращение к *plures* и *oones eruditi* свидетельствует о том, что римский автор рассчитывал на большое количество «студентов». Другими словами, Цицерон не хотел, чтобы его соотечественники занимались столь важными предметами тайком и каждый в своем «углу», и еще меньше — чтобы те немногие, кто уже может похвастаться определенными познаниями в этих областях, хранили бы полученное философское образование за печатью греческого языка»¹. Сады Академа, как казалось Цицерону, вполне могли возникнуть в Риме, где философия наконец-то сможет в полном объеме реализовать свою просветительскую функцию. Во многих сочинениях, желая очертить учебный план для гуманитариев, Цицерон подчеркивает, что первыми в жизни молодого римского интеллигента Академиями являются домашние Академии, и их «учебный план», разработанный главой семьи, является базовым. Так, например, в «О государстве» Цицерон четко говорит об этом устами Сципиона, «получившего благодаря заботам отца весьма широкое образование и уже в отрочестве загоревшегося стремлением к учению, однако изощрившего свой ум гораздо больше благодаря своей деятельности и наставлениям, полученным дома, чем благодаря чтению книг» (*Cic. R.p. I.22.35*)².

Некоторые письма из переписки с Аттиком и близкими проливают свет на особенности домашней «академической педагогики» Цицерона и позволяют оценить его роль как наставника для семьи. В нескольких письмах 68–67 гг. Цицерон обращается к Аттику с просьбой оказать содействие в покупке антиквариата для внутреннего убранства одной из его усадеб. Из переписки становится ясно, что Цицерон хочет оборудовать в усадьбе пространство для ученых занятий наподобие древнегреческого гимнасия. Следует отметить, что в тускуланской усадьбе Цицерона было два «гимнасия»,

¹ Батлук О.В. Философия образования в Древнем Риме: дисс. ... канд. филос. наук. — М., 2001. — С. 48.

² Цицерон. О государстве / пер. В.О. Горенштейна // Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 19.

которые были названы им «Лицей»¹ и «Академия»² в честь известных греческих философских школ. Об этом разделении он пишет в сочинении «О дивинации»: «Эти и некоторые другие вопросы мы часто обсуждали, и более основательно недавно, когда мы, я и мой брат Квинт, были в моем тускуланском имении. Мы прогуливались в Ликее (это название верхнего гимнасия), и Квинт сказал...» (Cic. Div. I.V. 8)³. Чуть ниже Цицерон приводит фрагмент из своего поэтического произведения, где Урания восхваляет Цицерона-консула: «Вполне признавали / Это и те мудрецы, что в тени Академовой рощи / Или в блестящем Ликее досуг посвящали науке / О добродетели радостно. Много они изложили / Славных учений из мудрого сердца. Тебя же, в расцвете / Юности вырванного из среды их, отечество, вызвав, послало / В гущу борьбы за все доблестное» (Cic. Div. I. XIII. 22)⁴. Этот фрагмент объясняет желание Цицерона строить свои маленькие приусадебные Академии в стиле известной поговорки: если гора не идет к Магомеду, то Магомед идет к горе. Иными словами, если служение отечеству вынуждает его оставаться в Риме, а не посвящать досуг науке в Греции, то Академии и Лицеи будут сотворены им везде, где он будет придаваться ученым занятиям.

В письме от ноября 68 г. он пишет Аттику в Афины относительно своей тускуланской усадьбы: «Если сможешь разыскать какие-либо украшения, подходящие для гимнасия, пригодные для известного тебе места, пожалуйста, не упускай их» (Cic. Att., I, 6. 2)⁵. Во второй половине февраля 67 г. Цицерон снова пишет Аттику на ту же тему и из письма понятно, что дело по оснащению гимнасия движется: «Поэтому отправляй, пожалуйста, мне в возможно большем числе и возможно скорее и гермы, и статуи, и прочее, что покажется тебе достойным и того места, и моего усердия, и твоего тонкого вкуса, особенно же то, что ты сочтешь подходящим для гимнасия и ксиса. Ведь я так увлечен этим, что ты должен помогать мне, — хотя, пожалуйста, от других лиц заслуживаю осуждения» (Cic. Att., I, 8.2)⁶. Становится понятным масштабность задумки Цицерона: его гимнасий будет

¹ Именно в «Ликее» находилась библиотека Цицерона.

² Усадьбу близ Путеол Цицерон также называл своей Академией, что создает некоторую путаницу при чтении его писем.

³ Цицерон. О дивинации // Цицерон. Философские трактаты. — М.: Наука, 1985. — С. 194.

⁴ Там же. С. 200.

⁵ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 8.

⁶ Там же. С. 10.

состоять из нескольких помещений и ксиса — крытой галереи, которая в греческом гимнасии выполняла функцию места для проведения занятий в плохую погоду. В этом письме Цицерон пишет Аттику сумму, которую потратил на украшение гимнасия, и дает понять, что этот проект будет не из дешевых, поэтому многие осудят его за это.

В письме Аттику между мартом и апрелем 67 г. Цицерон пишет, что с нетерпением ждет мраморные статуи и гермы: «Все, что бы ты ни достал в этом роде и что покажется тебе достойным Академии, посылай мне без колебаний... Вещи этого рода доставляют мне наслаждение. Я ищу то, что особенно подходит для гимнасия» (Cic. Att., I, 9. 2)¹. В письме, написанном между апрелем и июлем 67 г., Цицерон пишет Аттику: «Прошу тебя как можно более удобным способом погрузить мои статуи и гермераклы², о которых ты пишешь, а также прочее, что тебе удастся найти и что подойдет для известного тебе места, особенно же то, что покажется тебе нужным для палестры и гимнасия. Ведь я пишу тебе, сидя там, так что само место вдохновляет меня» (Cic. Att., I, 10.3)³. В письме Аттику от начала 66 г. Цицерон пишет о том же с одним важным дополнением: «То, что ты пишешь мне о гермафине, очень радует меня. Именно это украшение подходит для моей Академии, ибо Гермес служит общим украшением всех гимнасиев, а Минерва — отличительное украшение этого гимнасия. Пожалуйста, как ты и пишешь, украшай это место и другими предметами в возможно большем числе. <...> Если когда-либо начну богатеть, украшу Кайету» (Cic. Att., I, 4.3)⁴. В середине июля 65 г. Цицерон снова делится с Аттиком своими впечатлениями, не жалея эмоций: «Твоя гермафина очень восхищает меня. Ее поставили так красиво, что весь гимнасий кажется посвящением богине. Я очень люблю тебя» (Cic. Att., I, 1.5)⁵.

В этих трех письмах масштаб задуманного еще более расширяется, поскольку Цицерон упоминает о палестре и Кайете. Очевидно, что он полностью не отождествляет гимнасий и палестру, как делали его соотечественники. Но тогда не совсем понятно, что именно он хочет делать в этом секторе, поскольку палестра предполагала

¹ Там же. С. 11.

² Гермераклы и далее гермафины — разновидность статуй в виде четырехгранных столбов с головой Геракла или Афины Паллады соответственно.

³ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 12.

⁴ Там же. С. 15.

⁵ Там же. С. 18.

организацию спортивных поединков. Кажется мало вероятным, что Цицерон хочет организовывать в своей усадьбе место для борьбы и кулачных боев. Скорее всего, палестра была одним из секторов его гимнасия, где не было никаких упражнений атлетов, а просто было место для отдыха от учебных занятий. Примечательно, что в письме 67 г. Цицерон сначала просит у Аттика ускорить доставку вещей для его гимнасия и только потом — вещей для внутренней отделки дома. В письме 66 г. Цицерон просит у Аттика покупать для него и присылать еще больше предметов греческого искусства, потому что у него есть задумка в дальнейшем украсить ими Кайету — город, недалеко от которого находится усадьба Цицерона в Формиях. В письме от 65 года Цицерон горячо благодарит Аттика за сделанной для его гимнасия, который все больше и больше приобретает черты красиво обустроенного места для ученых занятий.

Многолетняя увлеченность, с которой Цицерон занимается гимнасием, указывает на то, что он видит в нем далеко не элемент декоративного украшения своей усадьбы. Конечно, в этой задумке есть элемент римского прагматизма. Цицерон часто хвалит Аттика и друзей за покупку предметов греческого искусства для его дома по удобоваримой цене или откровенно торгуется относительно предстоящих приобретений. В письме Марку Фадию Галлу предположительно в 61 г. Цицерон, только приехавший из арпинской усадьбы, укоряет его за покупку для него дорогих статуй. Приведем обширный фрагмент, который требует небольшого комментария: «Во-первых, я никогда не оценил бы этих самых муз так высоко и сделал бы это с одобрения всех муз. Однако это подошло бы для библиотеки и соответствовало бы моим занятиям. Но где у меня место для вакханок? «А они красивы». Знаю прекрасно и часто видел их. Если бы они нравились мне, то я, давая тебе поручение, прямо назвал бы эти известные мне статуи. Ведь я обычно покупаю те статуи, которые украшают у меня участок на палестре ради подобия с гимнасиями. А к чему мне, поборнику мира, статуя Марса? Радуюсь, что не было статуи Сатурна. <...> Право, как раз за эту сумму я гораздо охотнее купил бы заезжий двор в Таррацине, чтобы не всегда обременять хозяина» (Cic. Fam., VII, 23.2–3)¹.

За рассуждения такого рода, которых достаточно в письмах к разным адресатам, современные исследователи прозвали Цицерона

¹ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1951. — Т. III. (годы 46–43) — С. 195–196.

скупым псевдоценителем греческого искусства. В этом есть доля правды, поскольку изрядна доля цинизма в переписке с Марком Фадием Галлом относительно антиквариата, никогда не допускается в письмах Цицерона к Аттику, который искренне любил все греческое. Однако если попробовать перенести содержание этого письма в современные реалии, то даже самого искреннего любителя древних книг (заменяем статуи на книги), могла бы возмутить покупка другом дорогих и ненужных для него экземпляров, которые будут не больше, чем украшением полок в тщательно собранной библиотеке. Возмущенный любитель вполне мог эмоционально ответить, что ему ни к чему книги Маркса и Гегеля по цене небольшой подмосковной дачи, особенно с поправкой на то, что он изучает постмодернизм. Современных читателей не должно смущать то, что Цицерон пишет о создании своего места для ученых занятий «*ради подобия*» с гимназиями. В этом утверждении нет ничего предосудительного, если речь идет не только о внешнем, но и о внутреннем подобии.

Если организация в доме сектора на греческий манер и была данью моде того времени, но Цицерон гнался за ней с умом, в отличие от многих его современников. Незадолго до написания приведенных нами писем к Аттику в речи против Гая Верреса «О предметах искусства» (70 г.) Цицерон называл стремление подсудимого скупать или забирать силой антиквариат болезненным безумием или просто — разбоем. Воскликнув свое знаменитое «О, времена, о, нравы!», Цицерон откровенно иронизирует по поводу глупости и безвкусы Верреса, который мнил себя ценителем искусства чуть ли не на уровне образованнейшего человека своего времени Сципиона. В речи Цицерон упоминает о похищении статуи греческой поэтессы Сафо, склоняя Верреса: «Ибо, помимо того, что это было само по себе редкостное произведение искусства, на ее цоколе была вырезана знаменитая греческая эпиграмма, которую этот образованный человек и поклонник греков, умеющий так тонко обо всем судить, он, этот единственный ценитель искусства, наверное, тоже утащил бы к себе, если бы знал хотя бы одну греческую букву» (Cic. Ver. I.57.127)¹. Даже если сделать поправку на то, что это судебная речь, а не личная переписка, Цицерон здесь четко выражает свою позицию: обладать предметами греческого искусства должен только образованный человек, который не просто коллекционирует, а собирает их с пониманием. Свое понимание Цицерон обозначил,

¹ Цицерон. Речь против Гая Верреса // Марк Туллий Цицерон. Речи в двух томах. Том I (81–63 гг. до н. э.). — М.: Изд-во АН СССР, 1962. — С. 109.

задавшись целью организовать в усадьбе место для ученого досуга, куда могли бы приходиться друзья и близкие, и где ему самому было бы приятно заниматься написанием сочинений.

В письме от сентября 54 года Цицерон наставляет брата Квинта подобным образом обустроить усадьбу, которую Цицерон купил для него недалеко от Арпины: «Цесий полагает, что ты легко оросишь пятьдесят югеров луга. Я же утверждаю — а в этом я разбираюсь лучше, — что если добавить садок для рыбы и фонтаны, а также озеленить палестру и насадить рощу, то у тебя будет удивительно приятная усадьба» (Cic. Q. fr., III, 1. II. 3)¹. В письме от декабря 54 года Цицерон снова пишет Квинту об усадьбе с элементами греческого ученого досуга: «Что касается аркской усадьбы, то она достойна Цезаря или, клянусь тебе, даже человека с более тонким вкусом; эти изваяния, палестра, рыбный садок и Нил и могут быть созданиями многих Филотимов, а не Дифилов²» (Cic. Q. fr., III, 7. 7)³. Дальше в этом письме Цицерон пишет брату о своем сыне — Цицероне Младшем — которого он отправил обучаться подальше от этих прекрасно оборудованных для ученого досуга мест. Обладающий пугающе хорошим аппетитом ученик отправлен Цицероном к греческим учителям: «Цицерона я люблю и так, как ты просишь, и как он заслуживает, и как я должен, но я отпускаю его от себя, и чтобы не разлучать его с учителями, и потому, что его мать не соглашается уехать из Аркана, а без нее я страшусь прозорливости мальчика. Тем не менее, мы очень много бываем вместе» (Cic. Q. fr., III, 7. 9)⁴. Трепетное отношение Цицерона к местам ученого досуга проявляется даже в мелочах. Ему важно, чтобы все элементы декора были уместны, и ничто не нарушало идиллию созданного им образовательного пространства, даже если иногда таковым нарушителем был его собственный сын.

Цицерон часто сетовал на то, что волею судеб его усадьбы превращены в место общественной, а не образовательной активности. В письме к Аттику от конца апреля 51 г. он пишет о своей Формийской

¹ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 284.

² Дифил был архитектором в усадьбах Квинта, а Филотим — архитектором в доме Цицерона дом в Риме.

³ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 315.

⁴ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51) — С. 315.

усадеб: «Из сочинений, которыми ты часто советуешь мне заняться, ничего не может выйти. У меня не усадьба, а базилика...» (Cic. Att., II, 141.2)¹. Здесь Цицерон сетует на то, что его дом превратился в здание общественного назначения — римскую базилику, где традиционно среди колоннад и галерей заседает суд и осуществляются торговые сделки. Далее он поясняет, что его атакуют постоянно приходящие формийцы, но этот «простой народ» ему не в тягость, если они приходят после четырех часов. До этого времени они отвлекают Цицерона от творческого поиска и ученого досуга. Цицерон жалуется Аттику, что с соседями совершенно не о чем поговорить, и остается лишь утешаться предложением Аттика: «Приступим к чему-нибудь великому, требующему больших размышлений и досуга» (Cic. Att., II, 141.2)².

Греческие приусадебные Академии Цицерона: формирование личных библиотек. Много (и часто вынужденно) путешествующий Цицерон постоянно испытывал недостаток в книгах. Находясь в Риме или в одной из своих усадеб, Цицерон во множестве писем обращался к Аттику, брату и друзьям с просьбой организовать ему доставку необходимых для ученых занятий книг. Параллельно с этой темой в письмах Цицерона разворачивалась тема приобретения книг³ для его домашней библиотеки, которая была сосредоточена между домом в Риме и усадьбами. О том, что Квинт Цицерон также тщательно собирал домашнюю библиотеку и сопровождающих это дело сложностях, Цицерон указывает в письме к брату в Британию от 24 октября 54 г.: «Что касается пополнения — путем обмена — твоей греческой библиотеки и приобретения латинских книг, то я очень хотел бы закончить это, особенно потому, что это и мне на пользу. Но мне и для самого себя некому поручить это; к тому же и в продаже нет подходящих книг, а изготовить их может только опытный и прилежный человек» (Cic. Q. f., III, 4.5)⁴. Цицерон здесь не просто говорит, что не всегда во всем может помочь брату с этим делом, а возводит семейное коллекционирование книг поч-

¹ Там же. С. 119.

² Там же. С. 120.

³ Еще несколькими, не менее важными темами являются тема оценочных обсуждений Цицероном древних и современных книг на педагогические темы с друзьями и близкими и тема восстановления по письмам круга чтения Цицерона в соотношении с датами написания его сочинений, отражающих ключевые педагогические идеи. Каждая из этих тем требует отдельного текста, поэтому здесь упоминаются лишь вскользь.

⁴ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51) — С. 302.

ти в ранг *res publica* — общезначимого сплывающего дела. В его письмах присутствует такая искренность описаний и оценок, что возникает иллюзия некоторого сходства Цицерона со многими современными учеными. Как и они, Цицерон радостно делится каждым фактом приобретения новой книги, вне зависимости от того, удалось ли ему купить ее в путешествии или достать через друзей.

В феврале 67 г. Цицерон из Рима пишет письмо Аттику в Афины с четкой просьбой о содействии в формировании библиотеки для ученого досуга: «Подумай, пожалуйста, и о том, каким образом собрать для меня библиотеку, как ты мне обещал. От твоего внимания всецело зависит мой приятный досуг, на который я надеюсь по приезде на отдых» (*Cic. Att.*, I, 7)¹. Цицерон здесь просит Аттика, которого можно назвать держателем «издательства», дать задание своим специально обученным рабам переписать нужные тексты для его домашней библиотеки. Относительно библиотеки самого Аттика у Цицерона тоже были вполне четкие планы, о которых он сообщает в весной или летом того же года в письме из его «сельской Академии» — т.е. тускуланской усадьбы: «Не вздумай обещать кому-нибудь свою библиотеку, какого бы страстного любителя ты ни встретил. Ведь я откладываю все свои мелкие сбережения, чтобы приобрести это прибежище для своей старости» (*Cic. Att.*, I, 10. 4)².

В следующем письме к Аттику уже из Рима Цицерон повторяет оба запроса, говоря одновременно о пересылке греческого антиквара и книг: «Пришли, пожалуйста, возможно скорее то, что ты приготовил для моей Академии. Не только пребывание в этом месте, но даже мысль о нем удивительно восхищает меня. Книг своих только не передавай никому. Сохрани их для меня, как ты пишешь об этом. Я испытываю сильнейшее желание получить их и в то же время отвращение ко всему прочему» (*Cic. Att.*, I, 11. 3)³. В этом письме Цицерон в очередной раз намекает Аттику, что с радостью оставил бы форум, удалившись с книгами в одну из своих усадеб, но Цицерон-политик пока сильнее Цицерона-писателя. Немного завидующий оставившему суетный Рим во имя спокойных Афин Аттику, Цицерон все еще пытается больше наставлять соотечественников на форуме через речи, чем из дома через сочинения.

В уже упомянутом письме Аттику от начала 66 года, где Цицерон рассказывает о том, как прекрасно обустроена его маленькая «при-

¹ Там же. С. 10.

² Там же. С. 12.

³ Там же. С. 14.

усадебная Академия», он пишет: «Книги свои сохрани и не теряя надежды на то, что я смогу сделать их моими. Если я достигну этого, то превзойду богатствами Красса и буду с презрением относиться к чьим бы то ни было доходным домам и лугам» (Cic. Att., I, 4. 3)¹. Цицерон облакает давнее желание купить библиотеку Аттика² в шутку о том, что обладание хорошей книжной коллекцией выше обладания плодородными землями. Именно с Аттиком Цицерон в середине мая 60 г. делится радостью о том, что ему достались книги из одной из домашних библиотек: «Луций Папирий Пет, честный и любящий меня человек, подарил мне те книги, которые оставил Сервий Клавдий. Так как твой друг Цинций сказал мне, что на основании Цинциева закона³ их можно взять, то я сказал, что охотно приму их, если Пет доставит их. Итак, если ты любишь меня и уверен в моей дружбе, постарайся при помощи друзей, клиентов, хозяев и гостей, наконец, своих вольноотпущенников и рабов, чтобы не пропало ни листа, ибо мне чрезвычайно нужны и те греческие книги, которые, как я подозреваю, он оставил, и латинские, которые, как я знаю, у него были. Ведь я с каждым днем все больше отдыхаю за этими занятиями в течение того времени, которое остается у меня от трудов на форуме» (Cic. Att., I, 20. 7)⁴.

Как и в других письмах, Цицерон завершает каждую материальную просьбу к Аттику отсылкой к идеальному — в данном случае, к отдыху душой за чтением, который точно не оставит друга равнодушным. В середине июня 60 г. Цицерон снова просит Аттика о доставке этих книг: «Как я уже писал тебе, Пет подарил мне все книги, оставшиеся после его брата. Судьба этого его дара зависит от твоей заботливости. Если любишь меня, постарайся, чтобы они были сохранены и доставлены мне. Ничто не может быть более приятным мне. Сохрани, пожалуйста, со всем старанием как греческие, так

¹ Там же. С. 15–16.

² Мечта о покупке библиотеки Аттика не сбывается. В письме от середины мая 54 г. из кумской или помпейской усадьбы Цицерон просит у Аттика обеспечить ему полный доступ к книгам из личной библиотеки Аттика, даже когда того нет дома (Cic. Att. IV, 14. 1). Эта вежливая просьба сделать личную библиотеку немного публичной указывает на ее большую ценность для Цицерона, много лет использующего книги друга для написания своих сочинений.

³ Цицерон упоминает о законе 204 г. до н.э., запрещавшего адвокатам брать от подзащитных какое-либо вознаграждение.

⁴ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51) — С. 77.

и латинские книги. Я буду считать, что это подарок от тебя» (Cic. Att., II, 1. 12)¹.

В декабре 60 г. Цицерон, предположительно из усадьбы в Анции, пишет Аттику письмо, немного проливающее свет на его методы работы с книгами во время ученого досуга: «Государственное устройство Пеллены» было у меня в руках. Клянусь тебе, я нагромоздил у своих ног целую гору из произведений Дикеарха². Вот великий человек! У него можно научиться много большему, нежели у Процилия. «Государственное устройство Коринфа» и «Афин», мне думается, у меня есть в Риме. Говорю тебе, прочти; уверяю тебя, это удивительный муж. Будь Герод человеком, он предпочел бы читать его, вместо того, чтобы написать хотя бы одну букву самому» (Cic. Att., II, 2.2–3)³. В этом письме Цицерон пишет о соотечественнике Героде, который написал сочинение о консульстве Цицерона. Оценка Цицероном этого труда ясна: он считает, что Героду нужно прочитать больше серьезных книг, прежде чем преступать к таким серьезным делам.

Чуть позже в декабре 60 г. Цицерон обращается к возвращающемуся в Рим Аттику со следующей просьбой: «Захвати для меня из книг брата Квинта сочинение Феофраста «О честолюбии»» (Cic. Att., II, 3)⁴. Как и сочинение Дикеарха, это сочинение не сохранилось. Однако, нас интересует не столько этот факт, сколько то, что домашние библиотеки Аттика, Цицерона и Квинта были единой библиотечной сетью, и каждый мог свободно пользоваться книгами в процессе своего ученого поиска. Подтверждает это и письмо Аттику от июля 59 г.: «От Вибия я получил книги. Поэт он неумелый и к тому же ничего не знает, но он не бесполезен. Переписываю и пересылаю тебе» (Cic. Att., II, 20.6)⁵. Речь здесь идет о книгах Александра Эфесского — автора географической поэмы в трех книгах «Европа», «Азия» и «Ливия». Его сочинения Цицерон намеревался передать рабам для переписывания и передачи в домашнюю библиотеку Аттика.

В письме Аттику от первой половины апреля 59 г. Цицерон пишет о своем отдыхе в усадьбе в Анции, которая, в отличие от усадьбы в Тускуле, в меньшей степени рассматривается им как еще одна сельская

¹ Там же. С. 82.

² Дикеарх — ученик Аристотеля и автор сочинений по истории культуры, в том числе утраченного «Государственного устройства Пеллены».

³ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51) — С. 83.

⁴ Там же. С. 85.

⁵ Там же. С. 129.

Академия. Поскольку это письмо является одним из редких беззаботных писем Цицерона, приведем чуть большие, чем полагаются для пояснительной цитаты, фрагменты из него: «Я теперь уже совсем не подтверждаю того, что обещал тебе в предыдущем письме, — что за время этого путешествия возникнет сочинение, ибо я настолько предался отдыху, что не в силах отказаться от него. И вот я либо наслаждаюсь чтением книг — а у меня приятный подбор их, — либо считаю волны, потому что для ловли макрелей погода неблагоприятна. К писанию решительно испытываю отвращение. <...> Никто тут не беспокоит меня, но все любят! <...> Мои занятия государственными делами сводятся только к тому, что я ненавижу бесчестных людей, и то без всякой горечи, но скорее с некоторым наслаждением писателя» (Cic. Att., I, 6.1–2)¹. В этом письме Цицерон поясняет, что ученый досуг для него это одновременно чтение книг и написание сочинений, но иногда в нем может присутствовать только первое, а второе на некоторое время быть отложено. В письме к направляющемуся в Рим Аттику Цицерон просит его непосредственно оценить список книг в Анции и опосредованно оказать помощь в составлении его домашней библиотеки: «Ты прекрасно поступишь, если приедешь ко мне. Увидишь удивительный перечень моих книг, составленный Тираннионом; то, что осталось, гораздо ценнее, чем я думал. Пришли мне, пожалуйста, также двух-трех человек из твоих переписчиков, которых Тираннион мог бы использовать в качестве склейщиков и помощников для прочих надобностей...» (Cic. Att., IV, 4a.1)².

В следующих письмах Цицерон благодарит Аттика за предоставленных рабов, которые привели в порядок библиотеку в Анции (Cic. Att., IV, 5), способствовал, тем самым тому, что «жилище получило разум» (Cic. Att., IV, 8)³. Одного из так впечатливших Цицерона рабов-помощников — Дионисия — Атик ему подарил. О том, какую большую роль этот раб стал играть в ученом досуге Цицерона, можно видеть из следующего письма, где он рассказывает Аттику как они с Дионисием⁴ проводят время из Кумской усадьбы, «глотающая кни-

¹ Там же. С. 110.

² Там же. С. 134.

³ Там же. С. 237.

⁴ О том, чем закончилась ученая дружба Цицерона и Дионисия, мы можем прочитать в осеннем письме Цицерона Публию Сульпицию Руфу 46 г.: «Кроме того, во имя нашей дружбы и во имя твоей постоянной преданности мне, прошу тебя настоятельнее обычного потрудиться также в следующем деле: раб мой Дионисий, смотревший за моей библиотекой, стоящей больших денег, украд много книг и считая, что это не пройдет ему безнаказанно, сбежал. Он находится в твоей провинции. <...> Если ты позаботишься о возвра-

ги» и ведя содержательные беседы (Cic. Att., IV, II). Одну из этих книг Цицерон высылает для чтения Аттику, а другую — Лукцею.

В другом письме от 22 апреля 55 г. Цицерон поясняет, что речь идет не о книгах из его личной библиотеки, а о книгах из библиотеки Фавста — сына Суллы и соседа Цицерона по Кумской усадьбе, имевшего в своем распоряжении богатую коллекцию сочинений Аристотеля и Феофраста. В этом письме Цицерон, в очередной раз горячо объясняясь в любви к наслаждению книжным знанием, немного рассказывает об организации места для ученых занятий в усадьбе Аттика: «Но, клянусь тебе, если государственные дела отравляют мне прочие наслаждения, то меня поддерживают и возрождают науки, и я предпочитаю сидеть у тебя в том твоём креслице под изображением Аристотеля, чем в их курульном кресле, и гулять у тебя вместе с тобой, а не с тем, с кем, как я вижу, мне предстоит гулять» (Cic. Att., IV, 10.3)¹.

Во времена тяжелых жизненных испытаний Цицерон иногда пренебрегает книгами и учеными занятиями, которые привык воспринимать как источник радости. 18 марта 49 г. он пишет Аттику из Формийской усадьбы: «Теперь поднимается любовь, теперь не могу перенести тоски, теперь мне нисколько не помогают книги, нисколько не помогают занятия, нисколько не помогают учения» (Cic. Att., IX, 10)². Нанесенным противниками и соперниками обиды Цицерон легко объяснял через чтение книг и забывал через написание собственных сочинений. Эти занятия оказались не предназначены для уменьшения душевной боли, вызванной семейным горем.

В переписке с Марком Теренцием Варроном — соседом Цицерона по усадьбам под Тускулом и Кумами — Цицерон поясняет, что в его жизни часто бывали периоды отказа от чтения книг. В письме Варрону от начала 46 г. Цицерон пишет следующее: «Итак, знай, что по приезде в Рим я помирился со старыми друзьями, то есть со своими книгами; впрочем, я прекратил общение с ними не потому, что я на них сердился, но потому, что мне было несколько совестно перед

щению его мне, не могу выразить, как мне это будет приятно: дело само по себе малое, но огорчение мое велико» (Cic. Fam., XIII, 77. 3) (Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1950. — Т. II. (годы 51–46) — С. 40).

¹ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51) — С. 254.

² Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1950. — Т. II. (годы 51–46) — С. 268.

ними; ведь мне казалось что опустившись до участия в сильнейшей смуте при самых неверных союзниках, я недостаточно повиновался их наставлениям. Они мне прощают, зовут назад к прежним дружеским отношениям и говорят, что ты, оставшись твердым в этом, был мудрее, чем я» (Cic. Fam., IX, 1.2)¹. Далее в письме Цицерон приглашает друга встретиться для содержательной беседы, но только не в Риме, а в тускульской или кумской усадьбах. В письме от начала июня 46 г. Цицерон пишет об эстетике подобных встреч для совместного книжного ученого досуга, снова приглашая Варрона к себе в тускуланскую усадьбу: «Но и об этом мы поговорим, когда у нас будет досуг... <...> Если не ты ко мне, то я примчусь к тебе. Если у тебя при библиотеке есть сад, ни в чем не будет недостатка» (Cic. Fam., IX, 4)².

В письме от 11 июня 46 г. Цицерон приглашает в тускуланскую усадьбу Аттика и просит привезти с собой книгу: «Но я хотел бы знать, сегодня ли ты выедешь, тотчас же после торгов, и в какой день приедешь. Я между тем — с книгами, но огорчаюсь, что у меня нет истории Веннония» (Cic. Att., XII, 3)³. Образ путешествующего с книгами для Цицерона Аттика постоянно появляется в письмах, каждый раз подчеркивая определяющий характер этой дружбы для творческого пути Цицерона. В одном из писем 46 г. Цицерон в шутку нападает на Аттика, который прочитал книгу Тиранниона «О просодии», не дождаввшись приезда Цицерона. Цицерон пишет, что друг может заглядить свою вину перед ним только одним способом — если пришлет ему эту книгу (Cic. Att., XII, 6.2). И далее поясняет, что сама книга не доставит Цицерону столько радости, сколько сознание того, что Аттику она так сильно понравилась.

В письме Манию Курию от августа 46 г. Цицерон поясняет, что книги часто были для него способом самосохранения: «...ведь всякий раз, как я выслушаю приветствия друзей, что происходит даже при большей многолюдности, чем бывало обычно, оттого что они, по-видимому, в гражданине с честным образом мыслей видят как бы белую птицу, я удаляюсь в библиотеку; благодаря этому я создаю труды, важность которых ты, пожалуй, оценишь» (Cic. Fam., VII, 28)⁴. В письмах 45 г. Цицерон, находящийся в своей тускуланской Академии, постоянно обращается к Аттику с просьбой прислать те или

¹ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1951. — Т. III. (годы 46–43) — С. 376.

² Там же. С. 391.

³ Там же. С. 391.

⁴ Там же. С. 7.

иные книги для создания своих трудов: он просит книги Дикеарха (Cic. Att., XIII, 31.2; Cic. Att., XIII, 32.2) и Федра (Cic. Att., XIII, 39), обещая взамен прислать Аттику свои сочинения.

В письме от начала августа 45 г. Цицерон пишет Аттику письмо, где есть фраза: «Итак, где то твое искусное произведение, которое я видел в Парфеноне — Агала и Брут?» (Cic. Att., XIII, 40.2)¹. Парфеноном была библиотека в доме Брута, где, видимо, Цицерон увидел родословную рода Юниев (к которым принадлежал Брут), составленную Аттиком. В этом письме присутствует небольшое, но ценное указание на то, что Цицерон и Аттик иногда менялись ролями, ожидая к прочтению сочинения друг друга. В конце декабря 45 г. Цицерон пишет Тируну письмо следующего содержания: «Я пришлю солнечные часы и книги, если будет сухая погода. Но неужели с тобой нет книжек? Или ты сочиняешь что-нибудь в духе Софокла? Постарайся, чтобы труд появился» (Cic. Fam., XVI, 18, 3)². Это письмо подтверждает то, что Тиرون также был включен в библиотечную сеть, создание которой инициировал среди друзей и близких Цицерон.

Завершая анализ эпистолярного наследия Цицерона, отметим, что обозначенная нами тема — организации им «приусадебных Академий» по греческому образцу — является лишь одной из многочисленных представляющих историко-педагогический интерес тем. Изучение особенностей домашней педагогики, реализованной Цицероном для других и самого себя, позволяет переосмыслить его педагогическую концепцию воспитания культурой. Многочисленные принадлежавшие Цицерону приусадебные Академии были оборудованы всем необходимым для ученых занятий наедине с собой или в кругу друзей. Книги и предметы интерьера, подбирались и покупались Цицероном с такой тщательностью, что выдавали в нем истинного ценителя греческого искусства, а не гнавшегося за модой украшателя. Объединив домашние библиотеки друзей и близких в единую «библиотечную сеть», внутри которой свободно циркулировали необходимые книги, осуществлялось постоянное пополнение «фондов», Цицерон показал современникам пример общезначимого спланированного дела на благо *res publica*. Перефразируя Ф. Тютчева, можно сказать, что римский интеллигент заслужил «чашу педагогического бессмертия» за утверждение значимости организации учебного досуга, позволяющего образованному человеку легко пройти «и через то, что гнетет, и через то, что угрожает» (Cic. Fam., IX, 1.2)³.

¹ Там же. С. 195.

² Там же. С. 219.

³ Там же. С. 376.

Образ идеального оратора у Цицерона

Бобровникова Т.А.

Как известно, Марк Туллий Цицерон был не только величайшим оратором Рима, но и крупным писателем, сочинениями которого зачитывались современники и ближайшие потомки, а затем и вся Европа вплоть до XVIII века. Сочинения эти можно разделить на две группы: трактаты по философии, такие, как «О природе богов», «Тускуланские беседы», «О пределах добра и зла» и другие, и трактаты по ораторскому искусству. Этим последним и посвящена настоящая статья.

Само по себе появление риторических сочинений в творчестве Цицерона не вызывает удивления. Очень многие его предшественники и современники писали об ораторском искусстве. Среди авторов находим имена очень знатных людей. Например, подобное сочинение написал учитель Цицерона, консуляр Антоний (143–87 гг. до н.э.) (Сс. De or. I, 206). Объясняется это необыкновенно высоким положением, которое занимало ораторское искусство в республиканском Риме. Обусловлено же было это положение двумя причинами.

Во-первых, римский политик постоянно выступал перед сенатом и народным собранием. Он должен был убеждать своих слушателей принять предложенный им закон или политический проект. Такой вдумчивый историк, как Тацит, видит в этом главную причину того, что в его время, несмотря на все успехи просвещения, в ораторском искусстве заметен регресс. «Великое и яркое красноречие — дитя своеволия... оно... вольнолюбиво... Не знаем мы... красноречия македонян и персов и любого другого народа, который удерживался в повиновении твердой рукой... Форума древних ораторов больше не существует... Нужно ли, чтобы каждый сенатор пространно излагал свое мнение по тому или иному вопросу, если благонамеренные сразу приходят к согласию? К чему многочисленные народные собрания, когда общественные дела решаются не невеждами и толпой, а мудрейшим одним?» (Тас. Dial., 40–41)¹.

Во времена Цицерона, то есть во время так называемой «римской революции», политические страсти кипели. Трибуны чуть ли

¹ Здесь и далее диалог цитируется в переводе А. С. Бобовича.

не ежедневно созывали народное собрание, выступали с горячими речами, призывая к свободе, им возражали сторонники сената, и иногда целые дни до вечера политики спорили друг с другом на глазах всего Рима. Тацит описывает эту увлекательную, мятежную жизнь, которой он не застал. «Непрерывные предложения новых законов и домогательства народного расположения... народные собрания и выступления на них магистратов, проводивших едва ли не всю ночь на трибунах... обвинения и предания суду именитых граждан» (Тас. Dial., 36). Естественно, все эти законодатели и политики стремились стать хорошими ораторами.

Вторая причина определяется некоторыми своеобразными чертами римского судебного процесса. Он достиг в то время совершенства. Ф.Ф. Зелинский в начале XX века писал: «Римский уголовный процесс был... тем идеалом правосудия, которого сравнительно недавно достиг уголовный процесс новейших времен»¹. Суд заседал почти ежедневно. В то же время в Риме не было ни платных адвокатов, ни профессиональных прокуроров. Любой гражданин мог быть обвинителем, а защищался человек либо сам, либо прибегал к помощи более красноречивого друга. Люция Котту в 138 г. до н.э. обвинял Сципион Африканский, а защищал Метелл Македонский. Оба были крупными полководцами, первыми людьми государства и не имели никакого отношения к суду (ORF², P. 106; 129–131; Scipio Minor. fr. 23–26). Ученика же Цицерона, Целия Руфа, защищал сам триумвир Марк Красс (ORF², p. 344, Crassus, fr. 12–13).

Очень интересной особенностью римского суда было то, что считалось не только допустимым, но и почетным привлекать к суду своих личных врагов. Вот два примера. Упомянутый Целий Руф вызвал на суд некоего Бестию. Бестия оправдался. Целий немедленно выдвинул против него новое обвинение, но тут его самого привлек к суду сын подсудимого. Бестия-младший прямо заявил на суде, что, не затронь Целий его отца, он не сказал бы ему ни одного дурного слова (Сис. Pro Cael., 56). И Цицерон, защитник Целия, ничуть не осуждает родичей Бестии и не пытается доказать судьям, что такой предубежденный обвинитель на суде не годится. Напротив. «Они, — говорит оратор, — выполняют свой долг, они защищают своих близких, они поступают так, как обычно поступают храбрейшие мужи» (ibid., 21)². Полководец Лукулл, также друг Цицерона,

¹ Зелинский Ф.Ф. Приложение II. Римский уголовный процесс // Цицерон, М. Туллий. Полное собрание речей. — Т. I. — СПб., 1901. — С. 755.

² Перевод В.О. Горенштейна.

в юности привлек к суду Сервилия, который в свое время опозорил судом его отца. По этому поводу Плутарх замечает: «Выступать с обвинениями, даже без особого к тому предлога, вообще считается у римлян делом отнюдь не бесславным, напротив, им очень нравится, когда молодые люди травят нарушителя закона, словно породистые щенки»¹ (Plut. Lucul., 1).

Таким образом, суд в Риме сделался чем-то вроде поединка. Поэтому римскому гражданину, можно сказать, так же необходимо было владеть ораторским искусством, как дворянину шпагой.

Разумеется, к суду привлекали и политических противников. Такого рода процессы стали одним из главных орудий политиков.

Вот почему авторитет оратора так непомерно вырос. «Ораторов осаждали просившие о защите... не только соотечественники, но и чужеземцы, их боялись отправляющиеся в провинцию магистраты и обхаживали возвратившиеся оттуда... они направляли сенат и народ своим влиянием», — пишет Тацит (Tac. Dial., 36). Цицерон же так описывает положение оратора его времени: «Перед кем люди трепещут? На кого они взирают потрясенные... Кем восторгаются? Кого считают чуть ли не богом среди людей? Того, кто говорит... блистая яркими словами и яркими образами (то есть оратора — Т.Б.)» (De or. III, 53)². У Цицерона мы находим очень живые сцены, позволяющую представить себе обстановку того времени. Он рисует нам оратора, всегда окруженного толпой поклонников. Молодые люди ловят каждое его слово; пристают к его секретарю, даже подсматривают за ним, чтобы понять, как готовит он свои речи (Cic. De or., I, 136).

Неудивительно, что, как говорит Цицерон, «по установлении всемирного нашего владычества... едва ли был хоть один честолюбивый юноша, который не стремился бы постигнуть во что бы то ни стало искусство оратора» (De or. I, 14).

Все это объясняет то высокое положение, которое занимал оратор в обществе Цицероновского времени, и тот необыкновенный интерес, который вызывали риторические сочинения. Однако труды Цицерона резко выделяются из общего числа. Обычно трактат по ораторскому искусству представлял собой нечто вроде учебника. Таково было уже упомянутое пособие Антония, безымянный трактат «Риторика для Геренния» и написанное самим Цицероном в юности пособие «О нахождении». Но его зрелые произведения совершенно

¹ Перевод С.С. Аверинцева

² Здесь и далее диалог цитируется в переводе Ф.А. Петровского.

ины. В центре его внимания стоит образ оратора. Каков должен быть этот кумир молодежи, этот «бог среди людей»?

Большинство римлян придерживались мнения, которое высказал Сульпиций, старший друг Цицерона, которым он восхищался в юности и считал крупным оратором. Марк Туллий вспоминает, что, когда Сульпицию советовали поучиться философии, чтобы речь его стала логичнее и возвышеннее, он со смехом отвечал: «По правде сказать, я вовсе не чувствую нужды ни в твоём Аристотеле, ни в Карнеаде, ни вообще в философах, и ты... можешь, коль угодно, думать, что я либо безнадежно неспособен усвоить ихнюю премудрость, либо ею пренебрегаю... Для того красноречия, о котором я мечтаю, за глаза довольно простого знакомства... с судебными вопросами» (Cic. De or., III, 147). Очень характерно, что речей своих Сульпиций никогда не записывал. Цицерону он говорил, что писать не умеет и не любит (Brut., 205). И Сульпиций не был одинок. Одним из самых сильных ораторов второй половины II в. до н.э. был Гай Папирий Карбон. Его называли царем Форума (Brut. 106). При этом он, по свидетельству современников, законов не знал вовсе и весьма плохо ориентировался в гражданском праве (Cic. De or., I, 40). Причина была не в том, что Карбон был талантлив, но ленив. Напротив. Он славился своим трудолюбием и уделял много времени различным упражнениям, предписанным оратору (Brut. 106). Просто он считал все прочие знания не нужными для искусства риторики.

Цицерон высказал совершенно другое мнение.

Оратор, утверждает он, должен быть образованнейшим человеком.

И прежде всего он должен в совершенстве знать философию. Зачем она оратору?

Во-первых, ему необходима *диалектика*, то есть искусство спора, которая была составной частью философии. Именно диалектика учит излагать дело ясно, четко, строго логически, а также позволяет отразить доводы противника (Or., 111–118).

Во-вторых, оратор должен уметь вызывать у слушателей необходимые эмоции — жалость, гнев и т. д. Но для этого, утверждает Цицерон, надо «глубоко... познать человеческую душу и причины, заставляющие ее вспыхивать и успокаиваться» (De or., I, 53–54). Сейчас этим занимается психология. В те времена это была составная часть философии (ibid.). Кроме того очень часто по ходу своей речи оратор должен останавливаться и делать своего рода лирические отступления — их называли тогда *общие места*. Тут он рассуждал о религии и бессмертных богах, о дружбе, общечеловеческом праве, о справедливости и величии души, о том, что такое преступление.

Но как может оратор размышлять обо всем этом, если он не знаком с учением Платона, Аристотеля и Зенона Стоика (De or., I, 56–57)?

Далее. Оратор должен знать юриспруденцию, причем изучить ее надо досконально, и владеть ею как настоящий юрист (De or., I, 166–184). А так как юриспруденция в Риме была очень развитой наукой, то на изучение ее необходимо было потратить годы.

Оратору часто приходится обсуждать перед народом новые законы, а перед сенатом — международную политику. Но это невозможно, если он глубоко не изучил *политических наук* (De or., I, 60).

Совершенно особое значение придавал Цицерон изучению истории. Он считал, что знать ее необходимо не только оратору, но всякому мало-мальски образованному человеку. «Не знать, что случилось до твоего рождения — значит всегда оставаться ребенком. В самом деле, что такое жизнь человека, если память о древних событиях не связывает ее с жизнью наших предков?» (Or. 120)¹. Для оратора же она незаменима. Ведь, говоря о новых реформах, он должен сравнить настоящее с прошедшим. Только тогда он придет к правильному выводу. Он может рассказать, как предлагали уже когда-то подобный закон, напомнить, что нечто похожее было в Греции, и остановиться на том, как повели себя при этом Солон или Сципион Эмилиан, мудрейшие граждане тех лет. Таким образом, по образному выражению Цицерона, он «вызовет с того света самых надежных свидетелей». Кроме того необходимо понять, соответствует ли проект духу народа и его религии, а для этого надлежит еще знать *религию, нравы, и традиции* своего отечества (De or., I, 60; Brut., 322).

Но требования Цицерона не ограничиваются гуманитарными науками. Мы с удивлением узнаем, что оратор, по его мнению, должен еще знать физику, то есть науку о природе, и представлять себе строение мира. Эти знания, говорит Марк Туллий, предадут его речи величие и возвышенность (Or., 119).

Наконец, известно, что люди в своих решениях часто руководствуются не логикой и доводами разума, а любовью, ненавистью, досадой, жалостью — словом, каким-то иррациональным чувством, каким-то душевным порывом (De or., II, 179). А на чувства надлежит действовать средствами искусства. Поэтому оратор должен быть еще и первоклассным актером, который сам искренне плачет над горем клиента и искренне пылает гневом против несправедливости. Его речи зачастую превращаются в настоящий захватывающий спектакль (Cic. De or., I, 128).

¹ Здесь и далее трактат цитируется в переводе М.Л. Гаспарова.

Таким образом, оратор, по мнению Цицерона, должен знать все науки, достойные свободного человека (*De or.*, I, 71–72).

Как отнеслись современники Цицерона к его советам?

По-видимому, они вызывали у них протест и недоумение. Об этом свидетельствуют многочисленные возражения, которые Цицерон вкладывает в уста своим собеседникам (*De or.*, I, 76, 219, 223–224; 252, 256; *Brut.*, 162). Суть их сводится к тому, что оратор — практик, который чуть ли не ежедневно выступает в судах. У него просто нет времени заниматься науками. Да они ему и не нужны. Кроме того никто не может достигнуть совершенства во всех областях знаний. Они насмешливо говорили, что Цицерон хочет засадить их за книги до самой старости.

Цицерон возражал на это, что без самых широких знаний речь оратора, даже самого талантливого, превратится в пустой звон красивых фраз (*Or.*, 51). Ибо только «в науках заключается источник совершенного красноречия» (*Brut.* 322). Далее, он не спорит с тем, что наука неисчерпаема и ученый должен отдать ей всю жизнь. Но ведь он вовсе не требует, чтобы оратор стал настоящим ученым, то есть человеком, который вносит свой вклад в науку. Он только хочет, чтобы он имел представление обо всех научных достижениях своего времени (*De or.*, III, 88–89).

Под давлением своих оппонентов Марк Туллий все-таки вынужден был признать, что тот оратор, о котором он мечтает, пока еще не родился, а, может быть, никогда и не родится. Это некий идеальный образ, образ из мира идей Платона, который можно сравнить с прекрасной статуей божества, изваянной Фидием. Ведь оригинала этого бога на земле нет (*Or.*, 7; 9–11).

Однако мне думается, что здесь можно оспорить мнение Цицерона. Человек, воплотивший его идеал, существовал в действительности. И человеком этим был сам Марк Туллий. Как ни странно, тот, которого и современники, и потомки обвиняли в непомерной властливости, оказался здесь замечательно скромным.

С ранней юности Цицерон постоянно учился. Наукам он отдавался с таким усердием, что римская чернь дразнила его: «Грек» и «Ученый» (*Plut. Cic.*, 5). Его наставником стал стоик Диодот. Это был ученейший эллин, имевший множество учеников (*Fam.* XIII, 16, 4). Цицерон вскоре стал его любимцем. Философ переехал к нему и окончил дни в его доме. В конце жизни Марк Туллий вспоминал, как под руководством Диодота «все время, день и ночь занимался изучением всех наук» (*Brut.*, 308–309).

В 80 г. до н.э. Цицерон уехал в Грецию и провел там два года. Он посетил знаменитейшие города Эллады и побывал в Малой Азии. В Афинах, бывших тогда центром философии, он слушал лекции лучших философов того времени. «Он учился с огромным усердием», — говорит Плутарх (Сис., 4)¹. Его увлечение было так велико, что одно время он хотел посвятить себя философии и остаться в Афинах. Особенное впечатление произвели на него лекции главы Новой Академии Антиоха.

Любовь к философии Марк Туллий сохранил на всю жизнь. Он не только постоянно изучал книги философов. Он обращался к ним в самые критические моменты своей жизни в поисках совета и утешения. Наиболее яркий пример тому — смерть его дочери Туллии, бывшей самым дорогим для Цицерона человеком. Отец был в такой горе, что не мог говорить даже с самыми близкими людьми. Единственное, что дало ему силу жить — это философия. Он начал писать философские трактаты и создал латинскую философскую терминологию. Первый из них — ныне, к несчастью, утраченный — так и назывался «Об утешении». В своих философских сочинениях он сумел очень четко и в то же время красочно изложить взгляды всех главных философских школ своего времени. Сам он в конце жизни так рассказывал об этом: «...Я начал интересоваться философией не внезапно: я занимался ею с самой юности и проявлял при этом немалое рвение и старание. И я был более всего погружен в философию именно тогда, когда, казалось, был от нее дальше всего. Это доказывают и мои речи, изобилующие высказываниями философов, и близость с учеными людьми, которыми всегда блистал мой дом; замечательнейшие из них — Диодот², Филон³, Антиох⁴, Посидоний⁵; они-то и наставляли меня. И если в жизни вообще можно ру-

¹ Перевод С.П. Маркиша

² Диодот — стоик, живший в доме у Цицерона, о котором мы говорили.

³ Филон из Ларисы Фессалийской — ученик Клитотомаха. Его учеников выделяли иногда в Четвертую Академию (*Sext. Emp.*, Руфг. II, 220). С 88 г. до н. э. жил в Риме. Цицерон считал себя последователем именно его школы (*Fam.* IX, 8, 1; *Brut.* 89; *De nat. Deor.* 1, 7, 17).

⁴ Антиох из Аскалона, академик, учеников которого иногда выделяли в Пятую Академию (*Sext. Emp.*, Руфг. II, 220). Он отказался от абсолютного скепсиса, заимствовал некоторые моменты из учения Платона. Опираясь на его учение, Цицерон утверждал, что академики имеют определенную точку зрения, а скепсис — только форма познания.

⁵ Посидоний из Апамеи (Ок. 135–51 гг. до н.э.), ученик Панеттия, основателя II Стои. Цицерон был с ним хорошо знаком, состоял в переписке и считал его своим учителем (см., например, *Att.* II, 1, 12).

ководствоваться философскими принципами, я верю, что и в частных и в общественных делах я руководствовался предписаниями разума и науки... Для блага самого государства я счел необходимым разъяснить моим согражданам философию, ибо мне казалось очень важным для славы и достоинства Города изложить столь важные и прекрасные предметы по-латыни. Я вовсе не раскаиваюсь в своем начинании, ибо ясно вижу, что благодаря мне очень многие загорятся желанием не только учиться, но и писать самим. Ибо немало людей, сведущих в греческих науках, не могли поделиться знаниями с соотечественниками, так как они не сумели выразить по-латыни то, что узнали от греков. Мне кажется, в этой области сделано уже очень много, и греки теперь не превосходят нас богатством терминологии. Меня также побудила обратиться к философии душевная боль: на меня обрушилась ужасная и тяжелая несправедливость судьбы (имеется в виду смерть дочери — Т.Б.), найди я другое лекарство, я бы не обратился к этой науке» (*De Nat. Deor.* I, 6–9)¹.

Именно от Цицерона впоследствии узнала греческую философию вся Европа.

Цицерон прекрасно знал юриспруденцию. Он учился у двух крупнейших юристов того времени — Сцеволы Авгура и Сцеволы Юрисконсульта (*Cic. Amic.*, 1–2; *Brut.*, 306; *Phil.*, VIII, 10).

Марк Туллий чрезвычайно интересовался политическими науками. Об этом свидетельствуют его трактаты «О законах» и особенно «О государстве», где он с блеском развил идеи Платона, Аристотеля и Полибия.

Несомненно, он очень хорошо знал историю Рима и Греции. В своих трактатах и речах он сообщает много исторических сведений, при этом чрезвычайно точен. Например, именно он рассказывает подробности о полемике вокруг закона Гая Гракха и о выступлении против него Пизона Фруги (*Cic. Fontei.*, 39; ср. *Schol. Bob. in Cic. Flacc.* p. 96, 26). Кроме того он сам написал историческое сочинение — трактат, который называют обычно «Брут» и который представляет собой историю римских ораторов и римского красноречия. Это произведение было необычайно высоко оценено Э. Мальковатти (*ORF*², p. VI).

Цицерон испытывал огромный интерес и к наукам негуманитарным. Математикой он восхищался. «Нет ничего ослепительнее их математики», — говорил он, узнав достижения греческих ученых (*Tusc.*, I, 113). Но особенно любил он астрономию. Учить ее он начал, видимо, с тем же Диодотом по небесной сфере, то есть планетарию,

¹ Перевод автора.

сделанному великим греческим математиком и физиком Архимедом Сиракузским. Цицерон рассказывает, что, когда он увидел этот бронзовый шар с изображением светил, он вначале показался ему малоинтересным. Но, когда шар был приведен в движение, он понял, что «в этом сицилийце был гений больший, чем может вместить природа человеческая». При вращении сферы «происходило так, что на бронзовом изделии Луна сменяла Солнце в течение стольких же оборотов, во сколько дней сменяла она его на самом небе, поэтому на небе сферы происходило такое же затмение Солнца» (*De re publ.*, I, 21–22)¹. «Архимед, — пишет Цицерон, — когда он заключил в сферу движения Луны, Солнца и пяти блуждающих звезд, сделал то же, что Платоновский Бог, творец мира в «Тимее», подчинив единому кругообороту движения ускоренные и замедленные». И, если мир не мог быть создан без Бога, «то и в своей сфере Архимед не смог бы их имитировать без божественного гения» (*Tusc.*, I, 63)². Замечательно, что именно Цицерон нашел давно заброшенную и забытую соотечественниками могилу Архимеда. У Цицерона был некий опознавательный знак. Он знал, что Архимед очень гордился решением задачи об объеме шара и цилиндра и завещал высечь эти геометрические тела на своем надгробии. И вот тщательно и методично, шаг за шагом, он стал исследовать Сиракузы и их окрестности в поисках могильной плиты с шаром и цилиндром. Наконец среди старых полуразрушенных могил, заросших травой, он отыскал желанный памятник (*Tusc.*, V, 64–65).

Цицерон настолько увлекался астрономией, что перевел на латинский язык стихами огромную ученую поэму грека Арата, где описывалось все звездное небо и все созвездия.

В трактате «О природе богов» он столь подробно пишет о строении человеческого тела, о функциях различных органов, о поведении животных, что не остается сомнений в его хорошем знакомстве с достижениями науки его времени.

Наконец, следует отметить, что Цицерон учился профессиональной актерской игре у артистов. Как известно, в Риме презирали актеров. Человек, выходявший на подмостки, даже терял римское гражданство. Выступали в театре только рабы или вольноотпущенники. Но Цицерон смотрел на театр по-иному. Римский ученый Макробий пишет: «Цицерон не презирал актеров» и считал своими близкими друзьями актеров Росция и Эзопа (*Macrob. Sat.*, III, 14, 12). Росций был знаменитейший комический актер Рима, Эзоп — тра-

¹ Перевод В.О. Горенштейна.

² Перевод М.Л. Гаспарова.

гический. Оба были не только друзьями, но и учителями оратора, у которых он брал уроки актерской техники (Macrob. Sat., *ibid*).

Можно возразить, что Цицерон был компилятор, который лишь пересказывал доступным языком чужие достижения. Но это как раз точно соответствует его собственной программе. Оратор не должен быть настоящим ученым. Но он должен лишь знать научные достижения своего времени.

Мне хотелось бы однако отметить одну область человеческих наук, в которой Марк Туллий, на мой взгляд, был совершенно оригинальным мыслителем. Это психология и именно психология преступника. Он отмечает, что *преступление всегда сопровождается душевной болезнью*. Например, говоря о преступлениях сицилийского наместника Верреса, против которого он выступил по просьбе сицилийцев, Марк Туллий отмечал некоторые совершенно необъяснимые, просто бессмысленные его поступки; они-то и привели его к гибели. Цицерон объясняет их безумием, овладевшим Верресом после совершенных им злодеяний (Verr., II, 1, 7–9; II, 5, 73; 139). «Очевидно помешательство, обыкновенно сопутствующее... преступлениям, обуяло его... сердце» (II, 5, 139)¹. В другом месте: «Подстрекательный безумием, которое овладело им вследствие его преступлений» (курсив наш. — Т.Б.) (II, 5, 73).

Цицерон задавался вопросом, отчего же преступник сходит с ума? Он утверждает, что причиной являются непрерывные мучения, которые в конечном итоге полностью разрушают его личность. Терзают же его мысли о содеянном. Сознание преступления «мучит его и лишает рассудка... Все это не позволяет ему успокоиться от овладевшего им помешательства» (Verr., II, 1, 7). Это, утверждает Цицерон, очень странное состояние. Дело в том, что мучит преступника не раскаяние и не угрозы совесть, как можно было бы подумать. Раскаяние как раз благотворно и приводит человека к добру. Между тем обезумевший преступник не только не идет к добру, а творит все новые и новые злодеяния, одно страшнее другого. Цицерон вспоминает, что поэты часто рисуют нам преступников одержимыми безумцами. Например, Орест у Эсхила убивает родную мать и тотчас же являются страшные призраки, фурии² с пылающими факелами в руках. Они гонят свою жертву, жгут ее факелами, пока она совсем не обезумевает. Эти фурии с жгучими факелами, говорит он, лишь поэтическое олицетворение мучительных мыслей, которые жгут мозг преступника

¹ Здесь и далее перевод Ф.Ф. Зелинского.

² В греческом оригинале трагедии речь они названы *эриниями*.

(Leg., I, 40). «Не верьте тому, что вам не раз случалось видеть на сцене — что совершившего... преступление преследуют и пугают фурии с горящими факелами, — нет, ничто не терзает его, как сознание его вины, его страх перед собой; его мучают воспоминания о его грехе... Вот — те богини мщения» (Rosc. Amer., 67). Преступники, говорит Цицерон, могут подкупить суд людской, но они не уйдут от высшего суда. Их «гонят и преследуют фурии, но не с пылающими факелами, как в мифах, они мучат их тоской от сознания греха» (Leg., I, 40; II, 43). В другом месте подробно развита та же мысль: «Какая кара, посланная бессмертными богами, может быть ужаснее помешательства, безумия? Неужели ты полагаешь, что те герои трагедий, которые на наших глазах мучаются и гибнут от боли и ран, несут более тяжкую кару бессмертных богов, чем те, которых изображают безумными? Нет. Стоны и вопли Филоктета не так жалки... как дикие прыжки Афантанта¹ и бред матереубийц... Ты несешь ту единственную кару, которую бессмертные боги установили за человеческие преступления... Стрелы богов вонзаются в мозг нечестивцев» (Наг., 39)².

Я хочу отметить удивительное сходство этих рассуждениях Цицерона с образами «Преступления и наказания» Ф.М. Достоевского. Как помнит читатель, Раскольников еще до убийства очень интересовался проблемой преступления. Он пришел к выводу, что оно всегда сопровождается душевной болезнью. Он надеялся, что в его случае все будет иначе, ибо он не совершает преступления. Но он жестоко ошибся. Рассудок его стал мешаться сразу после убийства. Он постоянно находится в состоянии полубреда, страдает, не может ни с кем говорить, на него находят приступы необъяснимой ярости. Его врач Зосимов не сомневается, что он сошел с ума. Именно благодаря этому он выдает себя перед следователем. Интересно и другое. Раскольников испытывает жгучие страдания и в то же время ни разу он не ощутил угрызения совести. Он даже тоскует по ним, уверенный, что они облегчили бы его душу. В конце концов он понимает, что единственный для него выход — выдать себя властям. Как тут не вспомнить Цицерона, который, описав состояние преступника, замечает: «Ему осуждение может быть отраднo» (Verr., II, 1, 9; ср. Cat., IV, 8).

¹ Филоктет — греческий герой времен Троянской войны. Укушенный змеей, испытывал непрерывные боли. Афантанта — в припадке безумия убил родного сына. Оба они выведены в греческих трагедиях, в частности в трагедии Софокла «Филоктет».

² Диалог «О законах» и речь «Об ответах гаруспиков» приводятся в переводе В.О. Горенштейна. Речь «В защиту Росция Америкского» — в переводе Ф.Ф. Зелинского.

философию и искусства, но и свой дух, свое понимание доблести и добродетели, и, соответственно, свое понимание образования и воспитания.

Квинтэссенцией идей традиционного римского воспитания считается трактат Марка Порция Катона Старшего «Наставления сыну» (*Præcepta ad filium*). Будучи эллинофобом, Катон Старший не доверил обучение сына рабу Хилону, а сам учил мальчика всем нужным, по его мнению, умениям и навыкам: «И он сам обучил мальчика и грамоте, и законам, и гимнастическим упражнениям, обучил его не только метать копье, сражаться в тяжёлых доспехах и скакать на коне, но и биться на кулаках, терпеть зной и стужу и вплавь перебираться через реку, избобилующую водоворотами и стремнинами»¹. Алан Остин в своей книге по Катону подвергает сомнению тот факт, что Катон, во-первых, был настолько сильным противником эллинизма, как это принято полагать, и, во-вторых, сознательно стремился написать системный труд по воспитанию и обучению в Риме. Вероятнее всего, единственной целью трактата было написание практических рекомендаций, наставлений и советов конкретному юноше — старшему сыну². Однако, в любом случае, информация, представленная в данном труде, представляет огромную ценность для понимания того, как осуществлялся образовательный и воспитательный процесс в Древнем Риме. Идеалы римского традиционного воспитания нашли отражение в комедии Теренция «Братья» и озвучены устами персонажа Демеи, для которого старинная доблесть и честь являются высшими воспитательными идеалами в противовес вольностям, поощряемым его братом Микионом — сторонником эллинистических воспитательных идей³.

Во времена Цицерона эллинистические тенденции в образовании и воспитании были необычайно сильны, однако никаких образовательных «стандартов» в нашем понимании не существовало: по сути дела, любой человек, считающий себя образованным, т.е. умеющим читать и писать, мог открыть свою школу и найти себе учеников. Грамматические и риторские школы, хотя и являли собой образец школ высокого уровня, также не могли похвастаться

¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах, М.: Издательство «Наука», 1994. — Т. I. — Перевод С.П. Маркиша, под ред. С.С. Аверинцева.

² См. Austin. Alan T. Cato the Censor. Oxford University Press, 2000. P. 182–211. См. также: Morford M. The Roman Philosophers: From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius. — Routledge, 2002.

³ Toliver, Hazel M. The Terentian Doctrine of Education // The Classical Weekly. Vol. 43. — No. 13. — P. 195–200.

каким-либо системным подходом. Цицерон, получивший блестящее образование в лучших эллинистических традициях, не мог не видеть всех недостатков, присущих современным ему образовательным подходам и в течение всей своей жизни пытался выработать систему образования и воспитания высоко нравственного человека и настоящего гражданина. Философские, политические и педагогические проблемы в трудах Цицерона неразделимы, ибо для Цицерона неразделимы были все эти аспекты существования римского общества. Тема гражданства и воспитания идеального гражданина нашла отражение во многих трудах Цицерона — гражданин в Риме представлял собой не просто хорошего человека, но человека, наделенного особыми правами и обязанностями. Гражданин Рима был противопоставлен всему остальному миру — варварам, рабам, чужестранцам: гордая фраза *Civis Romanus sum* постулировала его привилегированный социальный статус. *Vir bonus* — «хороший человек» — представлял собой эталон римского гражданина. Но кто такой этот *vir bonus*? Какими качествами он обладает? Анализу взглядов Цицерона на идеальное государство и идеального гражданина посвящен ряд научных работ¹, но все они так или иначе сфокусированы на социально-философском и политическом аспектах проблемы. Как воспитать мальчика, чтобы он стал *vir bonus*? — вот тот вопрос, на который должен ответить педагогический анализ трудов Цицерона. В настоящей статье с позиций исторической педагогики предлагается попытка анализа двух произведений Цицерона — диалога «О Законах» (*De Legibus*) и трактата «Об обязанностях» (*De Officiis*), в которых наиболее четко и ярко прописаны руководства к воспитанию *vir bonus*.

¹ Брагова А.М. Марк Туллий Цицерон об идеальном гражданине и государстве: дис. ... канд. истор. наук. — Нижний Новгород, 2005; Демина С.С. Римское общество в I в. до н. э.: Гражданское сознание и поведение. — дис. ... канд. истор. наук. — Владимир, 2000; Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по теории культуры. и истории Древнего Рима. — М., 1990; Утченко С.Л. Кризис и падение Римской республики. — Москва, «Наука», 1965; Утченко С.Л. Цицерон и его время. — М.: Мысль, 1972; Утченко С. Политические учения Древнего Рима. — М.: Наука, 1977; Львов А.М. Проблема идеального гражданина в античных политико-правовых учениях: Аристотель, Цицерон: дис. ... канд. юр. наук. — М., 2000; Wood N. Cicero's Social and Political Thought. Berkeley: University of California Press, 1988; Atkins J.W. Cicero on Politics and Limits of Reason: the Republic and Laws. Cambridge: Cambridge University Press, 2013; Baraz Y. A Written Republic: Cicero's Philosophical Politics. — Princeton Univ. Press, 2012; Cicero the Philosopher. Twelve Papers / Ed. by J.G.F. Powell. — Clarendon Press, 1999; и др.

Сочинение «О законах», называемое различными авторами либо трактатом, либо диалогом¹, написано в форме диалога между Цицероном, его братом Квинтом и близким другом Титом Помпони-ем Атикком. До нас дошли три книги диалога, первая из которых сохранилась лучше всего, вторая и третья содержат много лакун и производят впечатление незаконченных фрагментов. Многие исследователи творческого наследия Цицерона полагают, что изначально книг было шесть (по аналогии с «О государстве»)², поэтому вполне возможно, что вопрос о воспитании идеального гражданина был рассмотрен в диалоге достаточно подробно. В первой книге диалога содержатся рассуждения о естественном праве (*ius naturale*), во второй — о «праве божественном» (*ius sacrum*), в третьей — о магистратах (*magistratus*). Наибольший интерес с точки зрения педагогических идей Цицерона представляет, на наш взгляд, первая книга. В ней участники диалога отправляются на прогулку, обсуждая вопросы о разуме, о наделении им человека, о божественном происхождении человека, о понятии доблести и др. Сам факт такой ученой прогулки поднимает вопрос правильного досуга (*otium*), который, согласно философии стоиков, есть не пустое времяпровождение, а деятельность, которую гражданин осуществляет на благо своему отечеству и самому себе. Например, Квинт восклицает: «И действительно, какое занятие мог бы я предпочесть этому, вернее, разве я мог бы провести день лучше?» (*Cic. Leg. I. 13*)³, утверждая, что нет ничего лучше ученого досуга. Одной из основных обсуждаемых проблем в книге является вопрос природы человека: Цицерон задается вопросом о природе человека и природе доблести (*virtus*) и приходит к выводу, что божественное (*divinum*) изначально находится внутри человека, ибо высшее божество наделило его разумом: «... Следует вот что: существо, способное предвидеть, сообразительное, разностороннее, наблюдательное, памятьное, преисполненное разума и смышленное, которое мы называем человеком, было сотворено высшим божеством и поставлено, так сказать, в превосходное положение. Ведь из существ всех видов и различной природы один только человек способен думать и размышлять, чего все

¹ Утченко С.Л. Политико-философские трактаты Цицерона («О государстве» и «О законах») // Марк Туллий Цицерон. Диалоги. — М.: Научно-изд. центр «Ладомир» — «Наука», 1994. — С. 153–174.

² Там же. С. 161.

³ Здесь и далее текст приводится по изданию: О законах / пер. В.О. Горенштейна // Марк Туллий Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука. — С. 89–150.

остальные лишены. А что, не скажу — в человеке, но и на всем небе, и на земле более божественно, чем разум? <...> И вот, так как лучше разума нет ничего, и он присущ и человеку, и божеству, то первая связь между человеком и божеством — в разуме». Однако, только душа человека является божественным даром, «между тем, как все другие начала, составляющие их, люди получили от смертных существ, причем начала эти непрочны и бранны...» (Cic. Leg. I. 22–24). Рассуждая о разуме как о величайшем и уникальном даре и подчеркивая равную для всех способность к обучению, Цицерон выделяет необходимость и важность образования, ибо именно в зависимости от него различается разум всех людей: «И в самом деле, разум, который один возвышает нас над зверями, разум, благодаря которому мы сильны своей догадливостью, приводим доказательства, опровергаем, рассуждаем, делаем выводы, несомненно, есть общее достояние всех людей; он различен в зависимости от полученного ими образования, но одинаков у всех в отношении способности учиться» (Cic. Leg. I. 30). Как и во многих других местах, Цицерон использует слово «doctrina» — учение, наука, обучение, ученость. Это чрезвычайно важный вывод, т.к. он утверждает исходное равенство образовательных возможностей для всех людей без исключения.

Божественная природа человека делает последнего обладателем уникальной доблести, которой лишены все другие живые существа. Здесь Цицерон дает свое определение доблести (virtus), а, как известно, vir bonus должен был быть воплощением целого ряда добродетелей или доблестей, о которых Цицерон достаточно подробно говорит в «Об обязанностях» и о чем будет упомянуто ниже. Заметим, что слово «virtus», в латинском языке вообще, и трудах Цицерона, в частности, означающее и доблесть и добродетель, исходным значением имеет «мужество, мужественность, храбрость, стойкость»¹, что лишний раз подчеркивает важность и приоритетность «боевых» качеств для римлянина. Итак, Цицерон пишет, что человек и божество имеют одну и ту же доблесть, которая есть «не что иное, как природа, достигшая совершенства и доведенная до своей высшей степени...» (Cic. Leg. I. 25). Следовательно, любой человек, следующий природе, должен быть добродетельным: «И ни в одном народе не найдется человека, который, избрав своей руководительницей природу, не смог бы достичь доблести» (Cic. Leg. I. 30). Таким образом, Цицерон подводит нас к пониманию того, что

¹ Дворецкий И.Х. Большой латинско-русский словарь. — М.: Русский язык — Медиа, 2008.

люди от природы разумны и добродетельны, и «разумный образ жизни делает людей лучше» (Cic. Leg. I. 31).

Рассуждая об укреплении государства и улучшении нравов (а эти темы были актуальны и весьма болезненны для Цицерона на протяжении всей его сознательной жизни), Цицерон говорит о том, что в основе государства должны лежать не только запреты и наказания, но прежде всего здравый разум, позволяющий человеку отличать честное от позорного, нравственное от безнравственного и поступать по справедливости, т.е. в основе государства лежат не только законы, но и, самое главное, *воспитание* его граждан. В качестве иллюстрации он приводит известную моральную дилемму: «Как поступит в потемках человек, который боится только свидетелей и судьи? Как поступит он, встретившись в пустынном месте со слабым и одиноким человеком, у которого он может отнять много золота?» (Cic. Leg. I. 41) Сама мысль о том, что нежелание лишить путника жизни и отнять у него золото основано только на страхе наказания, должна быть позором *образованному* человеку, т.е. аморальный выбор недостойн человека вообще, а в особенности, человека образованного: «Если же он станет отрицать, что он намерен лишить путника жизни и отнять у него его золото, то он всегда будет отрицать это не потому, что считает такое деяние позорным с точки зрения закона природы; он будет отрицать его только из опасения, что это станет известным, то есть навлечет на него беду. О, достойное соображение, от которого должны покраснеть, не говорю уже — образованные люди, нет, даже невежды!» (Cic. Leg. I. 41)

Рассуждая о влиянии воспитания на чувства и разум, Цицерон делает вывод о том, что чувства не подвергаются влиянию, в то время как разум, наоборот, меняется под воздействием окружения: «Ибо наших ощущений не извращают ни родители, ни кормилица, ни учитель, ни поэт, ни сцена; их не может изменить и общее мнение толпы. Напротив, для нашего ума устраиваются всяческие засады либо теми людьми, которых я только что перечислил и которые, получив нас в свои руки нежными и нетронутыми, воздействуют на нас и гнут нас, как им угодно...» (Cic. Leg. I. 47). Поэтому истинный гражданин, *vir bonus*, должен с самого начала понимать, что стремление к доблести должно осуществляться ради самой доблести, а не ради тех благ и выгод, которые могут ей сопутствовать. Образование метафорически выступает ключом ко всему этому пониманию, оно связано с любовью к мудрости — философией, с природным стремлением человека к самопознанию: «...философия — самый благотворный, самый щедрый, самый лучший дар бессмертных богов,

принесенный ими человеку. Ведь это она одна научила нас как всем другим делам, так и самому трудному — *познать самих себя*; смысл и значение этого наставления так велики, что его считали изречением не человека, а дельфийского бога» (Cic. Leg. I. 58).

Таким образом, в первой книге «О законах» утверждается мысль о том, что осознание того, что есть нравственное, а что безнравственное, исходит из природного разума человека, и жизнь и поступки образованного человека и гражданина основаны не на страхе наказания, а именно на этом внутреннем понимании добра и зла. Образование дает человеку возможность самопознания, что, в свою очередь, предоставляет ему практически неограниченные возможности: «А когда он почувствует себя рожденным для общества граждан, то он сочтет нужным прибегать не только к подробному рассмотрению вопросов, но и к свободно льющейся непрерывной речи, дабы посредством нее управлять народами, устанавливая законы, порицать дурных людей, защищать честных, восхвалять великих мужей, обращаться к согражданам с убедительными правилами, клонящимися к благу и славе, быть в состоянии побуждать людей к доблести, отвращать их от позорного поведения, утешать униженных, а деяния и намерения храбрых и мудрых людей, наряду с осуждением позорных поступков людей дурных, делать памятными навсегда» (Cic. Leg. I. 62). Воспитание посредством образования и образованности (*doctrina et eruditio* — два наиболее любимых Цицероном слова в диалоге) делает из человека достойного гражданина. Именно в конце первой книги (Cic. Leg. I. 58–62) Цицерон делает вывод, что поиск, познание и, в конечном итоге, осознание самого себя и есть поиск основ закона: «И когда этот человек обозрит небо, землю, моря и всю природу, когда он увидит, из чего все это возникло, к чему оно возвратится и когда и как погибнет, что в этом всем смертно и тленно и что божественно и вечно, и когда он воспримет, можно сказать, существование самого божества, правящего и царящего над всем этим, а себя самого признает не жителем какого-то ограниченного места, окруженного городскими стенами, а гражданином всего мира» (Cic. Leg. I. 61).

Вторая книга диалога «О законах» посвящена, главным образом, Законам Двенадцати Таблиц — древнейшему своду законов Рима в отношении религии. Цицерон излагает сущность Законов, согласно которым римские граждане должны были проявлять благочестие по отношению к богам и обращаться к ним с чистой душой (боги же эти должны быть признаны государством) (Cic. Leg. II. 19, 24, 26); «отказывать в роскоши», не связывать священнодействие

с затратами, чтобы доступ к богам был открыт и беднякам (Cic. Leg. II. 25); чтить «обоготоворенных людей», т.е. тех, которые обладают такими качествами как Ум, Благочестие, Доблесть, Верность (Cic. Leg. II. 27–28); соблюдать правила религии «как бы переданные нам богами», т.е. самые древние существующие обычаи (Cic. Leg. II. 27); слушаться государственных жрецов (Cic. Leg. II. 20–21; 34–35; 31). Представляется, что Цицерон видит в Двенадцати Таблицах идеальный священный закон, регулируемый высшей мудростью, которому гражданин обязан следовать, руководствуясь разумом, данным богами. К сожалению, в тексте второй книге есть множество лакун, не позволяющих сделать обоснованные выводы о том, насколько в реальности Цицерон верил в то, что все разнообразие человеческих отношений может регулироваться ограниченным числом законодательных актов.

В третьей книге «О законах» Цицерон пишет о магистратах, т.е. о власти и обязанностях консулов, преторов, цензоров, эдилов, квесторов и трибунов, т.е. описывает государственное устройство Рима на момент расцвета римской республики, т.е. до реформ братьев Гракхов (Cic. Leg. III. 6–11). Возможно, что именно этот период римской истории Цицерон и считает периодом существования идеального государства и идеальных правителей¹. В идеальном государстве власть магистратов является необходимым условием, равно как и подчинение им большинства граждан: «Итак, надо, чтобы существовали магистраты; ведь без их мудрости и усердия гражданская община существовать не может, и распределением полномочий между ними поддерживается весь государственный строй. При этом должна быть установлена не только для магистратов мера их власти, но и для граждан мера их повиновения. Ведь и тот, кто разумно повелевает, рано или поздно должен будет подчиняться, а тот, кто покорно подчиняется, достоин того, чтобы рано или поздно начать повелевать» (Cic. Leg. III. 5). Но для идеального государства также жизненно важно, чтобы во главе его стояли люди разумные, нравственные и достойные подражания. Только тогда граждане будут им повиноваться: Цицерон особо подчеркивает важность морального облика сената, ибо «так как закон велит, чтобы сенат был свободен от каких-либо пороков, то ни один человек, страдающий пороком, не должен вступать в это сословие» (Cic.

¹ Finley M. I. *Politics in the Ancient World*. — Cambridge, 1983; Beck S. *Greece and Rome to 30 B. C. Ethics of Civilization // World Peace Communications*, 3, 2004 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.san.beck.org/EC26-Cicero.html#31>.

Leg. III. 29). Он видит единственное решение этой сложной задачи «разве только путем воспитания и обучения», перечисляя в дальнейшем важнейшие знания и умения, которыми должен обладать сенатор: «Сенатор должен знать государственные дела, а это охватывает много вопросов: знать, сколько в государстве солдат, каково состояние эрария, кто союзники государства, кто его друзья, кто его данники, какие относительно них существуют законы, условия, договоры. Сенатор должен быть знаком с порядком принятия постановлений, знать примеры из прошлого» (Cic. Leg. III. 41). Как уже было упомянуто, вторая книга и третья книги представляют собой незаконченные фрагменты, поэтому выводы Цицерона о том, как достигнуть гражданского идеала, можно лишь реконструировать с известной долей вероятности. Идеи, высказанные в первой книге, в совокупности с той информацией, которую можно извлечь из второй и третьей книг, показывают, что Цицерон рассматривал вопросы религии, политики, философии и образования в едином этико-философском пространстве: идеальный гражданин должен не только следовать неписаному природному закону, подразумевающему нравственное и добродетельное поведение, он должен сам творить достойные человеческие законы, чтобы улучшить жизнь своего государства и своих сограждан. Единственный способ достичь этого Цицерон видит в приобретении мудрости посредством обучения и образования.

Гораздо более детально мысли Цицерона о воспитании идеального гражданина изложены в трактате «Об обязанностях» (ок. 44 г.). История создания трактата подробно представлена в трудах С.Л. Утченко¹, поэтому мы не будем на ней останавливаться. Достаточно упомянуть то, что «Об обязанностях» был написан в период вынужденного политического бездействия и душевного кризиса Цицерона, когда ему пришлось удалиться в Тускулу и искать спасения в ученом досуге. «Об обязанностях» написан в жанре трактата и посвящен сыну Марку, который в то время обучался философии в Афинах. Сам Цицерон разделил трактат на три части: в первой книге раскрывается понятие, которое на русский язык традиционно переводится, как «нравственно-прекрасное». Цицерон использует

¹ Утченко С.Л. Кризис и падение Римской республики. — Москва, «Наука», 1965; Утченко С.Л. Цицерон и его время. — М.: Мысль, 1972; Утченко С.Л. Политические учения Древнего Рима. — М.: Наука, 1977; Утченко С.Л. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина // В кн.: Марк Туллий Цицерон. О старости, О дружбе. Об обязанностях. — М.: Наука, 1974. — С. 159–174.

слово *honestum*, которое имеет несколько вариантов перевода, в том числе и «достойный уважения, уважаемый, порядочный, честный» и «доставляющий честь, покрывающий славой, славный». Сама данная лексема является производной от *honor*, что, кроме значений «честь, почет, уважение», обозначает еще и почетную выборную римскую должность, государственный пост. Традиционный перевод *honestum* как «нравственно-прекрасное», по мнению Н.П. Гринцера, не только затемняет исходную семантику латинского слова, но и теряет то особую коннотацию признания, внешней оценки, которая была так важна для Цицерона.¹ Вторая книга посвящена объяснению полезного (*utile*), а в третьей книге речь идет об их столкновении, в котором победу одерживает нравственно-прекрасное (*honestum*).

Обучение и образование рассматриваются Цицероном как неотъемлемые компоненты любви к мудрости — философии, которая для него всегда была «матерью всех наук». Цицерон пишет сыну о необходимости выделить достаточно времени на изучение философии, ибо достижение успехов в учебе требует времени: «Поэтому ты будешь учиться у главы философов нашего поколения и учиться столько времени, сколько захочешь, а хотеть этого ты должен будешь, пока останешься удовлетворен своими успехами» (*Cic. Off. I. 2*)². Он снова и снова акцентирует важность философии в обучении, и ту особую роль, которую философия сыграла в определении обязанностей и обучении им. Само слово «обязанность» (*officium*), согласно С.Л. Утченко, имело в устах Цицерона вполне утилитарный смысл³, близкий к тому, что сегодня вкладывается в английское слово «office» — «служба, место, должность, пост». В уже цитированной работе С.Л. Утченко ссылается на письмо Цицерона Аттику, в котором Марк Туллий пишет: «Разве мы не говорим, «обязанность консулов», «обязанность сената», «обязанность императора»? Значит, прекрасно подходит или дай лучше!»⁴ Таким образом, под обязанностями Цицерон имеет ввиду не какой-либо возвышенный долг

¹ Гринцер Р.П. Римский профиль греческой философии [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1362065100>

² Здесь и далее текст приводится по изданию: Цицерон. Об обязанностях / пер. О.В. Горенштейна // Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. — М.: Наука, 1974. — С. 58–156.

³ Утченко С. Л. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина // В кн.: Марк Туллий Цицерон. О старости, О дружбе. Об обязанностях. — М.: Наука, 1974. — С. 159–174.

⁴ Там же.

гражданина перед обществом, а «в первую очередь обязанности достойного гражданина, полноправного члена римской общины»¹. Исполнение обязанностей рассматривается им в качестве особой миссии образованного человека: «Ведь ни одна сторона нашей жизни — ни дела государственные, ни частные, ни судебные, ни домашние, ни случай, когда ты ставишь вопрос перед самим собой, ни случай, когда ты заключаешь соглашение с ближним, — не может быть свободна от обязанности. И в служении ей вся нравственная красота жизни; в пренебрежении к ней позор» (Cic. Off. I. 4). А роль философов, помимо прочего, включает в себя и обучение тому, как достойный гражданин должен исполнять свои обязанности: «И действительно, кто, не преподавая правил насчет обязанностей, осмелится называть себя философом?» (Cic. Off. I. 5) Итак, образ идеального гражданина в первой книге строится на определении автором понятия достойного или нравственно-прекрасного и добродетелей / доблестей, которые вытекают из этого определения и дают возможность гражданину выполнять свои обязанности. Воспитание и становление гражданина неразрывно связано с формированием у него доблестей / добродетелей, к которым относятся справедливость, умеренность, благотворительность, доброжелательность, щедрость и др. Интересно наблюдение Цицерона об амбивалентной природе перечисляемых им доблестей — то, что совершается ради собственной выгоды, даже если это и выглядит как доблесть, таковой не является: «Ибо человек, определяющий высшее благо как нечто, не имеющее ничего общего с доблестью, и измеряющий его своими выгодами, а не его нравственной красотой, такой человек, если останется верен себе и не будет иногда уступать своей доброй натуре, не сможет служить ни дружбе, ни справедливости, ни щедрости» (Cic. Off. I. 5). Примером такой отрицательной мотивации, по мнению Цицерона, является Гай Юлий Цезарь, преступивший «все божеские и человеческие законы» ради власти (Cic. Off. I. 26).

Главными доблестями идеального гражданина Цицерон видит справедливость и благотворительность. Цицерон интуитивно ощущает семантическую неопределенность лексемы «справедливость» и пытается дать предметное определение данному понятию: «...Первая задача справедливости — в том, чтобы никому не наносить вреда, если только тебя на это не вызвали противозаконием; затем — в том, чтобы пользоваться общественной [собственностью] как общественной, а частной — как своей» (Cic. Off. I. 20). Собственно,

¹ Там же.

начиная с Цицерона, семантический эталон лексемы «справедливость» неразрывно связан с понятием вреда¹. Идеальный гражданин не может и не должен причинять вреда окружающим, и тот, кто следует этому правилу, достигает первого вида справедливости, но для идеального гражданина этого недостаточно. Идеальный гражданин должен достичь и второго вида справедливости, а именно приложить свои старания, труд и способности к общественной жизни: «Ведь они достигают одного вида справедливости — не причинять вреда противозаконием; но они не удовлетворяют другому виду справедливости: поглощенные своим стремлением изучать, они покидают тех, кого должны оберегать» (Cic. Off. I. 28). Это чрезвычайно важный момент педагогики Цицерона — *vir bonus* не может отречься от общественной жизни, готовность служить на благо отечеству выделяет гражданина из среды ему подобных: «Но те, кого природа наделила способностями к деятельности, должны, отбросив всякую медлительность, занимать магистратуры и вершить делами государства; ведь иначе невозможно ни управлять государством, ни проявить величие духа. Что касается людей, берущихся за государственные дела, то они не менее, чем философы (пожалуй, даже и более), должны проявлять величие духа и презрение к делам человеческим, о котором я часто говорю, как и душевное спокойствие и безмятежность, если намерены быть свободны от тревог и прожить, сохраняя свое достоинство и стойкость» (Cic. Off. I. 72). Отказ выполнять свои обязанности — позор, выполнение же их составляет нравственную красоту достойного гражданина, отказавшегося от личной выгоды и благ ради служения отечеству: «Гражданин строгих правил, храбрый и достойный первенства в государстве, будет этого избегать и ненавидеть это, всецело посвятит себя служению государству, не станет добиваться богатств и могущества и будет оберегать государство в целом, заботясь обо всех гражданах; он не станет вызывать ненависть или зависть к кому бы то ни было, прибегая к ложным обвинениям, и вообще будет держаться спра-

¹ См. например, рассуждения о справедливости писателя Р. Хайнлайна: «При семантическом изучении слова «справедливость» оказалось, что у него нет эталона — не существует какого-либо явления в среде, имеющей параметры времени и пространства, на которое можно было бы указать и заявить: «Это есть справедливость». В науке имеет право на существование то, что поддается наблюдению и измерению. Справедливость не относится к таким явлениям, поэтому она не может значить одно и то же в различных обстоятельствах. ... Но вред, физический или экономический, может быть определен и измерен» (Р. Хайнлайн. Ковентри).

ведливости и нравственной красоты, так что он, оставаясь верен им, пойдет на любые столкновения и даже согласится умереть, но не откажется ни от чего из того, что я назвал» (Cic. Off. I. 86).

Рассуждая о благотворительности — второй основной доблести, «составляющей» идеального гражданина, Цицерон приводит некую «шкалу» обязанностей, различающихся в зависимости от различных форм человеческой общности: «Но если взглянуть на все с точки зрения разума и души, то из всех общественных связей для каждого из нас наиболее важны, наиболее дороги наши связи с государством. Дороги нам родители, дороги дети, родственники, близкие, друзья, но отечество одно охватило все привязанности всех людей» (Cic. Off. I. 57). Далее он останавливается на этой иерархии общностей чуть более подробно, ставя на первое место он, конечно же, государство: «Но если нам предстоит, так сказать, спор и сравнение, дабы мы могли решить, перед кем именно мы в наибольшем долгу, то да будут на первом месте отечество и родители, которым мы обязаны их величайшими благодеяниями, родные, наши дети и все домочадцы, обращающие свои взоры к нам одним и не могущие иметь никакого другого прибежища; далее — родственники, с которыми мы живем в согласии и большей частью разделяем их участь» (Cic. Off. I. 57).

Как же воспитать в гражданине эти доблести? Единственный путь, который видит Цицерон, это путь наставления и обучения, «обучения через воспитание»¹ с помощью мудрых наставников, которые будут делиться с молодежью своими знаниями и опытом: «Связью этой общности служат разум и дар речи, которые *посредством наставления, изучения, взаимного общения, обсуждения и принятия решений* сближают и объединяют людей» (Cic. Off. I. 50). Представляется интересным, что, в отличие от предыдущих употреблений, Цицерон использует форму глагола *docere* (*docendo*) — «учить, обучать», а не *praecipio* — «наставлять». От чего зависит успешность воспитательного процесса? На этот вопрос Цицерон также дает вполне однозначный ответ: молодое поколение должно видеть перед собой пример достойного исполнения обязанностей своими предками и следовать ему: «Но наилучшее наследство, передаваемое детям их отцами и более ценное, чем любое имущество, — слава доблести и деяний» (Cic. Off. I. 121). Согласно Цицеро-

¹ Пичугина В.К. Педагогика Цицерона (воспитание достойных) // Марк Туллий Цицерон: Антология гуманной педагогики / сост. и коммент. Я.А. Волкова, В.К. Пичугина. — М.: Неолит, 2017. — С. 15.

ну обязанности меняются в зависимости от возраста, но в добросовестном выполнении их людьми разных возрастов лежит ключ к успехам в воспитании достойного гражданина: «А так как разным возрастам поручаются разные обязанности (одни — молодым людям, другие — старым), то надо сказать несколько слов и об этом различии. Итак, долг юноши — чтить старших годами, а из них избирать наилучших и самых уважаемых, дабы опираться на их мудрость и авторитет. Ибо неосведомленность ранней молодости нуждается в дальновидности стариков, чтобы на ней основываться и ею руководствоваться» (Cic. Off. I. 122). Чтобы гражданин мог достойно выполнять свои обязанности, он должен соблюдать три главных правила, важнейшее из которых Цицерон ставит в начале перечня: «Во-первых, подчинять свои стремления разуму, а это более чем что-либо другое способствует соблюдению человеком своих обязанностей; во-вторых, принимать во внимание, сколь важно то, что мы хотим совершить, — дабы не брать на себя забот и трудов ни больших, ни меньших, чем требует дело; в-третьих, соблюдать меру во всем том, что относится к внешнему впечатлению благородства и к достоинству» (Cic. Off. I. 141).

Таким образом, воспитание идеального гражданина есть, прежде всего, обучение выполнению им своих обязанностей достойным образом и на благо отечеству и людям.

Во второй и третьей книгах Цицерон развивает мысли об ученом досуге, рассуждая о полезном (*utile*) и его соотношении с нравственно-прекрасным, т.е. о практическом применении изложенных в первой книге нравственных основ. Он полагает, что, несмотря на ту пользу, которую приносят Риму различные ремесла и другие занятия, требующие физической деятельности, умственный труд приоритетен (вывод, который следует помнить некоторым нашим современникам, провозглашающим приоритет исключительно прикладного обучения): «...умственный труд имеет гораздо большее значение, чем физический, так те цели, которые мы преследуем своим дарованием и разумом, людям более по сердцу, чем те, какие мы преследуем силой своих мышц» (Cic. Off. II. 46). Нравственно-прекрасное всегда одерживает верх над полезным, оно свойственно *vir bonus*, истинным, мудрым и достойным гражданам Рима: «И именно это нравственно-прекрасное, называемое так по его существу и правильно, свойственно одним только мудрым людям и никогда не может быть отделено от доблести; однако людям, не обладающим совершенной мудростью, совершенная нравственная красота никак не может быть свойственна, но некоторое подобие нравств-

венной красоты быть им свойственно может» (Сic. Off. III. 13). Таким образом, одним из важнейших положений трактата является мысль о том, что существование правильного государства невозможно без воспитания высоконравственных граждан, совершающих подобающие поступки ради блага отечества. Государством должны управлять образованные и нравственные люди, в которых нет гордости, надменности, стремления к власти и жажды наживы.

Таким образом, анализ двух произведений Цицерона «О законах» и «Об обязанностях» в аспекте педагогики дает нам представление о гражданском идеале автора и путях его достижения. Идеальный гражданин Цицерона — *vir bonus* — это человек, любящий свою родину и жаждущий служить ей ради блага всех ее граждан, а не ради личной выгоды, сильный в вере, почитающий предков, высоконравственный и высокообразованный, способный сам определять свой жизненный путь, отделяя подобающее от неподобающего. Воспитание такого гражданина — дело не только семьи, но и государства, мудрые и образованные правители которого служат личным примером для молодого поколения, задают высокие образовательные и моральные стандарты. И только познав свою природу, «самого себя», пройдя свой образовательный маршрут, гражданин Рима станет гражданином мира, принеся в него достоинство и справедливость. Этот гражданский идеал Цицерона навсегда остался идеалом, во многом определив образовательные и воспитательные стандарты последующих веков. Современное общество переживает глубокую трансформацию ценностной составляющей гражданского сознания, результатом чего является наблюдаемый ныне кризис нравственности. В этой связи возрастает значение педагогических идей и идеалов Цицерона для воспитания достойных граждан нашей эпохи.

характеристика молодым людям, желающим «охотно отвесть от всякой науки» и немного похожим в этом на «охотников до зрелищ» (Plat.Resp. 475d)¹. И тем, и другим, как считает Платон, «доставляет радость узнать что-нибудь новое» и на их фоне резко контрастирует небольшое число молодых людей, которые по-настоящему любят науку и могут быть названы философами. Плутарх, отсылая к этому фрагменту из Платона, хочет подчеркнуть, что Цицерон был именно таким молодым человеком. Далее Плутарх заключает, что ораторскую славу Цицерона, в отличие от поэтической, потомуки превзойти не смогли во многом потому, что «поэзия была для него лишь забавой, и говорят, что всякий раз, как ему припадало желание позабавиться подобным образом, он писал по пятисот стихов в ночь» (Plut. Cic. 40)².

Данная Плутархом характеристика Цицерона как оратора, который был в душе поэтом, более чем точна и находит множество подтверждений. В сочинениях, речах и письмах Цицерон часто в воспитательных целях цитирует греческих или римских поэтов (Еврипида, Софокла, Теренция, Менандра и др.) и пытается спроецировать сюжеты популярных трагедий и комедий на современные ему реалии. Масштаб этих проекций варьирует от наставления друзей и близких до наставления политиков и всех современников сразу. Так, в одном из писем брату Квинту Цицерон, говоря о его делах, назидательно приводит часть стиха из утраченной трагедии Софокла «Аякс Локридский», ставшего пословицей: «Коль дурно поступил, терпеть тебе дурное» (Cic. Q. fr., II, 8.2)³. В других письмах к друзьям и близким (54 г. до н.э. и 45–44 гг. до н.э.) Цицерон заимствует или перефразирует отрывки морализирующего поэта Катулла, яростно обличавшего Цезаря в цикле стихотворений. Цезарь считал себя навеки опозоренным стихотворениями Катулла, где он прямо говорит о том, что тот не отличается большим умом и губит Рим. Катулл сравнивает Цезаря с Помпеем и делает вывод, что они много сделали для Рима как культурной столицы, украсив его театрами (Помпей) и развлекая граждан великолепными зрелищами (Цезарь). Однако сами они были предельно далеки от идеала

¹ Платон. Государство // Соч. в 4-х т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во О. Абышко, 2007. — Т. 3, ч. 1. — С. 301.

² Там же. С. 361.

³ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 229.

«добропорядочного мужа» (*vir bonus*), тонко чувствующего культуру и жаждущего по-настоящему приобщиться к ней. В одной из судебных речей Цицерон обращается ко всем римским гражданам сразу: «Ведь поэты, я думаю, для того-то и сочиняют такое, чтобы мы в чужих лицах имели перед глазами воспроизведение наших собственных черт, запечатленный образ повседневной жизни» (*Cic. S. Rosc. XVI.47*)¹. Цицерон не всегда только положительно отзывался о поэтах, но считал их необходимыми для города инициаторами открытого диалога по насущным вопросам как в пространстве театра, так и за его пределами.

В «Тускуланских беседах» Цицерон обращается к греческим истокам римского театра через поэзию: «Однако же в учености и словесности всякого рода Греция всегда нас превосходила, — да и трудно ли здесь одолеть тех, кто не сопротивлялся? Так, у греков древнейший род учености — поэзия: ведь если считать, что Гомер и Гесиод жили до основания Рима, а Архилох — в правление Ромула, то у нас поэтическое искусство появилось много позже. Лишь около 510 года от основания Рима Ливий поставил здесь свою драму...» (*Cic. Tusc. I.1.3*)². Далее Цицерон немного оправдывает культурное отставание своих соотечественников, замечая, что на пирах у древних римлян был обычай петь под флейту о «доблестях славных предков». Пиршественные песни, на которые указывает Цицерон, были восхвалением предков за доблесть, которая «имеет, видимо, несколько иной смысл, чем тот, которому мы привыкли по философским трактатам Цицерона»³. Древнеримская доблесть синонимировалась с воинской доблестью, что было для Цицерона неприемлемо⁴. Далее в «Тускуланских беседах», рассказывая о римской интеллектуально-культурной традиции, Цицерон пишет следующее: «А чем меньше почета было поэтам, тем меньше и занимались поэзией; так что

¹ Цицерон. В защиту Секста Росция Америкейца // Цицерон. Избранные сочинения. М.: Худ. лит., 1975. С. 46–47.

² Цицерон. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения / сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирнова. — М.: Худ. лит., 1975. — С. 208.

³ Шталь И.В. Поэзия Гая Валерия Катулла. — М.: Наука, 1977. — С. 40.

⁴ Неслучайно он характеризует положение дел в стране, раздираемой внутренними противоречиями, цитатой из трагедии Еврипида «Просительница»: «Злосчастная война! Твое наследье это!» (*Cic. Q. fr., II, 13 (15a)*)⁴ (Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 272). Именно культивирование воинской доблести, которое осуществлял Сципион, определив староримский образовательный идеал, по мнению Цицерона, и стало причиной упадка современного ему государства.

даже кто отличался в этой области большими дарованиями, тем далеко было до славы эллинов» (Cic. Tusc. II.4)¹.

Первая книга «О законах» начинается с диалога между Цицероном, его братом Квинтом и близким другом Аттиком о том, «что сеют поэты?» (Cic. Leg. I.I.1). Аттик, известный своей любовью ко всему греческому, указывает на старый арпинский дуб и утверждает, что узнал его, потому что читал об этой дубовой роще в юношеской поэме Цицерона о своем соотечественнике Гае Марии, который, как и сам оратор, родился в Арпине. Квинт, занимавшийся поэзией и даже писавший трагедии², отвечает, что этот дуб посажен лишь воображением поэта. Обращаясь к Цицерону, Квинт говорит о разной природе государственных законов и законов поэзии (Cic. Leg. I.I.5). Цицерон поддерживает эту мысль и заключает, что законы призваны сообщать людям правду, а поэзия — приносить удовольствие. Далее он закрепляет свой позицию, не просто в очередной раз сводя воспитательный потенциал поэзии к нулю, а обесценивая все возможные воспитательные влияния: «Ибо наших ощущений не возвращают ни родители, ни кормилица, ни учитель, ни поэт, ни сцена; их не может изменить и общее мнение толпы» (Cic. Leg. I.XVII.47)³. В ходе дальнейших рассуждений Цицерон все же отказывается от столь безапелляционного вывода и говорит о том, что все люди немного похожи на поэтов, которые хотят быть принятыми другими и выяснять, «в чем именно они погрешили» (Cic. Leg. I.XLI.147)⁴.

Это желание изменить себя с помощью других, делая или не делая что-либо, у Цицерона звучит как нравственный императив. Цицерон считает, что люди должны отвечать за преступление только перед законом и другими людьми: «...нет, преступников тревожат и преследуют фурии — и не пылающими факелами, как это бывает в трагедиях, а угрызениями совести и мучительным сознанием зла, содеянного ими» (Cic. Leg. I. XIV. 40)⁵. В «О законах» Цицерон не первый и не последний раз наставляет читателя, отталкиваясь от поэзии и постепенно переходя к рассуждениям о государстве и праве.

¹ Цицерон. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения / сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирнова. — М.: Худ. лит., 1975. — С. 208.

² До нас дошел анекдот (в первоначальном значении этого слова) о Квинте, который очень гордился тем, что сочинил четыре трагедии за шестнадцать дней.

³ Цицерон. О законах // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 104.

⁴ Там же. С. 96.

⁵ Там же. С. 101.

Поэты, оперирующие слово-вымыслом, кажутся Цицерону полезными лишь для образованных людей, которые понимают, что им являют лишь безобидные заблуждения. Для всех остальных поэзия представляет существенную опасность: «...неискушенные люди получают удовольствие и хвалят то, что похвалы не заслуживает, хвалят, пожалуй, по той причине, что эти произведения содержат крупницу хорошего, привлекающую несведущих людей, которые в то же время не в силах судить о недостатках, кроющихся в каждой вещи» (Cic. Leg. III.III.15)¹. На первый взгляд, кажется, что больше всего Цицерона возмущает в театре неправдивость сказанного слова, которое с такой жадностью ловит аудитория. В трактате «Лелий, или О дружбе» Цицерон с иронией пишет: «Если даже в театре, то бишь на сборище, где самое место всяким басням и выдумкам, истина, высказанная прямо и честно, все-таки берет верх, то как же должны обстоять дела в дружбе, которая вся стоит на правде?» (Cic. Amic. XXVI.97)². В трактате «О государстве» Цицерона волнует вопрос, как утверждается истина в государстве, и приходит к выводу, что дела в римском театре обстоят лучше, чем в греческом. Афинский театр, по его мнению, хоть и создавал «прекрасный внешний вид города», но не являлся «достоянием народа» (Cic. De rep. III.XXXII.44). Это утверждение требует пояснения, поскольку Цицерон вкладывает в него несколько смыслов, отражающих римское понимание театра как элемента греческой культуры и государства.

Во многих работах Цицерон называет театр пространством вымысла, которое редко может дать гражданину руководство к действию. В частности, «О государстве» цицероновский Сципион рассуждает о том, что такое комедия и каково ее предназначение: «Комедии, если бы обычаи повседневной жизни не терпели их, не могли бы заслужить одобрения зрителей своими позорными представлениями» (Cic. De rep. IV.X.11)³. За этим утверждением следует подробное объяснение этой «позорности»: комическое порицание тех, кто принес вред государству, должны высказывать цензоры, а не поэты; осмеивание же тех, кто принес ему пользу, вредно для государственного устройства. Венчает речь о бессмысленности комедий, которую Цицерон вложил в уста Сципиона, отсыл к Двенадцати таблицам, в которых древние римляне предусмотрительно назвали преступлением сложение и исполнение позорящих кого-либо

¹ Там же. С. 96.

² Там же. С. 127–128.

³ Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 74.

песен и назначили за него смертную казнь. Цицерон определяет комедию зеркалом человеческих привычек, но, все же, считает, что оценку человеческим деяниям нужно давать не в театре, а в суде. Его не смущает то, что комедии обличают нарушителей нравственных, а не законодательных норм¹. Однако педагогическую власть театра над зрителем он все же не отрицал: «Недавно давали новую драму Пакувия — моего приятеля и частого гостя в этом доме... Люди, стоя, рукоплескали вымыслу, — так представьте себе, что было бы, встретиться они с подобным поступком в жизни. Очевидным образом явила здесь природа свое всевластие, раз люди сочли в других достойным восхищения то, на что неспособны сами» (Cic. Amic. VII.23)². Цицерон отрицает саму основу греческого театра — поэтическую мифологию — и называет ее «бабьими сказками» (Cic. ND. III.V. 12). Неубедительность любых построений на ее основе для него очевидна и все выводы, которые делают поэты, а за вслед за ними зрители/читатели кажутся ему еще большими заблуждениями: «Сколько раз полный театр, и с детьми и с женщинами, трепетал при величавых стихах: Я спускаюсь к Ахеронту, в пропасти глубокие, / Сквозь пещеры, под скалами острыми нависшими, / Где густеют страшным хладом мраки преисподние...» (Cic. Tusc. I.XVI.37)³. Упоминание об Ахеронте — реке скорби в греческой мифологии и одноименном боге этой реки — не вызывают и не могут вызвать у римлянина тех же чувств, что у грека.

Для Цицерона театр являлся индикатором общественных мнений и настроений, который изначально опирался на слово, сказанное на древнегреческом, и только затем — на латыни. Общественная реабилитация или порицание в театре были мощной воспитательной силой, действие которой испытывали как греки, так и римляне. Цицерон сообщает о разнице в воспитании зрителей-афинян и зрителей-спартанцев: «...по преданию, в Афинах, когда один человек преклонного возраста пришел в театр, переполненный зрителями,

¹ В данном контексте следует обратить внимание на неординарную речь «В защиту Целия Руфа», где Цицерон морализирует, приводя стихи не только Энния и Гомера, но и авторов комедий Плавта, Теренция, Цецилия Стация. Эта речь очень необычна по стилю — в ней присутствуют юмористические каламбуры и тонкие намеки, с помощью которых Цицерон старается идентифицироваться с великими комедиографами и задать читателю вопросы о том, что для него действительно важно и серьезно.

² Цицерон. Лелий, или О дружбе / пер. Г.С. Кнабе // Цицерон Марк Туллий. Избранные сочинения. М.: Худож. лит., 1975. С. 394.

³ Цицерон. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения. М.: Худ. лит., 1975. С. 220.

то его сограждане не уступили ему места; но когда он приехал в Лакедемон, то те, кто как послы сидели на предназначенных для них местах, говорят, все встали и усадили старика вместе с собою; после бурных рукоплесканий всех собравшихся один из послов сказал, что афиняне правила поведения знают, но следовать им не хотят» (Cic. Sen. XVIII.63–64)¹. Невозможно сказать, о каком хронологическом отрезке идет речь в предании, и насколько такое отношение к старшим было распространено среди афинян. Возможно, недолгобывающий греков Цицерон немного сгущает краски, намеренно приводя эпизод, в котором известные своей воспитанностью афиняне уступают получившим солдатское воспитание спартамцам.

О поведении в театре соотечественников Цицерон умалчивает. И об их воспитанности и понимании допустимого и недопустимого в театре сообщает Плутарх. Он повествует об инциденте, который произошел с всадниками-зрителями в римском театре во время консульства Цицерона, который тоже был выходцем из всаднического сословия. В знак уважения к этому сословию претор Марк Отон выделил всадникам в театре особые места, что не могло понравиться представителям других сословий: «Народ увидел в этом прямую для себя обиду и, когда Отон появился в театре, встретил его свистом, всадники же, напротив, принялись рукоплескать претору» (Plu. Cic. 13)². Свист и рукоплескания быстро переросли во взаимные оскорбления и стычки. Плутарх утверждает, что Цицерону пришлось вывести народ из театра, собрать их у храма и произнести морализаторскую речь. После этого зрители снова вернулись в театр и рукоплескали Отону вместе с всадниками. Это событие как нельзя лучше иллюстрирует то, что римский театр, находящийся в сердце города, являлся гарантом политического согласия. Неслучайно, рассуждая о государственном устройстве и том, что справедливость есть соблюдение гражданских прав, Цицерон обращался к метафоре театра: «Но точно так же, как в театре, хотя он и предназначен для всех, правильным будет сказать, что каждое место в нем принадлежит тому, кто его занял, так и в городе, и в целом мире, хотя они и общи для всех, однако право не препятствует каждому владеть своей собственностью» (Cic. De F. 3.XX.67)³. Предваряет это

¹ Цицерон. О старости // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 24.

² Плутарх. Сравнительные жизнеописания: в 2-х т. — М.: Наука, 1994. — Т. 2. — С. 345.

³ Цицерон. О пределах блага и зла // Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / пер. Н.А. Федорова. — М.: РГГУ, 2000. — С. 156.

суждение тезис о природе человека и его связи со всем человеческим родом через гражданское право. В логике древнегреческих мыслителей Цицерон сопоставляет глобальное и локальное: театр выступает уменьшенной копией города, где царит правильная организация и порядок среди зрителей-горожан.

В сочинениях Цицерона авторский текст на актуальные для римлянина темы объединен с многочисленными цитатами из «великих и славных» греков-поэтов, приводя которые Цицерон выступает для своих соотечественников одновременно в роли переводчика, популяризатора и просветителя. Желание выступать именно в этой роли преследовало Цицерона с юности, когда он перевел поэму «Явления и приметы» греческого поэта Арата из Солы (ок. 315 — 240), на что указал в трактатах «О природе богов» (Cic. ND II.104). Перевод Цицерона превосходил требования его преподавателей, что указывает на глубокий интерес к серьезной греческой поэзии. Этот же интерес, очевидно, был и у брата Цицерона Квинта. В сочинении Цицерона «О законах» главными героями являются сам Цицерон и Квинт, который представлен именно как специалист в области поэзии. Он говорит: «Как я вижу, брат мой, по твоему мнению, в историческом повествовании следует соблюдать одни законы, в поэзии — другие». На что Цицерон отвечает: «Разумеется, Квинт! Ведь в первом все направлено на то, чтобы сообщить правду, во второй большая часть — на то, чтобы доставить людям удовольствие» (Cic. Leg. I.I.5)¹.

Несмотря на то, что здесь Цицерон определяет поэзию как развлечение, в других сочинениях он многократно расширяет ее функции в жизни человека и подчеркивает воспитательное значение. В «О пределах блага и зла» он обращается к соотечественникам с вопросом, почему они «весьма охотно читают латинские пьесы, дословно воспроизводящие греческие» (Cic. De F. I.II.4)². Все вопросы вкусовых предпочтений Цицерон решает, апеллируя к безусловной ценности латинского языка: «Медея» Энния не может и не должна быть с пренебрежением отвергнута, если читателю нравится «Медея» Еврипида. «И более того — уверен, что, хотя и существует великолепно написанная Софоклом «Электра», я должен читать «Электру», плохо переведенную Атилием <...> Во всяком случае я не могу

¹ Цицерон. О законах // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 90.

² Цицерон. О пределах блага и зла // Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / пер. Н.А. Федорова. — М.: РГГУ, 2000. — С. 42.

представить себе достаточно образованного человека, который не знал бы нашей литературы» (Cic. De F. I.II.5)¹.

Немного дальше он начинает рассуждать о переводе греческих поэтов на латинский язык, т.е. о той деятельности, которая прельщала его с юности: «А что если мы являемся не только переводчиками, а пытаемся сберечь суть сказанного теми, чьи мысли мы принимаем, и к тому же высказать собственное наше суждение об этих предметах и изложить их в том порядке, как мы считаем нужным?» (Cic. De F. I.II.6)². Цицерону кажется недостаточным бережно передать сказанное греками слово, он хочет дополнить его римским, даже несмотря на то, что логика изложения станет иной. Отдав дань переводческой деятельности, Цицерон делает интересный вывод, который можно свести к следующему: «Пусть греки читают греков, а римлянам нужно читать римлян». Примечательно, что это очередное наставление соотечественникам выведено Цицероном из рассуждений о поэзии. Колкость этого вывода объяснена у Горация. Его знаменитая фраза «о Греции, покорившей своего сурового покорителя» — блестящая констатация ...ощущения постоянного ученичества Рима и потаенного стремления преодолеть это ученичество. Тот же Гораций в своем «Памятнике» ставит в величайшую заслугу себе овладение греческими поэтическими размерами — и не просто овладение, но перенесение их на римскую почву и приспособление «на латинский лад»³.

Будучи учеником греческих наставников, Цицерон, как и Гораций, старается утвердить римское через греческое, не упуская из виду поэтическую сферу. Одним из любимых поэтов для Цицерона был Квинт Энний — автор римской «Летописи» в стихах: «Древним укладом крепка и мужами республика римлян...»⁴. Весь пафос этой строки Энния заключен в сочинениях Цицерона, где он пытается найти свой путь перевода греческого «на латинский лад». В одном из писем 54 г. до н.э. Цицерон убеждает адресата, что ему нужно бросить тоску по Риму во имя более важных дел и приводит цитаты из «Медеи» Энния: «Иной от родины вдали ее прославил и себя. / Кто дома век свой коротал, тому наградой лишь хула» (Cic. Fam. VII.6)⁵. Цицерон пояс-

¹ Там же. С. 43.

² Там же. С. 43.

³ Гринцер Н.П. Римский профиль греческой философии // О пределах блага и зла. Парадоксы стойков. М.: РГГУ, 2000. С. 13.

⁴ Цит. по: Кнабе Г. Цицерон, культура и слово // Цицерон. Избранные сочинения. М.: Худ. лит., 1975. С. 6.

⁵ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квину, М. Бруту. — Т. 1. (68–51 гг.). — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1949. — С. 268.

няет, что в свое время коринфские женщины простили Медею тоску по родине, поскольку ей удалось убедить их, что она принадлежит к числу первых, а не последних. Завершает письмо Цицерон словами о том, что если уж он упомянул о Медее, его адресату нужно помнить следующее: «Впустую мудр, кто мудростью себе помочь не может» (Cic. Fam. VII.6)¹. Здесь Цицерон играет словами, чтобы его морализаторство не было столь навязчивым. В первом упоминании о Медее он не указывает на то, что берет строки именно из «Медеи» Эврипида, подразумевая, что любой образованный человек знаком с этой поэтической версией греческого мифа. Во втором случае он также не поясняет, являются ли его слова цитатой из какой-то иной версии (греческой или римской) или его собственными словами.

Отдавая дань Платону и восхищаясь его работами за блестящее выражение ключевых идей (в т.ч. педагогических), Цицерон обращается к одной из любимых Платоном тем — теме воспитательного влияния поэзии на сограждан. Даже рассказ об истории появления Рима Цицерон строит через оценивание греческой поэзии и ее миссии в жизни граждан: «В самом деле, если Рим, как возможно установить на основании летописей греков, был основан во втором году седьмой олимпиады, то Ромул жил в тот век, когда в Греции уже было много поэтов и певцов и люди относились к сказаниям — если только они не касались глубокой древности — с меньшим доверием» (Cic. R.р. II.X.18)². Цицерон повторяет эту мысль в «Тускуланских беседах», усиливая в ней тот самый мотив ученичества: «Однако же в учености и словесности всякого рода Греция всегда нас превосходила, — да и трудно ли здесь одолеть тех, кто не сопротивлялся? Так, у греков древнейший род учености — поэзия: ведь если считать, что Гомер и Гесиод жили до основания Рима, а Архилох — в правление Ромула, то у нас поэтическое искусство появилось много позже» (Cic. Tusc. I.I.3)³. Несмотря на то, что аргументация Цицерона часто попадает в ловушку римского патриотизма, ему удается четко обозначить свою идею: его современники, как и он сам, не просто переводчики, которым важно донести до читателя суть сказанного автором, но и желающие высказать свое собственное мнение.

В «О дивинации» Цицерон апеллирует к авторитетности греческих философов и ученых людей и упоминает драматурга Софок-

¹ Там же. С. 268.

² Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 38.

³ Цицерон. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения / сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирнова. — М.: Худ. лит., 1975. — С. 208.

ла в достаточно интересном контексте. Цицерон пишет о том, что после кражи золотой чаши в храме Геркулеса, Софоклу несколько раз во сне было показано, кто это сделал. Софокл рассказал об этом в Ареопаге, и виновный был задержан (Cic. Div. I.XXV. 54). Эта нестандартная роль поэта в жизни города показала Цицерону достойной описания, однако он завершает его следующей фразой: «Но что это я все о греках? Не знаю почему, но мне все же больше нравится наше, римское» (Cic. Div. I.XXV. 55)¹. В «О законах», написанных между 54 и 51 гг., Цицерон называет Аристофана «остроумнейшим поэтом древней комедии» (Cic. Leg. II.XV. 37)², а в речи в защиту Гая Рабририя Постума 54 г. пытается дискредитировать свидетелей обвинения из Александрии тем, что они выходцы из города, жители которого часто были героями «новой комедии» (или «комедии нравов») (Cic. Rab. Post. 35–36). Слово кажется Цицерону оружием, позволяющим городу жить по праву и закону. Убеждая в этом соотечественников, Цицерон как будто немного извиняется, что приводит греческие, а не римские примеры. Общая тенденция в его сочинениях такова: цитаты из греческих поэтов приводятся им только в подкрепление римской аргументации или художественности и яркости изложения (Cic. Leg. II.XV. 37; Cic. De F. XXXII.105; Cic. Off. III.XXI; Cic. Off. III.XXIX.108 и др.). «Тускуланские беседы» Цицерон превращает в рассуждения о правильности или неправильности слова, в свое время высказанного триадой великих греческих драматургов Эсхилом, Еврипидом и Софоклом. Приводя фрагменты из разных трагедий, Цицерон выступает переводчиком, часто намеренно усиливая эмоциональность греческого слова в латинском: он описывает физические и моральные страдания раненого Геркулеса, казненного Прометея, гибнущего Одиссея и неразумного Тесея (Cic. Tusc. II.VIII. 20; II.X. 23; III.XXXI.76; II.XIX.49; III.XIV. 29). Воспитательный потенциал этих фрагментов здесь кажется ему очевидным: поэты как никто другой понимают и могут донести до зрителя, что «привычка к боли — отличная наставница для героя» (Cic. Tusc. II.XIX.49)³.

Критикуя содержание греческих театральных постановок, он, однако, не имеет ничего против формы и восхищен масштабом. Соглас-

¹ Цицерон. О дивинации // Цицерон. Философские трактаты. — М.: Наука, 1985. — С. 212.

² Цицерон. О законах // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 122.

³ Цицерон. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения / сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирнова. — М.: Худ. лит., 1975. — С. 264.

но Сенеке, Цицерон утверждал, даже проживи он две жизни, ему не удалось бы прочитать всех лирических поэтов (Sen. Ep. XLIX.5). Но его желание связать греческую поэзию и римское красноречивое слово позволило дать новую жизнь теории и практике воспитания оратора. Благодаря Цицерону стало возможным сказать, что «римская речь чаще озирается, задумывается и позволяет о себе подумать» (Sen. Ep. XL.11)¹. Трактаты по подготовке ораторов времен Цицерона рекомендовали внимательно изучать актерское мастерство, и он не шел вразрез с реалиями. В Римской империи грань, отделяющая ораторов от актеров, была достаточно тонкой, поскольку и для тех, и для других было важно взять на себя чью-то роль. Цицерон дружил с римскими драматургами и актерами, перенимая от них механизмы сценической (само)презентации и уместного морализаторства: «Все это — игра, игра прекрасная, и оратору (если он настоящий оратор) дающаяся даже легче, чем актеру, — но все же игра со спокойным умом и легким сердцем» (Cic. Tusc. IV.XXV. 55)². Волею судеб выступивший в защиту актера Квинта Росция, Цицерон использует защитную речь для утверждения того, что развить эту идею.

«Речь за Квинта Росция-актера» написана для судебного разбирательства, которое стало следствием того, что Гай Фанний Херей отдал своего раба Панурга на обучение к знаменитому римскому актеру Квинту Росцию. Обучение талантливых рабов с целью получения прибыли было достаточно распространенной практикой для тех лет. Педагогическая сделка обещала стать выгодным предприятием и для хозяина, и для учителя, однако в начале карьеры Панург был убит. Это стало причиной серии процессов, где хозяин раба и его учитель запутались в том, кто кому оказался должен. Начало и конец речи утеряны, но в целом ее содержание выстроено Цицероном в следующей логике: он старается защитить доброе имя актера Росция, который для него является достойным представителем римской интеллигенции. В этой речи Цицерон не упоминает о своих сомнениях о возможности воспитания театром и в театре, которыми он щедро делится во многих своих сочинениях, и сосредотачивается на доказательстве невиновности Росция как хорошего учителя актерскому ремеслу. Во времена Цицерона ораторы, как и актеры, несли устное слово в массы, однако их материальное положение было далеко не одинаковым.

¹ Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. — М.: Наука, 1977. — С. 69.

² Цицерон. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения / сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирнова. — М.: Худ. лит., 1975. — С. 313–314.

Цицерон приводит суммы гонораров того самого знаменитого римского актера Росция, перед которыми закон, разрешающий организаторам театральных зрелищ быть за ошибки в игре палками, меркнет. Римский подход к организации театральных зрелищ не терпел экономии и миллионы сестерций, уходящие на их организацию, казались Цицерону пустыми тратами. Его интересовала цена сказанного со сцены слова (как в прямом, так и в переносном смысле).

Рассуждения Цицерона об этом следует рассматривать с поправкой на то, что театр в том понимании, в котором им восхищались жители греческих полисов, занимал достаточно скромное место среди прочих римских зрелищ. Но учитывая, что Рим времен Цицерона был городом с миллионным населением, аудитория, предпочитавшая азартным и жестоким зрелищам традиционный театр, все же была достаточно большой. Отдавая дань Помпею, построившего в Риме великолепный каменный театр, Цицерон критикует Перикла, потратившего деньги на строительство Пропилеи афинского Акрополя¹. Расходы на сооружение городских стен, верфей, портов и водопроводов видятся ему более предпочтительными, чем «порочные», но иногда необходимые расходы на культуру: «Порицать сооружение театров, портиков и новых храмов мне неловко ввиду моего уважения к памяти Помпея, но ученейшие люди не одобряют этого...» (Cic. Off. II.XVIII.60)². Знаменитое греческое утверждение о необходимости соблюдения меры, применяемое, в том числе, и для характеристики происходящего на сцене, Цицерон использует против театра. Его «разумная мера» — это минимизирование развлечений для граждан, поскольку они не идут государству на пользу. Цицерон, говоря о средствах, тратящихся богатыми на развлечения для бедных, демонстрирует прагматический римский подход. Он называет организаторов театральных и иных зрелищ «льстецам перед народом, которые как бы щекочут наслаждением низменные чувства толпы» (Cic.Off. II.XVIII.63)³.

Римский поэт Гораций продолжает эту мысль, подчеркивая, что развлечения часто не идут на пользу и самим гражданам. Он

¹ Знаменитый портик из мрамора, который включал ворота, центральный коридор, колоннаду, павильоны пинакотекы и библиотеки. Строительство этого архитектурного и отчасти образовательного центра было начато Периклом, но затем приостановлено.

² Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 116.

³ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / пер. В.О. Горенштейна. — М.: Наука, 1974. — С. 117.

с иронией пишет о вкусовых предпочтениях своих современников-театралов, находящихся удовольствие в «забавах пустычных» и шумящих в театре как море: «...посреди они пьесы вдрут просят, / Дай им медведя, бойца: вот этих народец так любит!»¹. В римском театре уже не присутствовало так много состоятельных зрителей, как в свое время в древнегреческом, поскольку они предпочитали организовывать театральные постановки в своем доме. В основном зрителями были всадники и пролетарии, поэтому Гораций свободно называет театралов уничижительным словом «народец». Те, кого Цицерон называл «учеными людьми», не очень любили проводить время с «народцем», наблюдая массовые театральные зрелища. «Тебе выгодно, о Цезарь, чтобы народ занимался нами,» — сказал якобы императору Августу прославленный плясун Пилад. «Хлеба и зрелищ,» — формулировал тот же лозунг поэт Ювенал. Вот почему празднества и зрелища империи были не только великолепны, но и подчеркнута развлекательны, намеренно аполитичны...»².

Неоднозначное отношение Цицерона театру во многом стало следствием окружающих его реалий. Театральные постановки, некогда завораживающие греков, не всегда были понятны римлянам, которые в большей степени отдавали предпочтение азартному досугу и в меньшей хотели «из первых рядов смотреть на слезливые драмы» (Нор. I.1.67)³. В древнеримских городах большей популярностью пользовались зрелища иного рода: гладиаторские бои, цирковые представления, гонки на колесницах, мимы и пантомимы. Из всех перечисленных жанров Цицерон отдавал предпочтение гладиаторским боям. Бедные римляне были постоянными зрителями гладиаторских боев, а богатые делали деньги на содержании гладиаторских отрядов. В письме к Аттику Цицерон поздравляет его с покупкой гладиаторского отряда: «Ты купил прекрасный отряд. Мне рассказывали, что гладиаторы бьются удивительно. Если бы ты захотел отдать их в наем, то после последних двух боев ты вернул бы свои деньги» (Att. IV, 4a)⁴. Несмотря на популярность глади-

¹ Гораций. К Августу // Квинт Гораций Флакк. Оды, эподы, сатиры, послания. М.: Изд-во Худ. Лит-ры, 1970. С. 185–186.

² Гвоздев А.А., Пиотровский Адр. История европейского театра. Античный театр. Театр эпохи феодализма: учеб. пособ. М.: Гитис. 2013. С. 167.

³ Гораций. Послания // Квинт Гораций Флакк. Оды, эподы, сатиры, послания. М.: Худ. литер., 1970. С. 323.

⁴ Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. I. (годы 68–51). — С. 227.

аторских боев, профессия держателя школы гладиаторов (ланиста) не пользовалась популярностью среди римлян и сопоставлялась с держателями публичных домов. Неслучайно, в сочинении «Краткое наставление по соисканию» Квинт Цицерон в стиле поэта Катуллы характеризует Антония и Катилину как убийц, развратников и транжир, один из которых даже (и это особенно подчеркивается!) водил дружбу с Пантерой — прозвище владельца или учителя гладиаторов (XII.8).

Несколько оправдать пристрастие Цицерона к этому типу зрелищ, получается у древнеримского политика, писателя и оратора Плиния Младшего. Во многих письмах строго разделяя имевшие в Риме зрелища на достойные внимания образованного человека и недостойные, Плиний Младший дает неожиданное резюме: «Я пишу иногда, да, пишу вольные стихи, я слушаю комедии, я и смотрю мимы, и читаю лириков... А еще я шучу, забавляюсь; все эти виды невинного отдыха можно охватить в одной формуле: “я — человек”» (Plin. Ep. I.XV. 1–4)¹. Сенека в «Нравственных письмах к Луцилию» противопоставляет посещение школы наставника и посещение театра, упоминая о театральном зрелище, много более интеллектуальном, чем гладиаторский бой. В одном из писем он дает подробную хронологию своего досуга, рассказывая, как уже пятый день ходит слушать философа, уроки начинаются с восьми часов, а дорога к дому философа проходит рядом с неаполитанским театром. Предвосхищая иронию адресата, Сенека пишет, что не считает для себя зазорным учиться в столь зрелом возрасте. Если уж он посещает театр и гладиаторские бои в цирке, то ходить к наставнику, по его мнению, уж точно не стыдно (Sen. Ep. LXXVI.1–2). Стыдно «за весь род человеческий», утверждает Сенека, становится именно на уроках. И особенно остро этот стыд ощущается им, когда он сравнивает зрителей театра и слушателей философа-наставника: «Там битком набито, и все с жаром рассуждают, какой пифавлет хорош; греческий флейтист и глашатай собирают множество народу, а там, где изучают, что есть муж добра, и учат, как стать мужем добра, сидят считанные слушатели, да и те, на взгляд большинства, занимаются пустым делом, так что именуют их дураками и лентяями» (Sen. Ep. LXXVI.4)².

Сопоставление рассуждений Цицерона, Плиния Младшего и Сенеки позволяет утверждать, что проницательные римские интел-

¹ Письма Плиния Младшего. Кн. I-X. — М.: Наука, 1982. — изд. 2-е. — С. 16.

² Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / пер., ст. и прим. С.А. Ошерова. — М.: Наука, 1977. — С. 145.

лигенты не могли не видеть некоторую шаткость театра как опоры гражданского общества: «Стоическая холодность интеллектуала и политика времен республики запрещала сентиментальные возращения против кровавых соревнований... Но, оставив сентиментальность в стороне, республиканец не мог найти действенного опровержения бурных радостей родового общества, и каждая маленькая покорность театральной кровожадности была гвоздем в гроб Республики»¹. Однако многие образованные римляне отнюдь не покорялись сложившейся ситуации, открыто культивируя другие способы досуга. Римская интеллигенция с большим вниманием относилась к театру, который, тем не менее, был далек от классического греческого понимания. Богатые римляне содержали труппы актеров и организовывали в домах небольшие театральные представления с последующим обсуждением новинок в поэзии и музыке.

Во многом это было обусловлено тем, что в римских размышлениях о доме общественное и личное объединялось и пересекалось: порог дома не являлся барьером, отделяющим от театра, фиксируя лишь разные интересы входящих в дом «своих» и «чужих». Внутри дома такой человек как Цицерон находился под таким же наблюдением, как и снаружи: его дом был одновременно штаб-квартирой и офисом, где существовали просторные помещения для посетителей и завсегдатаев театра, и были помещения, куда можно было попасть только по приглашению². К последним относились не только столовая, спальня, баня, но и места для ученого досуга. Последние представляли собой пространства, где общественное и личное сближалось настолько, что превращало домашних и гостей дома в созерцателей-учеников, которым Плутарх дал проблематизирующую характеристику. Плутарх указывал на то, что мало просто созерцать предметы, имеющие «своим источником добродетель», нужно «питаться созерцанием», т.е. восхищаться, желать подражать и стремиться к уподоблению: «Прекрасное влечет к себе самым действием своим и тотчас вселяет в нас стремление действовать; не только изображение его на сцене влияет на душу зрителя, но и рассказ о факте дает человеку решимость действовать» (Plut. Per. 1)³. Плутарх здесь говорит о зрителе любого мероприятия: от слушающего игру на флейте до присутствующего на театральном состязании.

¹ Murphy P. The Birth of Humanism // Thesis Eleven, 1995. — No. 40(1). — P. 59.

² Treggiari S. Home and Forum: Cicero between «Public» and «Private» // Transactions of the American Philological Association, 1998. — Vol. 128. — PP. 3–4.

³ Плутарх. Цицерон // Плутарх. Сравнительные жизнеописания / ред. С.С. Аверинцев. — М.: Мысль, 1994. — Т. 1. — С. 176.

Возвращаясь к Цицерону, отметим, что ему часто приходилось бывать в роли созерцающего зрителя в своем доме, куда он любил приглашать друзей и инициировать ученые беседы. Близкий друг Цицерона Аттик также тяготел к досугу такого рода, давая обеды, сопровождавшиеся развлечением в виде чтения. Во многих письмах Цицерон просит Аттика подобрать текст или фрагмент текста самого Цицерона для следующего застолья, где специально обученный раб будет читать гостям. Аудитория из гостей, собравшихся у Аттика, позволяла Цицерону начать движение к распространению своих сочинений через обсуждение и возможное исправление текста: «Вскоре после этого этот текст распространялся так широко, что Цицерон уже не мог пересматривать его. Цицерон приписывает эту популярность непосредственно прекрасному театру, состоящему из гостей Аттика»¹. Корнелий Непот в биографии Аттика сообщает, что часто бывал гостем в доме Аттика, где все было скромно и никогда не было праздных развлечений: «Ни одно застолье его не обходилось без какого-нибудь чтения, так что сотрапезники наслаждались и душой, и телом; (2) а приглашал он тех гостей, чьи вкусы совпадали с его собственными» (Att. XXV. 14.1–2)². Аттик, как и Цицерон, не терпел пиров-попоек, которые в то время были распространены среди богатых римлян (наподобие пиров Пизона, о которые Цицерон осуждает в «Речь против Луция Кальпурния Пизона»).

Зрители/слушатели застольного домашнего театра Аттика, как и он сам были богатыми римскими интеллектуалами, мнение которых для Цицерона имело исключительную важность. «Для Цицерона творческая проблема написания текстов не отличалась от политической проблемы убеждения определенной группы людей с четко определенными мнениями. В этом смысле написание было для него не столько актом творения, сколько реакцией — он адаптировал написанное с учетом предрассудков ожидаемой аудитории, чтобы закрепить эти предрассудки или преодолеть их»³. Цицерон четко отграничивал тщательно выверенные политические сочинения и поэзию, которая также претендовала на политическое воспитание граждан.

¹ Murphy T. Cicero's First Readers: Epistolary Evidence for the Dissemination of His Works // The Classical Quarterly, 1998. — Vol. 48. — No. 2. — P. 500.

² Корнелий Непот. О знаменитых иноземных полководцах. Из книги о римских историках / пер. с лат. и коммент. Н. Н. Трухиной. — М.: Изд-во МГУ, 1992 // [Эл. ресурс] <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1479002500>

³ Murphy T. Cicero's First Readers: Epistolary Evidence for the Dissemination of His Works // The Classical Quarterly, 1998. — Vol. 48. — No. 2. — P. 501.

Особенности жизненного и творческого пути говорят о том, что у Цицерона было достаточно причин не обо всем прямо говорить в своих текстах. Оценивая произнесенное поэтом или актером слово, Цицерон не всегда последователен. Однако то, что театр и поэзия способен оказывать сильное влияние на умы (пусть и не всегда позитивное), не ставилась ими под сомнение. Римский театр времен Цицерона являлся местом «родовой щедрости» (термин Р. Murphy) в самом широком понимании этой щедрости. Денежная щедрость устроителей театральных зрелищ сочеталась со щедростью доносимого со сцены слова. За аргументацией Цицерона отчетливо просматривается необходимость четкого понимания воспитательной силы поэзии и театра. К числу людей, достойно проживших жизнь, как ему кажется, следует отнести тех, кто «до конца доиграли драму жизни и в последнем действии не осрамились, как бывает с неискренними актерами» (Cic. Sen. XVII.64)¹. Вопросы воспитания и самовоспитания таких людей были для Цицерона одними из самых важных, несмотря на то, что говорить о простоте и однозначности их изложения не приходится. Во многих сочинениях Цицерон подчеркивает одну и ту же мысль: образованный человек — это тот, кто способен строить себя в пространстве культуры: обращаясь, приобщаясь и обогащаясь.

¹ Цицерон. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения / сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирнова. — М.: Худ. лит., 1975. — С. 24.

руководителем политических и общественных процессов в республике. В личной истории Цицерона мысль, слово и дело были связаны настолько тесно, что и сама его смерть представляется символом этой связанности: по приказу Антония убийца Геренний отрубил Цицерону голову и руки, которыми он написал свои речи против Антония («Филиппики»)¹. Для нас отношение к словам говорящего определяется тем, кто именно говорит с нами, какова цена и, соответственно, ценность его слов. Слова Цицерона имеют своей ценой жизнь. Поэтому именно он представляется ценным собеседником при обсуждении проблемы высшей инстанции в человеческой жизни, нравственного идеала и этико-смысловой программы эпохи.

Перед данным текстом стоят три задачи: 1) выявить связь между этико-смысловой программой античности и этико-смысловой матрицей культуры как идеальным конструктом, разработанным в ордерном подходе; 2) выделить и описать в структуре этико-смысловой программы античности функцию идеала, выполняемого образами и культами античных богов; 3) подготовить теоретическую позицию, состоящую в признании важной роли идеального фактора в виде образов богов, во все доступные историческому обзору эпохи человеческого существования (эпоха первобытного язычества, эпоха античного язычества, эпоха христианского и иного монотеизма, эпоха модернистского и постмодернистского политеизма, агностицизма и атеизма).

Наиболее ярко эти процессы представлены в те исторические периоды, когда отношения людей и богов носили открытый характер и были предписанным стандартом социального поведения. Эпоха античности являлась именно такой. Нравственное послание, содержащееся практически в любой религии, в эпоху античности служило реальным инструментом личной и публичной оценки принятых правителями решений и совершенных/либо не совершенных ими поступков.

Концептуальная модель этико-смысловой матрицы (подсистемы этических смыслов смысловой системы личности и группы) разрабатывается нами в рамках ордерного подхода к социально-психологическому изучению культуры и организационной культуры, в частности². Для решения поставленной в данной работе задач выбрана одна из четырех пар (диад) базовых этических смыслов культурной

¹ Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. 2. — М.: Правда, 1987. — С. 564.

² Аксеновская Л.Н. Ордерная модель организационной культуры. — М.: Академический проект; Трикста, 2007.

системы — диада «улучшение — ухудшение», соотносимая в ордерном подходе с «церковным» аспектом организационной культуры, отвечающим за смысловое единство членов организации. Анализ выполнен на материале трактата Цицерона «О природе богов».

Этико-смысловая подсистема смысловой системы культуры в ордерном подходе: матрица, код и программа. Проблема этико-смысловой подсистемы смысловой системы культуры разрабатывается в рамках ордерного подхода к социально-психологическому изучению культуры. Причиной интереса к этой проблеме стала практическая потребность в поиске решений для создания социально-психологической технологии управления организационной культурой, то есть для ее изменения. В результате наших исследований был создан комплекс теоретических и практических решений, включающий социально-психологическую (ордерную) концепцию организационной культуры, социально-психологическую модель с моделирующим параметром в виде управленческого взаимодействия и социально-психологическую технологию изменения организационной культуры. Этот комплекс взаимосвязанных решений получил название ордерного подхода. Рассмотрим более подробно ключевые аспекты ордерного подхода, позволяющие лучше понять способ нашего анализа трактата Цицерона «О природе богов».

Основная идея ордерного подхода к социально-психологическому изучению культуры состоит в понимании культуры как этикодeterminированного порядка (ордера). При этом этика определяется двумя способами: во-первых, в широком смысле слова, как универсальный закон, регулирующий отношения Целого и части, а также отношения между частями внутри Целого и, во-вторых, в узком смысле слова, как сортировка информации по критерию «правильно/хорошо/добро» — «неправильно/плохо/зло». Порядок определяется как постижимое состояние организационно-культурной системы, доступное управлению. Более развернуто сформулировано ордерное определение организационной культуры, которое имеет свое многоплановое теоретическое обоснование, обеспечивающее ему статус и функцию концепции: организационная культура — это сложный социально-психологический порядок организационно-управленческих интеракций, конституируемых и регулируемых подсистемами этических смыслов участников взаимодействия. Существует крылатая фраза Р. Де Джорджа, имеющая сходный смысл: «Нравственность направляет взаимодействие разумных существ».

Таким образом, артикулируется определяющая роль этико-смысловой подсистемы смысловой системы группы в регулировании социального (и, в узком смысле слова, управленческого) взаимодействия, порождающего различные формы и содержания организационной культуры. Этико-смысловая подсистема объективирует себя в моделях управленческого взаимодействия, порождающих определенные аспекты организационной культуры. И, если такой организацией является полис / республика, то, соответственно, этико-смысловая подсистема смысловой системы участников государственного / политического взаимодействия будет определять особенности культуры античных государств.

В практическом плане данный тезис означает, что если, например, два человека (например, консулы, в лице Помпея и Красса) должны вместе достичь некоей цели, то в случае, когда их определения «правильного / хорошего» (по способам достижения цели, к примеру) совпадают, их взаимодействие будет носить характер сотрудничества. Когда же их определения «правильного / хорошего» будут различаться, их взаимодействие будет носить характер борьбы, как это и случилось. «Правильно» — значит нравственно, этично. «Неправильно» — значит, плохо, неэтично. Именно здесь возникает вопрос об этическом релятивизме, который мы сегодня называем «корпоративной этикой» — то, что для одной группы / человека «правильно» и «хорошо», для другой группы / человека может являться чем-то прямо противоположным. В споре между «правыми по-своему» обнаруживается истинность замечания П. Козловски о том, что «человек человеку не высшее существо»¹ и окончательный арбитраж может быть только за гранью человеческого, в сфере божественного как более совершенного, чем человек.

Связь между культурой и этико-смысловой подсистемой личности и группы установлена в ордерном подходе путем реконструкции изучения в отечественной психологии феномена культуры. Так, Л.С. Выготский определял культуру как «социальное». Поддерживавший эту идею Г.Г. Шпет раскрывал психологическое содержание «социального» с помощью концепта «взаимодействие» («социальное покоится на взаимодействии»). Содержание взаимодействия, в свою очередь, раскрывалось В.Н. Мясищевым через концепт отношения, а последние (отношения) понимались как «избирательная психологическая связь», устанавливаемая между людьми на основе актуальных потребностей. Принятие решения о возможности или

¹ Козловски П. Культура постмодерна. — М.: Республика, 1997. — С. 218.

невозможности удовлетворения своей потребности осуществляется в результате работы восприятия и таких его механизмов как понимание, оценка и убеждения (В.Н. Куницына, В.Н. Панферов).

Особая роль в этом механизме принадлежит оценке, формируемой при помощи убеждений. И в конце цепочки взаимосвязанных психологических компонентов механизма формирования культуры оказывается влияющий на формирование убеждений смысл. В смысловой системе, как показали исследования Д.А. Леонтьева, выделяется подсистема особых смыслов — этических, которые выполняют ключевую функцию в формировании оценочных суждений как регуляторов социального взаимодействия¹. Таким образом, социально-психологическое содержание феномена культуры определяется рядом взаимосвязанных компонентов: культура — социальное — взаимодействие — избирательные психологические связи — потребности — восприятие (понимание, оценка, убеждение) — смысл. Смысл, или смысловая система личности и группы, включает в себя подсистему этических смыслов (этико-смысловую подсистему). Соответственно, для решения задачи изменения культуры необходимо определить в качестве области социально-психологического вмешательства область этико-смысловой подсистемы. Изменения именно этого уровня позволяют гарантированно осуществлять процесс изменения всей организационно-культурной системы.

В ордерном подходе сформировано представление о том, что сама этико-смысловая подсистема имеет две части:

1) *функциональные этические* смыслы, обеспечивающие формирование и использование модели управленческого взаимодействия определенного типа («родительская», «командирская» или «пастырская» модель управленческого взаимодействия), формирующей определенный аспект (субордер) организационной культуры («семья», «армия», «церковь» как аспекты или типы организационной культуры);

2) *базовые этические* смыслы, являющиеся базисом этико-смысловой подсистемы и имеющие собственные системные характеристики (структуру, уровни, элементы, функции). Базовые этические смыслы мы называем *этико-смысловой матрицей* культуры.

Специфические устойчивые особенности функционирования этико-смысловой матрицы конкретной культуры получили в ор-

¹ Аксеновская Л.Н. Ордерная концепция организационной культуры: вопросы методологии. — Саратов: Изд-во Саратов. университета, 2005. — С. 239–300.

дерном подходе название «культурного кода» (личности, группы, организации, этноса, конфессии, исторической эпохи), а целеориентированная динамика пошаговой реализации культурного кода, определяется как *этико-смысловая (или культурная) программа*.

Этико-смысловая матрица включает в свой состав четыре пары фундаментальных смыслов, представленных смысловыми бинарными оппозициями (смысловыми диадами): жизнь — смерть, сотрудничество — борьба, улучшение — ухудшение, ответственность — безответственность. Первая диада (жизнь — смерть) соотносится в ордерной модели организационной культуры с субордером «семья» (основная ценность — человек), вторая — (сотрудничество — борьба) соотносится с субордером «армия» (основная ценность — цель и результат) и третья диада (улучшение — ухудшение) соотносится с субордером «церковь» (основная ценность — Идея, Идеал). Последняя диада (ответственность — безответственность) является интегральной характеристикой и результатом делаемых личностью или группой этико-смысловых выборов в различных жизненных и профессиональных обстоятельствах.

Критерием ответственного выбора является ориентация на заботу об интересах Целого. Примером из античной истории может служить высокая оценка действий Суллы Плутархом во время войны с Митридатом. Сулла «лишь тогда подал ему руку», когда Митридат выполнил все условия сдачи, хотя нуждался в мире с ним и ранее, поскольку в серьезной опасности дома находилась его семья. Плутарх пишет: «Ничего более прекрасного, ничего более высокого по духу, чем эти подвиги, Сулла, кажется, вообще не совершил; он поставил общее выше личного...»¹. И в другом месте Плутарх объясняет причину, по которой следует считать, что «целое» / «общее» важнее «частного» / «личного»: «Испорченность целого естественно влечет за собой ухудшение и отдельных частей, в то время как погрешности отдельных частей встречают сопротивление со стороны здоровых элементов и бывают ими исправлены»².

Таким образом, мы фиксируем, что в основе культурной системы лежит этико-смысловая подсистема с базисом в виде этико-смысловой матрицы, включающей в себя четыре фундаментальных этических смысла: жизнь — смерть, сотрудничество — борьба, улучшение — ухудшение, ответственность — безответственность. Каждая диада представляет собой континуум, на котором как отдельная лич-

¹ Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. 2. — М.: Правда, 1987. — С. 82.

² Там же. С. 23.

ность, так и группа людей, принуждены делать выбор, являющийся по своей природе культуротворческим и этическим. Этический смысл выбора между «благоговением» перед жизнью или смертью и связь этого выбора с процессом творения культуры, либо, наоборот, процессом деградации культуры, показал А. Швейцер («Культура и этика»)¹. Активная пропаганда «интересности» смерти и «бесмысленности и скучности» жизни сегодня на наших глазах формирует субкультуры (в том числе, молодежные), где предписывается однозначный выбор в пользу смерти как культурная норма мышления и поведения. Смерть — это правильно / хорошо / добро, а жизнь — неправильно / плохо / зло. Следствием такой тенденции является обесценивание человеческой жизни и снятие табу на ее отнятие.

Рыночная конкуренция («одомашненная война» по П. Козловски²) предписывает в качестве тотального культурного стандарта борьбу всех со всеми в противовес сотрудничеству. Эта «культура борьбы» из деловых офисов выплескивается на дороги и улицы наших городов, приходит в дома и в частную жизнь людей, проникает во все ее уголки, поскольку невозможно психически здоровому человеку раздваиваться до такой степени, чтобы на работе быть «бойцом», а дома и вне работы быть кем-то или каким-то другим. Борьба — это правильно / хорошо / добро, а сотрудничество — это неправильно / плохо / зло. Следствием этой тенденции является рост агрессии в межличностных, межгрупповых и межгосударственных отношениях и снятие табу на повсеместное применение силовых, насильственных способов достижения своих целей, решения проблем и удовлетворения своих потребностей.

Культура улучшения (совершенствования) известна в современном мире из широко обсуждаемого культурного опыта японских корпораций. Чтобы стремиться превзойти существующие достижения, как в плане технологического развития, так и в плане интеллектуального, физического, нравственного развития, необходимо иметь ориентиры в виде идей и идеалов (герои, боги). Однако на другом полюсе, в противовес полюсу культуротворчества, формируется другая культура, одни представители которой готовы «хвататься за пистолет» при одном звучании слова «культура», другие бессознательно живут по принципу «чем хуже, тем лучше», не упуская возможности причинить хоть какой-нибудь ущерб жизни

¹ Швейцер А. Благоговение перед жизнью. — М.: Прогресс. 1992.

² Козловски П. Принципы этической экономии. — СПб: Экономическая школа, 1999.

и результатам трудов других людей и самой природы (поссорить людей, испортить только что покрашенную стену в подъезде, оставить мусор в лесу).

Наибольший вклад в дело культурного регресса вносят люди, способные разрушать идеалы человеческого совершенства, те, кто умеет «исправлять» карты / лекала, по которым человечество веками старается «править» себя и продвигаться к своим мечтам о лучшем мире, состоящем из более порядочных / хороших людей, воссоздавая себя «по образу и подобию» своих идеалов. Ухудшение (разрушение, искажение, карикатуризация) — это правильно / хорошо / добро, а улучшение (созидание, совершенствование, облагораживание) — это неправильно / плохо / зло. Следствием такой тенденции является деградация культурных, этических и эстетических стандартов и снятие табу на проявления дикости и варварства в межличностных, межгрупповых и межгосударственных отношениях.

Ответственным (этичным) выбором и поведением мы, соответственно, сочтем тот, который предполагает умение адекватно *отвечать* своей жизнью на вопросы, предписания и требования, которые «человек человеку» ни задать, ни предъявить не может от своего имени. И чтобы отвечать, нужно быть «на связи» (*religio*): постоянно помнить, что ты подотчетен, что должен слушать эти вопросы, слышать их и реагировать. Безответственный — это тот, кто «вне зоны доступа» для этих вопросов и требований. Этическая коллизия всех времен — взаимодействие ответственных (отвечающих на вопросы высшей силы, дающей нравственные ориентиры) и безответственных (не отвечающих, в культурном плане незрячих и не слышащих, или просто «спящих», как полагал Экзюпери). Общий нравственный смысл ответственности — это требование, прежде всего, личной ответственности человека за состояние Целого, частью которого он является (природного, социального, культурного): забота о его сохранении, совершенствовании, улучшении; забота о сотрудничестве, лежащем в основе мира между людьми; забота о жизни и ее сохранении, защите, уважении к ней.

В общем этико-смысловая система (подсистема) определяется нами как «сеть значений, конституируемых или приписываемых участниками взаимодействия стандартным и новым элементам потока жизнедеятельности. Эта сеть значений создает субъективную групповую культурную реальность»¹. При этом «банк значений»

¹ Аксеновская Л.Н. Субкультура самозанятых работников в структуре организационной культуры региона: перспектива формирования прекариата

формируется различными способами — от ранее упомянутого конструирования и «обнаружения» значений / смыслов до использования «готовых», освоенных в процессе обучения. Этический компонент значений связан с влиянием базовых этических смыслов на процесс принятия решений о значении (смысле) того или иного явления (действия, поступка, ситуации).

Решение о приписывании того или иного значения интерпретируемому явлению определяется уровнем развития лидерских качеств руководителя, который связан с этико-смысловой подсистемой как в части функциональных этических смыслов, так и в части базовых этических смыслов. Именно эти два параметра (уровень развития лидерских качеств и две части этико-смысловой подсистемы) определяют общую структуру этико-смысловой системы культуры. В ордерном подходе выделяются шесть уровней развития лидерских качеств, с которыми соотносятся функциональные и базовые этические смыслы. За основу для выделения уровней развития лидерских качеств взято смоделированное суждение Лао-цзы о «лучшем» правителе и об отклоняющихся от «лучшего» других типах правителей¹.

Первый уровень («идеал») является наивысшим ориентиром в практике заботы о себе, в работе над собой, в самосовершенствовании «правителя». Этот уровень недостижим по определению и в мифологиях представлен образами высших сил (богов) или героев, происходящих от них напрямую. Как именно соотносятся между собой у высших сил, управляющих миром, забота о людях («о делах людей»), забота о Целом и забота о соответствии своего творческого замысла качеству его реализации, в настоящее время строить гипотезы затруднительно, равно, как и пытаться предположить, как высший разум решает вопросы соотношения между собой жизни и смерти, сотрудничества и борьбы, улучшения и ухудшения. Также затруднительно рассматривать вопросы ответственности и безответственности применительно к высшим силам.

Сложно также ответить и на вопрос о том, каким образом в качестве ориентира может выступать мышление и поведение Высшего руководителя, чья логика для человека непостижима. Остается только прибегнуть к аналогии с поведением ребенка, стареющего

как контркультурной тенденции // «Организационная психология: люди и риски: сб. материалов VII международной научно-практической конференции (19–20 октября 2016 г.). — Саратов: ИЦ «Наука», 2016. — С. 13

¹ Подробнее об этом можно прочитать в книге «Ордерная модель организационной культуры» (Аксеновская, 2007).

подражать родителям, бессознательно копируя, пусть и в режиме игрового моделирования, определенные аспекты «взрослой жизни», по мере своих сил и возможностей. «Живя в доме богов», сотворивших нас, невольно чувствуешь себя ребенком, которому следует брать за образец взрослых. Таким образом, функция данного идеального уровня этико-смысловой подсистемы культуры заключается в формировании интенции к самопревосхождению и развитию творческого потенциала. Идеал помещен в сферу духовного.

Второй уровень («лучший») характеризуется максимально высоким, из доступного человеку, уровнем автаркии и атараксии при полном посвящении себя выполнению общественного долга, служению избранному делу (или, как у древних китайцев, «пути»). Комплекс функциональных этических смыслов (забота о людях, забота о цели, забота о соответствии идеалу / идее) на этом уровне развития находится в сбалансированном состоянии и подчинен мировоззренческим принципам и правилам лидера, которые развились из этико-смысловой матрицы базовых смыслов, и которые можно назвать духовностью лидера. Этот мировоззренческий, духовный (надличностный) стержень является основой оценки событий, своих и чужих поступков. **Уровень базовых этических смыслов имеет следующий код: жизнь (в соответствии с идеалом для других) — сотрудничество (с высшей силой и людьми) — улучшение состояния Целого — ответственность (принятие личной ответственности на себя за состояние Целого и за способности достижения положительного результата).**

Третий уровень («хуже») характеризуется ориентацией на выполнение своих обязанностей при условии получения одобрения и признания со стороны «благодарных соотечественников», окружения руководителя. На уровне функциональных этических смыслов доминируют забота о людях и забота о целях. В менее привилегированном положении находится забота о соответствии идеалу. Смысловые оппозиции базовых этических смыслов могут взаимно трансформироваться друг в друга в зависимости от степени удовлетворенности уровнем получаемого одобрения от окружения и подданных.

Другими словами, лидер готов сотрудничать и перевозносит ценность добрых отношений в противовес борьбе и войне, но только до того момента, пока вдруг не почувствует себя недооцененным или несправедливо обиженным. **Уровень базовых этических смыслов имеет следующий код: жизнь (для себя и для других) — сотрудничество с использованием приемов борьбы — попытки улучшить свою ситуацию/позицию, а заодно и окружающих —**

Таблица 1. Структура этико-смысловой системы культуры

№ п/п	Уровень развития лидерских качеств	Функциональные этические смыслы	Базовые этические смыслы
1.	«Божество»/ «герой»/ »совершен- номудрый» (идеал)	неизвестно	неизвестно
2.	«Лучший»	- забота о людях - забота о цели - забота о соответствии идеалу	Жизнь — смерть Сотрудничество — борьба Улучшение — ухудшение Ответственность — безот- ветственность
3.	«Хуже»	- забота о людях - забота о цели	Жизнь — смерть Сотрудничество — борьба Улучшение — ухудшение Ответственность — безот- ветственность
4.	«Еще хуже»	- забота о цели - забота о людях	Жизнь — смерть Сотрудничество — борьба Улучшение — ухудшение Ответственность — безот- ветственность
5.	«Хуже всех»	- забота о цели	Жизнь — смерть Сотрудничество – борьба Улучшение — ухудшение Ответственность — безот- ветственность
6.	«Не прави- тель»	—	—

ситуативная («мерцающая») ответственность и безответственность.

Четвертый уровень («еще хуже») характеризуется ориентацией на достижение целей за счет силовой борьбы. На уровне функциональных этических смыслов доминируют забота о целях. Дискриминированы забота о людях и о соответствии идеалу. Смысловые оппозиции базовых этических смыслов в основном активны в части «смерть», «борьба», «ухудшение». Однако под давлением обстоятельств, если сила оказывается на стороне оппонента, руководитель данного уровня развития будет придерживаться противополож-

ных принципов и правил поведения до тех пор, пока сохраняется внешнее принуждение или его угроза. **Уровень базовых этических смыслов имеет следующий код: смерть — борьба открытая и скрытая под предлогом сотрудничества — ухудшение при стремлении как улучшить, так и ухудшить ситуацию / позицию — безответственность.**

Пятый уровень («хуже всех») характеризуется отсутствием сколько-нибудь сформированных и устойчивых принципов и правил. «Правитель» склонен руководствоваться соображениями сиюминутной выгоды и личной корысти. Старается использовать при помощи хитрости и интриг других, но бывает используемым более беспринципным и более хитрым соперником. Уровень функциональных этических смыслов характеризуется как первобытный синкретизм. **Уровень базовых этических смыслов имеет следующий код: жизнь (для себя) — борьба под видом сотрудничества-ухудшение при попытках улучшить свою ситуацию/позицию — безответственность.**

Шестой уровень («не правитель») может быть представлен любым из выше названных типов лидера, оказавшихся временно без властных полномочий.

Таким образом, мы можем констатировать, что в структуре этико-смысловой подсистемы смысловой системы культуры, как на уровне личности, так и на уровне группы (общества) присутствует **идеал** в качестве важного фактора, определяющей функционирование и развитие культурной системы. В психологии развития идеал рассматривается в качестве механизма развития человека¹. Стремясь подражать более сильному, более умному, более совершенному взрослому, ребенок делает усилие за усилием, которые суммируются в положительные результаты — ребенок приобретает способность стремиться к лучшему, способность обучаться и превозмогать свои ограничения и, достигнув зрелости, порой превосходит взрослого в уровне своих достижений. Как отмечает Б.Ф. Эльконин, для человечества образ «взрослости» представлен образом Бога. Человечество, беря за образец для своей жизни и деятельности Творца, находится в постоянной деятельности по самопревосхождению². Эта цель — цель уподобления Богу — недостижима, однако отказ от усилий двигаться в направлении к образу совершенства быва-

¹ Эльконин Б.Ф. Введение в психологию развития. — М.: Тривола, 1994.

² Адо П. Духовные упражнения и античная философия. — М.; СПб: Степной ветер, 2005.

ет немедленно наказан скатыванием к уровню животного. Идеал, хотя и заставляет человечество трудиться над собой, «стоять на цыпочках», тем не менее, выполняет важную функцию в человеческой истории — функцию двигателя, обеспечивающего последовательное раскрытие своего потенциала. Человечеству нужен Собеседник, который разговаривает с нами и прямо и с помощью знаков.

Как практически была реализована функция идеала в античной культуре — на уровне мышления (представлений и осмысления) и на уровне регулирования практического поведения управленцев той эпохи?

В качестве идеального образа в эпоху античности выступали образы богов. В историко-психологической ретроспективе отчетливо видится, как от эпохи к эпохе, человечество познавало божественное. Это движение являлось индуктивным — от частного к общему или от неструктурированного Целого (первобытный синкретизм взаимодействующих с человеком влиятельных сущностей) к первичному структурированному Целому (Олимп с выделением функции лидера и распределением функций внутри «управленческой команды» олимпийцев). Данная стратегия познания божественного напоминает опять же путь познания ребенком сущности и формирования адекватного образа своей матери: для младенца мать — это кормящая его грудь, для маленького ребенка — защитница и собеседница, для подростка — воспитательница и наставница, для молодого человека — советчица, для взрослого — объект защиты и почитания, святыня. Проявление во времени каждой из функций божества, заполнение информацией и дифференциация образа божественного, образа Целого, определяется этапностью развития и взросления человечества. И этот процесс завершится, как можно предположить, вместе с завершением процесса человеческого развития и, возможно, связанного с ним напрямую процесса обожения человека.

Что представлял из себя божественный идеал в эпоху античности с точки зрения своих социальных функций? С точки зрения ордерного подхода, в структуре этого идеала, прежде всего, следует выделить три аспекта — «родительский» (дает жизнь и воспитывает), «командирский» (определяет цели и учит стойкости в процессе их достижения), «пастырский» (формулирует идеал в образе богов и героев и учит с ним соотноситься в своей повседневности). Поэтому ответ на вопрос о том, как и чему учил этот идеал, в чем заключался его воспитательный потенциал, имеет соответствующий ранее заявленной структуре ответ: учил быть отцом (семейства, на-

рода, республики), учил быть солдатом (защищать от врагов и их притязаний, отвоевывать у них ресурсы), учил быть посвященным в иномирную систему отношений и постоянно быть на связи с истинными властителями мира и мироздания. Набор качеств, необходимых для выполнения этих функций и являлся предметом обсуждения и освоения. По их наличию и уровню «исполнения» оценивался античный человек — управленец.

Античный образ божественного Целого (Олимп) похож на принятые в психоанализе и гештальт-терапии описания личности как микросоциума в социальном психоанализе Байона и совокупности субличностей личности в гештальт-терапии. По мнению П. Адо, античный период, с точки зрения развития духовно-религиозных воззрений и практик, стал своего рода «предисловием» к христианскому монотеизму последующей исторической эпохи. Об этом свидетельствуют и размышления М. Фуко о перетекании духовной аскезы античности в христианскую аскетическую практику. Божественное постигается человечеством постепенно и подводит его к интериоризации внешнего образа, к осознанию своей созданности «по образу и подобию», а также к необходимости восстановить себя в исходное замыслу состояние, «стать богом». Эта сверхзадача этико-смысловой диады «улучшение — ухудшение» была, в общем, более или менее понятна всегда, и всегда была «трудна», опасна для жизни тех, кто ставил ее перед собой.

Таким образом, этико-смысловая программа античной культуры, как идеальный конструкт, на уровне социальной группы субъектов совместной управленческой деятельности может быть охарактеризована как уровень «лучшего» руководителя, ориентированного на идеал (божество, героя) и представлена лучшими людьми времени/республики. Культурный код, лежащий в основе этико-смысловой (культурной) программы включает в себя две части: а) «поверхностный» уровень функциональных этических смыслов и б) «глубинный» уровень базовых этических смыслов:

1-я часть культурного кода (уровень функциональных этических смыслов):

- отец (семейства/paterfamilias, города-государства),
- военный начальник,
- служитель культа (жрец),

то есть, в соответствии с ордерной типологией, — «родитель», «командир» и «пастырь». Особенности исполнения этих функций и реализации этических функциональных смыслов обуславлива-

ются этико-смысловым кодом базового уровня, который на уровне идеала имеет следующую конфигурацию:

2-я часть культурного кода (уровень базовых этических смыслов):

- жизнь (в соответствии с идеалом для других как служение),
- сотрудничество (с высшей силой и людьми),
- улучшение состояния Целого,
- ответственность (принятие личной ответственности на себя за состояние Целого и за способы достижения положительного результата).

Последний пункт (принятие личной ответственности) в эпоху Цицерона носил неоднозначный характер, обусловленный историческими особенностями состояния нравственного сознания современного ему общества (об этом далее).

Этико-смысловая система, как сеть значений, конституируемых или приписываемых участниками взаимодействия стандартным и новым элементам потока жизнедеятельности, создала субъективную групповую культурную реальность, каковой и явилась античность периода Цицерона.

Основные идеи трактата «О природе богов» и их укорененность в этико-смысловой (культурной) программе античной культуры. В трактате «О природе богов» (45–44 до н.э.) Марк Туллий Цицерон предпринимает труд по теоретической рефлексии сложившихся к тому времени философских представлений о сущности божественного, с одной стороны, и накопившихся вопросов и сомнений, вызванных противоречиями в философских учениях и жизненным опытом людей, с другой стороны.

Уже в самом начале трактата Цицерон ясно обозначает причину и цель обсуждения вопроса о природе богов: это важно для «самопознания духа» и для «правильного устройства богопочитания»¹. Из этого следует, что, во-первых, Цицерон связывает между собой познание человеком самого себя и познание человеком богов (как минимум на уровне «духа»), признавая, что *исследование природы богов является способом исследования природы людей*, а это возможно только при условии их сходства, и, во-вторых, Цицерон серьезно относится к выстраиванию «правильной» системы коммуникации людей с богами, которая обеспечивает более точное понимание людьми своего места в «доме богов» и своей задачи в нем. Другими

¹ Цицерон. О природе богов: трактаты. — СПб: Азбука; Азбука-Аттикус, 2016. — С. 35.

словами, Цицерон и в этом, теоретическом, случае утверждал важность мира и *сотрудничества* в системе отношений богов и людей, подобно тому, как он стремился к мирному урегулированию возникших проблем в своей практической (управленческой) деятельности (например, в бытность своего наместничества в Киликии).

Точно также внимание Цицерона к вопросу о «правильной» коммуникации между богами и людьми свидетельствует о его неформальном, вдумчивом отношении к своим жреческим обязанностям авгура, невзирая на его слова по поводу отношения авгуров к ауспциям, которые смотрели с улыбкой друг на друга, гадая.

В нашем стремлении понять смысл и назначение трактата, учитывая практицизм римского гражданина как культурную норму («...не только человеку, но даже и дереву служит помехою все лишнее, не имеющее пользы»¹), следует с вниманием отнестись как к конкретному историко-политическому контексту, в котором была актуализирована и проблематизирована тема соотношения божественного и человеческого, так и к состоянию нравственного сознания римлян эпохи Цицерона². Возможно, Цицерон пытался «вычислить» уже не по полету птиц, а средствами философского анализа, «волю богов» в связи начавшимся в республике, по замечанию Плутарха, «воспалительным процессом»³, сопровождавшем перерождение республики в монархию.

Что же до состояния нравственного сознания римлян того времени, то для его понимания обратимся к мнению Г.С. Кнабе, выделившему в структуре нравственного сознания римлян три части:

1) «прадеды» генерации Цицерона, которые будучи частью гражданского коллектива, не имеющего нравственной автономии, не несли самостоятельную ответственность за моральный смысл своего общественного поведения,

2) «потомки» генерации Цицерона, которые, пережив крушение полисной системы ценностей, усвоили ценность личной нравственной ответственности, и, наконец,

3) Цицерон и его современники, которые оказались между этими полюсами коллективной и личной ответственности, и для оценки происходящего и своих собственных действий в возникающих обстоятельствах, прибегали к рефлексии действий государства с использованием такого нравственного критерия как верность госу-

¹ Там же. С. 74.

² Кнабе Г.С. Проблема Цицерона/ Грималь П. Цицерон. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 10–11.

³ Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. 2. — М.: Правда, 1987. — С. 553.

дарства своей идеальной нормой, сформированной заветами предков и законами, созданными людьми и данными богами¹.

Очевидно, с выше названным этическим фоном связана и центральная проблема античной культуры, сформулированная Г.С. Кнабе, — проблема соотношения идеальной нормы гражданского общежития с реальной общественной практикой. Политический кризис республики и нравственная трансформация общества стали тем контекстом, в котором Цицерон предпринял интенсивный интеллектуальный труд в преддверии катастрофических событий римской и личной истории, написав в короткие сроки серию философских работ, в том числе и «О природе богов».

Как полагает П. Грималь, Цицероном двигала идея участия в деятельности по воссозданию государства и он был готов сотрудничать в этом с Цезарем в практическом плане, либо действовать самостоятельно своими сочинениями². Он создает ряд произведений, тематика которых (например, риторических) может вызвать удивление своей «отвлеченностью» от политических реалий: «Брут», «Парадоксы стоиков», «Катон», «Оратор», «О наилучшем виде ораторов», «Разделения ораторского искусства», «Тописка», «Гортензий», «Учения академиков I», «Учения академиков II», «О пределах добра и зла», «Тускуланские беседы», «О природе богов». Тема идеала римского гражданина / оратора в этих трактатах оказалась центральной, что и стало не последней причиной для оценки Цицерона как создателя нового направления мысли и действия *humanitas*, возрожденного через полторы тысячи лет европейскими гуманистами, и создателя «образа человека, который в выполнении своего долга обретает внутреннее спокойствие, обретает уверенность, сообщающую ему достоинство и твердость»³. Заложенное в природе всех людей, это качество получает развитие лишь в процессе воспитания и обучения⁴ и находит свое максимальное воплощение в «образе подлинного римлянина»⁵, а свою максимальную реализацию — в платонов-

¹ Кнабе Г.С. Проблема Цицерона/ Грималь П. Цицерон.- М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 11.

² Грималь П. Цицерон. — М.: Молодая гвардия, 1991.

³ Там же. С. 38.

⁴ Державицкий Е. Цицерон: человек и гражданин не своего времени/ Цицерон. О природе богов: трактаты. — СПб: Азбука; Азбука-Аттикус. 2016. — С. 15-16.

⁵ П. Грималь пишет: «Образ подлинного римлянина, способного повести воинов в битву и управлять провинцией, разбирающегося в законах и уверенно ведущего судебное разбирательство, гражданина, готового подать точный и разумный совет в любом большом или малом государственном деле..» / Грималь П. Цицерон. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 23.

ском совершенном государстве, которое, в свою очередь, является проекцией космического порядка¹.

Таким образом, образ «подлинного» / порядочного человека (аристотелевская «эпикия»), каким он должен быть (идеал), задается изначально образом космического порядка, имеющего божественное происхождение и божественную сущность (Идеал). Божественное манифестирует себя в идеальном устройстве общественной жизни и в идеальном «устройстве» гражданина, ведь «каждое государство таково, каковы характер и воля того, кто им правит», как считал сам Цицерон².

В трактате «О природе богов» Цицерон делает попытку сформировать «зеркало», глядя в которое, человек может «рассмотреть» свои эталонные характеристики, имеющие источником божественное, а также, параллельно, произвести селекцию человеческих предрассудков и проекций по вопросу сущности богов и отделить их от «объективных» данных, подтверждаемых фактами, и выдерживающих критический анализ логических построений в различных философских школах. Для каждого тезиса в трактате находится антитезис, поэтому вопрос «о природе богов» не находит своего окончательного разрешения и трактат можно рассматривать как предварительную инвентаризацию существующих идей, точек зрения и предубеждений. И, все-таки, в процессе чтения текста Цицерона складывается впечатление, что тема богов фундаментальна для самоопределения человека, что в идеальном образе человека божественные черты присутствуют, как присутствует божественная воля в его деяниях и судьбе, а также, что эта воля имеет неопостижимый для человека характер, поскольку имея своей причиной заботу о человеке, она ведет его по пути испытаний как добром, так и злом.

Как связаны наброски основ нового идеального образа человека с исходным для него идеальным образом богов? Рассмотрим для формулирования ответа на этот вопрос структуру анализа природы богов, предпринятую Цицероном во второй книге трактата. Цицерон четко выделяет четыре основных параметра своего анализа: 1) доказательство бытия богов, 2) рассуждения о природе богов,

¹ Державицкий Е. Цицерон: человек и гражданин не своего времени / Цицерон. О природе богов: трактаты. — СПб: Азбука; Азбука-Аттикус. 2016. — С. 12.

² Ссылка по: Державицкий Е. Цицерон: человек и гражданин не своего времени / Цицерон. О природе богов: трактаты. — СПб: Азбука; Азбука-Аттикус. 2016. — С. 16.

3) доказательство того, что боги управляют миром, 4) доказательство того, что боги заботятся о человеческом роде¹.

Доказательство бытия богов. Для того, чтобы обосновать источник человеческой природы в природе высшего существа (богов), Цицерон начинает с обсуждения вопроса о принципиальной возможности существования богов. В трех книгах трактата он показывает неоднозначность оценок этой возможности, существующих в выбранных им философских школах (эпикурейство, стоицизм, платонизм). Для подобного обзора различных точек зрения он перечисляет имена философов, которые согласны с существованием богов (Фалес, Ксенофан, Анаксимен и др.), не согласны (Диогор Мелосский, Феодор Киренейский), сомневаются (Протагор); приводит примеры обожествления различных явлений природы, растений, животных, людей и показывает многообразие представлений людей о сущности, имени и истории даже по отношению к общепринятым богам (множество Юпитеров, Вулканов, Аполлонов и т.д.), сообщает исторические факты явления богов людям и действия их воли в человеческих делах. Цицерон рисует масштабную и неоднозначную картину человеческих представлений и идей о сущности божественного и делает однозначный вывод: боги существуют.

Основные приемы аргументации и аргументы в пользу существования богов у представителей разных философских школ таковы:

1) ссылка на авторитетное мнение (Эпикур «один только уразумел прежде всего, что боги существуют, потому что «сама природа напечатлела в душах понятие о них»»)²;

2) «боги существуют, потому что познание их в нас вложено или, лучше, врождено нам; а в чем все от природы согласны, то неминуемо должно быть истинно»³;

3) время уничтожает «измышления фантазии» и укрепляет суждения, данные природою. Поскольку поклонение богам и почитание религиозных обрядов в народах «увеличивается и совершенствуется», представление о существовании богов дано природою и, следовательно, верно (объективно);

4) подтверждением правильности веры в богов служат: а) явления силы богов «воочию» (примеры присутствия в битве Диоскуров, часто слышимые людьми голоса фавнов, явления богов людям)

¹ Цицерон. О природе богов: трактаты. — СПб: Азбука; Азбука-Аттикус. 2016. — С. 86.

² Там же. С. 52.

³ Там же. С. 52–53.

и б) использование богами и людьми таких средств сообщения как предсказания будущего (трагические примеры пренебрежения предсказаниями со стороны полководцев П. Клавдия, Г. Фламиния и др.). Кроме того, если существуют толкователи посланий богов, то должны существовать и те, кого толкуют;

5) аргументы о происхождении людей и мироздания, о существовании более сильного разума, чем человеческий, о целесообразном устройстве мироздания, «физические» аргументы.

Таким образом, первый тезис о существовании богов признается доказанным: боги существуют и являются источником нашего существования. Люди — производное от богов. И, несмотря на отмеченные в трактате непроницаемые стороны вопроса и доступность критике некоторых аргументов, Цицерон положительно решает вопрос о существовании богов. Причиной неотвратимости такого признания со стороны интеллектуально развитого и нравственно чуткого человека является внутренняя фундаментальная потребность в объективации врожденного «чувства фрактальности», которое позволяет нашему разуму обнаруживать «самотиражирование» порядка мироздания на всех уровнях бытия, в том числе бытия человеческого, а также признавать эталонную функцию (функцию идеала) у более высоких уровней организации мироздания по отношению к более низким (об этом свидетельствует и деление стоек мироздания на четыре уровня: неорганический, растительный, животный, человеческий. В трактате мы встречаемся с выделением таких уровней как растительный, животный, человеческий и божественный, который имеет «совершенный и законченный разум»¹. Развитие системы же задается от высших уровней низшим. Отсюда вытекает функция «высшего» — идеального (идеала) — развивать и регулировать развитие более низких уровней системы.

Рассуждения о природе богов. Что из себя представляют наши творцы — «родители» в лице богов? Ведь мы, исходя от них, унаследовали наверняка их свойства и качества в какой-то мере в реальности и также в потенции. Ответ на этот вопрос позволяет понять нашу собственную природу и понимание ориентиров, с помощью которых мы можем и должны выстроить работу над собой, ведь они по определению лучше, совершеннее нас².

¹ Цицерон. О природе богов: трактаты. — СПб: Азбука; Азбука-Аттикус. 2016. — С. 98–99.

² По словам Хрисиппа «В совершенных и зрелых существах все лучше: например, у лошади лучше, чем у жеребенка, у собаки — чем у щенка, у мужа — чем у мальчика; также — что самое лучшее во всей вселенной,

Обсуждение вопроса о сущности богов представителями трех философских школ привело к следующим выводам: 1) бог есть разум, который все образовал из воды (Фалес)¹; воздух есть бог (Анаксимен); бог — бесконечный разум, а «этот разум есть как бы какое-то одушевленное существо» (Анаксагор)²; бог — это «душа, охватывающая и проникающая всю природу вселенной», от которой отделяются наши души (Пифагор); вселенная, обладающая разумом и есть бог (Ксенофонт); божественны четыре элемента, их которых «все составляется» (Эмпедокл); солнце и душа есть бог (Сократ у Ксенофонта)³; «некая сила, управляющая всем, и при том воодушевленная» (Спевсипп)⁴; бог есть мир, бог есть высший разум (Аристотель, Гераклит из Понта)⁵; божественная сила заключена в природе (Стратон)⁶; «божественен естественный закон», в котором заключена сила, «приказывающая справедливое и препятствующая противоположному» (Зенон)⁷; «нет ничего божественнее разума» (Клеанф)⁸; боги — это «люди, которые принесли большую пользу для образа жизни людей», а также именами богов названы предметы — «полезные и спасительные» (Персей)⁹; «божественная сила заключается в разуме, то есть в душе и духе всей вселенной, ... сам мир есть божество и душа его вездесуща», «бог есть основная сила самого мира, которая заключается в разуме и рассудке», бог — «сила судьбы и неизбежность будущих событий» (Хрисипп)¹⁰. Все эти суждения приведены в первой книге тракта, включая и высказывание Платона, что «не должно исследовать, что такое вообще бог»¹¹; 2) «...мы предчувствуем, что бог таков, что, во-первых, он одушевлен, что, во-вторых, во всей вселенной нет ничего превосходнее, чем он, ..., что та самая вселенная, превосходнее которой ничего быть не может, одушевлена и есть бог»¹².

то должно находиться в совершенном и законченном существе» / Цицерон. О природе богов: трактаты. — СПб: Азбука; Азбука-Аттикус. 2016. — С. 100.

¹ Цицерон. О природе богов: трактаты. — СПб: Азбука; Азбука-Аттикус. 2016. — С. 45.

² Там же. С. 45.

³ Там же. С. 48.

⁴ Там же. С. 48.

⁵ Там же. С. 48–49.

⁶ Там же. С. 49.

⁷ Там же. С. 49.

⁸ Там же. С. 50.

⁹ Там же. С. 50.

¹⁰ Там же. С. 51.

¹¹ Там же. С. 47.

¹² Там же. С. 103.

Таким образом, доминирующая точка зрения на природу богов связана с признанием в качестве особенности, конституирующей их сущность / природу, Разума. Божество как высший Разум являет себя, прежде всего, в своей способности творить, создавать.

Обсуждение вопроса *о виде* богов представителями трех философских школ привело к следующим выводам:

1) бог не имеет никакого тела (Платон)¹; не должно спрашивать о виде божием (Сократ)²; бог бестелесен (Аристотель)³; боги — это небесные тела (Ксенократ)⁴; «мы не знаем никакого другого образа божьего, кроме человеческого»⁵; образ бога «прекраснее всех», «боги блаженны, а блаженным никто не может быть без добродетели и добродетель не может существовать без разума, ни разум находится где-нибудь, кроме человеческого образа», «однако этот вид не имеет тела...»⁶; «...не от людей перешло очертание наружности на богов. ... Человеческий образ существовал раньше, чем люди, тот именно образ, которым обладали бессмертные боги. Стало быть, не их образ следует назвать человеческим, а наш божьим»⁷; «...образ человеческий и образ божий один и тот же»⁸; «... к сходству с божеством больше подходит человеческая добродетель, чем человеческий образ»⁹;

2) поскольку мир есть бог, то мы можем познать его по его проявлениям: мироздание и звезды, природа и природные явления, растительные плоды, человеческие качества, выдающиеся люди¹⁰.

Таким образом, виртуальные участники дискуссии склоняются к признанию сходства между образом/видом бога (богов) и человеческого образа / вида, также согласившись, что образ бога первичен, а человеческий образ есть копия исходного, божественного. В дискуссии также затрагивается тема важности наличия этого взаимосоответствия между образом человека и богов, поскольку для человека собственный образ наиболее близок, понятен и «прекрасен».

Такое суждение имеет большой смысл, поскольку снимает препятствие, убирает пропасть между высшим существом и его творением, дает основание низшему существу (человеку) определять для

¹ Там же. С. 47.

² Там же. С. 48.

³ Там же. С. 48.

⁴ Там же. С. 49.

⁵ Там же. С. 54.

⁶ Там же. С. 54.

⁷ Там же. С. 70.

⁸ Там же. С. 72.

⁹ Там же. С. 73.

¹⁰ Там же. С. 103–110.

себя, как посильные, задачи подражания богам. Кроме того, в своих притязаниях на познание истины, вместе с полученным разрешением на сходство с богами, человек получает основание и право претендовать на познаваемость истины для себя. Также дело обстоит и с приписыванием себе качеств богов (разум, созидательность, добродетель и другие), хотя, возможно, выделение таких сходных качеств происходит обратным путем — путем проекции, когда человек приписывает богам лучшие из качеств, которые ему свойственны, как десятую, лучшую часть от отвоеванного в борьбе у своей природы. Человеку важно верить, что в своих лучших проявлениях он схож с богами. Такое сходство и является условием для претензий на достижение человеком максимально возможного совершенства.

Доказательство того, что боги управляют миром. Тема управляемости мира и миром для, по сути, профессиональных управленцев является следующей по значимости после тем существования и природы богов, а также их основных качеств. Обсуждение этого вопроса приводит во второй книге к следующим выводам: «...вселенная и все части вселенной и сначала организованы промыслом богов, и во все время ими управляются»¹; «Ничего нет прекраснее управления вселенной; стало быть, она управляется разумом богов»²; «... божество не повинуетя и не подчиняется никакому существу; само, стало быть, управляет всей природой»³; «... управлять одной вселенной, как общим государством или городом. Из этого следует, что у них тот же разум, что и у человеческого рода, та же истина, и у обеих сторон тот же закон, который имеет своим содержанием предписание добра и отклонение зла.

Отсюда понятно, что такое благоразумие и ум перешли к людям от богов, и по этой же причине, по установлениям наших предков, разум, верность, доблесть, *согласие* обоготворены и посвящены им храмы от имени государства»⁴; «... все подчинено (сознательной) природе и ею прекраснейшим образом руководимо»⁵; «Но мы, говоря, что мир существует и управляется природою, говорим не в том смысле, как о глыбе земли, куске камня или о чем-нибудь в этом роде, не имеющем никакой органической связи, но как о дереве, о живом существе, в которых нет никакой случайности, но ясен

¹ Там же. С. 116.

² Там же. С. 116.

³ Там же. С. 117.

⁴ Там же. С. 117.

⁵ Там же. С. 118.

порядок и, так сказать, подобие искусства»¹; «...в этом небесном и божественном доме есть некто, не только обитатель, но еще правитель и руководитель и, так сказать, строитель такого великого произведения, такого грандиозного здания»². В третьей книге мы встречаемся с постановкой вопроса о нравственной природе власти: «...не существует никакого божественного управления миром, если при нем нет никакой разницы между добром и злом»³.

Таким образом, участники дискуссии приходят к признанию того, что творцы, создатели мира, сотворив его, им же и управляют при помощи своего божественного разума. Используя аналогию мироздания с государством и городом, Цицерон в лице участников дискуссии проводит параллель между управленческой деятельностью высших сил и человека, вновь подчеркивая а) подчиненный характер существования человека во вселенной (мы живем в доме родителя и обязаны подчиняться его законам и правилам), б) «сыннюю» ответственность за выполнение воли «отца» в его доме и поддержание установленного порядка и защиты как самого дома (Целого), так и его законов, в) ответственность и обязанность творения по отношению к творцу учиться у него важнейшим навыкам пребывания в мире, а именно, искусству управления при помощи дарованного создателем Разума, г) осознания нравственной природы управления как умения править на основе понимания данных богами различий между добром и злом. И значимым следует признать предписание для управляющих не подчиняться никому («...божество не повинуется и не подчиняется никакому существу»), для человеческого существа означающего никому, кроме богов.

Доказательство того, что боги заботятся о человеческом роде. Почему для нас так важно быть уверенными в том, что боги заботятся о нас? Потому что, имея задачу и обязанность подражать им и учиться у них, мы хотим быть уверенными, что забота сильного о слабом — это божественное качество и функция, что это правильно⁴. Боги заботятся о человеческих делах как старшие

¹ Там же. С. 118–119.

² Там же. С. 122.

³ Там же. С. 191.

⁴ Плутарх рассказывает показательную историю о Цезаре, когда тот, будучи застигнутым непогодой, был вынужден остановиться в бедном жилище с одной комнатой, «он обратился к своим друзьям со словами: «Почетное нужно предоставлять сильнейшим, а необходимое — слабейшим», — и предложил Оппию отдыхать в комнате, а сам вместе с остальными улегся спать под навесом перед дверью» / Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. 2. — М.: Правда, 1987. — С. 451.

о младших, отцы о детях, полководцы о солдатах, жрецы об адептах. Это — мировой порядок, закон мироздания. Мы, на своем уровне, делаем то же самое, подражая им богам.

Обсуждение этого вопроса представителями трех философских школ привело к следующим выводам: 1) «...какую можно привести причину для почитания богов людьми, если боги не только не пекутся о людях, но вообще не заботятся и ничего не делают?»¹ читаем в первой книге; 2) «...для кого же создано строительство таких великих дел?», «Для кого же, стало быть, мир, можно сказать, создан? Очевидно, ради тех одушевленных существ, которые обладают разумом. Эти существа — боги и люди, лучше которых, конечно, ничего нет; ибо разум всего выше. Таким образом, вероятно, что мир и все, что находится в нем, создано ради богов и людей»²; «...своими собственными руками пытаемся создать в природе словно другую природу»³; «...все в этом мире, чем пользуются люди, создано и заготовлено ради людей»⁴; «Боги заботятся о великом, малое оставляя без внимания»⁵ читаем мы во второй книге.

Таким образом, боги заботятся о человеческих делах как старшие заботятся о младших, отцы заботятся о детях, полководцы — о солдатах, жрецы — об адептах. Забота сильных о слабых — этический закон мироздания. Люди, на своем уровне, должны делать то же самое, заботиться о тех, кто находится в их попечении, подражая им, богам. Ответное действие тех, о ком заботятся, состоит в выражении благодарности. Благодарность людей по отношению к богам выражается в благодарственных жертвоприношениях, богослужениях, церемониях, праздниках, заботе о храмах и святынях. В человеческих отношениях это проявлялось в законе о гостеприимстве и понимании обязательств перед оказавшим поддержку или помощь.

Резюмируя результаты обсуждения в трактате всех обозначенных четырех вопросов, можно сделать вывод, что в основе Цицероновой этико-смысловой программы находятся следующие идеи / положения:

1) боги существуют и люди созданы ими;

2) боги и люди имеют общую природу. Основой нашего сходства является Разум, позволяющий различать добро и зло;

¹ Цицерон. О природе богов: трактаты. — СПб: Азбука; Азбука-Аттикус. 2016. — С. 80.

² Там же. С. 141.

³ Там же. С. 149.

⁴ Там же. С. 150.

⁵ Там же. С. 154.

3) боги и люди обладают сходными качествами / способностями и соответственно, сходными задачами: а) творить (создавать новые порядки) и б) управлять существующими. Творить и управлять на основе различения добра и зла — наши сущностные «божественные» характеристики, «ведущая деятельность» человека;

4) такая деятельность богов и людей имеет своей причиной и целью заботу о Целом и его частях: о Космосе (заботятся боги) — о Городе (заботятся боги и люди) — о людях (заботятся боги и люди) — о богах (заботятся люди, используя «правильное устройство богопочитания»). Люди, как дети, стараются помогать по мере своих сил «родителям» в их «взрослых» заботах.

Природа богов и природа людей: функция идеала в этико-смысловой программе античной культуры. Ответы Цицерона на вопросы «о природе богов» в целом воспроизводят структуру мировоззрения, как ее описывает А. Швейцер, а также структуру организационной миссии:

1) Мы, родственные друг другу боги и люди, являемся по своей природе творящим и упорядочивающим Разумом.

2) Наше предназначение — творить и улучшать реальность, управляя ею на основе знания добра и зла.

3) Мы выполняем свое предназначение, заботясь о мире и друг о друге, утверждая добродетель.

В структуре этико-смысловой программы античности, представленной на примере этико-смысловой системы Цицерона, и являющейся мировоззренческим фундаментом того времени, функцию идеала выполняют образы богов — творцов мироздания и человека. Максимально возможный уровень развития потенциала «правителя» / «настоящего римлянина» / лидера, представленный ордерной типологией — это уровень «лучшего», который, во-первых, ориентирован на следование эталону / идеалу в образе богов и близких к ним героев, во-вторых, подобен богам в способности творить и управлять, оставаясь скромным («о нем только знают»), в-третьих, он руководствуется нравственным долгом перед богами и людьми, стремясь к поддержанию жизни, сотрудничеству и улучшению всех доступных аспектов человеческого и общественного существования. Реализует эти интенции «лучший» правитель, выполняя социальные функции «родителя» (отца семейства, отца Отечества), «командира» (консула, полководца, императора) и «пастыря» (авгура и философа).

Остается очевидно существующий, но непроницаемый для человеческого сознания, уровень идеала (в ордерной типологии он

обозначен как «самый лучший»). Идеал — это чистый, без «человеческой» примеси образ высшего существа, находящегося на другой ступени развития мироздания. Именно эта область и уровень мироздания является предметом интеллектуальных и духовных устремлений людей. Туда, в запредельную область человек пытается заглянуть то с помощью телескопа, то с помощью предсказаний и сновидений, то с помощью техник работы над собой («Взгляни на эту сияющую высь, которую все называют Юпитером»¹).

Именно эта загадка — загадка об источнике и масштабе созидательной и преобразующей силы человека — стала двигателем духовного развития, влекущего за собой все иные усилия человека: человек стремится восстановить себя в правах более совершенного, могучего и значительного существа, чем он есть. Но в одних случаях он пытается достичь этого уровня могущества человеческим расчетом и даже человеческой ловкостью и смекалкой, в других случаях — попытками совершить значительные деяния (прекрасные или ужасные), в третьих случаях — надеется на чудо или везение, в четвертых — выбирает жизнь как поиск пути и путь к Истине. «Лучший» правитель принадлежит к последнему случаю, но образ идеала по-прежнему остается гипотетическим и, видимо, формируется в человеческом сознании и человеческой культуре по мере овладения человеком безграничными способностями, заложенными в его природе.

Человек и человечество в этом смысле оказываются «богом в процессе становления». Культура античности в спрессованном виде показывает нам интенсивную работу человека над собой, которая похожа на работу античных скульпторов, освобождающих «от лишнего» задуманный образ, «высвобождавших» свои творения из плена бесформенности и бессмысленности природного материала. На что, на какой идеальный образ ориентируется мастер? На какой свет идут философ и правитель-мудрец? Цицерон не находит ответа на этот вопрос, обсуждая природу человеческого идеала — божества. Мы можем только повторить общеизвестное: идеал, в том числе и идеал высшего достоинства, является психологическим механизмом развития человека. А в случае с «подлинным римлянином» / «правителем» идеал, безусловно, является социально-психологическим механизмом развития этико-смысловой подсистемы культуры на уровне ее базиса (диада «улучшение — ухудшение») и связанных с ним моделей управленческого взаимодействия.

¹ Там же. С. 160.

Справедливости ради, следует упомянуть, что все ключевые участники исторической ситуации и соответствующего ей «управленческого взаимодействия» делали попытки выполнить эталонную этическую программу: Красс и Помпей, Цезарь и Цицерон — на уровне попыток сотрудничества, на уровне попыток сохранения жизней друг другу, стремления улучшить политическую ситуацию и вести себя ответственно. Причиной неуспешности этих попыток следует считать различия в уровнях развития личности этих лидеров. Возможно, в наибольшей степени качества «лучшего» были развиты у Цицерона. Остальные три лидера относятся к категории «хуже» и «еще хуже».

Данный исторический прецедент не теряет своей актуальности и поныне. В драматичном взаимодействии с собой и с другими (а правильнее — в борьбе со своими ограничениями и с ограничениями соратников и соперников) руководители разных уровней трудятся над решением стоящих перед ними задач в надежде улучшить ситуацию и свои позиции. Совершеннее становятся технологии и технические инструменты управленческого взаимодействия и решения практических задач (экономических, военных). Однако нет веских оснований считать, что нравственная составляющая, которая единственно отличает человека от других живых существ, становится со временем более выраженной, более сильной и стабильной. Отсюда возникает вопрос о «природе» и характеристиках идеала современных «правителей»: существует ли для них идеальный образ и в чем он заключается? Каковы его вид, характеристики и качества? Характерна ли для этого идеала забота о людях? Другими словами, скажите мне кто ваши боги, и я скажу, куда вы движетесь, улучшаете или ухудшаете «природу» человека.

Заключение. Часто цитируются слова академика Г.С. Кнабе о причине интеллектуальной влиятельности Цицерона — он первым осознал и выразил урок, оставленный античной культурой: «Урок состоял в том, что поведение людей в истории определяется в не меньшей мере, чем их потребностями, их общественными идеалами, их представлениями не только о том, что есть, но и о том, что должно быть, заложенными в структуре общества и времени, отличными от его повседневной практики, но особым образом включенными в ткань исторического процесса»¹. И этот урок, осознанный и выраженный Цицероном, сегодня обретает чрезвычай-

¹ Кнабе Г.С. Проблема Цицерона / Грималь П. Цицерон. — М.: Мол. гвардия, 1991. — С. 20.

ную актуальность, поскольку опасности современного мира с неизбежностью ставят перед нами вопрос о наших идеалах, о наших богах, которые направляют наши мысли, действия и оценки, и, в конечном итоге, приводят нас на порог возможных катастрофических событий. Остановиться, успеть подумать, успеть произвести такую же инвентаризацию «природы» своих «богов», чтобы вспомнить свою «природу» и свое предназначение предлагает нам Цицерон.

Говоря о связи идеалов античности с идеалами современности или богов античности с «богами» современности, следует вспомнить, что такая интеллектуально-духовная традиция действительно существует. Цицерона читали «западные отцы церкви — Иероним, Лактанций, Августин»¹. Более обстоятельно связь античной философии с христианством анализировал П. Адо: «То, что разрознено и разбито на кусочки в греческой философии, синтезируется, обобщается и систематизируется в христианской философии. Если «жить философией» означает жить сообразно законам разума, для христиан философия — это жить сообразно закону божественного Логоса»². И если Сенеку называли «дядей христианства»³, то и Цицерон, безусловно, заслуживает признания как человек, делающий умы и души своих читателей восприимчивыми к христианским ценностям.

Этико-смысловая программа античной культуры, как идеальный конструкт, содержит в себе идею родства человека с богами, а также божественные Разум и Добродетель как идеал, к которому должно стремиться человеку. Природа богов и природа людей связаны одним кодом, и этот код нравственный.

¹ Там же. С. 14.

² Адо П. Духовные упражнения и античная философия. — СПб: Изд-во «Степной ветер», 2005. — С. 68.

³ Ошеров С. Сенека: философ, прозаик, поэт/ Сенека Л.-А. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. — М.: Художественная литература, 1986. — С. 20.

Место и роль эллинистической культуры в гуманитарной концепции Цицерона



Никишин В.О.

Выдающийся оратор, писатель и переводчик¹, Цицерон был носителем той элитарной культуры, которая к моменту его появления на свет успела до известной степени укорениться на италийской почве. Эта культура носила «интернациональный», средиземноморский характер, а по форме и содержанию являлась преимущественно эллинистической; по сути, греческий компонент доминировал в ней безраздельно, и римским интеллектуалам приходилось принимать это как данность (хотя они далеко не всегда были готовы это признать, тем более публично). В ту пору, когда молодой Цицерон получал своё гуманитарное образование (его наставниками были как греки, так и римляне), в греко-римском Средиземноморье в отношении *artes liberales* (благородных, или изящных искусств) сложилась ситуация, которую в своё время исключительно метко и ёмко охарактеризовал Гораций: «*Graecia capta ferum victorem cepit*» («пленённая Греция пленила дикого победителя»²) (Horat. Ep. II. 1. 156). Сперва великодушно «освобождённая» римлянами от македонского владычества в 196 г. до н.э., Греция была вновь «пленена» всё тем же Римом полвека спустя, в 146 г. до н.э. Между тем усиливавшееся год от года влияние эллинистической культуры на все стороны жизни римской *civitas* началось ещё в III в. до н.э.³, на завершающем этапе завоевания Римом Италии, в результате

¹ Подробнее о переводческой деятельности Цицерона см.: Atzert C. De Cicerone interprete Graecorum. Diss. Göttingen, 1908; Nairn J.A. Cicero and his Greek originals // PCA. — 1932. — 29. — P. 29 sqq.; Scribner H.S. Cicero as a Hellenist // CJ. 16. 1920. P. 87 sqq. О проблемах перевода с греческого на латынь см.: Griffin M. The intellectual developments of the Ciceronian age // CAH. 2nd ed. Vol. IX. The Last Age of the Roman Republic, 146–43 B.C. / Ed. J.A. Crook, A. Lintott, E. Rawson. Cambridge, 1994. P. 699–700.

² Здесь и далее отсутствие фамилии переводчика означает, что перевод выполнен автором настоящей статьи.

³ Gruen E. The Hellenistic World and the Coming of Rome. — Vol. 1. — Berkeley, 1984. — P. 250–272.

чего Римская республика стала, по словам А.Г. Бокщанина, «типичным эллинизированным государственным образованием»¹.

Процесс культурного взаимодействия греков и римлян в гуманитарном пространстве, традиционно трактуемый в историографии как «конфликт между теоретиками-греками и практиками-римлянами»², осложнялся тем обстоятельством, что для подавляющего большинства носителей эллинской культурной идентичности (за исключением крайне немногочисленных романофилов вроде Дионисия Галикарнасского или Николая Дамасского), будь то греки или македоняне, римляне всегда оставались «варварами» (Polyb. V. 104. 1; IX. 37. 6; XI. 5. 6; XVIII. 22. 8; Liv. XXXI. 29. 15)³. Сами римляне узнали

¹ Бокщанин А.Г. Парфия и Рим. Возникновение системы политического дуализма в Передней Азии. Ч. 1. М., 1960. С. 210. Процесс эллинизации римской жизни, для которого было характерно, в частности, распространение в Риме и Италии греческого языка, атлетических состязаний и гимнасиев, растянулся на несколько столетий (Griffin M. The intellectual developments of the Ciceronian age... P. 696 sqq.). В итоге римская цивилизация стала частью эллинистического культурного пространства (Norden E. Die Römische Literatur. Leipzig, 1954. S. 22). Результатом этой «интеллектуальной революции» (Momigliano A. Alien Wisdom. The Limits of Hellenization. Cambridge, 1975. — P. 19) явилось активное вовлечение римских интеллектуалов в сферу греческого культурного влияния (Hog. Ep. II. 1. 156; Liv. XXXIV. 4. 3; Vell. II. 34. 3).

² См.: Corbeill A. Education in the Roman Republic: creating traditions // Education in Greek and Roman antiquity / Ed. Yun Lee Too. Leiden, 2001. P. 261; Gruen E. The Hellenistic World and the Coming of Rome. — Vol. 1. — Berkeley, 1984. — P. 260–266.

³ Как известно, в античной традиции издавна существовало деление человечества на греков и варваров, которое ко времени Цицерона, по выражению Д. Балсдона, стало уже «инстинктивным» (Balsdon J.P.V.D. Romans and Aliens. L., 1979. P. 31). Впрочем, ещё в IV в. до н.э. (вероятно, с Аристотеля и Гераклида Понтийского) берёт своё начало греческая традиция, согласно которой Рим возник как греческая колония, а римляне, таким образом, являлись потомками греческих переселенцев и, следовательно, не могли считаться варварами. Одним из видных представителей этой традиции на рубеже эр был Дионисий Галикарнасский, который в своих «Римских древностях» задался целью доказать давний тезис о том, что Рим был основан греками (Dion. Hal. Ant. Rom. I. 5. 1; 89. 1–90. 2; VII. 70. 1–5). Следует подчеркнуть, что сам по себе этот тезис являлся, как верно отметил Э. Грюэн, «обычной формой эллинского интеллектуального империализма» (Gruen E.S. Culture and National Identity in Republican Rome. N.Y., 1992. — P. 12). О внутренне противоречивой «варварологии» Полибия в отношении Рима см.: Champion C. Romans as Barbaroi: Three Polybian Speeches and the Politics of Cultural Indeterminacy // CPh. 95. 2000. — P. 425–444. В частности, К. Чемпион отмечает, что отношение греческих писателей к римлянам, как правило, зависело от политической конъюнктуры: когда римляне действовали в интересах греческих общин, они рассматривались как «почётные греки»; ког-

об этом в III в. до н.э., когда начали знакомиться с греческой литературой¹. До поры до времени они, по-видимому, довольно спокойно реагировали на то, как, к примеру, Плавт в своих комедиях недвусмысленно намекал на «варварское» происхождение своих соотечественников (Plaut. Trin. 19; Mil. glor. 211). Однако уже Катон Старший оскорблялся по этому поводу (Plin. Nat. Hist. XXIX. 14)², а Луцилий называл «варварами» врагов римлян (Lucil. Sat. 615). В представлении же традиционалиста Цицерона род людской (*societas hominum*) (Cic. Off. I. 53) делился на несколько иерархических ступеней (*gradus*) (loc. cit.); двумя полярными *gradus* являлись варварство (*barbaria, immanitas*) и цивилизация (*humanitas*), причём последнюю Цицерон локализовал на территории Греции и Италии (Cic. Fin. II. 49).

Задача первостепенной важности заключалась для Цицерона в том, чтобы опровергнуть традиционную для греческих авторов версию о «варварстве» римлян. С этой целью он поставил во главу угла своей аргументации культурный критерий оценки вместо этническо-лингвистического. Что касается последнего, то с этой точки зрения римляне, безусловно, в соответствии с греческой традицией должны были считаться варварами. И Цицерон этого не отрицал³. В диалоге «О государстве» на вопрос Сципиона Эмилиана: «Был ли Ромул царём варваров?» оратор устами Гая Лелия отвечает: «Если, как утверждают греки, все люди — либо греки, либо варвары, то он, пожалуй, был царём варваров» (*si, ut Graeci dicunt omnis aut Graios esse aut barbaros, vereor, ne barbarorum rex fuerit*) (Rep. I. 58. Здесь и далее цит. в пер. В.О. Горенштейна). Однако за этим допущением

да же греки претерпевали какие-то неудобства в результате великодержавной политики римлян, последние трактовались как «варвары» (*ibid.* P. 427). Безусловно, процесс культурного взаимодействия был обоюдным, и греки порой подвергались романизации (например, в Южной Италии) (Strabo VI. 1. 2) точно так же, как римляне — эллинизации. В своей статье, посвящённой «варваризации» греков на юге Италии в период Поздней Республики, Г.У. Бауэрсок убедительно показал, как на рубеже эр процесс романизации органично сочетался с «новым эллинизмом» (Bowersock G.W. *The Barbarism of the Greeks* // HSCPh. 97. 1995. — P. 3–14).

¹ См.: Мосолкин А.В. Понятие *barbarus* у ранних римских писателей (анализ источников) // АМА. Вып. 11. Саратов, 2002. — С. 47–51.

² «Шовинистические» высказывания Катона Старшего по адресу греческих врачей Р. Смит совершенно справедливо счёл проявлением «римской паранойи в отношении греков и их культуры» (Smith R.R.R. *Greeks, Foreigners and Roman Republican Portraits* // JRS. 71. 1981. — P. 36, n. 121).

³ Так, в своей переписке он не раз называет римлян «троянцами» (Cic. Att. VII. 1. 4; VIII. 16. 2; XIII. 13. 2; 24), тем самым как бы подтверждая их происхождение от малоазийских варваров.

немедленно следует его опровержение: «Если же такое имя следует давать на основании нравов, а не на основании языка, то я не думаю, чтобы греки были варварами в меньшей степени, чем римляне» (*sin id nomen moribus dandum est, non linguis, non Graecos minus barbaros quam Romanos puto*) (loc. cit.)¹. Воспользовавшись культурным критерием оценки, Цицерон постарался максимально затушевать этническо-лингвистический. Так, он недвусмысленно дал понять, что природные качества людей (*ingenia*) вовсе не зависят от их этнического происхождения (*gens*). Поэтому, несмотря на то, что римляне, не являясь греками², в соответствии с традицией должны были бы считаться варварами, они, будучи «разумными людьми» (*prudentes homines*), «не лишёнными образования и не дикими» (*neque inhumanis ac feris*), варварами, по мнению Цицерона, не являлись (loc. cit.).

Интенсивный поиск представителями римской интеллектуальной элиты своей идентичности (*cultural identity*) привёл к тому, что уже в III в. до н.э. в Риме по отношению к греческой культуре стали формироваться две тенденции: филэллинская и антиэллинская. Если филэллинизм (он существовал в двух ипостасях — политической и литературной) был вполне искренним, нередко восторженным³, зачастую глубоко осознанным и довольно последовательным,

¹ Вместе с тем Цицерон признавал, что в незапамятные времена римляне и впрямь были «дикими» (*agrestes*) (Cic. Rep. II. 24; 27; Leg. II. 36), однако греческое культурное влияние много способствовало их приобщению к цивилизованной жизни (*humanitas*) (Cic. Rep. II. 34; Leg. II. 36; Arch. 5).

² Не только кое-кто из греческих писателей (см. выше), но и некоторые латинские авторы исходили из того, что исторические корни римлян восходят к грекам. Так, в своих «*Origines*» Катон Старший, этот, по выражению Э. Грюэна, «доморощенный поборник римского шовинизма», исходил из того, что не только римляне, но и их соседи-италики происходили от греков (Gruen E.S. *Romans and Others* // *A Companion to the Roman Republic* / Ed. N. Rosenstein and R. Morstein-Marx. Oxford, 2006. — P. 462).

³ По мнению Т.Дж. Хаархоффа, римские филэллы испытывали своего рода «сентиментальную привязанность» к греческой литературе (Haarhoff T.J. *The Stranger at the Gate. Aspects of Exclusiveness and Cooperation in Ancient Greece and Rome, with Some Reference to Modern Times*. Oxford, 1948. — P. 191). В одном из писем к брату Квинту Цицерон высоко оценивает роль греческого образования в формировании личности и указывает брату на то, сколь многим они оба обязаны греческой культуре: «Поистине, мне уже не будет совестно признать, особенно при такой жизни и деятельности, когда никто не может заподозрить меня в бездеятельности или легкомыслии, что то, чего мы достигли, мы получили благодаря тем наукам и искусствам (*his studiis et artibus*), которые переданы нам в памятниках и учениях Греции. Поэтому, помимо доверия вообще, с которым мы должны относиться ко всем, кроме того, мы, как мне кажется, особенно обяза-

то антиэллинизм, хотя и казался непримиримо враждебным всему греческому, в действительности далеко не являлся таковым в полной мере. Яркий тому пример — антиэллинизм Катона Старшего. С одной стороны, Катон во многом заслуженно снискал себе славу убеждённого и непримиримого противника любых проявлений греческого культурного влияния на италийской почве, пользовался репутацией ревностного блюстителя «заветов предков» (*mores maiorum*), а также был известен своим крайне негативным мнением о греках вообще. С другой — старый политик, в тиши домашнего кабинета усердно изучавший ту самую греческую литературу (*litterae Graecae*) (*Cic. Senect.* 26), которую на публике он так рьяно порицал и клеймил, едва ли на самом деле был убеждённым греконенавистником. «Странный» антиэллинизм Катона питало римское «национальное» чувство, инстинктивно отвергавшее чересчур сильное чужеземное влияние. По выражению Э. Грюэна, «Цензор взял на себя задачу не уничтожения эллинизма, а утверждения его второсортности по отношению к национальным ценностям»¹. Иными словами, «Катон Цензор относился к греческой культуре не как враг Эллады, а как сторонник Рима»². Видимо, старик Катон беспокоился не зря: когда в 155 г. до н.э. толпа римских граждан явилась на форум, чтобы послушать выступление греческого философа и ратора Карнеада, переводчик им не понадобился³. Впоследствии по стопам Катона Старшего пошёл Цицерон, парадоксальным образом сочетавший филэллинство, пронизавшее всю его жизнь и деятельность, с «патриотичным» антиэллинизмом⁴.

ны этому роду людей (*isti hominum generi*), т.к. по отношению к тем самым людям, на учениях которых мы воспитались, мы стремимся выказать то, чему научились у них» (*Cic. Qu. fr. I. 1.* 28). Эти откровенные слова в письме к брату, на наш взгляд, красноречивее любых других свидетельств говорят о роли греческой культуры в жизни Цицерона (см.: Nairn J.A. *Cicero and his Greek originals...* P. 29–33) и о его отношении к своим наставникам-грекам.

¹ Gruen E.S. *Culture and National Identity in Republican Rome...* P. 74.

² *Ibid.* P. 80.

³ Corbeill A. *Education in the Roman Republic...* P. 271.

⁴ Отношение Цицерона к грекам и их культуре было двойственным и противоречивым, по принципу «*odi et amo*» (см.: Syed Y. *Romans and Others // A Companion to Latin Literature / Ed. S. Harrison. Oxford, 2005. P. 363–366*). В одном из писем к Титу Помпонию Аттику (*Cic. Att. I. 15. 1*) Цицерон назвал его и себя филэллинами. Из контекста следует, что этот ярлык, во-первых, вполне согласуется с самооценкой автора письма и, во-вторых, ярко характеризует его «одиозную», с точки зрения римских консерваторов, репутацию. В своё время Г. Гайт убедительно показал, что понятие «филэллин» означало для Цицерона прежде всего расположение и дружескую приязнь

Движимые «национальным» чувством римские интеллектуалы, такие как Катон Старший и Цицерон, осознанно противопоставляли заимствованному извне «эллинизму» свой «романизм» (*Romanitas*, *Latinitas*), т.е. ту традиционную систему ценностей, которая сформировалась на италийской почве в результате многовекового процесса развития римской *civitas*. Отстаивать «романизм» было нелегко, ибо в период Поздней Республики медицина, образование, науки и искус-

к современникам-грекам, а уже потом приверженность к греческой культуре. В этом смысле слово *philellen* применительно к самому себе, Атику или брату Квинту звучит в устах оратора как эвфемизм взамен одиозного *Graecus* или *Graeculus* (Guite H. *Cicero's attitude to the Greeks* // *G & R*. 9. 1962. P. 143–144). В «Жизнеописании Цицерона» Плутарх сообщает о том, что римские плебеи презрительно именовали молодого Цицерона «греком» (*Graicos*) и «учёным» (*scholasticos*) (Plut. *Cic.* 5). Сам Цицерон утверждал, что «интерес ко всему латинскому всегда сочетал в себе с интересом ко всему греческому» (*semper cum Graecis Latina coniunxi*) (*Cic. Off.* I. 1. Пер. В.О. Горенштейна). Характерно, что получивших греческое образование соотечественников, таких как Луций Гелий Попликола (*Cic. Sest.* 110) или Тит Альбуций (*Cic. Prov. cons.* 15; *Brut.* 131; *Tusc.* V. 108), оратор, в свою очередь, награждает прозвищем «греки» (*Graeci*) или «гречишки» (*Graeculi*) (*Cic. De orat.* I. 221; *Fin.* I. 8–9). Иногда Цицерон приторно намекал на свою мнимую неосведомлённость в области греческой литературы (*Cic. Rosc. Am.* 46; *Fam.* XV. 6. 1), и всякий раз это делалось с определённым расчётом. Оратор пытался совместить *otium* (культурный досуг) и *negotium* (общественную деятельность) без ущерба для своего «достоинства» (*dignitas*) политического деятеля и римского патриота, перенося, по его словам, «ту истинную и древнюю философию, которая кажется кое-кому делом отдохновения и праздности, на форум и в жизнь государства и чуть ли не на поле битвы» (*Cic. Fam.* XV. 4. 16. Пер. В.О. Горенштейна). Со временем Цицерон (и, видимо, не только он) настолько свыкся со своей репутацией «грека», приверженного эллинской культуре, что считал возможным, ничуть не умаляя собственной *dignitas*, демонстрировать своё пристрастие к греческой литературе на народной сходке (*Cic. Att.* XV. 15. 2). В речах и диалогах, адресованных более или менее широкому кругу слушателей и читателей, Цицерон нередко всячески принижал значение достижений греческой культуры, пренебрежительно отзывался о ней, поносил тех самых греков, которых признавал «самым образованным народом» (*eruditissima illa Graecorum natio*) (*Cic. De orat.* II. 18), и всё это ради того, чтобы путём унижения греков и их богатейшей культуры свести на нет преклонение римских филэллинов перед этой культурой и тем самым стимулировать их гордость за свою собственную (Trouard M.A. *Cicero's attitude towards the Greeks*. *Diss.* Chicago, 1942. — P. 92 sqq.). Задачей Цицерона было, говоря словами Э. Грюэна, «подчинение эллинизма национальным идеям» (Gruen E.S. *Culture and National Identity in Republican Rome*... P. 270). По нашему мнению, сам Цицерон ощущал свою принадлежность в равной мере к обоим «лагерям», как к «национальному», так и к «греческому», и в этом заключалась драматическая раздвоенность его личности и мировоззрения.

ства практически всецело относились к сфере деятельности греков (сами римляне, видимо, считали ниже своего достоинства профессионально заниматься всем этим). Вместе с тем римские власти активно использовали достижения эллинистической культуры в целях пропаганды (в частности, это относится к греческому изобразительному искусству). По словам того же Э. Грюэна, «эллинизм был крайне выгоден римлянам. Он способствовал, с одной стороны, обогащению собственного потенциала, а с другой — выделению особых заслуг собственной нации»¹.

Обычно римляне с готовностью воспринимали ту или иную греческую традицию и усваивали её, творчески переработав и, таким образом, сделав своей. Со временем складывалась парадоксальная ситуация, когда римским интеллектуалам-традиционалистам казалось, что «современная греческая практика угрожает испортить романизованную греческую практику»². Такое положение дел было закономерным следствием сугубо прагматичного подхода римлян к эллинистической культуре, включая образование: заимствованные элементы этой культуры со временем идентифицировались римлянами с их «национальной» традицией; так «греческое» становилось «римским»³. Даже созданные греческими писателями произведения латинской литературы служили целям римской аристократической идеологии⁴.

Итак, с одной стороны, образованные представители римской элиты охотно пользовались плодами греческой культуры, учились у греков и нередко бывали более или менее тесно связаны (в том числе и дружескими узами) с некоторыми из них; с другой — в большинстве своём римляне презирали греков за их «заносчивость» (*insolentia*)⁵, «легкомыслие» (*levitas*)⁶ и «болтливость» (*loquacitas*),

¹ Gruen E.S. *Culture and National Identity in Republican Rome...* P. 271.

² Corbeil A. *Education in the Roman Republic...* P. 281.

³ *Ibid.* P. 282.

⁴ Habinek T. *The Politics of Latin Literature*. Princeton, 1998. — P. 36.

⁵ Так, плохо скрытые обида и досада из-за невежества своих соотечественников наряду с завистью и ревностью по отношению к образованным чужакам-грекам отчётливо просматриваются в словах Цицерона, высказанных устами прославленного оратора Марка Антония в диалоге «Об ораторе»: «Разве кто-нибудь из греков поверит, будто наш брат и сам способен что-то понять? Впрочем, мне-то, пожалуй, не в тягость, я их всех довольно легко и терплю, и переносу: ведь иной раз их послушаешь — и услышишь что-нибудь занятное, а иной раз послушаешь — и перестанешь жалеть о собственном невежестве» (*De orat.* II. 77. Пер. Ф.А. Петровского). Более того, по его словам, вся «наука» (*doctrina*) греков просто смешна (*perridicula*) (*loc. cit.*).

⁶ *Levitas* греков Цицерон противопоставлял *gravitas* римлян (*Cic. Sest.* 141).

критиковали произведения греческих писателей за их «научнообразную заумь» (*erudita vanitas*) и порицали всех греков вообще за их «распущенность» (*luxuria*), которая, по мнению таких римских моралистов, как Саллюстий или Катон Младший, во многом способствовала упадку нравов в Риме. Презрение к грекам выражалось, в частности, в том, что римские интеллектуалы (например, тот же Цицерон¹) в обиходе употребляли уничижительное слово *Graeculi* («гречишки») совершенно естественно и непринуждённо, по-видимому, ничуть не заботясь о его крайне обидном и оскорбительном для греков смысле². Столь многим обязанный грекам и эллинисти-

¹ Характерно, что на бытовом уровне у Цицерона со многими из его современников-греков сложились довольно неплохие отношения. Среди этих греков были его наставники, гостеприимцы (*hospites*) и друзья (*familiares*): Диодот, Патрон, Федр, Филон, Посейдоний и др. (*Cic. Nat. deor. I. 6; Brut. 309; Fam. XIII. 1. 2*). Одного из них, поэта Архия, Цицерон в 62 г. до н.э. даже защищал в суде. Весьма любопытны его отзывы о некоторых из тех греков, кого он знал лично и с кем был более или менее тесно связан. Так, превознося в рекомендательном письме достоинства своего друга, Демокрита из Сикиона, оратор называет его «первым» (*princeps*) среди всех греков, т.к. «в нём есть необыкновенная честность, необыкновенная добродетель, необыкновенная щедрость и почтительность к тем, с кем его связывают узы гостеприимства» (*est enim in eo summa probitas, summa virtus, summa in hospites liberalitas et observantia*) (*Cic. Fam. XIII. 78. 1*). Другого своего протеже, Лисона, Цицерон характеризует как «лучшего и благодарнейшего человека» (*virum optimum gratissimumque*) (*Cic. Fam. XIII. 19. 3*). Среди положительных качеств вольноотпущенника Аполлония оратор наряду с учёностью называет благоразумие, верность и преданность (*Cic. Fam. XIII. 16. 1–4*). Какое-то время к нему был близок некий Дионисий, бывший раб Аттика и вольноотпущенник самого оратора, — как оказалось впоследствии, недостойный человек, которым поначалу Цицерон не уставал восхищаться и расточал безмерные похвалы (*Cic. Att. IV. 11. 2; 14. 2; 15. 10; 18. 5; 19. 2; V. 3. 3; 9. 3; VI. 1. 12; VII. 4. 1; 7. 1*). Наконец, вовсе исключительный характер носили необычайно тёплые отношения оратора и его секретаря Тирона, со временем ставшего для своего патрона не только незаменимым помощником, которому доверялись самые delicate поручения, но и преданным другом (*Cic. Att. VI. 7. 2; VII. 2. 3; Fam. XVI. 1. 2; 3. 2; 4. 3; 7; 15. 1; 16. 1–2*). Как справедливо полагает М.А. Труар, эти отношения являют собой, пожалуй, единственный пример настоящей привязанности Цицерона к греку (Trouard M.A. *Cicero's attitude towards the Greeks...* P. 20). По поводу того факта, что оратор в одном из писем к Тирону (*Cic. Fam. XVI. 4. 2*) критически отзываясь о греках, М.А. Труар, на наш взгляд, вполне обоснованно полагает, что, поскольку Тирон в то время (50 г. до н.э.) уже был вольноотпущенником, «скорее всего, Цицерон не думал всерьёз о Тироне как о греке» (Trouard M.A. *Cicero's attitude towards the Greeks...* P. 21).

² Следует отметить, что расхожее словечко *Graeculi* встречается не только в сохранившихся речах Цицерона, изначально адресованных самой широ-

ческой культуре, Цицерон резко критиковал недостатки греческого воспитания и образования (Cic. Rep. IV. 3–4; Off. I. 130; De orat. II. 21; Tusc. I. 4; IV. 70). На словах он невысоко ценил греков, «жадных более до препирательств, чем до истины» (Graeculos homines contentionis cupidiores quam veritatis) (Cic. De orat. I. 47. Пер. Ф.А. Петровского). Пытаясь затушевать своё увлечение всем греческим, оратор демонстративно отстаивал традиционные римские ценности: «Но что это я всё о греках? Не знаю почему, но мне всё же больше нравится наше, римское» (sed quid ego Graecorum? Nescio quo modo me magis nostra delectant) (Cic. Div. I. 55. Пер. М.И. Рижского). В свою очередь греки, как правило, платили римлянам той же монетой, презируя в них «варваров» и ненавидя их как своих поработителей. Напряжённость в отношениях между греками и римлянами достигла своего апогея в I в. до н.э. (яркий тому пример — печально знаменитая Эфесская резня 88 г. до н.э.¹).

Чем же была культура в представлении Цицерона, этой выдающейся личности ренессансного масштаба? В своих произведениях он нередко употребляет такое понятие, как *humanitas*². В словоупотреблении оратора оно многозначно и означает не только человечность, или человеколюбие (Cic. Rep. II. 27; Verr. II. 1. 65; 2. 86; 118; 4. 120–121; 5. 111; 187; Phil. V. 40; Mil. 33; Deiot. 32), но и утончённость, учтивость, изысканность, образованность, т.е. в целом «вежество» и духовную культуру (Cic. Leg. II. 36; Verr. II. 4. 98; Quinc. 11; Flac. 24; Sest. 92; Scaur. 44; Rosc. Am. 121; Qu. fr. I. 1. 27; Fam. XI. 27. 6), в противо-

кой и отнюдь не самой образованной аудитории, но даже в диалогах и один раз в переписке (Cic. Sest. 110; 126; Scaur. 4; Flac. 23; Verr. II. 4. 127; Mil. 55; Pis. 70; Red. in sen. 14; Phil. V. 14; XIII. 33; Tusc. I. 86; De orat. I. 47; 102; 221; Fam. VII. 18. 1), что, на наш взгляд, свидетельствует о его неподдельном энтузиазме в деле целенаправленного опорочения греков. См.: Trouard M.A. Cicero's attitude towards the Greeks... P. 62–63; Balsdon J.P.V.D. Romans and Aliens... P. 38. ¹ См.: Великов А.П. К вопросу об этнической принадлежности жертв «эфесской резни» 88 г. до н.э. // Ставропольский альманах общества интеллектуальной истории. Вып. 1. Ставрополь, 2001. С. 17–28; Гуленков К.Л. «Эфесская вечерня» // *Studia historica*. Вып. II. М., 2002. — С. 107–113.

² См.: Arnaldi F. *Humanitas // Romana*. 1941. 5. P. 169–188; Baldry H.C. *The Idea of the Unity of Mankind // Grecs et barbares. Entretiens sur l'antiquité classique*. 8. Vandoeuvres-Genève, 1962. P. 195; Guillemin A.M. *Ciceron entre le genie grec et le «mos maiorum» // REL*. 1955. 33. P. 209–230; Mayer J. *Humanitas bei Cicero*. Diss. Freiburg, 1950; Nybakken O.E. *Humanitas romana // TAPhA*. 1939. 70. P. 396–413; Ruch M. *Nationalisme culturel et culture internationale dans la pensée de Cicéron // REL*. 1958. 36. P. 193–204; idem. *Études cicéroniennes*. Paris, 1970. P. 80–94; Veyne P. *Humanitas: Romans and Non-Romans // The Romans / Ed. A. Giardina*. Chicago, 1993. — P. 342 sqq.

положность *cultus* как материальной культуре¹. Понятие *humanitas* у Цицерона носит универсальный характер и по сути своей наиболее близко современному понятию «цивилизация». В одном ряду с *humanitas* стоят *urbanitas* (это слово можно перевести как «этикет», «изысканность», «светскость») (Cic. *De orat.* I. 159; *Rosc. Am.* 120; *Fam.* XVI. 21. 7)² и *litterae* («образованность») (Cic. *Rosc. Am.* 120–121; *Fam.* XI. 27. 6). Само слово *urbanitas* свидетельствует о том, что речь идёт о городской культуре: Цицерон считал, что города (*urbes*) сыграли важнейшую роль в становлении культурной жизни (Cic. *Sest.* 91)³. Что же касается образованности (*litterae*), то реальным наполнением этого понятия для самого оратора и его соотечественников являлось, прежде всего, знание греческой литературы (*litterae Graecae*) (Cic. *Senect.* 26). Впрочем, само по себе знание литературы ещё не свидетельствует о высоком уровне культуры и профессионализма; здесь имеет значение и наличие у конкретного человека природных дарований, и то, где именно он учился: по мнению Цицерона, греческую риторику следует изучать в Афинах, а не в Лилибее, тогда как латинскую — в Риме, а не на Сицилии (Cic. *Div. in Caec.* 39).

В глазах Цицерона образованность была важнейшим атрибутом культурной жизни; так, в речи «В защиту Сестия» он противопоставляет жизни «дикой» (*immanis*), лишённой духовной культуры⁴, другую жизнь, «облагороженную образованностью» (*vitam perpolitam humanitate*) (Cic. *Sest.* 92). Культурный человек (*mansuetus, humanus*) (Cic. *Rep.* II. 27; *Div. I.* 2; *Pis.* 68; *Arch.* 19; *Phil.* III. 23; *Deiot.* 25) непременно должен быть образованным (*eruditus, doctus, politus*) (Cic. *Rep.* I. 18; *De orat.* I. 102; *Div. I.* 2; *Pis.* 68; *Mil.* 30; *Fam.* VII. 1. 3; 5; XI.

¹ В «Тускуланских беседах» Цицерон уподобляет возделыванию поля занятия философией, которые он расценивает как «возделывание души» (*cultura autem animi philosophia est*) (Cic. *Tusc.* II. 13). В этом случае использованное Цицероном слово *cultura* по своему значению аналогично понятию *humanitas*.

² О роли *urbanitas* в жизни римской элиты см.: Hall J. *Politeness and Politics in Cicero's Letters*. Oxford, 2009. См. также мою рецензию на эту книгу в *Studia historica*. Вып. X. М., 2010. — С. 248–255.

³ Цивилизованной жизни в городе (*urbanitas*) со всеми её пороками оратор противопоставляет далёкую от цивилизации, простую и суровую сельскую жизнь (*vita rustica*) (Cic. *Rosc. Am.* 75; *Fam.* XVI. 21. 7). По мнению Г.С. Кнабе, «отсутствие городов — отличительный признак варварства» (Кнабе Г.С. Исторические предпосылки и главные черты античного типа культуры // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1994. — С. 172).

⁴ Об *inculta hominum vita* Цицерон пишет в трактате «О государстве» (Cic. *Rep.* II. 18).

27. 6; 8; XIII. 16. 4). Природные дарования и хорошая память в совокупности с самым широким кругом знаний из разных областей, по мысли Цицерона, формируют всесторонне образованную личность (Cic. De orat. I. 17–18; 48; II. 5). Образование, в понимании Цицерона, включает и греческую теорию, и римскую практику¹. Оно отличает культурного человека от варвара, ибо «в образованном уме нет ничего грубого, ничего бесчеловечного» (*exculto enim animo nihil agreste, nihil inhumanum est*) (Cic. Att. XII. 46). В процессе образования формируется рациональное начало (*ratio*) (Cic. Fam. VII. 1. 5), лежащее в основе поведения культурных людей, — поведения, которое коренным образом отличается от иррационального и неуравновешенного поведения варваров (Cic. Tusc. II. 65; Mil. 30).

Во времена Цицерона в Римской республике отсутствовала государственная система образования; соответственно, образование не было стандартизировано (Cic. Rep. IV. 3)². Реально оно представляло собой «гибрид римских институциональных мифов и греческих педагогических систем»³. Цель, стоявшая перед римским образованием, была вполне прагматична: воспитание достойной молодёжи для активного участия в жизни гражданской общины⁴. Цицерон считал, что идеальный гражданин — это человек, чьи природные способности облагорожены хорошим, в том числе греческим, образованием (Cic. Rep. I. 30; Lig. 10; Arch. 15).

Риторика в Риме вплоть до 90-х гг. до н.э. преподавали исключительно греки⁵. По-видимому, первые латинские риторические школы в Риме появились в 93 г. до н.э. (Cic. De orat. III. 93). Первым преподавать на латыни в Вечном городе стал ритор Луций Плотий Галл (Suet. Gram. 26; Quint. II. 4. 42). В этот период в Риме насчитывалось свыше двадцати известных грамматических школ (Suet. Gram. 3). В 92 г. до н.э. цензоры Гней Домиций Агенобарб и Луций Лициний Красс приняли решение о закрытии в городе на семи холмах латинских риторских школ (Suet. Gram. 25; Gell. XV. 11. 1–2)⁶. Чем это было вызвано? Ведь ещё в 161 г. до н.э. сенат запретил преподавание

¹ Griffin M. The intellectual developments of the Ciceronian age... P. 692.

² В I в. до н.э. классическое образование в Риме включало изучение девяти дисциплин: грамматики, риторики, диалектики, арифметики, геометрии, астрономии, музыки, медицины и архитектуры (Griffin M. The intellectual developments of the Ciceronian age... P. 705).

³ Corbeill A. Education in the Roman Republic... P. 262.

⁴ Ibid. P. 282.

⁵ Griffin M. The intellectual developments of the Ciceronian age... P. 691.

⁶ Вновь они появились в Риме лишь при Цезаре.

в Вечном городе греческим философам и риторам (loc. cit.). По-видимому, у этой акции была не столько педагогическая, сколько социально-политическая подоплёка. Дело в том, что получить образование на греческом языке могли позволить себе лишь представители правящей элиты, т.е. сенаторы и всадники, которых, как правило, с детства учили на дому греческие учителя¹, тогда как образование на латыни было вполне доступно гражданам со средним достатком. Преподаванием в латинских риторских школах профессионально занимались римские граждане, а не бесправные греки, всецело зависевшие от своих римских патронов. Делая выбор в пользу греческой риторики, цензоры способствовали сохранению в общественной жизни доминирующих позиций элиты².

Помимо образованности, в числе компонентов культурного *modus vivendi*, каким он виделся Цицерону, следует назвать эстетический (Cic. Orat. 25; 161), лингвистический (Cic. Brut. 258; 286; Orat. 160) и правовой (Cic. Sest. 92). В 55 г. до н.э. Цицерон писал Марку Марию о том, что вести жизнь, полную досуга (*otium*), для него значит «жить по-человечески» (*humaniter vivere*) (Cic. Fam. VII. I. 5). Понятие «досуг» (*otium*) в представлении современников Цицерона означало погружение в мир изящной словесности и благородных искусств. Это был мир греческой литературы, которую Цицерон знал и любил. К книгам он всегда питал особое пристрастие³, полагая, что чтение книг необходимо в образовательном процессе (Cic. Arch. 14–16). Атик регулярно снабжал друга сочинениями греческих авторов⁴. Какое-то время оратор мечтал о приобретении богатейшей библио-

¹ Griffin M. The intellectual developments of the Ciceronian age... P. 690.

² Corbeill A. Education in the Roman Republic... P. 283. Таким образом, латинских раторов властям было труднее контролировать, чем преподавателей-греков (*ibid.* P. 272–273). Эти последние являлись, как правило, вольноотпущенниками, чей социальный статус был крайне низок (Sen. Contr. II, praef. 5; Cic. Off. I. 151). См.: Corbeill A. Education in the Roman Republic... P. 268 sqq.; Stroup S.C. Greek Rhetoric Meets Rome: Expansion, Resistance, and Acculturation // A Companion to Roman Rhetoric / Ed. W. Dominik and J. Hall. Oxford, 2007. — P. 31–32.

³ По мнению Г. Буассье, «Цицерон ничего не любил так, как книги» (Буассье Г. Цицерон и его друзья. Очерк о римском обществе времён Цезаря / Буассье Г. Собрание сочинений. Т. 1. СПб., 1993. — С. 118).

⁴ Огромное влияние на Цицерона как мыслителя и писателя оказали Платон, Аристотель, Феофраст, Феопомп, Дикеарх, Эратосфен, Клитомах, Карнеад, Панэций, Посейдоний и др. См.: Trouard M.A. Cicero's attitude towards the Greeks... P. 12 sqq.; Буассье Г. Цицерон и его друзья... С. 173; Нахов И.М. Цицерон и греческая культура // Цицерон. 2000 лет со времени смерти. М., 1959. — С. 72 слл.

теки самого Аттика, однако ввиду нехватки наличных средств долго откладывал осуществление своей мечты (Cic. Att. I. 4. 3; 10. 4; 11. 3). В 56 г. до н.э. Цицерон писал Аттику об устройстве своей личной библиотеки: «После того как Тираннион привёл мои книги в порядок, мне кажется, что моё жилище получило разум» (Cic. Att. IV. 8. 2. Пер. В.О. Горенштейна).

Кроме книг, Цицерон собирал произведения искусства, в частности, скульптуру¹. Безусловно, он был в известной степени ценителем, но отнюдь не глубоким знатоком живописи и скульптуры, являя собой пример весьма посредственного собирателя, покупавшего произведения искусства по принципу «числом поболее, ценою подешевле». Так, в 67 г. до н.э. Атик закупил для Цицерона статуи, которыми тот намеревался украсить свою усадьбу в Формиях. Ещё не видевший самих статуй Цицерон пишет Аттику: «Весьма признателен тебе за то, что они были приобретены тобою осмотрительно и по дешёвой цене» (Cic. Att. I. 3. 2). Отношение Цицерона к греческому искусству было, в основе своей, чисто утилитаристским; оратор не столько восхищался эллинским гением, сколько отдавал дань моде того времени, при этом всячески стараясь сэкономить, о чём красноречиво свидетельствует фрагмент его письма к своему другу Фадию Галлу: «...Ты же, не зная о моём правиле, взял четыре или

¹ В 67 г. до н.э. он писал Аттику: «Я заплатил Лудию Цинцию 20 400 сестерциев за мегарские статуи, как ты мне и написал. Твои пентеликонские гермы с бронзовыми головами, о которых ты мне сообщил, уже сейчас чрезвычайно меня восхищают. Поэтому я хотел бы, чтобы ты прислал мне в возможно большем числе и возможно скорее и их, и статуи, и прочее, что покажется тебе достойным и того места, и моего рвения, и твоего тонкого вкуса, в особенности же то, что ты сочтёшь подходящим для гимнасия и ксиса. Ведь я настолько захвачен этой страстью, что ты должен помогать мне, другие же, пожалуй, должны меня порицать» (Cic. Att. I. 8. 2). Цицерон не давал Аттику забыть о своей страсти к украшению интерьеров: «С нетерпением жду мегарских статуй и герм, о которых ты мне написал. Что бы ты ни достал в этом роде, всё, что покажется тебе достойным Академии, не колеблясь, присылай мне и доверяй моему сундуку. Вещи этого рода доставляют мне удовольствие (*genus hoc est voluptatis meae*). Я ищу то, что особенно подходит для гимнасия» (Cic. Att. I. 9. 2). Из Тускульской усадьбы оратор просил Аттика: «Я хотел бы, чтобы ты погрузил как можно более удобным способом мои статуи и гермераклы, о которых ты пишешь, а также прочее, что ты сочтёшь достойным того места, которое ты знаешь, в особенности же то, что покажется тебе подходящим для палестры и гимнасия. Ведь я писал это тебе, сидя там, так что само место меня вдохновляло. Кроме того, поручаю тебе приобрести изображения, которые я мог бы вставить в штукатурку стен малого атрия, и две мраморные ограды с фигурами для колодцев» (Cic. Att. I. 10. 3–4).

пять статуй за столько, во сколько я вообще не ценю все существующие статуи. Этих вакханок ты сравниваешь с музами Метелла. Что похожего? Прежде всего, я никогда не оценил бы этих самых муз так высоко и сделал бы это с одобрения всех муз. Впрочем, они подошли бы для библиотеки и соответствовали бы моим занятиям. Однако где у меня место для вакханок? «Но они премиленькие». Знаю прекрасно и часто их видел; я поручил бы тебе приобрести именно эти известные мне статуи, если бы они мне нравились. Ведь я имею обыкновение покупать те статуи, которые украшают у меня участок на палестре ради сходства с гимнасиями. А зачем мне, поборнику мира, статуя Марса? Радуюсь, что не было статуи Сатурна; ведь я считал бы, что две эти статуи принесли мне долги. Я предпочёл бы, чтобы было какое-нибудь изображение Меркурия... Касательно столоносца, которого ты предназначил для себя: если он тебя восхищает, возьми его; если же ты изменил намерение, то я, разумеется, возьму. Право же, за эту сумму я гораздо охотнее купил бы постоянный двор в Таррацине... В галерейке тускульской усадьбы мною выстроены новые небольшие экседры; их я хотел украсить картинами. В самом деле, если что-нибудь в этом роде меня и восхищает, то восхищает живопись» (Cic. Fam. VII. 23. 2–3). Безусловно, Цицерона никак нельзя назвать «крупным коллекционером», как это сделал У. Кнохе¹. По-видимому, его интерес к антиквариату был поверхностным, а познания в этой области — неглубокими². Утверждая в одной из веррин, что «знать толк в этих вещах — дело пустое» (Cic. Verr. II. 5. 33. Пер. В.О. Горенштейна), Цицерон вместе с тем со знанием дела описывает мраморного Купидона работы Праксителя (ibid. 4), бронзового Геркулеса, изваянного Мироном (ibid. 5), великолепные фалеры царя Гиерона (ibid. 29), серебряные кубки (ibid. 32), роскошный стол из африканской туи (ibid. 37) и пр.

¹ Knoche U. Cicero: ein Mittler griechischer Geisteskultur // Hermes. 87. 1959. — S. 61.

² Showerman G. Cicero's Appreciation of Greek Art // AJPh. 25. 1904. — P. 306 sqq.; Trouard M.A. Cicero's attitude towards the Greeks... P. 7. Характерно, что в одной из веррин оратор пренебрежительно отзывается о греческом искусстве, демонстрируя своё — скорее мнимое, чем подлинное — невежество в этой области (Cic. Verr. II. 4. 4–5; 13; 33; 132–135). Словно забыв о собственном собирательстве греческих книг и предметов искусства (Cic. Att. I. 1. 5; 3. 2; 4. 3; 5. 7; 6. 2; 7; 8. 2; 9. 2; 10. 3; 11. 3; Qu. fr. III. 4. 5; Brut. 70; De orat. III. 26–28), Цицерон, подобно Катону Старшему, осуждает тех представителей римской элиты, которые привыкли восхищаться вещами такого рода (Cic. Par. 36–38. Ср.: Cic. Leg. Man. 40). По его словам, такой человек является «рабом всевозможных предрассудков» (ineptiarum) (Cic. Par. 37. Ср.: Cic. Verr. II. 4. 124).

Цицерон прекрасно знал и любил греческий язык, которым владел так же хорошо, как и латынью (*doctus sermonis utriusque linguae*) (Cic. Brut. 310. Ср.: Suet. Gram. 25)¹; в этом нас убеждает уже та лёгкость, с которой он переходил с одного языка на другой (*tum Graece, tum Latine*) (Cic. Att. IX. 4. 3)². Очевидно, именно в этой связи за ним и закрепились презрительные прозвища «Graicos» («грек») и «scholasticos» («учёный»), которыми его наградило римское простонародье и о которых упоминает Плутарх в «Жизнеописании» оратора (Plut. Cic. 5). Знатоков греческого языка в Риме именовали «гречишками» (*Graeculi*), о таких дед Цицерона говаривал: «Кто лучше всех знает по-гречески, тот и есть величайший негодай» (*ut quisque optime Graece sciret, ita esse nequissimum*) (Cic. De orat. II. 265. Пер. Ф.А. Петровского). Это обстоятельство лишний раз свидетельствует о том, как непросто было Цицерону совмещать свою приверженность интеллектуальной досугу (*otium*) и всем известную репутацию филэллина с активной общественной и политической деятельностью (*negotium*). По-видимому, он неплохо писал по-гречески, причём сам был весьма высокого мнения о своих творениях, и вместе с тем очень хотел, чтобы написанное им, в сущности, для греков было по достоинству ими оценено³.

¹ Цицерон отмечал богатство греческого языка (*lingua copiosa*) (Cic. Fin. III. 51. Ср.: Cic. Brut. 310; Tusc. II. 35), «изящество (*subtilitas*) и утончённость» (*elegantia*) (Cic. De orat. II. 28. Ср.: Cic. Flac. 9).

² Кнабе Г.С. Цицерон: Эстетика идеала и высокой нормы // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1994. — С. 409–410. Незаурядная осведомлённость Цицерона в вопросах греческой филологии дала основание некоторым исследователям считать его «великим эллинистом» (Scribner H.S. Cicero as a Hellenist... P. 84). См. также: Baldwin B. Greek in Cicero's letters // ACl. 35. 1992. — P. 1–17.

³ Это желание мотивировалось в основном тщеславием оратора, прекрасно отдававшего себе отчёт в том, что «произведения на греческом языке читаются почти во всех странах, тогда как труды на латыни ограничены своими, очень тесными, пределами» (*Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus, exiguis sane continentur*) (Cic. Arch. 23). Как здравомыслящий человек, Цицерон понимал, что «жалкие латинские переписчики» (*librarioli Latini*) не могут быть достойными соперниками по перу огромного множества греческих писателей с их «учёным изобилием» (*erudita Graecorum copia*) (Cic. Leg. I. 7. Ср.: Cic. Tusc. II. 6). Отставание римлян от греков в гуманитарной области оратор был склонен объяснять тем, что Греция намного «старше» Рима, поэтому греки гораздо раньше римлян стали развивать у себя «благородные искусства» (Cic. Rep. I. 58; II. 18–19; Brut. 39–41; 49; Orat. 171). См.: Trouard M.A. Cicero's attitude towards the Greeks... P. 43 sqq.).

В марте 60 г. до н.э. Цицерон писал Аттику: «Посылаю тебе записки о моём консульстве, написанные по-гречески¹. Если в них найдётся что-нибудь такое, что покажется человеку из Аттики недостаточно греческим и учёным, то я не скажу того, что, как мне кажется, Лукулл сказал тебе в Панорме о своей «Истории»: чтобы тем легче доказать, что она написана римлянином, он с этой целью рассыпал кое-какие варваризмы и солецизмы; если у меня найдётся что-нибудь в этом роде, то это будет вследствие моей оплошности и против моей воли. Если напишу их на латыни, пришлю тебе. В-третьих, жди поэму, чтобы и этот жанр не был упущен самим же мною для моего прославления» (Cic. Att. I. 19. 10). Таким образом, Цицерон не только являлся ценителем и глубоким знатоком греческой литературы (чего нельзя сказать, к примеру, о скульптуре и живописи), но также был самым непосредственным образом к ней причастен, ибо сам писал по-гречески и поддерживал тесные контакты с целым рядом греческих интеллектуалов того времени².

Характеризуя уровень владения римлянами родным языком приблизительно за сто лет до современной ему эпохи, Цицерон отмечает, что «тогда почти все, кто не жил вне этого города (Рима. — В.Н.) и чьё произношение не испортила какая-нибудь местная варварская речь (*aliqua barbaries domestica*), говорили правильно» (*recte loquebantur*) (Cic. Brut. 258)³. Противопоставив латынь варварским

¹ Сам Цицерон был весьма высокого мнения об этом своём труде: «Я полагаю, ты наслаждаешься моими латинскими сочинениями, этому же греческому грек завидует» (Cic. Att. I. 20. 6). Суетная жажда славы обуревала Цицерона, когда он писал Аттику: «Чего ещё желать? Я привёл в замешательство греческий народ... Ты же, если книга тебе понравится, позаботься о том, чтобы она оказалась и в Афинах, и в других городах Греции; ведь она, как мне кажется, может придать моим деяниям некоторый блеск» (Cic. Att. II. 1. 2). Наконец, о своём сочинении «Академики» в 4 книгах он пишет Аттику летом 45 г. до н.э.: «Книги, право же, вышли так (если меня случайно не обманывает присущее всем самолюбие), что в этом роде нет ничего подобного даже у греков» (Cic. Att. XIII. 13. 1).

² Прежде всего это поэт Архий из Антиохии, философы-стоики Диодот и Посейдоний, а также философ академической школы Филон из Лариссы. Все они были личными друзьями Цицерона.

³ Правильное произношение не приходилось игнорировать, поскольку устная культура в Риме играла чрезвычайно важную роль (Griffin M. *The intellectual developments of the Ciceronian age...* P. 689). Речь идёт об оро-акустической ориентации античной культуры, под чем обычно подразумевается «ориентация античной культуры на устное, живое, звучащее слово и на его слуховое восприятие» (Утченко С.Л. *Политические учения древнего Рима (III — I вв. до н.э.)*. — М., 1977. — С. 8).

наречиям, оратор возвёл её на ту же высоту, на которой до тех пор находился лишь греческий язык¹. Самому оратору пришлось однажды оправдываться в том, что на Сицилии он, выступая перед местными сенаторами, говорил по-гречески, что считалось недостойным (*indignum facinus*) римского промагистрата (*Cic. Verr. II. 4. 147*)².

Десятилетиями Цицерон-патриот боролся с Цицероном-филэллином. Цицерон-патриот утверждал, что не уступит грекам «даже в изобилии слов» (*ut a Graecis ne verborum quidem copia vinceremur*) (*Cic. Nat. deor. I. 8*), хотя сам же призывал стремиться к «полноте мысли при наименьшем количестве слов» (*plena consiliorum, inania verborum*) (*Cic. De orat. I. 37*). Более того, он пытался доказать, что латинский язык своим лексическим богатством превосходит греческий (*Cic. Fin. I. 10; III. 5. Ср.: Cic. Tusc. III. 10; IV. 36; Div. I. 1; De orat. II. 18; Orat. 164; Senect. 45; Fam. IX. 24. 3*). Явно увлѣкшись собственным антигреческим пафосом, Цицерон однажды заявил, что римлянин должен знать родной язык, тогда как греческий ему знать вовсе не обязательно (*Cic. Off. I. 111*). В то же время Цицерон-филэллин констатировал: «Римляне почти не знают по-гречески, а греки — по-латыни. Поэтому они глухи к речи друг друга. Так и все мы совершенно глухи к тем бесчисленным языкам, которых не понимаем» (*Cic. Tusc. V. 116*). В подтексте этой фразы читается подлинно гуманистический

¹ Многие образованные люди греко-римского мира даже во времена Империи считали латынь «варварским» языком. Поэтому, в частности, Марк Аврелий и Клавдий Элиан писали по-гречески (см.: Kroll W. *Studien zum Verständnis der Römischen Literatur*. Stuttgart, 1924. — S. 9). Вместе с тем в эпоху Цицерона некоторые образованные римляне, свободно изъяснявшиеся на обоих языках, в том числе и сам Цицерон, стремились к тому, чтобы свести на нет монопольное право греческого языка быть языком науки и культуры, поставить на одну доску с ним родную латынь и тем самым добиться полного «равноправия» латинского языка и римской культуры с языком и культурой греков. Подробнее об этом см.: Bonner R.J. *The conflict of languages in the Roman World* // *CJ*. 25. 1929–1930. — P. 579–592; Dubuisson M. *Utraque lingua* // *AC*. 50. 1981. P. 274–286; *idem*. *Grecs et Romains: le conflit linguistique* // *L'Histoire*. 50. 1982. — P. 21–29; *idem*. *Some aspects of Graeco-Roman relations. The attitude of Roman administration toward language use. Xenophobia and disparaging words in Greek and Latin* // *Prudentia*. 15. 1983. — P. 35–47; *idem*. *Le latin est-il une langue barbare?* // *Ktēma*. 9. 1984. — P. 55–68.

² Тогда как греческий язык оставался языком культуры, которым владели все образованные римляне (Kroll W. *Studien zum Verständnis... S. 5*), проявления римского «национализма» на лингвистической почве порой доходили до курьёзов, о чём свидетельствуют примеры Лукулла (*Cic. Att. I. 19. 10*) и Авла Постумия Альбина (*Polyb. XXXIX. 12; Gell. XI. 8. 4*). См. также: Dubuisson M. *Some aspects of Graeco-Roman relations... P. 35–47*; Kaimio J. *The Romans and the Greek Language* / *CHL*. 64. Helsinki, 1979.

призыв к двум народам расширять общее культурное пространство посредством изучения языка друг друга в рамках развития диалога эллинистической и римской культур.

Даже отдавая грекам безусловный приоритет в области наук (*studia, disciplinae*) и искусств (*artes*) (Cic. *Tusc. I. 3*; *Nar. resp. 19*), Цицерон-патриот оставлял за соотечественниками почётное первенство в отношении благочестия и гражданских добродетелей (Cic. *De orat. III. 137*; *Nar. resp. 19*). Решающую роль в процессе перехода от дикости к цивилизации он отводил красноречию (Cic. *Invent. I. 2*), о котором писал: «Оно есть главное орудие в общественных и частных делах, ибо одно лишь делает жизнь нашу безопасной, честной и славной, в нём обретаем мы радость и утеху» (*ibid. 4*. Пер. Г.С. Кнабе). Признавая в качестве недостижимого идеала ораторское мастерство Демосфена (Cic. *De orat. I. 260*; *Brut. 35–36*)¹, Цицерон ставил современное ему латинское красноречие гораздо выше греческого (Cic. *De orat. III. 69*). В последнем он видел лишь пустое теоретизирование, совершенно оторванное от практики и реальной жизни (Cic. *De orat. I. 37*; *47*; *II. 75–76*; *III. 57–58*; *Rep. I. 36*; *Cael. 40*; *Scaur. 3*)². К этому стоит добавить напыщенное пустословие и страсть к украшательству, когда «в иных мыслях благозвучия и сладости больше, чем пользы или необходимости» (*magis venustae dulcesque sententiae quam aut necessariae aut interdum utiles*) (Cic. *Brut. 326*). Напротив, по мнению Цицерона, римское ораторское искусство характеризуется именно своим прагматизмом и связью с повседневными реалиями (Cic. *De orat. I. 15*; *253*; *II. 78–84*; *III. 69*; *Brut. 118*; *254*; *289*; *Off. II. 66*)³.

Важнейшими критериями уровня ораторского мастерства для Цицерона являлись общая культура и образованность оратора, его «познания в философии, гражданском праве и истории» (Cic. *Brut. 161*. Пер. И.П. Стрельниковой. Ср.: Cic. *De orat. I. 5*). Идеальный оратор не должен замыкаться в узких рамках своей профессиональной, адвокатской или политической, деятельности; ему необходимо по-

¹ Видя свой идеал ораторского искусства в древних Афинах (Cic. *De orat. gen. orat. 3*; *De orat. I. 13*), Цицерон высоко оценивал греческое красноречие классического периода, которое, по его мнению, со временем пришло в упадок (Cic. *Brut. 254*). О том, кто из греческих ораторов и в какой мере оказал влияние на Цицерона, см.: Laughton E. *Cicero and the Greek orators* // *AJPh. 1961. 82*. — P. 27–49.

² Во II книге трактата «Об ораторе» Цицерон весьма пренебрежительно высказался о преподавателях-греках: «Они учат других тому, чего не испытывали сами» (Cic. *De orat. II. 76*. Пер. Ф.А. Петровского).

³ В конечном счёте, для Цицерона ораторское мастерство складывается из греческой теории и римской практики (Cic. *De orat. I. 14*).

стоянно пополнять свой запас знаний, «ведь все науки, воспитывающие просвещённого человека, как бы сцеплены между собой общими звеньями и в какой-то мере родственны одна другой» (Cic. Arch. 2. Пер. В.О. Горенштейна). Именно всестороннее гуманитарное образование, широкий кругозор и эрудиция отличают «красноречивого» (eloquens) человека от «речистого» (disertus) (Cic. De orat. I. 95. Ср.: Cic. Brut. 176). Только истинно красноречивый, «настоящий и совершенный оратор решительно обо всяком предмете сумеет говорить содержательно и разнообразно» (Cic. De orat. I. 59. Здесь и далее цит. в пер. Ф.А. Петровского). Он «должен исследовать, переслушать, перечитать, обсудить, разобрать, испробовать всё, что встречается человеку в жизни, так как в ней вращается оратор и она служит ему материалом» (Cic. De orat. III. 54). В свете всего вышесказанного весьма характерно декларированное Цицероном отношение таких «настоящих» ораторов, как Луций Лициний Красс и Марк Антоний, к греческой науке: «Красс не скрывал, что он учился, но старался показать, что учением этим он не дорожит и что здравый смысл соотечественников во всём ставит выше учёности греков; а Антоний полагал, что у такой публики, как наша, его речь встретит больше доверия, если будут думать, что он вовсе никогда не учился» (Cic. De orat. II. 4). Ещё один отголосок давнего конфликта между греческой теорией и римской практикой...

Как известно, греческий идеал калокагатии предполагал гармоничное развитие нравственных и физических качеств человека, поэтому греки веками культивировали атлетизм¹. Гимнастика и агон являлись неотъемлемыми компонентами греческой полисной культуры; недаром у римских интеллектуалов палестра и гимнасий ассоциировались с греками и их «учённостью» (Cic. De orat. II. 20). В отличие от греков римляне специально спортом не занимались, полагая, что необходимую физическую подготовку можно получить во время тренировок на Марсовом поле (Plut. Mar. 34)² или в ходе военной кампании (ibid. 13. Ср.: Cic. Off. II. 45)³. В результате грече-

¹ По словам А.-И. Марру, «спорт для греков — не просто праздное развлечение. Его воспринимают как весьма серьёзное занятие, тесно связанное с гигиеной и медициной, и равным образом — с эстетикой и этикой» (Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). — М., 1998. — С. 165).

² См.: Corbeil A. Education in the Roman Republic... P. 278 sqq.

³ Кроме того, существовал ещё и такой неотъемлемый компонент аристократического воспитания, как искусство охоты, которому молодых римских нобилей учили всё те же греки (Plut. Aem. 6. 9; Cic. Rep. I. 36; Off. I. 104; Nat. deor. II. 161; Hor. Sat. II. 2. 9–11; Plin. Pan. 81. 1–2).

ская атлетика на италийской почве изначально приняла характер популярного зрелища, участниками которого были, как правило, греческие атлеты, а зрителями — римские граждане¹. Исключение составляли кулачные бои. Сами римляне поначалу воздерживались от выступлений в качестве кулачных бойцов (Тас. Ann. XIV. 20), поэтому организаторы игр приглашали атлетов-иностранцев (Liv. I. 35. 9). Предпочитая — в соответствии с вековыми традициями — заниматься военной подготовкой и презирая давно уже ставшую профессиональной греческую атлетику², римляне видели в последней занятие для бездельников, недостойное римского гражданина и воина³. При этом традиционное римское воспитание обязательно включало в себя гимнастику, которой, как выясняется, было присуще немало характерных черт греческого атлетизма⁴. Так, известный своим консерватизмом Катон Старший, лично занимавшийся воспитанием сына, «обучил мальчика и грамоте, и законам, и гимнастическим упражнениям, обучил его не только метать копье, сражаться в тяжёлых доспехах и скакать на коне, но и биться на кулаках, терпеть зной и стужу и вплавь перебираться через реку, изобилующую водоворотами и стремнинами» (Plut. Cat. Mai. 20. Пер. С.П. Маркиша под ред. С.С. Аверинцева). Однако в повседневном быту более или менее состоятельных римских граждан гимнастика имела второстепенное значение по сравнению, например, с баней (balnea).

Тем не менее, следуя определённой «моде», владельцы рабовладельческих вилл устраивали у себя частные гимнасии и палестры, чьё убранство зависело от вкуса и финансовых возможностей хозяина. Яркий пример такого хозяина — Цицерон, к концу жизни ставший обладателем полутора-двух десятков поместий⁵. Самые любимые из них всем известный филэллин и эстет со вкусом благоустроивал и украшал, сооружая и отделявая гимнасии и палестры, ксисы и экседры, атрии и портики (см. выше). Так, в своём тускуланском имении (Tusculanum, suburbanus fundus) Цицерон

¹ Newby Z. Greek Athletics in the Roman World. Victory and Virtue. — N.Y., 2005. — P. 26.

² Ещё Платон обратил внимание на то, что профессиональный спорт всё больше отдаляется от подготовки воина. См.: Гвоздева Т.Б. Атлетизм в Древней Греции: любители и профессионалы // ВИ. — № 11. — М., 2002. — С. 161–164. Ср.: Plut. Philop. 3; Alex. 4.

³ Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII — V вв. до н.э. Л., 1985. С. 95.

⁴ Newby Z. Greek Athletics in the Roman World... P. 41.

⁵ Кузицин В.И. Земельные владения Цицерона // Исследования в области экономической истории античности. — СПб., 2011. — С. 32.

обустроил два гимнасия и один из них назвал «Лицеум» (Cic. Div. I. 8)¹. Впрочем, всё это делалось им приватно и исключительно для собственного удовольствия. Иное дело — публичные занятия гимнастикой. То обстоятельство, что в гимнасиях в силу давней традиции юноши занимались спортом обнажёнными, не могло не раздражать такого консерватора, каким всегда был Цицерон, поскольку нагота в Риме считалась безнравственной (Cic. Tusc. IV. 33; Plut. Cat. 20). Цицерон критически высказывался по поводу развязного поведения молодёжи в гимнасиях (Cic. Rep. IV. 4; Off. I. 130) и, в частности, порицал процветавший там гомосексуализм (Cic. Tusc. IV. 70)².

Особое место в системе ценностей Цицерона занимает философия, «мать» (parens) всех наук (Cic. De orat. I. 9). В области философии Цицерон, безусловно, был «энциклопедистом»³. Обычно его называют «эклектиком», но греческая философия той эпохи сама по себе была эклектичной⁴. И здесь, как и в других областях культуры, науки и образования, Цицерон бросил грекам вызов. Признавая за ними бесспорный приоритет в этом деле (Cic. De orat. III. 69)⁵, он

¹ Подробнее об этом см.: Никишин В.О. Цицерон и античная спортивная культура // Олимпийские игры: история и современность. Сборник статей участников ежегодной межвузовской научной конференции «Восток и Запад: приоритеты эпох». — М., 2012. — С. 170–183.

² И в I в. до н.э., и позже консервативно настроенные греко-римские авторы считали времяпрепровождение в гимнасиях свидетельством изнеженности, распущенности и безнравственного поведения (Liv. XXIX. 19.11; Luc. VII. 270–272; Tac. Ann. XIV. 20; Plut. Mor. 274 d–e). Нежелание уподобляться «распутным» и «безнравственным» грекам привело к тому, что в Риме атлеты, вопреки греческой традиции полностью обнажать тело, носили набедренные повязки (Dion. Hal. Ant. Rom. VII. 72. 2–4) (Stewart A.F. Art, Desire and the Body in Ancient Greece. Cambridge, 1997. P. 27, 239).

³ Griffin M. The intellectual developments of the Ciceronian age... P. 719. О месте философии в творчестве Цицерона см.: Douglas A.E. Cicero the Philosopher // Cicero / Ed. T.A. Dorey. — L., 1965. — P. 135–170; Schmidt P.L. Cicero's Place in Roman Philosophy: A Study of his Prefaces // CJ. 74(2). — 1979. — P. 115–127; Glucker J. Cicero's Philosophical Affiliations // The Quaestion of «Eclecticism»: Studies in Later Greek Philosophy / Ed. J.M. Dillon and A.A. Long. — Berkeley, 1988. — P. 34–69; MacKendrick P. The Philosophical Works of Cicero. N.Y., 1989; Powell J.G.F. Introduction: Cicero's Philosophical Works and their background // Cicero the Philosopher: Twelve Papers / Ed. J.G.F. Powell. Oxford, 1995. — P. 1–36.

⁴ Griffin M. The intellectual developments of the Ciceronian age... P. 721.

⁵ Особый пиетет оратор питал к Сократу, Платону и Аристотелю (Trouard M.A. Cicero's attitude towards the Greeks... P. 3–16). Что же касается Платона, то он являлся для Цицерона олицетворением и воплощением греческой культуры, идеальным представителем «древней и неиспорченной» Греции, Graecia vetus (Knoche U. Cicero: ein Mittler griechischer Geisteskultur... S. 63).

вместе с тем всячески ратовал за то, чтобы римляне всерьёз занялись философией, дабы составить грекам конкуренцию: «Если бы эти занятия были перенесены к нам, сразу бы явились у нас и книжные собрания, как у греков, — ведь у греков потому так много книг, что у них великое множество писателей; многие говорят одно и то же, оттого всё и набито у них книгами. Будь у нас интерес к таким занятиям, то же самое было бы и у нас. Вот я и стараюсь возбудить таких мужей, у которых общее образование и изящество речи сочетались бы с умением философствовать разумно и последовательно» (Cic. Tusc. II. 6. Пер. М.Л. Гаспарова). Свою задачу Цицерон видел в создании учебных пособий по философии на латинском языке, чтобы римские интеллектуалы более не нуждались в аналогичных книгах, написанных греками (Cic. Div. II. 4–5; Tusc. I. 1–4; II. 5–6; 26; IV. 1–6)¹. Речь шла о том, чтобы изложить на латыни начала философии (Cic. Nat. deor. I. 7; Fin. III. 5), познакомить с ними римского читателя (Cic. Off. I. 1; II. 5) и побудить соотечественников углубиться в философские штудии (Cic. Div. II. 1). По своему обыкновению Цицерон-патриот заставил замолчать Цицерона-филэллина и подверг резкой критике современную ему греческую философию (Cic. Cael. 40–41; De orat. II. 61; Att. V. 10. 5). Пытаясь примирить между собой «установления предков» и «философские учения», Цицерон тем не менее подчёркивал безусловный приоритет гражданского долга перед «благородными науками и искусствами» (Cic. Rep. III. 5–6).

Интенсивное и эффективное развитие национальной культуры возможно лишь при условии известной открытости общества по отношению к другим культурам наряду с готовностью к диалогу, взаимодействию и плодотворным заимствованиям. Цицерон не мог этого не понимать. Однако усвоенное им с некоторых пор ампула

¹ Принято считать, что Цицерон играл роль «философского посредника»; как мыслитель он был эклектиком и собственной оригинальной философии не выработал. См., напр.: Lovejoy A., Boas G. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore, 1935. — P. 243. Впрочем, на этот счёт существует и другое мнение, в соответствии с которым Цицерон не только был переводчиком, механическим посредником в процессе ознакомления римлян с греческой философией, но играл в этом процессе активную, творческую роль. См.: Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. — М., 1985. — С. 16–17; Нахов И.М. Цицерон и греческая культура... С. 101; Conway R.S. The originality of Cicero // Bull. J. Rylands Libr. 14(2). Manchester, 1930. — P. 361–385; Hunt H.A.K. The humanism of Cicero. Melbourne, 1954. — P. 189; Knoche U. Cicero: ein Mittler griechischer Geisteskultur... S. 58 sqq.; Schmidt P.L. Cicero's Place in Roman Philosophy... P. 115 sqq.; Trouard M.A. Cicero's attitude towards the Greeks... P. 95–96.

консерватора и строгого блюстителя *mores maiorum* побудило оратора поставить «порчу и изменение нравов» (*quaedam corruptela ac demutatio morum*) в зависимость от «соприкосновения с чужим языком и чужими порядками» (*admiscentur enim novis sermonibus ac disciplinis*) (Cic. Rep. II. 7). В тисках этих неизбежных противоречий формировалась гуманитарная концепция Цицерона, убеждённого филэллина и вместе с тем патриота-традиционалиста, стремившегося на основе заимствованных у греков элементов эллинистической культуры выстроить свою, римскую, систему *artes liberales*.

Экофилософская концепция образования Марка Туллия Цицерона¹

Козловцева Е.А.

В одном из писем Марка Туллия Цицерона, адресованных Марку Порцию Катону (январь, 50 г. до н.э.), он так пишет о самом себе: «Если когда-нибудь был кто-либо, и по своей природе и, более того, как мне, по крайней мере, кажется, по образу мыслей и образованию далекий от стремления к пустой славе и пересудам черни, то это, конечно, я» (Cic. Fam., XV, 4)². Оставив в стороне скромность Цицерона, сосредоточимся на словосочетании «по своей природе», которое в разных контекстах встречается в его сочинениях, речах и письмах. Проблема сопоставления, соотношения и соединения природы человека и образования являлась одной из самых значимых для Цицерона проблем. В его сочинениях мысль о необходимости соотносить природу государственности, природу человека, природу права и природу общества во имя переосмысления природы образования подкреплена многочисленными обращениями к древнегреческим текстам и древнеримским реалиям.

Рассуждая о жизни человека, которая течет по законам природы в рамках государственных законов, Цицерон пишет о том, что неизбежность много в этой жизни — это вполне естественный процесс: «...каждому возрасту дано его время, так что слабость детей, пылкость юношей, строгость правил у людей зрелого возраста и умудренность старости представляются, так сказать, естественными чертами характера, которые надлежит приобретать в свое время» (Cic. Sen. IX.33)³. Цицерон указывает на странность стремления преодолеть неизбежное и утверждает значимость его принятия во имя

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Концепция воспитания культурой в педагогике Цицерона» № 16-06-00004

² Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1950. — Т. II. (годы 51–46) — С. 67.

³ Цицерон. О старости // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. — М.: Наука, 1974. — С. 14.

сохранения самого себя в мире и мира в себе. Образование, которое проходит через все возраста человека, кажется ему ключом к сохранению такого рода. «Рвенье к наукам, которое у людей разумных и хорошо образованных с возрастом усиливается» кажется ему двигателем человеческой жизни (Cic. Tusc.V.XIV. 49)¹.

Впоследствии эта мысль Цицерона в расширенном или усеченном виде излагалась авторами разных исторических периодов, постепенно утрачивая привязку к исходным хронологическим и терминологическим координатам. Многочисленные размышления Цицерона о прошлом и настоящем древнеримского образования позволяют выдвигать почти бесконечное количество исследовательских гипотез. Одна из них заключается в том, что в корпусе сочинений Цицерона образование рассматривается как особый защищающий государство и самого человека институт. Выдвигая и обосновывая эту оригинальную мысль, Цицерон проблематизирует и систематизирует наработки, которые существовали у древнегреческих мыслителей и его современников, фактически формируя ту область, которую мы сейчас можем назвать экофилософией образования.

Экофилософские представления об образовании в трудах Цицерона (и особенно в поздних его работах) все чаще приобретает форму наставлений — универсальных диспозиций, опора на которые, по его мнению, позволит римскому народу выполнять свою великую цивилизационную миссию. Границы Рима у Цицерона расширены до границ мира, а римская философия рассматривается как позволяющая решать проблемы, мешающие гармонии человека с миром и самим собой. «Эта идея ... придает его сочинениям действительно космополитический и вместе с тем неподдельно патриотический, римский характер... делает их открытыми, как мир, и все-таки определенными в своих границах, как Рим»². Римское государство — та самая *res publica* («общее дело») — видится ему как «всемирная общность образованных людей», за границами которой, безусловно, есть мудрецы и философы, но они не являются «часть единой интеллектуальной общности»³.

¹ Цицерон. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения. — М.: Худ. лит., 1975. — С. 374.

² Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты / пер. с лат. — М. И. Рижского. М.: Наука, 1985. — С. 16.

³ Oniga R. L'idea latina di HUMANITAS // http://www.tulliana.eu/documenti/1_Oniga_Humanitas_propedeutique.pdf

Эта «интеллектуальная общность» нравилась Цицерону всем, кроме того, что она выбрала языком философии греческий¹: «Римляне, даже в его возрасте (возрасте Цицерона — прим. Е.К.) предпочитали греческий язык латыни просто потому, что это был укоренившийся язык интеллектуальной культуры в их стране»². Цицерон хочет научить философию говорить на латинском языке, подразумевая, что должна быть создана новая «интеллектуальная общность» римлян, которых объединяет культура и которые строят будущее, восхищаясь, но, все же, постепенно отдаляясь от греческого языка и стиля философствования. Такая позиция позволяет говорить о Цицероне не столько как о представителе, сколько как о потребителе философии³, который обеспокоен судьбами современного ему римского образования, его ролью в сохранении связей человека с природой, космосом и культурой. Во многих сочинениях, письмах и речах Цицерон рассуждает о философии образования именно в экофилософском ключе, подкрепляя свою аргументацию многочисленными описаниями природных и космических, которые сопоставляются им с явлениями человеческими, иногда с оттенком «лингвистического национализма» (термин Т. Murphy).

Утверждение о философии из «О законах» является не только наглядным подтверждением этому, но и как нельзя лучше выражает педагогическое кредо Цицерона: «... коль скоро «закон» должен исправлять пороки, а в доблестях наставлять, то из него и следует выводить правила жизни. Таким образом, матерью всех благ становится мудрость, от любви к которой и произошло греческое слово «философия» [любомудрие], а философия — самый благодетельный, самый щедрый, самый лучший дар бессмертных богов, принесенный ими человеку. Ведь это она одна научила нас как всем другим делам, так и самому трудному — познать самих себя; смысл и значение этого наставления так велики, что его считали изречением не человека, а дельфийского бога» (Cic. Leg. XXII.58)⁴. В приведенном фрагменте Цицерон поясняет, откуда к нему приходит понимание философии как экофилософии образования и каким образом он

¹ До Цицерона, в его время и после его смерти языком философии в Италии безоговорочно был именно греческий.

² Murphy T. Cicero's First Readers: Epistolary Evidence for the Dissemination of His Works // *The Classical Quarterly*, 1998. — Vol. 48. — No. 2. — P. 494.

³ Erskine A. Cicero and the shaping of Hellenistic philosophy // *Hermathena*, 2003. — No. 175. — P. 11.

⁴ Цицерон. О законах / пер. В.О. Горенштейна // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 89.

мыслит дальше конкретизировать это понимание. Пошаговый возврат к исходным посылам древнегреческих авторов (и в особенности сократическому послылу познать самих себя через образование), важен для Цицерона с точки зрения правильности вывода «правил жизни». Ему кажется, что римляне вполне способны строить жизнь как познание самих себя, поскольку с давних времен заимствованное у греков «умели улучшать и совершенствовать, если они находили это достойным своих стараний» (Cic. Tusc. I.1)¹.

В «Об обязанностях» Цицерон, в очередной ссылаясь на тексты древнегреческих мыслителей, обозначает для современников оптимальную образовательную стратегию, которая требует, чтобы подобные ему философы-наставники делились с гражданами мудростью и жизненным опытом. В одном из писем к другу Аттику Цицерон так пишет об этом своем сочинении, которое было адресовано сыну — Цицерону-младшему: «Я здесь философствую (в самом деле, что другое?), великолепно заканчиваю сочинение о должном [«Об Обязанностях»] и посвящаю его Цицерону. Ведь о чем другом отец напишет сыну? Затем другое. Что еще нужно?» (Cic. Att. XV. 13. 6)². Образы древнегреческого и древнеримского образования, созданные Цицероном, не исторические, а, скорее, идеологические образы. В них воплотились мечты и чаяния Цицерона, глубоко переживающего за судьбу государства и своих близких. Поддержание родственных и дружеских связей, по мнению Цицерона, является первичной обязанностью человека, а вторичной — постижение природы этих связей. Цицерону-философу семья и дружба интересны с точки зрения возникающих и объединяющих людей интеллектуальных связей. Родственники и друзья постоянно связаны с государством, т.е. тем самым «физическим Римом»³, который так интересует философа.

Выходец из маленького городка Арпина, он сумел достичь в Риме головокружительных карьерных высот благодаря постоянному стремлению к новым знаниям, общению с древнегреческими наставниками и формированию вокруг себя круга друзей-единомышленников. Многочисленные источники о жизненном и творческом пути Цицерона подтверждают то, что образование для него всегда было чем-то

¹ Цицерон. Тускуланские беседы / пер. М. Гаспарова // Цицерон. Избранные сочинения. — М.: Худ. лит., 1975. — С. 207.

² Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. и коммент. В.О. Горенштейна. — М.-Л.: АН СССР, 1951. Т. III. (годы 46–43) — С. 338.

³ Treggiari S. Home and Forum: Cicero between «Public» and «Private» Source: Transactions of the American Philological Association, 1998. — Vol. 128. — P. 8.

большим, чем просто «социальным лифтом». Это была особая форма проявления заботы о себе, своих близких и отечестве, которая у Цицерона описана как *необходимость, потребность и обязанность*¹.

Образование как необходимость. В философском трактате «О природе богов» Цицерон предлагает образовательную программу проэкологического содержания, интегрированную в наставления. Он рассуждает о гармонии, царящей на земле и на небе, а также о том, что человеку стоит поучиться у природы столь разумному устройству жизни. «Пусть же нам будет позволено, оставив философские тонкости, как бы глазами своими обозреть красоту всего того, что, как мы утверждаем, установлено божественным провидением. Рассмотрим сначала всю Землю как целое...» (Cic. Nat. Deor. II. XXXVIII)². Подробно описывая организацию жизни некоторых животных и птиц, красоту морей, движение небесных светил и расположение созвездий, Цицерон дает всем желающим уроки по географии, астрономии, экологии и даже геометрии. Предлагая читателю понаблюдать за движением Луны и Солнца, Цицерон сообщает, что такое созерцание непременно напомнит ему, что точно такую же правильную неслучайность он видел в гимнасии или на форуме. Там также царит разумность, у которой есть причина (Cic. Nat. Deor. II. V). Однако порядок и покой — это лишь одна из сторон. Второй стороной является хаос и движение, без которых мир не был бы миром. Разумность видится ему и в той поразительной скорости, с которой мир вращается вокруг небесной оси, меняя времена года и заботясь о необходимых переменах (Cic. Nat. Deor. II. XX). Цицерону кажется, что все это «достойно восхищения» потому, что мир природы устойчив и приспособлен к «к сохранению своего существования» (Cic.

¹ См.: Козловцева Е.А. Современный дискурс образовательной непрерывности: опыт межкультурного диалога с Античностью // *Материалы международной научной конференции «Межкультурные коммуникации в меняющемся мире»* (14 апреля 2015 г., РЭУ им. Г.В. Плеханова, Российское философское общество) / под ред. Э.В. Барковой. — М.: Изд-во РЭУ им. Г.В. Плеханова, 2015. — С. 18–22; Козловцева Е.А., Пичугина В.К. Экофилософия образования Марка Туллия Цицерона // *Эволюция педагогической теории и практики в истории человеческого общества: монография*. — М.: АСОУ, 2016. — С. 77–83; Козловцева Е.А. Экофилософский подход к образованию в сочинениях Цицерона // *Историко-педагогическое знание в начале III тысячелетия: историко-педагогический контекст теории и практики современного образования: материалы двенадцатой международной научной конференции, Москва, 17 ноября 2016 г.* — М.: АСОУ, 2016. — С. 116–119.

² Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты / пер. с лат. М. И. Рижского. — М.: Наука, 1985. — С. 133.

Nat. Deor. II.XLV)¹, чего не всегда можно сказать о мире человека. Рассуждая о том, что его разумность не такая несомненная, но тоже достижимая, Цицерон несколько раз обращается к одной и той же мысли: не получивший должного образования не может увидеть всей красоты природы и космоса. Цицерон рисует очень гармоничную картину мира и последовательно доказывает, что «в природе нет ничего пустого, заброшенного, напрасного, в ней правит не слепой случай, а закон, и этот закон сродни человеческому разуму»². В этом трактате философ-наставник Цицерон обозначает те скрепы мироздания, на которые указывает современная экофилософия, выступая за «восстановление статуса нормативности и истинных фундаментальных связей Человека, Культуры, Природы и Вселенной»³.

В трактате «О пределах блага и зла» Цицерон продолжает развивать мысль о необходимости сопряжения природы, образования и культуры. Культура, как и природа, не может быть принята полностью ввиду своей широты, а только в рамках определенного «среза», максимально значимого для конкретного человека. В логике Сократа, Цицерон утверждал, что наметить такие «срезы» человеку помогал наставник. Однако подчеркивал, что не все наставники в состоянии помочь ученику обрести себя в культуре. Выбор наставника — это важнейший выбор в жизни любого человека. «Те, кто благодаря природе и образованию далеко продвинулись на пути к добродетели, однако же еще не достигли ее, — глубоко несчастны» (Cic. De f. 4.IX.21)⁴. По Цицерону, не следует терпеть рядом с собой человека, который называет себя наставником только потому, что дает новые значения известным понятиям, которые в целом понимает также как и другие наставники. Человек приобщается к культуре в течение всей жизни, следовательно, у него может быть как несколько наставников на разных этапах жизни, так и не быть их вообще. Для Цицерона письменные наставления, зафиксированные в трудах многих античных философов, ничем не уступают устным наставлениям, которые ученик получает в ходе непосредственного общения с наставником⁵.

¹ Там же. С. 139.

² Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты / пер. с лат. М. И. Рижского. — М.: Наука, 1985. — С. 28.

³ Баркова Э.В. Возрождение-XXI: экофилософские основания ценности семейной культуры // Грани познания, 2014. — № 7(34). — С. 13.

⁴ Цицерон. О пределах блага и зла // Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / пер. Н.А. Федорова. — М.: РГГУ, 2000. — С. 170.

⁵ Здесь Цицерон развивал идею, которая более ярко проявляется «Тускуланских беседах», где он подчеркивает природно-культурную сторону образования и утверждает, что «семена добродетелей» есть в каждом чело-

Цицерон рассуждает о том, что «все суждения о том, как правильно жить и верно себя вести», заключенные в философии, так или иначе связаны с тем «к чему стремится природа как к высшему из благ, и чего избегает» (Cic. De f. I.IV. 11)¹. Цицерон снова предлагает найти гармонию между порядком-покоем и хаосом-движением через образование. В отличие от Сократа, который в свое время предлагал всем желающим осуществлять образовательную заботу о себе и настаивал на постоянном движении к новым образовательным вершинам, Цицерон видит образование как благо иного рода. Он пишет следующее: «...мы сами заботимся о себе, и первое данное нам природою побуждение состоит в самосохранении. <...> Далее нужно понять, кто же мы сами, чтобы сохранить нас такими, какими мы должны быть. Итак, мы люди; состоим из души и тела ... и мы должны ... построить на этом основании тот самый предел высшего или крайнего блага...» (Cic. De f. I.IV. 25)². Сократ видит движущей силой неуспокоенность образовательным результатом, а Цицерон — некое успокоение, данное благодаря образованию как высшему благу. В этом трактате Цицерон четко обозначает то, что понимает под этим благом — жить, следуя человеческой природе, ставить и достигать образовательные цели. Само выражение «*natura hominum*» («человеческая природа») появляется у Цицерона тридцать раз³.

Задаваясь излюбленным для греческих философов и наставников вопросом о том, что есть добродетель, Цицерон связывает ее с необходимостью реализовывать свои образовательные возможности согласно природным задаткам: «Ведь вся заслуга доблести состоит в деятельности; но последнюю часто прерывают, и многим людям дается возможность вернуться к изучению; вот тогда умственная деятельность, никогда не знающая покоя, может сохранить нас верными занятиям по познанию даже и без усилий с нашей стороны» (Cic. Off. I.VI.15)⁴. Добродетель для Цицерона — это одновременно действие и потенция к действию; совокупность диспозиций, которые систематически и непрерывно экспонируются

веке, но развиваются только в том, кому «надобны и разум и учение» (Cic. Tusc. II.I.2).

¹ Цицерон. О пределах блага и зла // Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / пер. Н.А. Федорова. — М.: РГГУ, 2000. — С. 46.

² Там же. С. 171.

³ Oniga R. L'idea latina di HUMANITAS // http://www.tulliana.eu/documenti/1_Oniga_Humanitas_propedeutique.pdf

⁴ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. — М.: Наука, 1974. — С. 63.

в разных жизненных ситуациях и опираются на знание философии, истории, юриспруденции, литературы и риторики¹. Очертив этот набор предметов для изучения, приступает к философскому исследованию истории греческого образования, стараясь найти примеры тех, кто учил и учился именно по такому «учебному плану». В частности, Цицерон вспоминает о Сократе и выстраивает очень противоречивую гипотезу и о путях и способах приобщения человека к знанию. Он утверждает, что природа, содержащая в себе так много искусств и наук, не может быть смертна. Она обретает свою бессмертность в человеке, природа которого постоянно подталкивает его к поиску новых знаний: «...люди многое знают еще до своего рождения, служит то, что они, еще в отрочестве своем, при изучении трудных наук, схватывают бесчисленные предметы так быстро, что кажется, будто они тогда не познают их впервые, а вспоминают и восстанавливают их в своем уме» (Cic.Sen. I.XXI.77)². Это «вспоминание» и «восстановление» возможно только при наличии мудрого наставника, например такого, каков был Анаксагор для Перикла. Цицерон подчеркивает, что Перикл был первым, кому удалось достичь многого благодаря привычке заниматься умственными упражнениями.

Образование как потребность. В диалоге «Тускуланские беседы», который представляет собой «очерк по истории римского образования»³, Цицерон подчеркивает, что Рим всегда был силен в сфере права, нравственности и военном деле. Но приоритет Греции в вопросах образования и литературы неоспорим: «Поистине, во всем, что дается людям от природы, а не от науки, с нами не идут в сравнение ни греки и никакой другой народ: была ли в ком такая величавость, такая твердость, высокоость духа, благородство, честь, такая доблесть во всем, какая была у наших предков?» (Cic. Tusc. I.2)⁴. После ретроспектив такого рода Цицерон переходит к перспективам и снова начинает говорить о образовании как о связующей нити между человеком, природой, космосом и культурой. Цицерон снова

¹ Wellman R.R. Cicero: Education for Humanitas // Cicero: Harvard Educational Review, 1965. — Vol. 35. — No. 3. — P. 356.

² Цицерон. О старости // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. — М.: Наука, 1974. — С. 28.

³ Батлук О.В. Философия образования в Древнем Риме: дисс. ... канд. филос. наук. — М., 2001. — С. 44.

⁴ Цицерон. Тускуланские беседы / Цицерон // Цицерон Марк Туллий. Избранные сочинения / пер. с лат., М. Гаспарова, С.Ошерова и В. Смирнина. — М.: Худож.лит., 1975. — С. 208.

возлагает на философию образовательные задачи и начинает рисовать будущее римского образования, сопрягая греческое и римское. Философско-педагогический синтез по определению такого рода не мог быть простым. Перед Цицероном и его современниками, многие из которых, как и сам оратор, получили греческое образование, был пример исключительной прагматичности по отношению к греческому образованию, подрывающий все его экофилософские основания. Древнеримский диктатор Сулла в 86 г. при осаде Афин приказал вырубить рощи Академии, где располагалась школа Платона, чтобы получить древесину для строительства осадных машин (App. BC. XII.30)¹. Как сообщает Плутарх, через пять лет после этого события Цицерон вступил в конфронтацию с приближенными Суллы и был вынужден уехать из Рима. Путешествуя по Азии и Родосу, Цицерону удалось послушать многих древнегреческих ораторов и философов (Plut.Cic.4). Впечатление от греческих школ и наставников было настолько сильным, что Цицерон даже мечтал оставить политику, переселиться в Афины и полностью посвятить себя наукам. В трактате «Оратор» он отдает дань вынужденному удалению в греческие «лекционные залы», одним из которых была та самая роща Академа: «...и все же я заявляю, что меня сделали оратором — если я действительно оратор, хотя бы в малой степени, — не риторские школы, но просторы Академии»². Отстаивая «непопулярную» идею о необходимости учиться «у тех греков»³, Цицерон искал точки соприкосновения греческого и римского образования. Те самые философы-наставники греки, которые изучали, заданные природой «небесные пределы» виделись ему помощниками римлян, которые задали всему миру свои собственные культурные пределы. Обосновывая селективную функцию образования, Цицерон представляет его в качестве упорядочивающего и системообразующего начала в пространстве культуры — начало, которое «скроено» по лекалам природы, единым для греков и римлян.

Вопрос роли образования в жизни человека Цицерон решал, соотнося категории «целесообразное» и «полезное» как на уровне государства, так и на уровне конкретного человека. На фоне напряженной политической обстановки Цицерон утверждает, что

¹ Аппиан Александрийский. Римская история / пер. С. П. Кондратьева (кн. I–XII). — М.: Наука, 1998. — С. 257.

² Цицерон. Оратор // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. — М.: Наука, 1972. — С. 333.

³ Nicgorski W.J. Cicero on Education: The Humanizing Arts // Arts of liberty, 2013. — No. 1. — P. 2.

«государственное устройство в течение более или менее долгого времени никогда не сохраняется в одном и том же положении» (Cic. R.p. I.XLIV. 68). Результатом изменений может быть упадок или возрождение, однако государство можно назвать «живым» только тогда, когда старое меняется новым и эти изменения можно назвать целесообразными и полезными. Нечто подобное происходит и с человеком, который ощущает жизнь только тогда, когда меняется. В самой самости человека заботиться о ресурсах и власти и считать полезным безопасность, жилье, продукты питания, оружие и т.д.¹ Природа человека, подкрепленная природой общества и права, позволяет ему видеть в полезном целесообразное и наоборот. Однако это умение не дается человеку с рождения, оно приобретает с годами благодаря образованию. Целесообразная полезность образования заключалась для Цицерона в возможности устанавливать разумный баланс между «я» и «другим» и осуществлять заботы разного уровня: о сохранении доброго имени, достоинства, дружбы, согласия, состояния, своей страны и т.д. Образование виделось ему оберегающим и защищающим человека институтом, создающим все условия для его саморазвития, самопознания, самосовершенствования и, в особенности, к самосохранения.

Образование как обязанность. Сопоставляя целесообразное и полезное, Цицерон старается задать некий образовательный стандарт, который бы опирался на римские «законы истории, обычаи и политические институты»². Истоки экофилософии образования, прослеживаемые у Цицерона, позволяют соотнести макрокосмос человека, безграничная природа которого конгруэнтна божественной (*divinum*) сущности, с целостностью, макромира космо-био-социо- и культуросферы. Цицерон не имел статуса наставника в классическом понимании этого слова, но, тем не менее, ему удалось обозначить ориентиры, позволяющие согражданам выстраивать образовательные стратегии и выступать в роли познающих себя-природу-космос субъектов. В трактатах «О пределах блага и зла» и «О природе богов», а также диалоге «Тускуланские беседы», у Цицерона присутствует метафора муравья, за которой стоит прообраз экофилософской идеи о неделимости природного, космического и человеческого. Пытаясь найти точки соприкосновения природы человека и природы права, он указывает соотечественникам, что

¹ Nicgorski W. Cicero's Paradoxes and His Idea of Utility // Political Theory, 1984. — Vol. 12. — No. 4. — P. 563.

² Ibid. P. 567.

умение жить в городе «по праву и закону», человек приобретает благодаря природе и образованию, и это умение есть его особая забота о себе. При этом город для него выступает тем же, чем и полис для всех греческих философов — микрокосмом, уменьшенной моделью мирового порядка. В «О природе богов» Цицерон характеризует педагогический потенциал города следующим образом: «Нет ничего лучше в природе, чем мир, говоришь ты, а на земле, скажу я, нет лучше города, чем наш. Так что же, ты считаешь, что городу присущи поэтому разум, мышление, ум? Или, так как не присущи, неужели ты считаешь, что по этой причине можно предпочесть этому прекраснейшему городу муравья, поскольку городу не присуще никакое чувство, а муравей обладает не только чувством, но также умом, рассудком, памятью?» (Cic. Nat. Deor. III. IX)¹. «Предпочтение» городу муравья, на первый взгляд, выглядит достаточно странно. Однако именно сравнение города с муравейником впоследствии предопределяет педагогическую оппозицию города и заботящегося о своем образовании человека Я.А. Коменского и Ж.-Ж. Руссо.

Для Цицерона, жившего в Риме, являвшем собой центр республики, идущие к норме грамотности и культурности граждане никак не могли себе позволить «не скупиваться». В сочинении «О государстве» он называет природным законом то, что люди не склонны к обособленному существованию и уединению (Cic. Rep. I. XXV. 39). Ему кажется, что гражданские общины «появляются раньше, чем города»² и лишь потом города образуют государство (Cic. Sest. 91), которое защищающее своих граждан от насилия, и образование, которое отдаляет от преступного поведения. В «Тускуланских беседах» Цицерон упоминает о муравьях как живых существах, которые много делают для других, и снова дает аналогию на гражданина: «Люди же намного теснее связаны между собой. Следовательно, мы от природы способны к объединению, собраниям, к жизни в государстве» (Cic. Tusc. XIX. 63)³. Как и все римляне того времени, Цицерон не только декларировал, но и проводит в жизнь «идею верховенства права

¹ Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты / пер. с лат. М.И. Рижского. — М.: Наука, 1985. — С. 163.

² Федоров Д.А. Контroversия «натурализм» vs. «конвенционализм» в концепциях Лукреция и Цицерона о возникновении цивилизации, культуры и языка // Ярославский педагогический вестник, 2015. — № 3. — С. 394.

³ Цицерон. Тускуланские беседы / Цицерон // Цицерон Марк Туллий. Избранные сочинения / пер. с лат., М. Гаспарова, С. Ошерова и В. Смирнина. М.: Худож. лит., 1975. — С. 154.

природы над гражданским правом»¹. Метафора муравья в том виде, в каком она могла бы показаться Цицерону уместной при рассуждении об образовательной миссии философии, появляется у древнегреческого писателя-сатирика II в. н.э. Лукиана Самосатского: «Я думаю, тебе не раз приходилось видеть собрание муравьев: одни решают государственные дела у входа в нору, другие выходят из муравейника или возвращаются в свой город... Есть у них, по-видимому, в соответствии с их у муравьиной жизнью и строители, и народные вожди; есть пританы, музыканты и философы. Так вот, города, населенные людьми, показались мне более всего похожими на муравейники»².

Образование виделось Цицерону обязанностью, вмененной каждому гражданину-муравью, и требующей большой самоотдачи. В «Об обязанностях», адресованному сыну, проходящему обучение у греческих наставников, Цицерон пишет: «Ведь ни одна сторона нашей жизни — ни дела государственные, ни частные, ни судебные, ни домашние, ни случай, когда ты ставишь вопрос перед самим собой, ни случай, когда ты заключаешь соглашение с ближним, — не может быть свободна от обязанности» (Cic. Off. I.1.4.)³. Обращаясь к сыну, Цицерон дает понять соотечественникам, что им необходимо переосмыслить миссию образования и понять, что оно необходимо для «жизни», а не для особых моментов в жизни. На современном этапе мы говорим о том, что Цицерон стремился обосновать селективную функцию образования, представляющую его в качестве упорядочивающего и системообразующего начала в пространстве культуры. Его утверждение об этом звучит следующим образом: «...ведь первая основа — та, которая усматривается в общности всего рода людского. Связью этой общности служат разум и дар речи, которые посредством наставления, изучения, взаимного общения, обсуждения и принятия решений сближают и объединяют людей, так сказать, в естественное общество» (Cic. Off. I.XVI.50)⁴. На современном этапе образование в экофилософской парадигме — это именно коллективная экофилософская интерпретация культуры, культуротворчество и культуросозидение, на что и указывает Цицерон.

¹ Кофанов Л.Л. Право природы в концепции римских юристов и Цицерона // Древнее право, 2009. — Т. 23, № 2. — С. 6.

² Лукиан Самосатский. Икарומенишп, или Заоблачный полет // http://krotov.info/acts/02/03/lukian_29.htm (дата обращения 9.01.2016)

³ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. — М.: Наука, 1974. — С. 59.

⁴ Там же. С. 71.

Несмотря на то, что Цицерон наметил ключевые проблемы современного ему образования, история образования совершенно не рассматривалась им как история проблем, которые ставились его предшественниками и решались с большим или меньшим успехом. Оттолкнувшись от этой мысли, современным исследователям парадоксальным образом оказывается сложно признать заинтересованность Цицерона в решениях *значимых для него самого* проблем (курсив наш — Е.К.). Цицерон ориентировался, в первую очередь, на нужды своей собственной философско-педагогической концепции и именно для нее интерпретировал терминологические конструкты, которые мы сейчас с таким рвением интерпретируем. Следует признать, что он отнюдь не беспристрастно рассуждал о значимых идеях своих предшественников и отнюдь небесспорно обозначал таковые идеи для своих последователей. Проблемное видение наследия Цицерона призвано предостеречь от интерпретации его текстов исключительно как удобного материала для обоснования решений тех или иных современных проблем. Принципиально важно увидеть проблему в его учении и текстах, которые возникли и существовали внутри конкретно-исторического проблемного поля. Последнее позволяет конкретизировать формулировку и содержание проблемы¹, которая ставилась Цицероном, когда он представлял свой опыт экофилософского прочтения современного ему образования.

Понятый именно таким образом проблемный подход к истории философии, истории образования и истории философии образования не является новым. Его современная актуализация во многом обусловлена тем, что исследования, которые имеют дело с античными текстами, безусловно изучают через них эпоху, но при этом обращаются к интерпретациям и создают их сами, несколько отодвигая эпоху от порожденных ею текстов. Даже если эти интерпретации не искажены, вероятность того, «что мы установим сегодня, какой была позиция древнего философа *на самом деле*, крайне ничтожна», поскольку любая «идеологическая или догматическая подоплека интерпретации делает ее нулевой» (курсив автора)². Видимость цели и конечной идеи, ради которой пишется тот или иной современный текст и к которой, по мнению его автора, стремится большинство возможных интерпретаций, если и не нарушает, то точно

¹ Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012. — С. 41.

² Там же. С. 34.

отодвигает хронологию на второй план. Цицерону в этом смысле не очень повезло: он всегда находился в центре исследовательского интереса, но это не уберегло его от того, что интересующие его проблемы часто оказывались осовремененными, а интерпретации искаженными. С сожалением приходится констатировать, что число исследований, в которых Цицерон выпадает из проблемного поля, в котором он находился и творил, с существенной потерей содержательности, с каждым годом продолжает расти. Экофилософия образования Марка Туллия Цицерона является областью, которая достаточно долго находилась вне исследовательского внимания. Ей еще только предстоит в полную силу столкнуться с проблемами интерпретаций и пройти долгий и сложный путь непростых интерпретаций проблем. Проблемный подход, рассмотренный как историко-педагогический инструментарий, на наш взгляд, обладает достаточным потенциалом, чтобы это столкновение и этот путь не привели исследователей в тупик.

Наследие Цицерона представляет собой опыт экофилософского «прочтения» современного ему образования, которое рассматривается им одновременно как необходимость, потребность и обязанность по бережному построению себя через других. Образованным человеком, согласно Цицерону, можно считать того, кто добродетелен не только благодаря действию, но и благодаря потенци к действию; кто благодаря знаниям видит всю совокупность добродетельных диспозиций, которые систематически и непрерывно экспонируются в разных жизненных ситуациях. Корпус текстов Цицерона наглядно иллюстрирует то, что он был оригинальным мыслителем-исследователем, который успешно и хронологически правильно двигался по текстам разных авторов, пытаясь проследить эволюцию связанных с образованием формулировок, значимых для решения поставленной им проблемы. Он вполне четко осознавал, что различия в древнегреческих и древнеримских терминах, не означают отсутствия точек соприкосновения. Напоминая римлянам об их славном прошлом, Цицерон хочет подчеркнуть, что деятельный и добродетельный римлянин — это одновременно цель и проблема «жизненного образования», роль которого должна быть пересмотрена современниками на благо потомкам.

Воспитание военного и политического лидера в древнегреческих и древнеримских реалиях: версии Ксенофонта и Цицерона



Ветошкина М.К.

Формирование и развитие лидерских качеств и их значимость для профессионального роста человека только кажутся трендами современности. Поиск оптимальных стратегий и техник, помогающих лидеру управлять людьми как продуктивной командой единомышленников, занимал античных наставников разных исторических периодов. Вопрос о том, кого было можно назвать лидером, никогда не имел однозначного ответа, но поиск удовлетворяющих окружающим реалиям ответов был связан, прежде всего, с военно-политической сферой. В качестве лидера мог выступать талантливый полководец или успешный политик высокого ранга, но никак не искусный врач или экстраординарный наставник вроде Сократа. Лидеры среди представителей тех или иных профессий или философских школ, безусловно, существовали, но речь шла, скорее, об авторитетности, нежели о лидерстве в смысле привлечения внимания масс и умения управлять ими.

Сочинения античных авторов, прямо или косвенно затрагивающих темы воспитания политического и военного лидера, образуют очень обширный и разнородный корпус текстов. Древнегреческие и древнеримские представления на этот счет существенно отличались. Сопоставление этих представлений с целью поиска уникального и универсального является областью, где сосуществует множество часто противоположных исследовательских интерпретаций. В рамках данной статьи нами будут сопоставлены сочинения двух античных авторов, разделенных существенной хронологической дистанцией: древнегреческого полководца и писателя Ксенофонта Афинского (ок. 430 — после 355 до н.э.) и древнеримского политика и оратора Марка Туллия Цицерона (106 до н.э. — 43 до н.э.). Для Ксенофонта, принимавшего непосредственное участие в военных операциях крупнейших политических лидеров своего времени, как и для Цицерона, опосредованно участвовавшего в военных кампа-

ниях под предводительством Цезаря и его приближенных, вопросы воспитания в условиях войны и мира являлись центральными.

Ксенофонт и Цицерон в своих сочинениях не раз обращались к образам великих полководцев и политиков с педагогическим умыслом для демонстрации соотечественникам их незаурядности. Они не просто изображали, но и разъясняли, что именно помогало или мешало этим доблестным мужам стать идеальными, с точки зрения Ксенофонта и Цицерона, лидерами. Будучи представителями сложных и противоречивых эпох, Ксенофонт и Цицерон сложили в своих сочинениях модели воспитания военного и политического лидера, способного выступать наставником для своего народа и, в случае необходимости, защищать его интересы с оружием в руках. Их оригинальные педагогические идеи рассредоточены по трудам различной проблематики, которые при параллельном прочтении демонстрируют особенности эволюции античной концепции воспитания политического и военного лидерства¹. Л. Штраус указывает на то, что Ксенофонт и Цицерон имеют много больше общего, чем нам кажется: «...в рукописях его сочинений автор обычно обозначается словами «оратор Ксенофонт». Есть все основания полагать, что временный закат Ксенофонта, точно так же как и временный закат Тита Ливия и Цицерона, объясняется утраченным пониманием значения риторики...»². По мнению Л. Штрауса, просветителям последующих эпох просто не удалось справиться с диалогами Ксенофота и Цицерона, должным образом оценив их наследие.

Государство для Ксенофонта, как и для Цицерона, есть нечто большее, чем система правления и географическое положение, размеры и богатство, законы и ресурсы. Ксенофонт идеализирует воспитание политического лидера и настаивает, что в цепочке «идеальное государство — идеальный правитель — идеальные граждане» важнейшим является центральное звено. Цицерон, напротив, отдает предпочтение первому звену, утверждая, что государство прирастает гражданами, воспитание которых является гарантом стабильности для правителя.

¹ См.: Пичугина В.К., Ветошкина М.К. Оценка педагогического учения Ксенофонта Афинского в сочинениях Цицерона // Генезис педагогической мысли и педагогической практики в истории человеческой культуры (материалы к учебному курсу): учеб. пособие. — М.: АСОУ, 2016. — С. 35–41; Пичугина В.К., Ветошкина М.К. Педагогическая концепция военно-политического лидерства: от Ксенофонта к Цицерону // Историко-педагогический журнал, 2017. — № 2. — С. 196–204.

² Штраус Л. О тирании. — СПб.: Изд-во СПбУ, 2006. — С. 68–69.

Для Ксенофонта общественным строем, максимально соответствующим «пайдонической» (воспитательной) функции, было аристократическое правление. Положение человека с такими взглядами в Афинах после свержения Тридцати тиранов было достаточно шатким, и Ксенофонт был вынужден покинуть Афины и выступить в качестве греческого наемника на стороне спартанцев. «Прямой переход к спартанцам превратил бы Ксенофонта в государственного изменника», а поступление на службу к союзнику Спарты Киру открывало широкие перспективы для человека с аристократическими манерами и хорошей физической подготовкой¹. Приняв многие идеи Сократа, Ксенофонт занял особую позицию по отношению к ремеслу наемников, одним из которых он вынужденно стал². Этот вид деятельности, за выполнение которого была гарантирована плата, не только не казался ему постыдным, но и рассматривался как особый путь к добродетели. Однако некоторый сарказм относительно материального подкрепления этого пути у Ксенофонта все же присутствует, когда он говорит об иерархии «командующий-подчиненный»: «Люди с особой готовностью повинуются тому, кого считают разумнее себя в делах, где речь идет о их собственной выгоде» (Xen. Суг. I.6.22)³.

В сочинениях на разные темы Ксенофонт излагал современный ему опыт комплектования армии, во главе которой должен стоять главнокомандующий-наставник, заботящийся о своих подчиненных и приучающий их делать это самостоятельно. Центральной фигурой для Ксенофонта выступает Кир Младший — сын персидского царя Дария II и предводитель армии греческих наемников, осуществивших масштабную военную операцию. Желая завладеть короной своего брата Артаксеркса, Кир призвал на службу значительное число наемников как знатного, так и незнатного происхождения. По свидетельству Ксенофонта, большая часть греков в войске Кира, поступили к нему на службу не из бедности; это были и молодые люди, бежавшие из-под опеки родителей, и зрелые мужчины, которые надеялись в непродолжительном походе приобрести славу

¹ Лурье С.Я. История Греции. — СПб.: СПбУ, 1993. — С. 633.

² Причины возникновения и широкого распространения института наемников лежали далеко за пределами сферы образования, однако оказали на нее влияние. См.: Пичугина В.К., Ветошкина М.К. Воспитание воина в моральном климате памяти: педагогика «заботы о себе» Ксенофонта Афинского // Воспитываться в моральном климате памяти семьи. Альманах Родительского университета. — М., Планета, 2016. — Вып.5. — С. 14–21.

³ Ксенофонт. Киропедия / подг. В. Г. Боруховичем, Э. Д. Фроловым. — М.: Наука, 1976. — С. 31.

и несметные богатства (Xen.Anab.I.1.6–11)¹. Ксенофонт рассказывает об отборе амбициозных наемников для реализации еще более амбициозного проекта, предлагая читателю инструкцию по найму, обучению и мотивации военной силы. Наемники были для Ксенофонта армией доблестных воинов, которые объединены общей целью и ведомы тем, кто может вселять надежду и уверенность в их сердца (Xen.Anab. III.I.73). Добродетель воина-наемника казалась Ксенофону чем-то само собой разумеющимся, необходимой и очевидной скрепой современной его армии. Относительно добродетели военного лидера Ксенофонт не так категоричен, поскольку «амбициозные и хорошо продуманные планы даже самых добродетельных и знающих лидеров» в реальной жизни часто сталкиваются с «хаотичным миром политики» и их необходимо менять по обстоятельствам².

Ксенофонта восхищают знатные воины-персы, которые забывали обо всем в бою в едином порыве: «...они снимали с себя пурпурные одеяния, бросались вперед, иногда даже с обрыва, в болото, в реку или иную преграду, словно они состязались в беге и наравне со всеми выполняли все грязные и трудные работы» (Xen.Anab.I. 5.8)³. Не меньше восхищал Ксенофонта и сам Кир, который дает войску мудрые советы, заботится о союзниках и единомышленниках, регулярно выступая перед войском наемников с нравоучительными речами. Армия персов, как казалось Ксенофону, устроена очень разумно. Поскольку правителям и полководцам право управлять войском принадлежит с рождения, то и распределение командных должностей все воины считают справедливым: «Ещё в детском возрасте они обучаются как повелевать, так и повиноваться» (Xen. Anab.I.9.4)⁴. Наемник же является тем, кому право управлять приходит не по рождению, а по радению. Став образцовым воином, проявив высокую доблесть и завоевав уважение сослуживцев, наемник может стать во главе подразделения. В ситуациях, когда подразделение наемников остается без военачальника, они вправе предложить военачальникам предводителя из числа воинов. Ксенофонт предлагает две индивидуальные траектории «заботы о себе» — для

¹ Ксенофонт. Анабазис / пер. М. Максимовой // Ксенофонт. Анабазис. Греческая история. — М.: Ладомир, 1994. — С. 4.

² Wridden C. The Account of Persia and Cyrus's Persian Education in Xenophon's «Cyropaedia» // The Review of Politics, 2007. — Vol. 69. — No. 4. — P. 541.

³ Ксенофонт. Анабазис / пер. М. Максимовой // Ксенофонт. Анабазис. Греческая история. — М.: Ладомир, 1994. — С. 23.

⁴ Там же. С. 35.

управляющих и управляемых — которые позволяют обоим благодаря (само)воспитанию стать прекрасными военачальниками.

Детальное описание перемещений и многочисленных трудностей, которые пришлось перенести воинам, Ксенофонт дает в «Анабазисе», где предлагает уже не теорию, а практику военно-политического лидерства. «Анабазис» (или «Отступление десяти тысяч») повествует о том, как наемные войска Кира путешествовали под его руководством и без него, движимые памятью о своем великом командире. Реальные исторические события подтверждают высокий профессионализм нанятых Киrom войск: его греческие наемники одержали верх над спешно собранными войсками Артаксеркса, и только смерть Кира вынудила их отступить, превратив громкую победу в поражение.

Согласно Ксенофону, достойное жалование, хорошее питание и обмундирование, устроенный походный быт и возможность реализовать свои амбиции — это далеко не полный перечень параметров, который влияет на мотивацию потенциального наемника. Большое значение имеет кодекс прав и обязанностей, который должен быть не просто задекларирован, а являться основой всех действий командующих и подчиненных. В «Воспитании Кира» приведена речь Кира перед новобранцами, где он обещает заботиться о них, а в ответ просит их заботиться о его победах. Для достижения поставленных целей во главе каждого наемного подразделения на начальном этапе ставят наставника из числа военных регулярной армии. Ксенофонт четко обособляет эту группу и подчеркивает, что жалование им платится за то, чтобы они справедливо управляли новичками и приучали их к доблестным поступкам: «Привилегией таких наставников было, прежде всего, уважение со стороны подчиненных. Именно такие чувства должны воодушевлять воинов, от которых ждут, что полученное ими воспитание окажется сильнее страха, внушаемого врагом» (Хен.Сур.III.3.53)¹. Кир Ксенофонта — идеальный главнокомандующий, которому удалось сформировать армию, установив разумный баланс между заботой о себе и заботой о других (о здоровье и обеспечении своих воинов, имуществе и жизни побежденных, поддержании уважительных и политически перспективных отношений с единомышленниками).

Показательно, что Ксенофонт рисует портреты менее великих и от того еще более поучительных примеров военного управления,

¹ Ксенофонт. Киропедия / подг. В. Г. Боруховичем, Э. Д. Фроловым. — М.: Наука, 1976. — С. 78.

представляя жизнеописание людей, волею судеб оказавшихся наемниками у Кира Младшего. Одни из них были друзьями Ксенофонта, другие сослуживцами, как, например, Клеарх — спартанский полководец-изгнанник, бежавший к Киру Младшему и инициировавший набор наемников для него. Клеарх, приняв командование над почти тринадцатью тысячами греческих наемных воинов, в 401 г. до н.э. выступил с ними в поход вместе с армией Кира. В своём «Анабазисе» Ксенофонт даёт характеристику Клеарха как полководца: «Клеарх, по общему мнению всех лично его знавших, был человек не только искусный в воинском деле, но и в высшей степени воинственный... имея возможность жить мирно, не унижаясь и ничего не теряя, он предпочитает вести войну; вместо того чтобы предаться праздности, он трудится и спокойному наслаждению богатством предпочитает трату денег на военные цели» (Xen. Anab. II.VI)¹. Чуть далее Ксенофонт пишет о Клеархе, что он всей душой любил войну и опасность. С одной стороны, его воины видели, что он никогда не терялся в битвах, но с другой — при любой возможности они уходили от него к другому командиру, поскольку Клеарх «всегда был сердит и суров, и солдаты чувствовали себя перед ним, как дети перед учителем» (Xen. Anab. II.VI)². Ксенофонт считает основной ошибкой Клеарха, так и не ставшего истинным наставником для своих солдат, то, что он не смог привить солдатам желание следовать за ним из дружбы или уважительного расположения.

Еще одним поучительным примером был Проксен-Беотиец, который с детских лет мечтал стать «человеком, способным на великие дела» (Xen. Anab. II.VI)³. Он присоединяется к наемной армии Кира, желая прославиться, получить большое влияние и разбогатеть. Ксенофонт пишет о том, что Проксен-Беотиец слишком сосредоточился на этих желаниях, а потому не смог управлять «честными и доблестными людьми». Считая себя хорошим военачальником, он слишком боялся, что солдаты возненавидят его за жесткость и не сумел внушить им ни почтительности, ни страха. Менон-фессалиец, как пишет Ксенофонт, действовал почти также, «считал, что самый краткий путь к намеченной цели вёл через клятвопреступление, ложь и обман, а любовь к правде приличествовали глупцам» (Xen. Anab. II.VI)⁴.

¹ Ксенофонт. Анабазис / пер. М. Максимовой // Ксенофонт. Анабазис. Греческая история. — М.: Ладомир, 1994. — С. 63.

² Там же. С. 64.

³ Там же. С. 65.

⁴ Там же. С. 65–66.

Менон-фессалиец считал благочестие и праведность уделом слабых, а потому являл собой пример недостойного командира.

Ксенофонт подчеркивает, что для поддержания дееспособности армии необходимо установить правила и законы, согласно которым доблестные награждаются почетом, а трусы наказываются позором. Тем, кто во время переходов и битв совершал что-либо выдающееся, полагалась награда. Это правило распространялось как на военачальников, так и на целые подразделения и отдельных воинов. Наказание, как и поощрение, являлись для адресатов воспитательной мерой, направленной к «его же собственной пользе» (Хен. Анаб. V. 8.18)¹. В «Анабазисе» Ксенофонт обозначил свое педагогическое кредо: воспитание является силой, способной сплотить греческие полисы, балансирующие между войной и миром. Это сплочение виделось ему процессом, подобным сплочению воинов, воодушевленных своим командиром. Греция представлялась Ксенофонту армией доблестных воинов, которые объединены общей целью и ведомы тем, кто может вселять надежду и уверенность в их сердца (Хен. Анаб. III. I. 73). По мнению Ксенофонта, командующий в некотором смысле должен был выступать для подчиненных в качестве наставника, затрагивая нужные для военного дела стороны души, укрепляя веру в себя, обращая к чувству долга и чести.

Отметим, что в труде «Агесилай» Ксенофонт наделяет царя Спарты теми же качествами, которые были присущи Киру, акцентируя внимание как на его умении проявлять заботу о воинах, пленных и их детях, так и на умении проявлять заботу о самом себе через других. Ксенофонт рисует образ Агесилая по контуру Кира, позволяя читателю узнать в нем черты разных исторических личностей, продолжающих заботиться о себе и других под тяжестью власти. Прорисовку этого контура Ксенофонт осуществляет, постоянно обращаясь к особенностям формирования и функционирования наемной армии. И за этим скрупулезным сопоставлением афинской пайдеи с персидской, а затем спартанской, проявляется стремление Ксенофонта сначала преподнести, а потом закрепить для афинян урок, что существуют иные воспитательные стратегии, позволяющие ничуть не хуже творить себя по образу и подобию лучших из лучших.

В «О дивинации» Цицерон так пишет о нем: «Ксенофонт, ученик Сократа (какой это был великий человек!), в том походе, который он совершил с Киrom младшим, записывал свои сны и удивительные события, подтверждавшие эти сны. Можно ли сказать, что

¹ Там же. С. 156.

Ксенофонт обманывал или сошел с ума?» (Cic. Div. I.XXV)¹. Эта характеристика, где «удивительным событием» назван знаменитый поход десяти тысяч греческих наемников, позволяет судить о глубоким знании Цицероном не только творческого, но и жизненного пути Ксенофонта. Обращаясь к своим читателям, Цицерон часто дает очень эмоциональную оценку наследию Ксенофонта: «Книги Ксенофонта весьма полезны во многих отношениях; пожалуйста, читайте их внимательно...» (Cic. Sen. XVII.59)². Степень восхищения Цицерона настолько велика, что он не пренебрегает даже текстуальными заимствованиями из сочинений Ксенофонта. Цицерона привлекает стремление Ксенофонта рассматривать ключевые темы через призму сопряжения политической и педагогической власти, которое возникает когда правитель, подобный Киру или Агесилаю, видит себя наставником для поданных.

Парадоксальным является то, что Кир и Агесилай отождествляют собой режим правления наименее симпатичный Цицерону и совершенно не приемлемый в окружающих его политических реалиях. В «О государстве» Цицерон совершенно четко пишет об этом: «Поэтому хотя знаменитый перс Кир и был справедливейшим и мудрейшим царем, все же к такому «достоянию народа» (а это, как я уже говорил, и есть государство), видимо, не стоило особенно стремиться, так как государство управлялось мановением и властью одного человека» (Cic. R.p. I.XXVII.43)³. Почему же Цицерон так настойчиво обращается к фигуре Кира в интерпретации Ксенофонта? Ответ на этот вопрос, как нам кажется, заключен в самом сочинении «Воспитание Кира», где главный герой пытается установить причинно-следственные связи между многочисленными военными победами и многолетним стабильным правлением. Ксенофонт в «Воспитании Кира», говоря об идеальном монархе, акцентирует внимание на врожденных и приобретенных «лучших качествах» правителя: умеренность, справедливость, дальновидность, предусмотрительность, честность, работоспособность и выносливость, и, конечно же, отсутствие каких бы то ни было пороков. Цицерон парирует и утверждает, что так не бывает в реальной жизни: монархия обречена на недолговечность и непрочность, так

¹ Цицерон. О дивинации // Цицерон. Философские трактаты. — М.: Наука, 1985. — С. 211.

² Цицерон. О старости // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. — М.: Наука, 1974. — С. 22.

³ Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 22.

как зависит от личностных качеств правителя. Цицерона не просто нельзя назвать человеком, который был поверхностно знаком с «Воспитанием Кира»; он, скорее, был тем, для кого это сочинение было определяющим при формировании политических взглядов и стремлений.

Именно этим опытом он и хочет поделиться с братом, когда пишет ему в письме начала 59 г. до н.э. о том, что сочинение Ксенофонта «Воспитание Кира» написано не с целью дать исторически верную картину, а с целью дать представление о справедливой, заботливой и умеренной власти (Cic. Q. fr. I.1. VIII.23). В письме конца 59 г. до н.э. Цицерон снова возвращается к этой теме и пишет брату: «Но при этом мне больно, что те, кого я назвал, не превосходя тебя честностью, превосходят умением приобретать расположение, — а они ведь не знают ни о Кире Ксенофонта, ни об Агесилае, о царях, от которых, при всей их великой власти, никто никогда не услышал ни одного резкого слова» (Cic. Q. fr. I.2. II.7)¹. Далее он констатирует, что данные им наставления, несомненно, помогли Квинту во время его правления в Азии, а теперь, при отъезде, ему нужно постараться оставить самое приятное воспоминание о себе. Цицерон предлагает брату вдохновляться примером Кира и Агесилая, жизнеописания которых столь детально представлены у Ксенофонта. Он наставляет Квинта в том, что ему следует походить на Кира и Агесилая и управлять монархически, поскольку он находится за пределами Рима, на подконтрольной территории. Этот режим кажется ему вполне уместным во внешней, а не во внутренней политике.

Попытка коллегиального правления, которая была предпринята в окружении Кира, не могла остаться незамеченной для Цицерона, который постоянно повторяет Квинту, что любое правление требует опоры на друзей, близких и единомышленников. У Ксенофонта приближенные Кира, действуют из дружеских к нему чувств, потому что видят в нем не только правителя по праву рождения, но и мудрого наставника по собственному стремлению. Кир в изображении Ксенофонта кажется Цицерону достойным подражания для многочисленных римских «военных губернаторов», одним из которых и был его брат Квинт. В «Об обязанностях» Цицерон лишь выделяет тех, кто способен занимать эту должность: «Но те, кого природа наделила способностями к деятельности, должны, отбросив всякую медлительность, занимать магистратуры и вершить делами государства; ведь иначе невозможно ни управлять государством, ни

¹ Там же. С. 142.

проявить величие духа» (Cic. Off. I.XXI)¹. В частной же переписке, он сообщает, что должность римского «военного губернатора» является не столько общественной, сколько глубоко личной заботой о себе и других, вмененной образованному человеку.

Кажется, что Ксенофонт предлагает, а Цицерон полностью поддерживает практику заботы о себе и других, которую должен реализовывать справедливый правитель, который не упивается и не тяготится своей властью. Практика такого рода кажется им обоим необходимым условием для целенаправленного процесса (само)воспитания политического и военного лидеров. Однако в сочинении «О старости», где Цицерон представляет последовательную оценку разных сочинений Ксенофонта, он открыто оспаривает многие выказанные Ксенофонтом педагогические идеи. Сначала Цицерон снова обращается к образу Кира, который был дан Ксенофонтом: «Впрочем, упадок сил сам по себе вызывается пороками молодости чаще, чем недугами старости... У Ксенофонта Кир, тогда уже очень старый, перед смертью сказал, что он никогда не чувствовал, чтобы он в старости стал более слаб, чем был в молодости» (Cic. Sen. IX.29–30)².

Немного дальше Цицерон анализирует «Домострой» Ксенофонта и, высоко оценив эту книгу «об управлении имуществом», поясняет, что в ней содержатся удивительные педагогические находки. Сократ рассказывает Критобулу, что интерес к земледелию является интересом, достойным царя, и приводит в пример Кира Младшего, который собственноручно размечал землю и сажал деревья (Cic. Sen. XVII.59). Эти усердные занятия, как подчеркивает Цицерон, являлись для Кира не просто увлекательным времяпрепровождением, а элементом его самовоспитательной программы, на которую следует обратить внимание. Затем Цицерон упоминает о Кире Старшем и по Ксенофонту приводит цитату из его предсмертной речи, обращенной к сыновьям: «Ведь вы, пока я был с вами, души моей не видели, но на основании моих деяний понимали, что она пребывает в моем теле; так верьте же, что она — та же, хотя видеть ее вы не будете» (Cic. Sen. XXII.79)³. Это утверждение кажется Цицерону спорным, но, оттолкнувшись от него, он предлагает обратиться к прошлому своего государства и подумать над тем, что есть достойно прожитая жизнь.

¹ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. Философские трактаты. Об обязанностях. — М.: Наука, 1985. — С. 72

² Цицерон. О старости // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. — М.: Наука, 1974. — С. 14.

³ Там же. С. 29.

Кир Младший привлекает Ксенофонта, поскольку через его жизнеописание можно преподать урок грекам, у которых никогда не было такого правителя-наставника: «Считая Кира человеком, заслуживающим восхищения более, чем кто-либо другой, мы тщательно исследовали, какого он был происхождения, каковы были его природные дарования, что за воспитание получил этот муж, достигший таких вершин власти над людьми» (Хен. Суг. I.1.6)¹. Цицерон подчеркнул, что «Воспитание Кира» было написано не с целью дать исторически верную картину, а с целью дать представление о справедливой, заботливой и умеренной власти, у которой строгость сочетается с добротой (Сис. Q.fr. I.1. VIII.23). В ряде сочинений и писем Цицерон говорит о том, что идеальное государство возникает только когда правители являются воспитательным примером для граждан, что и показано в «Воспитании Кира». Начав с того, что Киrom следует восхищаться, Ксенофонт продолжает тем, что Кира нужно бояться: «Он смог завладеть огромными пространствами земли благодаря страху, который испытывали перед ним... Покоренным народам Кир сумел внушить такое сильное желание угождать ему, что они постоянно стремились только к одному — навсегда остаться под его властью» (Хен. Суг. I.1.5). Описание империи Кира, скрепленной страхом и угодничеством выглядит, по меньшей мере, странно. Однако Ксенофонт дает понять, что внушение страха — это необходимый элемент жесткого захвата власти, а ее удержание, напротив, требует мягкого наставления граждан в желании всегда находиться под этой властью. Ксенофонт здесь повторяет логику Гомера, который, описывая Одиссея, предлагал простую формулу идеального царя: «Праведно властвует он, и его благоденствуют люди» (Ном.19.110)².

Цицерон формулирует понимание идеального политического лидера близкое, но не тождественное пониманию Ксенофонта: «великому человеку, умеренному по природе и образованному наукой и изучением высоких искусств, следует посвятить себя такой власти, чтобы те, над кем он поставлен, не желали ли бы никакой другой власти»³. На первый взгляд, нежелание «никакой другой власти» у Ксенофонта продиктовано страхом, а у Цицерона — уважением перед величием правителя. Однако Ксенофонт утверждал,

¹ Ксенофонт. Киропедия / подг. В. Г. Боруховичем, Э.Д. Фроловым. М.: Наука, 1976. — С. 6.

² Гомер. Илиада. Одиссея / пер. Н. Гнедича. М.: Худ. лит., 1967. — С. 642.

³ Батлук, О. В. Философия образования в Древнем Риме: дис. ... канд. филос. наук. М., 2001. — С. 77.

что только подвластные Киру опасались его подкрепленных образованием лидерских качеств. Приближенные Кира и близкие ему по силе фигуры (к которым, судя по всему, Ксенофонт относил и себя) не боялись, а восхищались им. На то самое «равенство равных», которое изо всех сил стараются сохранить превосходящие над равными, Ксенофонт предлагает посмотреть с двух сторон: со стороны тех, кто лишен власти, и тех, кто ею обладает. У Цицерона акценты расставлены мягче; не оспаривая разницу между одними и другими, он не так четко говорит о жесткости любой власти.

Во многом это обусловлено тем, что устройство политических институтов и комплектация армии времен Цицерона имела существенные отличия от наемной армии, во главе которой стоял политик-полководец Ксенофонт, несмотря на то, что институт наемничества продолжал существовать. Будущие древнеримские римские полководцы и правители не имели опыта и знаний в начале своего профессионального пути, но они извлекали чрезвычайную выгоду из коллективной мудрости профессиональной незлиты, прежде всего, от центурионов. Каждый римский легион имел приблизительно шестьдесят центурионов (римский эквивалент сегодняшней команды военачальников). Центурионы были профессионалами с большим военным опытом. В сражениях они вели боевые действия с фронта, что делало их подчиненных легкими мишенями для врага, выступающего, в броне и во всеоружии. Амбициозный молодой римлянин из богатой и знатной семьи общался с центурионами, но становиться им не желал. Скорее он, как правило, начинал карьеру военного в более высоком звании, как трибун. У каждого легиона было шесть военных трибунов (вбрыннах или назначенных), которые служили непосредственно командующими. Не каждый римский юноше искал карьеру военного, поскольку мог сделать карьеру через так называемую «лестницу командиров» — серию выборных должностей, достигающих высшей точки в должности консула (подтверждением чему и является карьера Цицерона). Военные командиры представляли собой «важную карту» в политической игре римлян-политиков, но не все они искали политической власти и карьерного роста. Многие из них были подлинными военными и старались дослужиться до должности судьи¹. Многие высокопоставленные римляне-политики могли содержать свою военизиро-

¹ Например, главные судьи — два консула, каждый исполнял обязанности в течение одного года и командовал двумя легионами (приблизительно десять тысяч человек), чтобы использовать их при необходимости.

ванную команду. Это была любопытная комбинация строгих правил и неофициальных процедур, поскольку римский режим поручал командование легионами экс-судьям и сенаторам.

Мудрые полководцы обучали свои войска прежде, чем рискнуть проверить их в сражении. Одним из самых великих древнеримских полководцев и политиков был Публий Корнелий Сципион, позже известный как Сципион Африканский («человек с царственной душой»), возможный победитель Ганнибала. Цицерон делает Сципиона одним из героев своих сочинений. Как Кир и Агеселай для Ксенофонта, Сципион для Цицерона является образцом воспитывающим соотечественников примером. Главным для Сципиона было поддержание морального духа воинов. Если воины терпели поражение, он не упрекал их, а находил примеры из истории, когда были поиграны битвы, но выиграны войны. Он часто обращался к чувствам солдат к их убитым полководцам, которые давали толчок к поднятию боевого духа, а также всегда подвергал тренировкам армию, чтобы в бездействии не терять навыки и умения боевых действий. Сципион никогда не шел в бой, не узнав досконально своего врага, его сильные и слабые стороны. В Испании в 209 до н.э. при подготовке к битве с карфагенянами Сципион разработал следующий план относительно тренировки его подчиненных. В первый день он приказал, чтобы воины немедленно пошли тридцать стадий в полном вооружении; на второй день — все вооружение исследовалось, ремонтировалось и начищалось; на третий — отдых и ничегонеделание; на четвертый — борьба-соревнование воинов, одни из которых были с деревянными мечами покрытыми кожей, а другие — с копьями с зачехленными концами; на пятый — то же само, что в первый день и так далее. Цезарь также обучал своих воинов и тоже тщательно и систематично. Во время его войн в Галлии в 50-х до н.э., каждый раз, когда враг был рядом, он вменял строжайшую дисциплину, включая дополнительные длинные марши и ночные маневры во время дождя и на отдыхе.

Цицерон четко понимал, что Сципион служил Республике искренне, в то время как Цезарь пришел, чтобы уничтожить ее. Идеальное государство для Цицерона было именно «Римом Сципиона»¹, который много сделал для Римской республики, но не смог предотвратить ее падения. Военные победы Сципиона способство-

¹ Maass R.W. Political Society and Cicero's Ideal State // Historical Methods: A Journal of Quantitative and Interdisciplinary History, 2012. — Vol.45. — Iss. 2. — P. 79.

вали тому, что Рим вышел из состояния постоянной войны, однако при этом пошатнулись основы римской добродетели, которая всегда связывалась с военными победами¹. Цезарь своим примером лишь в очередной раз продемонстрировал опасности военной славы и побед, во главе которых стоит полководец, пренебрегающий функциями наставника для своих воинов. Империя продемонстрировала культурное величие, но старый идеал гражданина-солдата, который возвращается домой и помогает управлять содружеством наций на форуме, прекратило быть действительностью для всех, кроме молодых и амбициозных юношей из богатых и знатных семей. Когда Рим потерял республику, его правители потеряли возможность своими подвигами возвыситься до правителя-наставника, а его граждане — возможность стать истинными военными и политическими лидерами.

Выход из кризиса, в котором оказалось государство, Цицерон видел в осторожной интеграции греческой философской добродетели с военной римской добродетелью. В «Тускуланских беседах» Цицерон ссылается на то, что Сципион Африканский никогда не выпускал из рук книг Ксенофонта и считал, что это чтение для солдата просто трудно, а для полководца одновременно трудно и почетно (Cic. Tusc. II.XXVI.62). Столь настойчивое обращение внимания на необходимость чтения Ксенофонта связана с тем, что Цицерон не просто интересуется его оригинальным педагогическим учением, а старается поставить его на службу воспитания соотечественников.

Цицерон причислял Сципиона к мужам, едва ли решившимся «совершать столь великие деяния, — которые могли бы вызывать воспоминания у потомков, если бы мужи эти не сознавали, что потомки будут способны к таким, воспоминаниям» (Cic. Sen. XXIII, 82)². Многочисленные источники подтверждают, что Сципион был хорошо знаком с сочинениями Ксенофонта. В «Тускуланских беседах» Цицерон так пишет об этом: «Сципион Африканский никогда не выпускал из рук сократика Ксенофонта, особенно хваля в нем ту мысль, что для полководца и солдата одни и те же труды тяжелы по-разному — полководцу они легче, потому что ему за них выше честь» (Cic. Tusc. II.XXVI.62)³. Здесь Цицерон указывает на конкрет-

¹ Barlow J.J. The Education of Statesmen in Cicero's «De Republica» // Polity: Palgrave Macmillan Journals, 1987. — Vol.19. — Iss. 3. — P. 359.

² Цицерон. О старости // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / пер. В.О. Горенштейна. М.: Наука, 1974. — С. 29.

³ Цицерон. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения / сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирнова. М.: Худ. лит., 1975. — С. 268.

ный отрывок из сочинения Ксенофонта «Воспитание Кира», которое представляло собой одновременно «биографию Кира Великого, историю начала Персидской империи, роман, военное руководство, политическое руководство управления империи, дидактическую работу по этике, морали и образованию»¹. В заинтересовавшем Цицерона отрывке маленький Кир задает отцу вопрос, верно ли, что полководец должен быть сильнее всех своих воинов. Отец отвечает: «Ты должен знать, что полководец и рядовой воин, обладая одинаковой силой, по-разному сделают одно и то же дело. Сознание уважения, оказываемого ему, а также то, что на него обращены взоры всех воинов, значительно облегчают полководцу даже самый тяжелый труд» (Хен. Суг. I.6.25)². В этом утверждении перед читателем, действительно, «сократик Ксенофонт», полностью разделяющий опасную идею Сократа о том, что полис основан не на «равенстве равных», а на том, что одни становятся «равнее других» благодаря образованию. Неравенство такого рода является движущей силой развития государства, поскольку выделившиеся из массы управляют этой массой, изо всех сил сохраняя «равенство равных». Ксенофонт добавляет к этому то, что их труд облегчает осознание своего лидирующего положения. Физическая сила дополняется духовной силой: признанному другими всегда легче признавать правильность расходования своих сил. Военное лидерство, согласно Ксенофону, в обязательном порядке давало политическое превосходство.

Ксенофонт и Цицерон, по сути, говорят об одном и том же: важно не то, что образование и власть делают нас другими, а то, как мы демонстрируем образование и власть другим. Подвластные Киру, также как и подвластные Сципиону, должны были принять идеал суровой, но справедливой власти, которая была добыта и удержана благодаря образованию. В диалоге Цицерона «О государстве» Сципион обсуждает насущные вопросы со своим другом, интеллектуалом и политиком Гаем Лелием и его друзьями и родственниками. Цицерон определяет собеседников Сципиона как «образованных молодых людей в возрасте квесториев» (Сис. Р.р. I.XII.18)³. Сципион представлен не столько талантливым политиком, сколько наставником: он «инструктирует молодых людей своего круга в искусстве

¹ Gera D.L. The Dialogues of The Cyropaedia. Oxford: Trinity Term, 1987. — V. 1. — P. 1.

² Ксенофонт. Киропедия / подг. В. Г. Боруховичем, Э.Д. Фроловым. М.: Наука, 1976. — С. 32.

³ Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 13.

сохранения хороших законов и изменения плохих законов в лучшую сторону»¹. Когда один из собеседников просит Сципиона пояснить явление на небе двух солнц, Лелий своеобразно упрекает его в этом странном желании: «Разве мы уже изучили все то, что относится к нашим домашним делам и к государству, и потому хотим знать, что происходит на небе?»². Цицерон строит диалог таким образом, чтобы продемонстрировать свое желание вернуть философов с небес на землю и утвердить философию как основу политики. Структура диалога «О государстве» напоминает диалоги Ксенофонта, главным героем которых являлся Сократ, также стремящийся «заземлить философию», сделав ее полезной для города. Традиционный способ чтения диалогов Цицерона с целью выяснить, «кто из персонажей представляет собственные убеждения Цицерона»³, в этом случае не совсем подходит. Намного важнее концепция диалога, которая демонстрирует желание Цицерона через Сципиона взять на себя роль Сократа и наставлять своих читателей — тех самых будущих политических лидеров «в возрасте квесториев».

Диалоги Сципиона и Лелия у Цицерона часто напоминают диалоги Сократа и Критобула у Ксенофонта в «Домострое». Разговаривая с Критобулом, Сократ поясняет необходимость обучения ведению домашнего хозяйства, указывая на практическую пользу для города, которая приходит вместе со знанием. За многими описаниями просматриваются политические образы, и отдельно взятое домохозяйство предстает как уменьшенная модель города. По Ксенофону, мудрость главы семьи, политического или военного лидера может быть одновременно и врожденным даром, который следует развивать, и качеством, которое можно сформировать практически с нуля. То, что Цицерон не желает повторять логику Ксенофонта, становится ясно, когда Лелий просит пояснить различие между одним властителем и группой властвующих. В ответ Сципион говорит, что в «городском доме» все точно так же, как и в доме самого Лелия, где тот призывал рабов слушаться только одного человека — «управителя». Сципион резюмирует все это так: «Тогда почему ты не соглашаешься на это же в делах государственных — что владычество отдельных лиц, если только они люди справедливые, и есть

¹ Barlow J.J. The Education of Statesmen in Cicero's «De Republica» // Polity: Palgrave Macmillan Journals, 1987. — Vol.19. — Iss. 3. — P. 353.

² Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 14.

³ Barlow J.J. The Education of Statesmen in Cicero's «De Republica» // Polity: Palgrave Macmillan Journals, 1987. — Vol.19. — Iss. 3. — P. 356.

наилучшее государственное устройство?» (Cic. R.p. I.XXXIX.61)¹. Ксенофонт, рассуждая о наилучшем стиле управления домовладением, говорит о необходимости делегирования властных полномочий, а Цицерон — об узурпировании. Борющийся за практическую философию Сократ в изображении Ксенофонта существенно отличается от Сократа в лице Сципиона, которого Цицерон использует для утверждения совершенной иной педагогической концепции политического лидерства. Объединяющим является то, что Цицерон, как и Ксенофонт, не противопоставляет частную жизнь политической. Стабильность в отдельно взятом доме или во всем государстве рассматривается ими, в том числе, как результат педагогического действия и последствия. Сократу Ксенофонта и Сократу-Сципиону Цицерона важно, чтобы главы домохозяйств и потенциальные политические лидеры пришли к ответу на вопрос «что есть лучший политический режим?» через вопрос «что есть справедливость?». Это дает им возможность стать наставниками себе и другим, значительно упрочив свои лидерские позиции.

Несмотря на то, что политические пристрастия Цицерона противоречили учению Ксенофонта о (само)воспитании правителя, которому власть дана по праву рождения, это учение оценивалась им очень высоко. Необходимость заботы о себе через образование, на которой так настаивал Ксенофонт, рассматривалась Цицероном как способ обрести, а не потерять себя в городе, живущем активной политической жизнью. Цицерон старался доказать своим близким и современникам, что даже если Афины его время уже не те, что были при Ксенофонте, педагогические учения «великих и славных» греков имеют право на второе рождение в Римской Империи.

Угроза превращения армии греческих наемников в сборище жаждающих славы и наживы казалась Ксенофонту одним из самых страшных вызовов современных ему реалий. На тех же позициях стоял и Цицерон, беспокоящийся о том, что привыкшие побеждать римляне часто предпочитают жестокость милосердию. Цицерон не так часто обращается к особенностям формирования и функционирования наемной армии, которая также составляла основу современной ему римской армии и была сильно зависима от своих предводителей. Успешные военные кампании не воспринимаются им как единственный залог политической стабильности. Однако он соглашается с Ксенофонтом, что наемные воины должны быть

¹ Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 29.

натренированы не только на то, чтобы противостоять врагам, но и чтобы побеждать свои слабости и пороки.

Рассуждая в «О государстве» об истории Рима, Цицерон говорит, что в былые времена государственными делами с согласия народа занимались «храбрейшие мужи», известные многочисленными военными победами (Cic. R.p. II.XXXII.56). Современный Рим силен тем, что ведет «справедливые войны», где нет места самоуправству полководцев и наемников. Если у Ксенофонта война является необходимым атрибутом политики, то у Цицерона все не так однозначно. В «О государстве» Сципион говорит, что «каждое государство таково, каковы характер и воля того, кто им правит» (Cic. R.p. I.XXXI.47)¹. Сохранность прав граждан для Цицерона является наилучшим положением, которого можно достичь; положением, которое находится над «делами войны и мира».

Ксенофонт и Цицерон не всегда явно, но демонстрируют читателю уроки, которые он мог бы извлечь из жизнеописаний «великих и славных» военных и политических лидеров, стремящихся своими мудрыми делами улучшить общество. Педагогическая концепция военно-политического лидерства претерпевает существенные изменения на хронологической дистанции от Ксенофонта к Цицерону, поскольку государства, в котором воспитываются лидеры у Ксенофонта и у Цицерона, существенно отличались. Ксенофонт сосредотачивается на описании в своих сочинениях рекомендаций по воспитанию воина-наемника, который должен быть физически и умственно развит, искусен в воинских науках, дисциплинирован и обучаем, а главное — обладать моральными качествами, отличающими именно профессионального воина. Очерчивая спектр забот воина, Ксенофонт убеждает в том, что доблестными они должны становиться не только в бою, а оставаться и в будущем. Цицерона больше интересует правитель-наставник, который не всегда пришел к власти через карьеру военного. Но ему близко педагогическое кредо Ксенофонта, считавшего образование силой, позволяющей достигать лидерства на полях сражений и в политических баталиях. Сплочение граждан под началом талантливого политика виделось Цицерону, как и Ксенофонту, процессом, подобным сплочению воинов, воодушевленных своим командиром. Для Ксенофонта воспитательным примером для соотечественников выступает Кир, а для Цицерона — Сципион. Рисуя их образы, Ксенофонту и Цицерону

¹ Ксенофонт. Киропедия / подг. В. Г. Боруховичем, Э. Д. Фроловым. — М.: Наука, 1976. — С. 23.

удается явить уникальное сочетание воинской доблести и гражданской добродетели.

Если для Ксенофонта политический лидер *обязан* быть военным, то для Цицерона он *вынужден* быть таковым. Оттолкнувшись от идеи Сократа о политике, который в силу высокого уровня нравственности должен быть воспитательным образцом для союзников и соперников, Ксенофонт и Цицерон по-разному ее трансформировали и иллюстрировали примерами «великих и славных» лидеров. Особенности жизненного пути обусловили то, что Ксенофонт в большей степени тяготел к описанию практики военно-политического лидерства, а Цицерон к теоретическим исканиям в этой области. Авторы последующих эпох обращались к их сочинениям, определяя их уникальными источниками по античному воспитанию патриотизма в условиях войны и мира. Особенности жизненного пути обусловили то, что Ксенофонт в большей степени тяготел к описанию практики военно-политического лидерства, а Цицерон — к теоретическим исканиям в этой области. Авторы последующих эпох обращались к их сочинениям, определяя их уникальными источниками по античному воспитанию патриотизма в условиях войны и мира.

ремесленничество). Словом «техне», мастерством в любой профессии (низкой — ремесленника, высокой — ритора), обозначали и низкое знание («знание работяг», *techne banausoi*), и то знание, что считалось высоким («свободным, словесным, мудрым», *techne eleutherioi, logikai, sophai*).¹ Образование хорошего профессионала проходило в постоянных упражнениях и практике, в общении с уже состоявшимися образцовыми *technitai*, знатоками своего дела.² Оно приобреталось не только путем чисто рациональных объяснений мастера. Много значило интуитивное постижение сути ремесла, приемов, контекста его применения и т.д. *Techne* не противоречило у Ксенофонта (430–354 гг.) и Исократа (436–338 гг.) *пайдейе*. Пайдейя как «разумность» свободного человека, собирание и выработка жизненного опыта (*empeiria*), способ существования души человека, обучение и укорененность в культуре, находилась между *техне* как практическим знанием (оно для древнего грека умение, искусство и ремесло одновременно) и мудростью (софией) как знанием, превышающим культурные стереотипы, модели и нормы.

Techne представляло собой своего рода искусство проявления согражданам, обществу, миру истинной природы того, с чем и как имеет дело искусный человек. Врачебное искусство представляло собой, вероятно, образец применения термина. Одним из самых знаменитых трактатов, привлекаемых для обсуждения этого понятия, стало «Искусство врача / *Techne iatrike*», трактат Галена (129–216 гг.). Этимологически слово «техне» восходит к корню «вить, прясть, делать что-то своими руками». Искусство умелых рук врача нацелено на заботу о больных. Формула *techne iatrike* восходит к гиппократовскому корпусу текстов, в которых отражены попытки нащупать более точное выражение ее смысла.³ На этот уточненный смысл и опирались, вероятно, Ксенофонт и Исократ, придавая *техне* более высокое, уже не вполне «техническое» значение, хотя и не такое, как у софистов, которые мыслили под «техне» умение жить в полисе, и жить в нем хорошо.⁴ В любом случае *техне* дает профессионалу способность (обращенную в навык) правильно разбираться и дей-

¹ Kühnert F. Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike. — Berlin, 1961. — S. 71.

² Wilms H. *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*. — Stuttgart, 1995. — S. 317.

³ Gomperz T. *Die Apologie der Heilkunst*. — Wien, 1890. S. 7; Heinemann F. *Eine vorplatonische Theorie der techne* // *Museum Helveticum*, 18, 1961. — S. 105–130; Nestle W. *Vom Mythos zum Logos*. 2. Aufl. — Stuttgart, 1975. — S. 240.

⁴ Wilms H. *Op.cit.* S. 32–33.

ствовать в тех новых ситуациях и условиях, которые он встречает в своей жизнедеятельности.¹

Правильное действие укоренено как в профессии, так и в культурном контексте, в традиции и в творчестве. У каждого человека и в каждой ситуации соотношение этих четырех факторов (профессия, культура, традиция, творчество) различно. *Techné* есть приспособление «от прецедента» и новация одновременно. Нормы поведения и действия, которые уже оказались опробованными на ученическом опыте, применяются в новом, последующем случае, определяя «искусность», «техничность» данного человека. Мастер (*technites*) приспособливает и модифицирует нормы опыта, находит и совсем новые способы действия. *Technitai* владеют *techné*, чтобы на основе нормативного опыта находить правильное действие («путь», *odos*) при решении каждой возникающей профессиональной задачи.² Для древнегреческих врачей и философов в «техне» всегда соединялись как натасканность, способность гибко применять изученное, так и интеллектуальность, способность к выработке нового. «Пайдейя» предполагала совершенствование в культуре (в образцах, эталонах, образованности, поведении). Новое не было ее официальной задачей.

Интеллектуальность *techné* не связана с выработкой общих идей, как *paideia*, пригодных для применения во многих случаях, дающих направление не только одному человеку. Интеллектуальная способность профессионала, наоборот, должна работать на решение единичной задачи. Ситуационный успех становится ступенькой в его совершенствовании и (само)образовании. Гибкость в применении изученного, изобретение в случае необходимости полагали неотъемлемыми частями «техничности» любого профессионала. «Знанием конечных результатов» предыдущих действий и определением последствий своих действий характеризуется в античной традиции ученик мастера, закончивший обучение. Педагогическое мастерство последнего также стало сознаваться как *techné*. Т.В. Литвин пишет, что в результате постановки опыта и знания

¹ Подробнее о *techné*, формировании и эволюции значений этого понятия см.: Löbl R. *Techné-Techné: Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit von Homer bis Aristoteles*. 2 Bd. Würzburg, 1997, 2003; Idem. *Techné-Techné: Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit nach Aristoteles*. Würzburg, 2008, а также: Balansard A. *Technè dans les Dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*. Sankt Augustin, 2001.

² Безрогов В.Г. Царь Соломон и «литература премудрости». — М., 1997; Wilms H. *Op.cit.* — S. 318.

результата в центр значений «техне» последняя в конце концов вылилась в своего рода «науку понимания» учеником учителя.¹ Кто знает, может быть, знаменитый переход от известного к неизвестному, ставший потом «общим местом» педагогической практики и теории, был выработан именно в процессе осмысления профессионального ученичества?

Слово *technai* могло применяться и к любым видам ручного труда, и к умственным занятиям. Ремесло как низкое занятие, вводящее свободного гражданина полиса в отношения зависимости от воли заказчика, было недостойным делом. Но слово «техне» объединяло его и с достойными профессиями, которыми занимались люди, живущие трудом, свободным от принудительного подчинения. Например, софист Горгий обучал лишь красноречию. Он изображен у Платона стремящимся воспитывать своих учеников людьми, которые с помощью совершенного владения формализованной *technè rиторике* могли бы заткнуть за пояс многих сограждан — знатоков в разных других областях.²

Ученик Горгия Исократ также преподавал в основном риторику, но понимал свое преподавание, вероятно, уже несколько шире, что показывает его система целей преподавания.³ Находясь между «софией» и софистами, Исократ, профессиональный ритор, рассматривал свою науку как универсальную. Красноречие, по его мнению, давало человеку навыки и способности верно осуществлять практическую деятельность. Именно в этом свете Исократ описывал цель воспитания как «любовь к мудрости», *philosophia*.⁴ Обучение красноречию становилось у него путем к практической мудрости. Исократ учил не универсальному общемировоззренческому знанию, но вполне конкретному, понимаемому хотя и профессионально, но *профессионально широко*. В его учебном плане красноречие изучалось последним, после более общих занятий, как вершина обучения и — одновременно — путь во взрослый мир конкретных умений. С точки зрения Исократа, есть три этапа в образовании. Первый — начальное обучение (*didaskaleia*): дети обучаются грамматике (чтению и письму). Второй этап (повышенный) — гимнастическое и мусическое обучение в школе с добавлением внешкольных занятий

¹ Литвин Т.В. «Государственное воспитание» у Платона. Социальная апологетика созерцания // Диалог в образовании. — СПб., 2002.

² Plat. Gorg.459b; Phaedr.260d; Men.95c.

³ Isocr. 2, 39; 3, 5–9; 4, 47–50; 15, 271, 273.

⁴ Burk A. Die Pädagogik des Isokrates. — Würzburg, 1923. S. 65 ff.; Steidle W. Redekunst und Bildung bei Isokrates // Hermes, 80, 1952. — S. 270–296.

по элементам математических наук и диалектики. Диалектика, в отличие от Платона, для Исократ не путь к философии.¹ Третий этап, по Исократу, — широкое риторическое обучение в узком кругу учеников. Исократ обучал приспособленности для практической жизни, то есть именно *philosophia*, как он ее понимал.² Если Платон был сторонником длительного обучения (только один из этапов занимает у него целые 10 лет), то Исократ придерживался короткого пути: весь срок обучения у него занимал 4 года.³

Первым человеком, который заявил, что среди «свободных искусств» (*techne eleutherioi*) должно быть место профессиональному обучению философии, был, насколько известно, Платон.⁴ В его системе важную, причем не только пропедевтическую, роль играли четыре профессиональные «математические дисциплины»: арифметика, геометрия, музыка, астрономия. Находясь между областью явлений и областью идей, они возводили ум человека от первой

¹ Диалектика понималась Исократом, скорее, ближе к софистам, чем к Платону (Kühnert F. *Allgemeinbildung*, S. 120).

² *Isokr. Antid.* (15) 261; 264f.; 266–268; *Panathenaikos* (12) 26–28. Платоновская схема «4 [математических предмета]+диалектика» как «подготовка к философии» (он специально подчеркивает, что это еще «не философия») присутствовала у Исократ на втором этапе, который был им назван «повышенным/более тяжелым (*andrikotera paideia*)», чем просто последний этап обычного дидаскалейона. Однако, для Исократ, в отличие от Платона, важно, чтобы предметы второго уровня не продолжались изучаться ни на третьем, ни далее, поскольку их чрезмерность не даст возможности воспитать и обучить практического и готового к жизни человека. Он не был таким защитником математических дисциплин, как Платон, но и не отрицал их. Исократ и Платон — современники (Исократ: 436–338 гг. до н.э.; Платон 428/7–348/7 гг. до н.э.). Поэтому когда мы говорим, например, «платоновская схема», мы это делаем в большей степени из уважения к последующей традиции, чем из констатации реалий.

³ «Непосредственная внутренняя связь между повышенными занятиями еще среднего уровня и обучением по специальности как раз при Исократе уже исчезает. Вследствие этого такие занятия стали «передвижной» пропедевтикой для любого предмета и теперь имели, как предшествующее им элементарное образование, задание давать только лишь общее, формальное интеллектуальное образование молодым людям» (Kühnert F. *Allgemeinbildung*, S. 121).

⁴ *Plat. Resp.* VII, 534d–539d. В данном месте он ее называет диалектикой и говорит о ней, как о венчающей весь путь образования, путь «наверх» от самых простых познаний; временем, для него достаточным, он предположительно ставил пять лет или около того, после чего «философов» надо ставить к «станку» конкретных должностей, вновь обращая их к специальным «частностям» других «наук» = сфер деятельности.

ко второй.¹ Будущий философ должен был проходить десятилетний курс изучения математических наук.² В эпоху Платона стало выделяться и преподавание других наук, прежде всего наук о литературе и наук о природе. Начало их самостоятельного развития положено в *Peripatoi* Аристотеля, крытой галерее одного из афинских гимнасиев, где он проводил свои занятия, и обрело концептуальное оформление в среде александрийских интеллектуалов последующих двух столетий.³ После Аристотеля канон достижения пайдеи тем или иным учеником стал определяться тем или иным набором профессиональных знаний *technai*. Ремесленное ученичество вошло в ученичество общекультурное / общемировоззренческое и наоборот. Феномен ученичества достраивал семейное и школьное воспитание и обучение.

В латинском языке сохраняется *technicus* «мастер, специалист» параллельно с *magister* «учитель, руководитель, начальник, смотритель». В римской версии практическое и моральное обучение перевешивало общеинтеллектуальное даже в отношении свободных граждан. Воспитание моральной доблести / благонадежности (*virtus*) выступало одной из ведущих педагогических идей. Поздняя римская республика переходит во II-I вв. до н.э. от воплощенного Катона Старшим (234–149 гг.) идеала домашнего обучения отцом сына к обучению у внешнего наставника истинно добродетельному поведению, практическим делам, идущим на пользу и Риму, и обучавшемуся отроку. Посмотрим этот процесс на примере семьи Цицерона (106–43 гг.), ощутившего недостаток современного воспитания собственного сына, идущего вне традиционной отцовской педагогики.

Римская педагогическая рефлексия о феноменах учительства и ученичества. Среди сохранившихся текстов Марка Туллия Цицерона (103–43 гг. до н.э.), выдающегося теоретика римского образования, особое место занимает трактат «Об обязанностях» (*De officiis libri III*), написанный им в октябре — декабре 44 г. до н.э.⁴ Сочинение

¹ Aristot. *Metaph.*I.6, 987b14: «Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один».

² Это вытекает из сопоставления разных фрагментов диалога «Государство» (VII, 536b-d, 525c, 526d, 530e).

³ Jaeger W. *Aristoteles*. 2. Aufl. — Berlin, 1955. — S. 432.

⁴ Иногда называют более широкую хронологию работы над текстом — вплоть до осени 43 г. до н.э. (см.: С.Л. Утченко. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина // Цицерон. О старости. О дружбе.

было создано в период, когда Цицерон-политик был в который раз удален с государственных постов во время возвышения Цезаря, его убийства и борьбы с притязаниями Марка Антония на освободившееся место. Период вынужденного «досуга» Цицерона-политика оказался плодотворным для Цицерона-автора. Размышления над «разумом детей», проявленными республиканцами, убившими Гая Юлия Цезаря как грядущего диктатора, но не сумевшими победить зароненные им в римское общество монархические идеи, приводят Цицерона к работе над текстом, обращенным в качестве назидания к собственному сыну Марку, которому в 44 г. шел 21-й год.

Подобно Катону Старшему, Цицерон воспитывал и обучал Марка под своим неусыпным надзором. Четырнадцати-пятнадцатилетнего отрока и его наставника Дионисия он брал с собой в провинцию Киликию (ю.-в.М.Азии), чтобы мальчик обучался, наблюдая исполнение отцом должности проконсула. Сын Цицерона начал жизнь взрослого человека в 16 лет, командуя отрядом конницы в армии Помпея во время гражданской войны 49–48 гг. Цицерон-отец упорно хотел дать сыну философское образование, хотя тот, по-видимому, не очень был склонен продолжать дело отца. Тем не менее, отец отправил Марка в 45 г. обучаться философии и риторике в Афинах. Юноша учился без энтузиазма, нередко предпочитая занятиям развлечения молодости. В 42–39 гг. Марк-младший вновь в числе солдат, сражается на фронтах новой гражданской войны. Он снова в рядах тех, кто проиграет, на этот раз Октавиану Августу. Прощенный принцепсом, сын Цицерона сделает отличную политическую карьеру, занимая в 30–28 гг. должности римского консула (30 г.) и проконсула провинции Азия (29–28 гг.). Трудно сказать, насколько помог сыну трактат отца, но благодаря ему он был написан и стал интересным памятником педагогической темы наставлений отцом сына, популярных в древности. Окончание работы над трактатом совпало с возвращением Цицерона-отца в политику.

Вопросы социальной этики и просоциального наставления учителя ученику легли в основу идейного содержания трактата. Начинается трактат обращением отца к сыну, обучающемуся на момент создания текста вдали от родного дома, в Афинах, у перипатетика Кратиппа. Цицерон направляет внимание сына на то обстоятельство, что родитель сам интересовался как греческой философией,

Об обязанностях. — М., 1974. — С. 159). Традиционный вариант перевода названия не охватывает всей многозначности термина. В нее входят, например, «любезность, услужливость, внимательность».

так и латинской риторикой, желая гармонично соединить обе дисциплины «в уравновешенном и умеренном роде речи» (1.1.3). Стоики, академики и перипатетики названы Марком Туллием в качестве наилучших учителей.¹ Цицерон заявляет, что в теме об обязанностях он склонен держаться стоических теорий. Важным для автора трактата пунктом выступает срединное положение *педагогики обязанностей* между научением сути высшего блага и руководством по повседневному образу жизни. Чтобы быть счастливым, человеку необходимо не только исполнение «неизбежных занятий и забот», но и возможность «видеть, слышать, изучать... познавать» сокрытое и изумительное. Автор порицает одностороннее увлечение либо философией, либо красноречием, но подчеркивает необходимость изучения обеих дисциплин, причем у индивидуальных учителей. Учителя-философы выступают наставниками и в сфере общественных обязанностей, поскольку этика, входившая в курс философии, воспринималась древнеримской культурой как практическая дисциплина. Презентация, раскрытие, объяснение обязанностей как паттернов поведения, идей «долга-служения» составляет, по Цицерону, основу обучения и воспитания в любой сфере жизни: в государственных и судебных, частных и домашних делах, при заключении различного рода договоров и т.п. (1.2.4). Воспитание возможно именно в ситуации индивидуального наставничества, обучения пришлых учеников у различных наставников-философов, продолжающих идеи того или иного кружка / направления. Педагогика, как обучение следовать высшему благу, по-настоящему возможна, согласно выдающемуся римлянину, лишь при обучении молодежи практической философии, доблести в исполнении общественных обязанностей. В условиях обострения внутривнутриполитической жизни и близкого краха республиканского идеала старая римская идея служения государству (и политического воспитания) приобрела у Цицерона педагогическую детализацию.

Истинность, простота и искренность такого обучения соседствует со стремлением к власти и главенству. Одно из самых допустимых «главенств» — учителя над учеником: «Человек, хорошо одаренный от природы (*animus bene informatus a natura*), соглашается повиноваться только (лишь) человеку либо наставляющему, либо обучающему его, либо справедливо и законно повелевающему им для общей пользы (*nisi praecipienti aut docenti aut utilitatis causa iuste*

¹ Академикам и стоикам Цицерон посвятил специальные трактаты «Учение академиков» и «Парадоксы стоиков» (рус.изд. 2004 и 2000).

et legitime imperanti)» (1.4.13). Стремление обучаться тождественно изучению и познанию истины. Ошибка, заблуждение, незнание, самообман — дурны и позорны. Вина за ошибки лежит на ученике. Именно он принимает непознанное за познанное, прилагая слишком много трудов для освоения «темных и трудных» и в то же время «ненужных предметов» (1.6.19). Превыше теоретических дисциплин стоит для Цицерона обучение практике, а выше последнего — сама практика. После окончания первоначального обучения «противно долгу» отвлекаться от нее ради изучения наук — в том числе, таких как право, диалектика, астрология. Лишь вынужденный перерыв в социальной активности служит Цицерону оправданием продолжения индивидом обучения у того или иного профессионала. Умственное познание, обучение у учителя — ниже практической занятости в общей иерархии всех видов деятельности человека, согласно Цицерону, разделявшему в этом традиционный подход старинной римской этики. «Нормативная биография» в классическом республиканском Риме, вероятно, диктовала доминанту обучения жизнью по сравнению с жизнью в обучении, не говоря уже об обучении для будущей жизни. Можно только гадать, почему такие идеи адресованы сыну, отправленному отцом к учителю умствований, долженствующих обосновать практику жизни. Для привлечения внимания аудитории внутренней дихотомией?

Обязанностью вынужденного досуга являлось проведение его с пользой: в учении, в обучении разным наукам, в их изучении. Такое использование досуга только приветствуется, оно нравственно-прекрасно. Однако, «время досуга» ниже «времени дел». Античный Рим не воспевает так сильно свободный от дел ученый досуг («схолэ»), как Греция рубежа классики и эллинизма. Философы, покидающие дела ради научения, умственного познания, отвергаются Цицероном. Уход от приложения стараний, труда, личных способностей к общественной жизни, замыкание на «собственным делах» есть такое же допущение несправедливости, как и неучастие философов в государственной повседневности (1.9.28–29). Этатистская ориентация римского воспитания в эпоху Цицерона переживает, как представляется, время расцвета.¹ «Обязанность» (*officium*) трактата «Об обязанностях» — это, прежде всего, обязанность перед общиной римских сограждан (*civitas*), осуществление должного, го-

¹ Ср.: Батлук О.В. Цицерон и философия образования в древнем Риме // Вопросы философии, 2000. — № 2. — С. 115–140; Он же. Философия образования Сенеки: кризис цицероновского идеала // Вопросы философии. — 2001. — № 1. — С. 143–160.

товность к услуге государству (=согражданам), то есть собственно *должность*. Однако в список «обязательного поведения» воспитанного гражданина Цицерон включает много такого, что мы сейчас отнесли бы к частной, индивидуальной, а не к общественной сфере. Например, доброжелательность номинируется как обязанность и классифицируется социально рекомендуемой нормой (1.15.47). Обучение граждан «сообщезитию» равно необходимо для всех сторон жизни: доминирующей общественной и подчиненной ей частной. Учительская деятельность профессионалов, по Цицерону, входит в число общественно необходимых наряду с другими. Наставление и обучение есть основа «взаимного общения, обсуждения и принятия решений», в конечном счете, — т.н. «естественного общества». Интерсубъектное обучение есть, по сути, вручение другому лампы, зажженной от своей (1.16.51). Опираясь на тексты трагика Квинта Энния (239–169 гг. до н.э.), Цицерон онтологизирует учительство, представляя его основой мира: «Энний учит достаточно ясно, что все то, что мы можем предоставить другим людям без ущерба для себя [знаменитый образ неубывающего учительского запаса: сколько ни отдавай ученикам, остается, по крайней мере, столько же — В.Б.], надо отдать даже неизвестному нам человеку... позволять другому брать огонь от твоего огня; давать раздумывающему честный совет... Все это полезно получающему, дающему не в тягость» (1.16.51–52).

К середине первой из трех книг трактата Цицерон входит в роль учителя по отношению к сыну. В тексте появляются цепочки наставлений, опирающиеся на ту или иную базовую идею, например, относительно презрения к деньгам, свободы от треволнений (душевного спокойствия и равновесия) и т.д. Многочисленные наставления отца-учителя разноцветными нитями сплетаются в многомерные «поведенческие одежды» для его сына-ученика и для других читателей / слушателей, которые захотят мысленно занять место Марка младшего, став учениками прославленного знатока государства и политики. Учитель перемежает пожелания банальными предупреждениями. Но для учеников, незнакомых с «полем профессиональной битвы», его уроки, несомненно, обстоятельны и полны, в том числе именно тем, что обращают внимание на непрерывное исполнение правил и «мелочей», кажущихся само собой разумеющимися. Цельность и комплексность урока выступает важной чертой поучений Цицерона. Приведем небольшой пример: «Находятся люди, — замечает Марк Туллий, — которые при трудностях не остаются верны себе; они непримиримо презирают наслаждения, но в страдании проявляют слабость; они пренебрегают славой, но ока-

зываются сломленными бесчестьем; в последнем случае они недостаточно стойки. Но те, кого природа наделила способностями к деятельности, должны, отбросив всякую медлительность, занимать магистратуры и вершить делами государства... тот, кто приступает к тому или иному делу, должен помнить, что ему надо взвесить не только, сколь оно прекрасно в нравственном отношении, но и способен ли сам он совершить его; тут он должен взвесить все, дабы и необдуманно не отчаяться в успехе, и не проявить непомерной самоуверенности ввиду своего честолюбия. Во всех делах, прежде чем к ним приступить, нужна тщательная подготовка» (1.21.71–73). Метод Цицерона-учителя в данном трактате — дать максимально систематизированное назидание о построении правильных поведенческих стратегий: «размышляя, предвидеть будущее, заблаговременно определять, что может случиться хорошего и дурного и что понадобится делать, когда что-нибудь произойдет...» (1.23.81). Вероятно, и без предупреждения Цицерона о важности тщательной подготовки к любому делу мы могли бы учесть это обстоятельство, но авторитет учителя придает такому назиданию особый, менторский статус.

В конце второй части трактата Цицерон прямо говорит о том, что есть вещи необходимые для познания и поведения, которым молодой человек должен обучиться у знатока вне и без помощи школы. Цицерон выстраивает в этом месте концепцию тройного обучения через книгу, школу и внешкольного профессионала-практика. Речь идет о сфере деятельности, связанной с возникновением, приобретением, сохранением и преумножением имущества. Цицерон пишет: «Все это подробнее рассмотрел Ксенофонт, ученик Сократа, в своей книге под названием «Домострой (Oeconomicus)», которую я приблизительно в твоём возрасте [21 год] перевел с греческого языка на латинский. Но обо всем этом — о зарабатывании денег, о помещении их, как и об их использовании [de genere, de quaerenda, de collocanda pecunia, (vellem etiam de utenda)], кое-кто из честнейших людей, сидящих под сводом Януса¹, рассуждает лучше, чем любой философ в любой школе (ab ullis philosophis ulla in schola disputatur). Все это, однако, надо знать...» (II, XXIV, 87). Школа, согласно Цицерону, в данном случае явно не учит жизни.

Высокий статус назидания Цицерон в своей системе все же сохранил, несмотря на то, что еще примерно двумя годами раньше

¹ Меняла, располагавшиеся неподалеку от посвященного двуликому богу прохода на римский форум.

выступал против придания эпикурейцами божественного авторитета учителю. Цицерону тогда не нравилось, что «по молодости лет» учеников увлекает первая попавшаяся им школа, преподающий в которой философ предпринимает все возможное, чтобы удержать их в ней, ограничивая тем самым кругозор, столь необходимый ученикам на высоком уровне образования. «Подчинение авторитету одного человека», типологически столь близкое общей парадигме ученичества в древних цивилизациях, республиканскому Риму становится узко. Вероятно, немалое воздействие на такую «секуляризацию» учительства оказывала многочисленность в Риме разных наставников в одной профессии (хорошо известна сфера философии, где было особенно много *dissentiones sapientium*, «разногласий среди мудрецов», собиравших вокруг себя «слушателей», греч. *akroatai*, «тех, кто внимают / слушают», лат. *qui audirent*). Неопределенность их авторитетности ставила в тупик желавших боготворить учителя. В *De officiis* авторитет верного назидания, теснимый в реальности множеством учителей, принципиально сохранен Цицероном. В «Учении академиков», написанном за год до наставления сыну, он ворчит: «пусть, наконец, мне будет позволено поразмыслить над тем, какому положению следовать» (*Cic. Academica*, II/*Luc*¹, XLIII, 133, пер. Н.А. Федорова). Наставники стремились утвердить высший авторитет своих систем, но многоголосоца неизбежно снижала степень уважения к их словам, поскольку логика требовала, что «не может существовать более одной истины», *cum plus uno verum esse non possit* (*Cic. Academica*, II/*Luc*¹, XLVIII, 147).¹

Другая сторона процесса выбора представлена знаменитым цицероновым «Гортензием». В этом диалоге четыре человека отстаивали приоритет одного из четырех разных видов занятий — поэзии, истории, риторики, философии. Представлена борьба за увлеченность и бюджет времени свободного гражданина.

Наличие многочисленных учителей, придерживавшихся разных концепций в одном предмете, множественность предметов изучения стали ощущаться особенно остро во времена имперского Рима, первые знаки которого возникли на небосклоне уже в период написания *De officiis*. Душу грела идея онтологической доминанты одной истинной философии. Развивалась институализированная школьная сеть. Вместо учителя греческого любомудрия приходит доминанта образа

¹ См.: Марк Туллий Цицерон. Учение академиков / пер. Н.А. Федорова, комм. М.М.Сокольской. — М., 2004. — С. 88–89, 140–141, 194–195, 206–207, 262, 290 и др.

наставника-«натаскивателя» (instructor) в конкретных умениях и навыках (грамотность, стиль, красноречие и т.д.). Знаменитый рельеф римского надгробия в Неймагене (Мозель, II в.н.э.) демонстрирует, насколько неприятно учителю (бывшему кулачному бойцу) обучать, а трем ученикам — обучаться у него навыкам чтения и письма. Конечно, жесткий учитель укрощает «распущенных» и «самонадеянных». Задевая самолюбие, он, тем не менее, указывает Цицерон, не должен оскорблять учеников и унижать их неуважением. Неуважение и оскорбление со стороны учителя приводят к отсутствию стремления ученика к исправлению. Римская школа сталкивалась с острой нехваткой именно такого качества в учениках, на что обращали внимание многие античные писатели, особенно периода Империи, — вплоть до Августина. В раннем его диалоге *Contra academicos* (386 г.) говорится о большой вероятности встретить «лукавого, лживого, обманывающего (fallax)» учителя; поэтому с учителями нужно быть «бдительным», «осторожным учеником (discipulus cautus)» (II, V, 12). В этом плане слова Цицерона о справедливости и уважении весьма показательны при реконструкции его отношения к воспитанию и обучению. Главным и основным способом обучения он считал индивидуальное обучение, то есть ученичество / учительство, а не школу как способ одновременного обучения многих.

Однако, тем не менее, согласно Цицерону-отцу, школьное обучение все же нужно, причем не только у ритора, но и у философа — прежде всего, ради практической части философии, то есть этики: «Но если философия в целом, мой дорогой Цицерон [сын], плодотворна и плодотворна, и нет ни одного ее раздела, который не был бы обработан и был бы заброшен, то наибольший урожай и наибольшее изобилие сулит нам ее раздел об обязанностях, из которого вытекают наставления, касающиеся стойкости и нравственной красоты в жизни» (III, II, 5, пер. В.О. Горенштейна). Как ответ на вызовы времени Цицерон вводит понятие двойного наставничества, когда одному и тому же обучают «с разных сторон». В этом случае один ученик оказывается между несколькими учителями одновременно. Обычно в древнем Риме эпохи Цицерона в случае домашнего обучения несколько учителей сменяли друг друга последовательно. Все вместе они составляли в некотором роде растянутую по времени и пространству «школу» с группой учителей и одним учеником. Но Цицерон допускает и одновременное преподавание одного предмета несколькими наставниками: «Поэтому, хотя я и уверен в том, что ты изо дня в день слышишь и узнаешь все это от нашего друга Кратиппа, первого из философов нашего времени, я все-таки нахожу

полезным, чтобы твои уши наполнялись такими речами с разных сторон и чтобы они, если это возможно, не слышали ничего другого» (III, II, 5, пер. В.О. Горенштейна). Подчеркнем, что Цицерон допускает одновременное разногласие индивидуальных мнений стоящих как бы по обе стороны ученика наставников и определяет пределы компромисса, который может допустить ученик, примеряя на себя их не во всем сходные точки зрения (III, VII, 33). Триумф ученика в дальнейшей взрослой жизни становится наградой наставнику. Сын Цицерона обучался у Кратиппа в Афинах, и потому «так как ты поехал туда как бы для покупки высоких знаний, то твоё возвращение ни с чем было бы величайшим позором для тебя и бесчестьем и для этого города, и для твоего наставника» (III, II, 6, пер. В.О. Горенштейна). Здесь показатель образованности — прежде всего, логико-риторические умения, применяемые на форуме, и приверженность каноническому перечню обязанностей римского гражданина, которую, по Цицерону, должно было усилить изучение греческой мудрости.¹

Вслед за стоиками Цицерон вводит в свой текст образ обучающегося человека, от собственных усилий и качеств которого зависит усвоение им обязанностей «средних» и «прямых (совершенных)». Усвоение средних обязанностей подвластно обычному человеку с помощью *discentia* («учения, науки»), то есть если он идет *discere* («учиться») к какому-то учителю. Постигание более высоких «совершенных / прямых» обязанностей оказывается возможным лишь для достигшего мудрости. Цицерон не считает нужным в данном трактате детализировать путь к обретению мудрости. Он лишь говорит, что многих по ошибке принимают за мудрых в то время как они таковыми не являются: «людям, не обладающим совершенной мудростью, совершенная нравственная красота никак не может быть свойственна, но некоторое подобие нравственной красоты быть им свойственно может. Обязанности эти, о которых я рассуждаю в этих книгах, стоики называют «средними»; они касаются всех людей и находят себе широкое применение; многие постигают

¹ Отметим, что в античной цивилизации как таковой основой общего образования для свободного гражданина являлось риторическое образование. Философия существовала посредством, через и в рамках красноречия. Недостаточно образованную молодежь могли назвать «теми, кто не умеет говорить» (*is, qui loqui nescient*; Augustini Contra academicos, II, XIII, 29). Умение «хорошо сказать» выступало главным критерием образованности среди политиков, гражданских чинов и лиц свободных профессий. Кризис античной культуры будет связан, в частности, с ощущением «пустоты речей», наличия чего-то более высокого, нежели правила грамматики и литературного стиля.

их по доброте своей натуры и благодаря своим успехам в учении. Однако обязанность, которую стоики называют «прямой», совершенна и безусловна и, как говорят, «удовлетворяет всем числам»¹; ее может достичь один только мудрый человек. Но когда совершено что-либо такое, в чем проявляются «средние» обязанности, то оно кажется вполне совершенным, так как толпа обыкновенно не понимает, что именно не соответствует совершенному, а в пределах, в каких она это понимает, думает, что не пропущено ничего» (III, III, 13–15, пер. В.О. Горенштейна).

Для Цицерона вообще очень важна стезя самовоспитания; в этом случае человека ведет его собственная природа, *natura doceat* (III, XXV, 96; I, XXVIII, 98). Причем, разумной стороной души она его учит (*docet*), а неразумной увлекает (*rapit*). Посредством влечений неразумная сторона человека возвращает его устремления (*appetitus*), открывает дорогу опрометчивости необразованного индивида, у которого его стремления ничему и никому не подчинены (I, XXVIII, 101). Такое понимание римлянами особенностей человеческой природы приводило их к тому, что они, по наблюдениям нашего автора, «не предоставляли детям полной свободы в их играх, но лишь такую, которая соответствовала бы (не была бы чужда) нравственно-прекрасным поступкам / поведению (*pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam, quae ab honestatis actionibus non sit aliena*)» (I, XXIX, 103). Дети римских граждан должны, по Цицерону, выбирать для совершенствования философию, либо гражданское право, либо красноречие (I, XXXII, 115). Такова модель традиционного космоса образованного римлянина эпохи Республики.

Раннесредневековые комментаторы феномена античного ученичества. Идеи, высказанные Цицероном в трактате «Об обязанностях», и античное понимание пайдеи, техне легли в основу раннехристианских представлений о роли и месте учительства и ученичества, но были значительно переработаны для применения концепта пайдеи к обучению вере, а техне к благочестивым способам изучения и обучения разным наукам и искусствам.² О том, что «все сочинения» (*omnes litterae*) Цицерона воспитывают (*educio*,

¹ «удовлетворяет всем числам»... — или «обладает всеми качествами». По учению стоиков, нравственный закон составляет часть законов мира, управляемого числами. Ср. «О пределах добра и зла», III, 24 (прим. В.О. Горенштейна).

² Интересный материал о контексте перехода см.: Silva G.V. The rapports between «techné» and «paideia» in the Roman Empire: reading the Antiochene mosaics // *Acta Scientiarum. Education*. 2016. — Vol.38. N.3. — P. 219–229.

educare) молодежь, «неусыпно» формируя, заботясь и упрочивая (устраивая, instituo, instituere) ее моральную жизнь, упоминает в диалоге 386 года «Против академиков» (*Contra academicos*) будущий епископ Аврелий Августин, только что сложивший тогда с себя обязанности учителя-ритора в г. Милане и готовящийся к принятию крещения (III, XVI, 35). Известно и полномасштабное заимствование из Цицерона, осуществленное наставником Августина миланским епископом IV века н.э. Амвросием в своем сочинении с симметричным цицеронову названием «Об обязанностях [священнослужителей]» (*De officiis [ministro]rum*) libri III).¹ Обязанности, выведенные в «*De officiis libri III*» Цицерона, стали под пером Амвросия добродетелями. Риторический образовательный идеал трансформировался в идеал обучения молчаливой скромности, поскольку, согласно Амвросию, слово есть посланник греха, его предвестие, а речь человеческая — начало заблуждений. Рассмотрение версии Амвросия даст возможность сопоставить в будущих исследованиях отношение к ученичеству этих двух выдающихся наставников, живших один — в последние времена республиканского Рима, второй — в последние времена Западной Римской империи.²

Амвросий Медиоланский (ок.339–397) получил хорошее языческое образование в Риме (в семье было известно и христианство, старшая сестра в 353 г. приняла монашество) и начал быструю административную карьеру, опираясь на свою образованность. Высокий уровень образованности являл в античном мире условие для служебного роста и занятия ответственных должностей, выполнения важных поручений. Молодой адвокат Амвросий был в 370 или 372 г. назначен консуляром (то есть, наместником, губернатором) провинций Лигурия и Эмилия в Северной Италии. Став катехуменом Миланской церкви, Амвросий неожиданно для себя был избран епископом Милана 7 декабря 374 г. После нескольких попыток отказать от сана, Амвросий с деятельной энергией взялся за руководство Миланской церковью. Одной из сторон деятельности этого

¹ Расширенный вариант названия утвердился лишь в XVII веке (прим.Н.А.Кульковой).

² См.: Гаджикурбанова П.А. Трансформация учения об обязанностях стоиков и Цицерона в сочинении Амвросия Медиоланского «Об обязанностях священнослужителей» // Теоретический семинар Сектора этики Института философии РАН, 26.05.2016, https://iphras.ru/uplfile/ethics/seminar/26_05_2016/gadzhiurbanova-26-0.pdf (посл.обр.18.07.2017). О раннехристианском отношении к ученичеству см.: Безрогов В.Г. Учитель и его ученики в текстах Нового завета. — М., 2002.

епископа времен первого столетия узаконенного существования христианской церкви являлась учительная активность. Именно в контексте этой деятельности епископ Амвросий через три года после «*Contra academicos*» Августина в 389 г. составляет руководство, обращенное к клиру Миланской церкви и к священничеству вообще, — *De officiis [ministerorum]* («Об обязанностях [священнослужителей]»).¹ Амвросий называет свою аудиторию *postum officium*, подразумевая под «нашим званием, нашей службой» священство. Однако он не отделяет клир в трактате каким-то особо строгим образом от иных людей (неизвестно, было ли слово *ministerorum* в составе первоначального варианта названия), допуская, вероятно, чтение своего произведения любым умеющим читать латынь человеком, стремящимся к получению назидания в истинной жизни. Аудиторию наставления он обозначает широко, примеряя на свою учительную ситуацию одежды учительства Христа, направленного всем и каждому. Слушатели Амвросия, независимо от сана, сословия, статуса, возраста, — «мои дети»: «Как Туллий делал это для на-

¹ Амвросий Медиоланский, свт. Об обязанностях / Пер. Н.А. Федорова; вводн. ст. и коммент. Н.А. Кульковой // Он же. Собрание творений. — Т. 7. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. — С. 37–391; *Ambrosius. De officiis*. Ed., tr., and notes by Ivor J. Davidson. 2 vols. Oxford: OUP, 2001; *Sancti Ambrosii Mediolanensis De officiis. Cura et studio Maurittii Testard*. Turnhout: Brepols, 2000; *S. Ambrosii episcopi mediolanensis de officiis ministerorum libri III. Ad codicum recognovit mss. editionumque praeceptorum fidem recognovit Io. Georgius Krabinger*. Tübingen: Heinrich Laurp. 1857; среди других изданий следует упомянуть 16й том «Латинской патрологии» Миня и русские переводы Г.В. Прохорова (Казань: Центральная Типография, 1908) и Г.Харламова (М., 1776); фрагменты трактата издавались на русском языке в 1823, 1839, 1875 гг. Основой сочинения Амвросия стали, вероятно, его поучения в адрес молодых клириков, с которыми он выступал в миланском соборе. В данной статье мы опираемся на русский перевод Н.А. Федорова (1925–2016) в сопоставлении с переводом Г.В. Прохорова (1880–1942), в редких случаях дополняя их указаниями на оригинал. Григорий Васильевич учился в Воронежской духовной семинарии и СПб.-ой духовной академии (вып. 1904), в 1912 году защитил диссертацию «Нравственное учение св. Амвросия, епископа Медиоланского». Николай Алексеевич, выпускник Отделения классической филологии МГУ, в связи со своим интересом к трудам Цицерона обратился и к его следу в творчестве свт. Амвросия. Выражаю самую искреннюю признательность Издательству ПСТГУ и лично руководителю проекта по изданию собрания сочинений свт. Амвросия доц., к.филол.н. Н.А. Кульковой за возможность ознакомиться в процессе издательской подготовки с публикуемым новым переводом трактата; Наталье Алексеевне также большое человеческое спасибо за внимательное прочтение раздела статьи, посвященного свт. Амвросию, и очень ценные замечания, высказанные по рукописи. Конечно, все недостатки данного текста — только на его авторе.

ставления своего сына, так и я тоже должен сделать это для вашего наставления, чада мои. Ведь я не меньше люблю вас, порожденных мною в Евангелии¹, чем если бы зачал вас в супружестве» (I, VII, 24). Грамотный христианин есть уже самим этим фактом как бы клирик, и к нему обращен трактат. Тема об обязанностях становится педагогической не только внутри физической, но и внутри духовной семьи. Единственное различие — в степени требовательности к исполнению назиданий. Есть общие правила, «принятые открыто в народе» (*haec etiam vulgo pudori sunt*, «для всех это позорно» I, XVIII, 76). Но эти же правила еще строже должны, по мысли Амвросия, быть применены «в службе нашей» (*in nostro officio*), и автор детально разбирает критерии их применения к сословию священства (Там же).² Епископ по своей должности еще и учитель, наставник и образец для всей многочисленной и гетерогенной паствы, от его каноников до мирян.

Основа всего обучения, по Амвросию, — упражнения (*exercitium, exercitio, exercitatio*), совершаемые обучающимся самостоятельно. *Omnis enim res propriis ac domesticis exercitiis augetur*; все совершенствуется с помощью верных упражнений (I, X, 33).³ Упражнение есть моделирование будущей деятельности, освоение ее элементов. Ученик-воин разыгрывает сражение, учение-моряк пробует силы на реке, ученик-певец развивает голос задолго до исполнения, ученик-атлет пропадает в палестре. Показательно, что в этом списке нет ученика ритора. Вероятно, риторство воспринималось Амвросием как оплот язычества. Атлет не маркирован как язычник. Христианское красноречие тоже не фигурирует в трактате как таковое. В этом вопросе миланский епископ далек от таких авторов как Юлиан, хри-

¹ Ср.: 1 Кор. 4. 15. В переводе Г.В. Прохорова это место выглядит так: «Как Туллий (написал) для наставления (*erudiendum*) своего сына, так и я (пишу) для воспитания вас, моих детей; ибо вас, которых я родил в евангелии, люблю не меньше, чем если бы вы были моими детьми по плоти (*si conjugio suscepissem*)».

² «...несправедливая завистливая враждебность и непристойные слова... постыдны даже для простого народа, в нашем же служении всякое слово, которое звучит недостойно, оскорбляет скромность. Не только говорить чего-либо неподобающего мы не должны сами, но и внимать подобным речам» (пер. Н.А. Федорова). В русском переводе Г.В. Прохорова данное место переведено с оттенком большего противопоставления мирян и священников: «Если это почитается за стыд у народа (у мирян), то в нашем звании нашу стыдливость пусть не оскорбляет никакое неприличное слово», несвойственного оригиналу (Казань, 1908. С. 84).

³ «Всякое умение воспитывается особыми и подходящими для него упражнениями» (пер. Н.А. Федорова).

стианский ритор-философ, преподававший в Риме II века. Амвросий в пику риторическому идеалу Цицерона и всей античной культуры начинает свой трактат с обсуждения обучения осознанному молчанию — главному источнику добродетельного поведения, истинной речи. Христианский наставник действует у него на фоне смирения слов и приоритета молчания. Вспоминая, вероятно, рассказы об античных мудрецах, обучавшихся и не обучавшихся¹, он пишет: «только один истинный Учитель и Наставник, Который не изучал того, чему учит других. Люди же учатся сами, прежде чем учить кого-либо, и от наставника воспринимают то, что потом передадут другим. Даже этого не выпало мне на долю: я оказался поставленным на священнослужение, будучи внезапно оторванным от моих судебных и административных занятий, и принялся учить вас тому, чего сам еще не изучал, я начал прежде учить, чем учиться. Мне приходится одновременно и учиться и учить, потому что ранее у меня не было времени научиться². Для того чтобы уметь говорить, мы прежде всего должны научиться молчанию... большинство говорит, потому что не умеет молчать. Очень редко кто-нибудь промолчит, даже если слова не принесут ему пользы. Следовательно, мудр тот, кто умеет молчать.³... Святые Господни любили молчание, зная, что язык часто ведет к греху и слова человека являются началом его греха... Огради уста свои⁴, запирай их и тщательно храни, чтобы никто не мог принудить тебя в гневе повысить голос и ответить оскорблением на оскорбление. ... если мы гневаемся — так как чувства являются состоянием природы и не в нашей власти, — мы не должны позволить устам нашим произнести дурные слова и совершить грех... Даже если раб⁵ будет ругать праведного, тот промолчит; или слабый произносит оскорбительные слова, праведный хранит молчание; даже если нищий упрекает его, праведный не отвечает. Это оружие праведника — отступая, побеждать, подобно тому как опытные метате-

¹ Наличие или отсутствие учителя было в античных биографиях важным пунктом. См.: Безрогов В.Г. Слушать и слышать: ученик философа в античном биографическом дискурсе // Учитель и ученик: становление интерсубъектных отношений в истории педагогики Востока и Запада. — М., 2013. — С. 364–393.

² Ср. у Цицерона: *De off.* 1. 1–2.

³ В трактатке «мудрого человека» принципиальное отличие от Цицерона, у которого в спектре действий мудреца содержится очень многое, но молчания там нет. По Амвросию же, *sapiens est ergo qui novit tacere*, мудр тот, кто умеет молчать (I, II, 5).

⁴ См.: Сирах. 28. 29; Пс. 140. 3. Ср.: Иак. 3. 2–3.

⁵ Ср. у Цицерона: *De off.* 1. 41, 113.

ли копий, отступая, побеждают и, убегая, наносят более страшные раны преследователю» (I, I-V, 3–19, пер. Н.А. Федорова).¹ В другом месте данного раздела о молчании Амвросий говорит, что идеал молчания был установлен в Библии еще Давидом и Соломоном, поскольку стало ясно, что при разговоре даже праведник может не удержаться от «грязи слов» (I, II, 6). Амвросий стремился придерживаться сформулированного идеала, несмотря на свою хлопотную должность. Он даже читал не вслух, как было в те времена еще обычно принято. «Глаза его пробегали по страницам, душа размышляла, а уста безмолствовали», — напишет о нем Августин в своей «Исповеди», сообщая, как он не решался нарушать такое действенное безмолвие епископа во времена его домашнего досуга, когда заходил к нему в дом и заставлял его читающим в молчании (Confessiones VI, 3). Наставление словом становится той необходимостью, за которой требуется осуществлять постоянный контроль, ибо, согласно Амвросию, весьма часто корень греха — в непродуманном слове.²

Амвросий, так же, как и Цицерон, почти ничего не говорит о школе, хотя сам выступил организатором училища для нынешних и будущих священнослужителей.³ Воспитание и обучение к исполнению обязанностей — дело учащих и учащихся, оно может происходить и в храме, и в общине, и дома, для этого не нужна, по мнению Амвросия, только лишь философская школа, круг учеников и наставника (I, VIII, 25). Обучение определяет не школа, но наличие потребности учиться, постичь мудрость и блаженство («блаженны имеющие страх перед Богом» I, I, 1), а также — еще в большей степени — наличие учителя. С первых страниц трактата Амвросий формулирует тезис о том, что последователям Христа «нельзя уже уклониться от учительства». Амвросий в данном вопросе опирается на Послание

¹ Ср.: Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. — Милан, 1991. — С. 85–86.

² «Дозированность» слова между молчанием и говорением — один из главных вопросов христианской дидактики. Показателен пример с молитвой, одним из наиболее важных случаев применения слов. Поскольку молитва адресована не человеку, то она состоит не только из слов, и, по мнению, например, Иоанна Отшельника (Сирия, первая половина IV в.) словами обучить ей нельзя. Нужно не только уметь произносить слова молитвы не вслух, но «в духе и уме», но и вообще «стать всецело» словами молитвы. Тот, кто погружается глубже слова, — переходит в «края ангелов», а кто воспевает языком, тот «вне страны ангельской и становится обычным человеком» (Иоанн Отшельник. О молитве. Пер. Г.М.Кесселя // Богословский вестник МДА и МДС. Сергиев Посад, 2006. С. 52–56.

³ Гаджикурбанова П.А. Цит.соч.

апостола Павла к Ефесянам: «Бог поставил одних апостолами, других пророками, иных благовестниками (евангелистами), иных же пастырями и учителями» (4:11). Священство, делает вывод Амвросий, неизбежно и тесно связано с учительством: «Мы уже не можем избежать обязанности учительства, которую на нас — вопреки нашему желанию — возложил долг священства» (I, I, 2). Оно как бы замещает физических отцов в функции наставников, каким выступил Цицерон в своем сочинении «Об обязанностях», и одновременно претендует на идеальное учительство. Образец учительства у Амвросия — Иисус Христос, Бог и человек (*Deus Christus et homo est*)¹, и псалмопевец Давид, образец смирения. Тезис о Давиде как об учителе и о цепочке учителей, идущей к Амвросию, ясно следует из слов трактата: «Я полагаю, что не покажусь вам заносчивым, если возьму на себя смелость поучать своих сыновей, так как сам наставник² в смирении сказал: *Придите, чада, послушайте меня, страху Господню научу вас* (Пс. 33:12). В этих словах мы можем увидеть его смиренное благоговение и благодать. Словами «страх Господень», который является общим для всех, он ясно выразил свое благоговение. А так как страх является началом мудрости³ и причиной блаженства⁴ — поскольку блаженны имеющие страх перед Богом⁵, он явно показал себя наставником в обучении мудрости и указал путь к достижению блаженства. И мы, усердно подражая благочестию Давида, хотя и не считая себя носителями столь великой благодати, передаем вам как нашим чадам то, что внушил ему Дух Премудрости⁶ и что явил он нам и что мы познали на очевидных примерах» (I, I, 1–2).

В раннехристианской педагогике постоянно обсуждался вопрос, может ли преподавать верующий человек, еще не обучившийся сам; насколько обученным (как в светском знании, так и/или в Священном Писании) он должен быть, чтобы по праву претендовать и быть принятым как учитель. Григорий Богослов в 381 году в тонко построенной поэме «О себе самом и о епископах» рассматривает разные варианты наличия / отсутствия / применения языческой и библейской культуры, показывая, что в любом случае необразованность не может восприниматься позитивно, как пытались

¹ *Expositio Evangelii secundum Lucam*, X, 3, см.: Адамов И.И. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006 (репринт 1915). — С. 331.

² Царь и псалмопевец Давид.

³ См.: Пс. 110. 10; Притч. 1. 7; 9. 10. Ср.: Сирах. 1. 15.

⁴ Ср.: Пс. 127. 1.

⁵ Ср.: Деян. 10. 35.

⁶ См.: Ис. 11. 2.

представить соперники его из новопоставленных епископов. «Как ты можешь избежать того, чтобы не выглядеть сразу и учеником (mathetes), и учителем (didascalos)..., хотя должно научать законам (didaskein nomous), прежде тщательно изучив их».¹ Под «законами», вероятно, имеются в виду правила мирского и церковного поведения. Известна оживленная переписка языческого наставника Либания и его христианских учеников Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. Постоянным рефреном в этой переписке звучит тема обучения, обученности, ученичества и последующего учительства воспитанников Либания. Христианские авторы IV столетия пришли к общему выводу о том, что в целом только один Истинный Учитель ничему не учился, зная все еще до рождения и с малолетства уча других. Все остальные учатся сами, а потом учат других. Среди христианских наставников можно учиться не только у здравствующих. Григорий Нисский в письмах Либанию среди христианских учителей ставит на первую ступень апостолов Павла, Иоанна, и «прочих апостолов и пророков, если не покажется дерзостью с нашей стороны присваивать себе наставление от таких мужей». Со стороны же «вашей [=языческой, мирской] мудрости», продолжает Григорий письмо, прежде всего сияет как наставник Либаний. Григорий Нисский, младший брат Василий Великого, печалится, что мало смог проучиться у Либания лично и у других языческих профессиональных наставников, но пишет, что перенял их науку и навык в ней через Василия, который был более долгое время в учениках у Либания, и через обучение самого себя: «Знай же, что я не обильно пользовался наставлениями учителей, что не много жил в сообществе своего брата и лишь настолько наставлен был божественным [его] языком, насколько необходимо было, чтобы понимать невежество тех, кто не посвящен в тайны красноречия. Потом же, изучая и твои [писания], когда находил свободное время, со всем усердием, я сделался страстным почитателем красоты вашей речи и все еще не отстал от этого увлечения. Итак, с одной стороны, как скоро я сам сужу о себе, у нас не было ни одного учителя [красноречия]; а с другой стороны, непозволительно было бы признать неправильным твое мнение о нас... Позволь же иметь смелость приписать тебе причину таких [успехов]. Ибо если Василий есть виновник нашего красноречия, а он богатство своего слова получил от твоих сокровищ; то и мы владеем твоими богатствами, хотя и получили их

¹ Григорий Богослов. О себе самом и о епископах / пер. А. Ястребова // Церковь и время, 1 (22), 2003. — С. 147–149.

через других».¹ В другом письме «Либанию софисту» он скажет: «Те, кто прежде не занимался наукой красноречия, подлинно являются теперь жалкими существами и терпят великий позор».²

Однако, замечает Амвросий, как бы «забывая» о полученном ранее языческом образовании, в его собственной жизни две эти стадии — (христианские) учительство и ученичество — вынужденно слились в одну. Поскольку он стал священником «от трибунала и магистратуры», то ему пришлось осваивать библейские и богослужебные тексты вместе и одновременно с обучением других им же и на их основе (I, I, 3–4). Ученичество и учительство соединяются вместе во время написания Амвросием трактата. Автор учит себя, работая над текстом, и учит других — своим словом и делом.

В учении и обучении у него есть, помимо Бога и Учителя, еще помощница в лице природы, которая, если ее истинно понимать и прочитывать, также утверждает вещи, сообразные с божественной истиной. «Разве сама природа не является наставницей (учительницей) стыдливости? (*Nonne igitur ipsa natura est magistra verecundiae?*)», — спрашивает Амвросий, следуя Цицерону (I, 35, 129), и далее разъясняет, что сама скромность людей (умеренность, самообладание, благопристойность, *modestia*) происходит из дарованного им уже самой природой способа познания (*modus scientiae*) и, соответственно, дара различения приличествующего от неприличного. На единство познания и скромности указывает, по его мнению, даже этимологическая близость слов и выражений (*modestia-modus+scientiae*), обозначающих подобные качества. Скромность заключена в природе как ее неотъемлемое качество. «Те же части, которые существуют для отправления естественных потребностей, чтобы они не являли свой неприглядный вид, она [природа] или удалила от взоров и спрятала в самом теле, или научила скрывать» (I, XVIII, 78, 77).³ Разные наставники образуют вокруг человека круг «учителей», подобный кругу учителей вокруг ребенка, обучаемого дома в условиях древнеримской городской или сельской усадьбы.

¹ Григорий Нисский. Письмо Либанию // Григорий Нисский, св. Аскетические сочинения и письма / Пер.; Сост. Т.Л. Александрова под общей научной редакцией А.Г. Дунаева. — М., 2007. — С. 273–274.

² Григорий Нисский. Письмо Либанию софисту // Григорий Нисский, св. Аскетические сочинения и письма. — 2007. — С. 276.

³ По-видимому, Амвросий опирается здесь на определение умеренности (скромности, *modestia*), приведенное стоическое в *De officiis* Цицерона: «Умеренность есть умение ставить все то, что делается или говорится, на соответствующее место (*modestia sit scientia rerum earum, quae agentur aut dicentur, loco suo collocandarum*)» (I, XL, 142).

Среди них такие персонажи как псалмопевец Давид, выступающий «учителем добродетели / наставником в нравственности (*magister moralis*)» (I, XXI, 96). Учителями (*magistri*) благонравия для молодежи следовало, по Амвросию, искать стариков, с которыми организовывать общение молодых. «Теперь скажем о том, как выбрать круг общения, чтобы найти себе друзей среди почтенных старцев. Хотя общение с ровесниками приятнее, однако дружба со стариками полезнее: они наставлениями и примером собственной жизни украшают нравы юношей (*adulescentium*), словно окрашивая их пурпуром добродетели. Люди, не знающие местности, желают идти с теми, кто знает дорогу, и тем более юноши должны вступать на новый для них жизненный путь в сопровождении старцев, чтобы не заблудиться и не отклониться от истинной тропы добродетели» (I, XLIII, 212, пер. Н.А. Федорова). «Нет ничего прекраснее, — добавляет Амвросий, — когда одни и те же люди являются и твоими наставниками в жизни, и свидетелями ее! (*Nihil enim pulchrius quam eosdem et magistros vitae et testes habere*)» (I, 43, 221). Такие связи, по мнению Амвросия, создают отношения учительства-ученичества наподобие менторства, длящиеся годами и десятилетиями. Особенно существенны такие отношения в церкви. Автор приводит в пример взаимоотношения епископа Сикста (*Xystus*, ум. 6 авг. 258 г.) и диакона Лаврентия (годы жизни: 225–258). Сикст как христианин был осужден на казнь, а Лаврентий, встретив его на пути к лобному месту, упрекает Сикста в том, что тот отвергает принесение в жертву вместе с собой и воспитанника, обрекая его остаться в живых. Исходя из античного понимания отношений учителя с учеником, Лаврентий у Амвросия говорит следующее: «Отказаться от ученика значит признать поражение своего учительства (*abjectio discipuli detrimentum est magisterii*). А что, если выдающиеся и знаменитые мужи (*virii*) побеждают с помощью своих учеников (*discipuli*), а не сами?» (I, XLI, 205). На такие слова Лаврентия Сикст отвечает, рисуя разные стратегии учительско-ученического взаимодействия и уговаривая ученика оставаться еще немного в земном мире: «Я не покидаю и не бросаю тебя, сын мой, тебя ждут более великие дела. Мы, старики, вступаем на путь более легких сражений, а тебя, как молодого, ждет славный триумф над тираном. В скором времени это выпадет на твою долю, поэтому перестань плакать, через три дня ты последуешь за мной — как раз это число и отделяет священника от дьякона. Тебе не было дано победить, находясь под крылом наставника, словно ты нуждаешься в помощнике. Зачем ты стремишься разделить мои страдания? Все их я оставляю тебе в наследство. Почему ты стремишься

быть рядом со мной? Слабые ученики опережают наставника, сильные же следуют за ним, чтобы победить без наставника, потому что они уже не нуждаются в руководстве. Поэтому Илия оставил Елисея. Тебе же я поручаю быть наследником нашей добродетели (Non erat tuum sub magistro vincere, quasi adiutorem quaereret... Infirmi discipuli magistrum praecedant, fortes sequantur, ut vincant sine magistro, qui jam non indigent magisterio. Sic et Elias Elisaeum reliquit. Tibi ergo mando nostrae virtutis successionem)» (I, XLI, 206).

Отношения учителя и ученика одни из самых важных. Индивидуальное наставничество лежит у Амвросия в основе системы образов, моделирующей «советчика по жизни». Предоставление советов в концепции миланского епископа напрямую связано с учительством: «Дающий совет другим должен показывать в себе *пример добрых дел: в учительстве* [букв.: в учении], *в целомудрии, в steepности* (Тит. 2. 7–8), чтобы его речь была здоровой и безупречной, совет — полезным, жизнь — достойной, суждения — прекрасны» (Talis itaque debet esse qui consilium alteri det, ut se ipsum formam aliis praebeat ad exemplum bonorum operum, in doctrina, in integritate, in gravitate; ut sit ejus sermo salubris atque irreprehensibilis, consilium utile, vita honesta, sententia decora; II, XVII, 86). Не «моя школа» определяет успех социализации, но «мой советчик» (II, XII, 60–63). Поэтому пороки учительствующего являются в индивидуальном обучении гораздо большей проблемой, нежели в школе. Публичный характер учительство приобретало лишь на высших своих ступенях, когда речи наставника в гимнасии могли получать широкое распространение и большую общественную значимость.¹ Амвросий моделиру-

¹ Такой гимнасией становился центром притяжения даже в том случае, если он находился не в городских пределах, а в составе пригородной виллы. Владельцы сельских гимнасией стремились их содержать в порядке и украшать с тем, чтобы они напоминали римские, то есть чтобы создавать т.н. эффект «малого Рима» в пределах поместья. См. о подобной деятельности в кн.: Hales, Shelley. The Roman House and Social Identity. Cambridge: CUP, 2003. Между куманским и неаполитанским поместьями Цицерона в нескольких поместьях его друзей происходит диалог об учении академиков, сохранившийся лишь во фрагментах различных редакций (вторая редакция повествует о том, что он состоялся как раз в Кумах, но не у Цицерона, а в поместье Варрона, в то время как часть диалога первой редакция описана происходившей в куманском поместье Катулла). Из переписки с Агтикком известно, что Цицерон сам содержал сельский гимнасией. Можно предполагать, что и его друзья также стремились к тому же, и их ученые разговоры конструируются Цицероном как бы в интерьерах гимнасия — места для ученых занятий. Гимнасии особенно выдающихся лиц или места, где проходили (реально либо придумано) важные обсуждения и речи, надолго

ет фигуру апостола Павла как образец наставничества: Павел поучал дев в 1 Кор 7:25 и священников в Тит 2:7 (II, XVII, 87). Ученик предстает наставнику как верный служитель. Именно таким *minister* / служителем был Иисус Навин по отношению к Моисею (II, XX, 98).¹

Отношения старших и младших, «преуспевающих в совете» и «преуспевающих в служении» есть, по Амвросию, наиболее естественная социальная среда вне семьи. Именно так обрисовывает эти отношения Амвросий в нескольких главах второй книги своего сочинения. Следуя учительному, наставительному, дидактическому пафосу христианства, миланский епископ кардинально трансформирует идеи уже другого сочинения Цицерона — «О старости (*De senectute*)», хотя и сохраняет внешнюю преемственность с ним. У Цицерона мы читаем следующее: «Тому, как мудрые старики наслаждаются общением с молодыми людьми, наделенными хорошими природными качествами, и более легкой становится старость тех, кого юношество почитает и любит, так молодые люди ценят наставления стариков, ведущие их к упражнениям в доблести, и я хорошо понимаю, что я не менее приятен вам, чем вы мне... все же старику подобают спокойные и сдержанные слова; изящная и плавная речь красноречивого старика уже сама по себе находит слушателей. Если же ты сам не в силах произнести ее, то все же можешь давать наставления Сципиону и Лелию. И право, что может быть приятнее старости, окруженной вниманием юношества? Неужели мы не признаем за старостью даже и таких сил, чтобы она могла обучать молодых людей, их воспитывать и наставлять к выполнению всяческих задач, связанных с долгом? Что может быть более славно, чем именно такая деятельность? Лично мне Гней и Публий Сципионы и два твоих, [сын Марк], деда, Луций Эмилий

запоминались в традиции интеллектуального обучения и дискурса. Спустя более 420 лет Августин для отсылки к диалогу Цицерона «Учение академиков» говорит о произносимом в «куманском гимнасии», а для обозначения «Гортензия» — о произносимом в «неаполитанском гимнасии» (*in Cumanorum gymnasium atque adeo Neapolitano*, III, XVI, 35), не упоминая названий ни того, ни другого сочинения и употребляя термин «*gymnasium*» как обозначения места, где происходят учительные разговоры, *disputationes*, дидактические «упражнения» (в древнегреческом слово *gymnasion* обозначало и место для занятий, и реже — сами занятия, особенно спортивные; теперь, вероятно, оно в латинском словаре Августина обозначает снова и место, и сами занятия, но уже занятия умственного «спорта», осуществляемые между собой профессионалами ради более молодых учеников).

¹ Об образе Иисуса Навина как ученика Моисея см.: Безрогов В.Г. Традиции ученичества и институт школы в древних цивилизациях. — М., 2008.

и Публий Африканский, казались баловнями судьбы, так как их всюду сопровождали знатные юноши, и всех наставников в высоких науках надо считать счастливыми, даже если они состарились и ослабели (*comitatu nobilium iuvenum fortunati videbantur nec ulli bonarum artium magistri non beati putandi, quamvis consenuerint vires atque defecerint*)» (VIII, 26; IX, 28–29, пер. В.О. Горенштейна). Цицерон пишет, исходя из интересов *bonarum artium magistri*, фокусируя внимание на старом возрасте, его преимуществах и рамках, на том, что их ученики — это их «слушатели».¹ Для Амвросия важно взаимодействие старших наставников и младших учеников. Он берет значение слова «ученик», близкое слову «служитель», а не «слушатель» и подчеркивает их поколенческую связь: «Итак, замечательно содружество старцев и юношей (*pulchra itaque copula seniorum atque adolescentium*)» (II, XX, 100, пер. Н.А. Федорова). Оба возраста активны и нужны друг другу. Старшие свидетельствуют и учат, являясь одновременно и собственно эталоном, и наставниками в нем. Они учат, а ученики восхищаются их и радуют. «Старцы»-учителя повествуют, а ученики служат им наградой, отрадой и утешением. Их отношения в рисуемой Амвросием картине наполнены взаимным служением. «Одни свидетельствуют, другие призваны утешать, одни учат,

¹ Цицерон, например, часто вместо «discipulus», «ученик», использует слово «auditor», «слушатель». Ученик, согласно принятому в республиканском Риме мнению, это, прежде всего, тот, кто регулярно ходит слушать наставления и лекции учителя. В сохранившихся фрагментах трактата «Учение академиков» примерно в 10 раз чаще для соответствующего контекста применен термин *auditor* и однокоренные с ним слова вместо *discipulus* и однокоренных с ним. См.: Марк Туллий Цицерон. Учение академиков. М., 2004. С. 81, 88–89, 97, 133, 140–141, 192–193, и др. В IV в. Аврелий Августин в диалоге «Против академиков» в 3 раза чаще применяет *discipulus* вместо *auditor*. Если мы вспомним, что первый термин происходит от глагола *disco*, *discere* «учусь, изучаю, узнаю, знакомлюсь, познаю», а второй от *audio*, *audire* «слышу, слушаю, выслушиваю», то мы явно увидим эволюцию обозначения основного вида занятий ученика, связанную, вероятно, с ослаблением риторического идеала античной образованности, с увеличением важности письменных упражнений в структуре занятий. Другая часть значений слова *auditor*, заключающаяся во второй группе смыслов, присущей глаголу *audio*, *audire* «слушаюсь, повинуюсь, соглашаюсь, одобряю», уходит в христианском Риме к любезному Амвросию слову *minister* «слуга, служитель, помощник, соратник, священник / диакон», образованному от *ministro*, *ministrare* «служить, подавать, доставлять, совершать, исполнять». Служитель также ученик, поскольку он — «последователь» учителя. Эта смысловая связь опиралась, вероятно, на корпус значений греческого понятия «ученик» как *mathetes* (см. о данном термине: Безрогов В.Г. Традиции ученичества и институт школы в древних цивилизациях. М., 2008).

другие услаждают (*alii testimonio, alii solatio sunt: alii magisterio, alii delectatione*)» (II, XX, 100, пер. Н.А. Федорова). Для воспитанного в античной культуре, но христианина Амвросия уже сами возрастные различия «обрекают» разные поколения (возрастные классы) на взаимное ученичество и учительство. Амвросий приводит из Библии массу примеров такого типа отношений: Илия и Елисей, Варнава и Марк, Павел и Сила, Павел и Тимофей, Павел и Тит, Петр и Иоанн. Старшие преуспевают в совете (*consilium*), младшие в служении (*ministerium*), которое и есть корень, суть, основа и центр ученичества. Исходя из раннехристианской евангельской парадигмы, оно есть «следование за учителем». ¹ «Учитель» и его «последователь» образуют внутри христианской педагогической парадигмы жестко связанную синонимическую пару. Преодоление «нехорошего возраста» и приобретение молодым учеником «обычаев / качеств благочестивой старости / зрелости и седой предусмотрительности / благоразумия» является в такой системе наименее желательным результатом (II, XX, 101ff). ² От похвалы преклонному возрасту эпохи поздней республики перешли в конце Империи к похвале взаимодействию старости и юности, к похвале «заражению» молодости «старчеством» в процессе истинного ученичества. Старость способна строить себя самостоятельно, исходя из приобретенной мудрости. Молодости такое «самостроительство», согласно мнению миланского епископа, еще не под силу, поэтому она нуждается в наставниках. По сути, внешний закон, наказывающий за проступки, есть средство для *озаконивания* безрассудной (=беззаконной) юности, поскольку праведник имеет закон в самом себе, *justus legem habet mentis suae* (III, V, 31).

Цицерон, наставлявший сына Марка, относится к нему как к гораздо более самостоятельному существу, несмотря на его молодость (21 год), чем Амвросий к обычному юноше того же возраста. Христианское ученичество в его понимании делает больший упор на наставнике, на передачу его благочестия, чем республиканская римская культура, взывавшая к ученику. Христианский наставник, как и античный философ, сообщает не просто науку, но приводит

¹ См.: Бонхёффер Д. Хождение вслед / Пер. с нем. Г. М. Дашевского. М., 2002; Пузынин А.П. Учитель Иисус. Сравнительное исследование древних моделей ученичества. Черкассы, 2008.

² О юноше Иоанне, четвертом апостоле, говорится, что «В нем были и почтенная старина нравов, и седая мудрость (*erat enim in eo senectus venerabilis morum et sana prudentia*), потому что беспорочная жизнь приносит плоды благой старости» (II, XX, 101, пер. Н.А. Федорова).

к мудрости и воспитывает добродетель. Но он сообщает о *Dei Filium* (Сыне Божьем), стремится подвести ученика к *Dei Sapientia* (Божественной Мудрости) и *Dei Virtus* (Божественной Добродетели). Эти три силы, пишет младший современник Амвросия и оглашенный миланской церкви Августин Аврелий, направляют корабль ученика под парусом веры по верному курсу среди «полезных наук (*boni studii*)», сулят ему безопасность в гавани любомудрия (*philosophia*) на пути к спасению.¹ По всей видимости, именно через повышение статуса учителя, опирающееся на влияние восточных и ветхозаветных традиций, античное ученичество было трансформировано такими Отцами Церкви как Амвросий и затем Августин в ученичество, соответствующее зарождающейся средневековой цивилизации. Трансформация ученичества в Северной Италии произошла, по-видимому, несколько раньше, чем трансформация в тех же регионах школы, которая еще примерно полтора-два с половиной столетия после Амвросия оставалась, скорее, прежней: античной и языческой.² Соседство нового ученичества с прежней школой определило синтез христианства и риторического язычества в средневековую христианскую педагогическую риторику, сохранившую почитание Цицерона и благоговение перед Амвросием.³ Два сочинения, написанные в расцвете языческого Рима и в начале истории христианского Милана, определили античный абрис и христианское понимание фигуры учителя как исполнителя одной из важнейших в истории человечества обязанностей. Слушатель преобразуется в служителя, следование учителю — в следование за учителем, пайдейя в веру и благочестие, а риторическая техне в навыки экзегезы и проповеди. Диалог Амвросия с Цицероном не закрывает традицию назидания и слушания, но открывает новую эпоху, эпоху христианских цицеронианцев и цицеронов.

¹ *Contra Academicos*, II, 1, 1. См.: Бл. Августин. Против академиков. Пер. и комм. О.В.Головой. — М., 1999. — С. 62–63.

² См.: Riché P. *Éducation et culture dans l'Occident barbare Ve — VIIIe siècles*. P., 1962; Idem. *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Age. Fin du Ve siècle — milieu du XIe siècle*. P., 1979. 3e éd. P., 1999.

³ См.: Copeland R. & I.Sluis, eds. *Medieval Grammar and Rhetoric. Language Arts and Literary Theory. AD 300–1475*. Oxford, 2009; Иаков Ворягинский. Золотая легенда. Т. 1. М., 2017. С. 334–343; <http://www.bogoslov.ru/persons/2565017/>; <http://www.pravenc.ru/text/114346.html> (посл. обр. 21.07.2017).

Трактат Цицерона «Об обязанностях» и проблема его рецепции в педагогическом наследии XVI века

Полякова М.А.

Как удачно в свое время заметил А.-И. Марру, «...наши взгляды на человека, мир и жизнь непрерывно меняются, в истории нет такой темы, к которой не нужно было бы возвращаться время от времени»¹ и это в первую очередь относится именно к греко-римскому миру и тому необъятному общекультурному наследию (включая его педагогический компонент), которое он после себя оставил. Среди античных авторов, чьи работы и высказанные в них идеи сохраняют свою актуальность, Марк Туллий Цицерон (106–43), без сомнения, занимает особое место. Это обусловлено не только его активной общественной позицией, практикой политической жизни и красотой литературного стиля, но и тому положению, которое римский оратор и философ сам себе обеспечил и на протяжении жизни и карьеры тщательно поддерживал.

Интерес к Цицерону появился уже у его современников, ведь он оттачивал свое ораторское искусство в обвинительных (так называемых — катилинариях²) и судебных (к примеру, речь «В защиту поэта Архия», 62 г. до н. э.) речах, одновременно исполняя сознательно принятую на себя роль «культуртрегера»³. Следует отметить, что история распорядилась иначе и признала за сочинениями Цицерона гораздо более важное значение, чем он сам себе замыслил — в них искали и ищут ответы на ряд жизненно важных вопросов: от проблем семейных отношений до категорий философского порядка. Но прежде всего римский деятель снискал расположение ближайших (по времени) своих потомков и последователей именно в во-

¹ Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. — С. 8.

² *Катилинарии* (лат. *Orationes in Catilinam*, *Речи против Катилины*) — речи (всего четыре), произнесенные в ноябре-декабре 63 г. до н. э. в Римском сенате Цицероном (в должности консула) против Катилины, при подавлении заговора последнего. Сохранились в обработке автора.

³ Идеи эстетического воспитания: антология в двух томах. Том первый: Античность, средние века, Возрождение. — М.: Искусство, 1973. — С. 169.

просах литературного стиля и публичного красноречия. К примеру, римский ритор Марк Фабий Квинтилиан (35–96) говорил, что «...чем более тебе будет нравиться Цицерон, тем более можешь ты быть уверен в успешности твоего учения» и, начиная со второго столетия н. э., Цицерон становится «признанным главой римской литературы»¹.

Феномен римского оратора знаменателен еще и тем, что со времен поздней Римской империи этический компонент его сочинений стал привлекать идеологов христианства. Неслучайно епископ Амвросий Медиоланский (340–397), крестивший в 387 году Аврелия Августина (354–430), в своем наиболее известном произведении «*De officiis ministrorum*» настолько близко следует трактату Цицерона «Об обязанностях» (*De officiis*), что скорее можно говорить не о подражании, а о переложении этого труда для нужд христианского воздействия, причем на примерах священной истории взамен цicerоновых образцов истории римской². Августин сам приписывал часть заслуги своего обращения в христианство чтению апологии философии, содержащейся в «Гортензии» (*Hortensius*) Цицерона³, а трактовка им одного из ключевых понятий, введенного в оборот римским оратором — *humanitas*, в сущности, является рассмотрением его (понятия) через призму боговоплощения Христа, но никак не противоречит античному (цицероновскому) видению⁴.

Августин не только впитал в себя греко-римскую культуру, но и стал ее проводником в качестве учителя риторики. В тоже время, он углубил античную философию за счет библейских традиций и теологии первых христиан. В этой связи его можно считать популяризатором идей Цицерона, который, как отмечалось, играл аналогичную роль в отношении «внедрения» в римское общество образцов греческого наследия. Возможно, именно следование Авгу-

¹ Зелинский Ф. Ф. Цицерон в истории европейской культуры // в кн.: Марк Туллий Цицерон. Полное собрание речей в русском переводе. Т. 1. — СПб.: изд. А. Я. Либерман, 1901. С. XXIII-LVIII. — С. XXVIII-XXIX.

² Утченко С. Л. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина // В кн.: Марк Туллий Цицерон. О старости, О дружбе. Об обязанностях. — М.: Наука, 1974. — С. 165.

³ Гринцер Н. П. Римский профиль греческой философии // в кн.: Марк Туллий Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. — М.: РГГУ, 2000. — С. 10.

⁴ Подробнее см.: Oniga R. L'idea latina di HUMANITAS // In: Contro la post-religione: per un nuovo umanesimo cristiano. — Verona, 2009.; Полякова М. А. К вопросу о педагогической интерпретации концепта *humanitas* // Alma mater: Вестник высшей школы. — 2014, № 4. С. 99–102.

стина стандартам логической и этической мудрости величайшего римского оратора предопределило популярность Цицерона и многих из его идей (а не только стиля) в христианской Европе, вплоть до эпохи Просвещения (в сочинениях Вольтера, к примеру).

Несмотря на явное признание этического содержания в наследии римского оратора, Н.П. Гринцер отмечает, что в мировой историографии «Цицерон — ритор» всегда затмевал «Цицерона — философа», а что касается его (Цицерона) роли в политической жизни Рима, то здесь оценки историков расходятся довольно широко: от придания ему «образа яростного борца за устои Римской республики» до определения «политическим интриганом без твердых убеждений» (Т. Моммзен)¹. Однако ни один критик Цицерона не мог отказать ему в уме, высокой образованности и, даже если его «популяризаторство» в области греческой литературы ставилось ему в укор, приходилось признать, что никто в древнем Риме не достиг большего в вопросе приобщения граждан эллинистическим образцам, столь необходимым для формирования римской культуры в целом.

В наследии Цицерона проявилось двойное отношение к греческой образованности, свойственное римскому миру в целом — это некое соревновательное преклонение и постоянное стремление доказать, что «мы не хуже»². Отголоски подобной двойственности еще сегодня можно заметить в трактовке классическим филологом Р. Онигой цицероновой *humanitas*³. По его мнению, *humanitas* представляет собой «более зрелый продукт» Римской цивилизации и, что особенно важно, «более антропоцентричный» концепт, нежели греческая *παιδεία*⁴. Примечательно, что Онага связывает эти

¹ Гринцер Н. П. Римский профиль греческой философии... — С. 10.

² Там же. — С. 14.

³ Подробнее см.: Oniga R. L'idea latina di HUMANITAS.

⁴ В специальной литературе и словарях *пайдейя* определяется как «универсальная образованность», «гармоничное телесное и духовное формирование человека, реализующее все его способности и возможности» (Корнетов Г.Б. Педагогика. Образование. Школа: пути обучения и воспитания ребенка. — М.: АСОУ, 2014.), «идеал нравственного, культурного и гражданского совершенства, к которому должен стремиться каждый человек» (Dizionario di filosofia (2009). URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/paideia_\(Dizionario-di-filosofia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/paideia_(Dizionario-di-filosofia))). Характеризуя *пайдейю*, Г.Б. Корнетов приводит слова А.-И. Марру о том, что пайдейя «...становится обозначением культуры, понимаемой не в активном, подготовленном смысле образования, а в том результативном значении, которое это слово приобретает у нас сегодня: состояние полного, осуществившего все свои возможности духовного раз-

два понятия, придавая тем самым латинскому термину педагогическую окраску. И особую заслугу в педагогизации *humanitas* он видит именно в идеях Цицерона¹.

В то же время Р. Онига считает, что у Цицерона понятие *humanitas* носило национальный, точнее цивилизационный, характер, так как касалось только римских граждан² и здесь можно заметить некоторое чувство превосходства римского (не латинского) мира над остальным, свойственное не только знаменитому римскому оратору, но и многим его современникам и последователям. Уверенность Цицерона в том, что в любом вопросе римляне способны возвыситься над своими предшественниками (греками), пронизывает многие его риторические произведения³. Но это никак не умаляет его значения как распространителя греческой *paideia* в современном ему римском обществе, и одновременно проводника римской *humanitas* в христианскую и, следовательно, западную культуру.

Именно эта трансляционная, а, по сути своей, просветительская роль и была уготована Цицерону в истории, что также предопределило возможности рассмотрения его литературного наследия в педагогическом контексте. Потенциал историко-педагогического дискурса наследия римского оратора сегодня активно разрабатывается в отечественной педагогике В.К. Пичугиной⁴.

вития человека, ставшего человеком в полном смысле» (Корнетов Г.Б. Педагогика. Образование. Школа... С. 29).

Древние греки видели в пайдеи путь (а также его педагогическую организацию), который человек должен пройти, изменяя себя в стремлении к идеалу духовного и физического совершенства (*калокагатии*) посредством обретения мудрости, мужества, благоразумия, справедливости и др. (Там же). Ф. Камби определяет *пайдею* как своего рода *воспитательную модель*, предусматривающую образование молодых людей в рамках двух параллельных действий — воспитания физического и психического (духовного) (Cambi F. Manuale di storia della pedagogia. — Roma-Bari: Laterza, 2009. P. 26). Эта модель формирует «этос» народа как совокупность устойчивых, стабильных черт характера индивида (отсюда понятие «этика») (Ibid.).

¹ Полякова М. А. К вопросу о педагогической интерпретации концепта *humanitas* // *Alma mater* (Вестник высшей школы), 2014. — № 4. — С. 99–102.

² Там же. Существовало так называемое латинское гражданство (в противовес привилегированному римскому), распространявшееся на всех жителей Римской республики и империи, в том числе — жителей провинции. После эдикта Каракаллы 212 г. латинское гражданство фактически не имело никакого ограничивающего значения.

³ Гринцер Н. П. Римский профиль греческой философии... — С. 14.

⁴ Пичугина В. К. Историко-педагогическое изучение наследия Цицерона: возможности дискурсивной методологии // *Методология научного исследова-*

Согласно итальянской энциклопедии *Treccani*, работы Цицерона на протяжении долгого времени оставались единственным источником греческой философии¹, более того, собственно и создание христианской литературы на латинском языке можно отчасти объяснить его влиянием на христианство². Этот факт, по всей видимости, определил популярность Цицерона у гуманистов и реформаторов. Ф.Ф. Зелинский даже считает, что и Возрождение следует рассматривать, прежде всего, как «возрождение Цицерона», имея в виду, что, к примеру, Петрарка сначала испытал на себе влияние этого автора, подвигнувшего его затем на «открытие» и внедрение в интеллектуальную гуманистическую среду прочих классиков³. Примеру Петрарки следовали и другие гуманисты — Боккаччо, Леонардо Бруни, Салютати подражали римскому оратору; Лоренцо Валла пытался критиковать его⁴, тем самым иллюстрируя широкий интерес к фигуре «родоначальника гуманизма» (от *humanitas*).

Вслед за итальянскими гуманистами «очарованию Цицерона» подверглись и представители северного гуманизма. Например, «блистательный» Эразм Роттердамский (1466/69–1536) тоже видел в нем «...образец сочинителя, у которого широта философской эрудиции счастливо сочеталась с удобопонятностью и изяществом слога»⁵ и «...чей дух и разум вместили столь божественные мысли, чье перо было столь же красноречиво, сколь замечателен предмет описания»⁶. Хотя в своем знаменитом диалоге «Цицеронианец» (*Ciceronianus*, 1528) Эразм Роттердамский выступил против тех гуманистов, которых он определил как «слепых» подражателей античным образцам и «цицероновых обезьян», используя в качестве назидания пример Святого Иеронима, также сильно увлекавшегося Цицероном. По легенде святому «...предстал ангел, который спросил: «Кто ты?» — «Христианин», — ответил Иероним. И услышал: «Нет! Ты цицеронианец, а не христианин, ибо где сокровище ваше,

дования в педагогике: коллективная монография / под ред. Р. С. Бозиева, В. К. Пичугиной, В. В. Серикова. — М.: Планета, 2016. — С. 175–182.

¹ Cicerone Marco Tullio // *Dizionario di filosofia* (2009). URL: http://www.treccani.it/enciclopedia/marco-tullio-cicerone_%28Dizionario-di-filosofia%29/.

² Зелинский Ф. Ф. Цицерон в истории европейской культуры. — С. XXXIII.

³ Там же. С. XXXVIII.

⁴ Там же.

⁵ Майоров Г. Г. Цицерон как философ // в кн.: Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. — М.: Наука, 1985. С. 5–59. — С. 6.

⁶ Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. — М.: Издательство «Художественная литература», 1969. — С. 99.

там и сердце ваше». После этого Иероним отказался от чтения «языческой» литературы»¹.

Не вдаваясь в подробности культурологического и религиозного спора, следует отметить, что аргументация в нем строилась вокруг фигуры римского оратора, столь популярного в гуманистической среде той эпохи. Да и духовно-нравственный компонент эразмианского гуманизма весьма созвучен этике Цицерона². В опусе «Благочестивое застолье» Эразм представляет беседу-диспут друзей, собравшихся за завтраком, где говорится, в частности, следующее: «...Я признаюсь перед друзьями — не могу читать сочинений Цицерона «О старости», «О дружбе», «Об обязанностях», «Тускуланские беседы» без того, чтобы не поцеловать книгу несколько раз, чтобы не испытать благоговения перед этой святой душой, осененной выше [...] Большинство философских сочинений Марка Туллия отмечено присутствием божества»³. «Обязанности» Цицерона упоминаются в данной беседе в том числе отдельно: «... они стоят того, чтобы каждый затвердил их слово в слово, и в первую очередь, люди, которым предстоит управлять государством»⁴.

Таким образом, *De officiis* (ок. 44 г. до н. э.) Цицерона рассматривается здесь в позитивном ключе, прежде всего, для государственных мужей. Это произведение было написано в период так называемого вынужденного досуга оратора⁵, что, с одной стороны, так соответствует «ренессансному идеалу жизни», а с другой — подводит своеобразный итог и творчеству Цицерона, интуитивно чувствующего, что все его *обязанности* перед римским народом тоже закончены⁶. Трактат выделяется своей необычной формой — это не диалог, а на-

¹ Хейзинга Й. Эразм / пер. с нидерл. // в кн.: Культура Нидерландов в XVII веке. Эразм. Избранные письма. Рисунки. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. С. 203–472. — С. 467.

² О понимании Эразмом добродетели и добродетельной жизни см.: Макаров М. И. Трактовка категории «добродетельная жизнь» в западноевропейской педагогической мысли (XIII–XVII век) // Методологические ресурсы качества педагогических исследований: материалы международной сетевой научной конференции РАО «Методология научного исследования в педагогике» / под ред. В. В. Серикова и В. К. Пичугиной. — М.: Планета, 2016. — С. 77–90.

³ Роттердамский Э. Разговоры запросто. — С. 98.

⁴ Там же. С. 67.

⁵ Подробнее об истории написания трактата см.: Утченко С. Л. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина.

⁶ Пичугина В. К. Педагогика Цицерона: воспитание достойных (вместо предисловия) // Марк Туллий Цицерон. Антология гуманной педагогики / сост. и коммент. Я. А. Волкова, В. К. Пичугина. — М.: Неолит, 2017.– С. 13.

ставление сыну. Жанр предопределил масштабность изложенного материала: здесь собраны моральные предписания, отступления политического характера, исторические примеры, юридические казусы¹. По всей видимости, именно эта энциклопедичность, особый стиль автора, его образцовая латынь и, конечно, высокие этические принципы, изложенные в наставлении, сделали его поистине любимым сочинением Цицерона в ренессансной среде.

Показательно, что Цицерон был популярен не только у гуманистов. Его произведения входят в обязательный набор «ученых» библиотек и списков обучающей литературы XVI века. К примеру, в библиотеке ученого-грамматика («*Caelij Secundi Cvrionis schola, siue de perfecto Grammatico, libri tres*»², 1555), подробно описанной итальянским реформатором Челио Секондо Курионе (1503–1569), работы римского деятеля сосредоточены по нескольким разделам: прежде всего, среди книг по риторике («Никто никогда не вложил в искусство красноречия больше него»)³, далее — среди знатоков нравов (!)⁴ и мастеров эпистолярного жанра⁵.

Упоминается Цицерон и его трактат и в другом произведении Курионе, его катехизисе «Наставление в христианской вере» (*Vna familiare et paterna institvtione della Christiana religione*, 1549), а точнее, в письме, написанном им Фульвио Пеллегрини Морато Мантуанскому «О целомудренном и христианском воспитании детей» (*Una lettera di M. Celio Secondo C. Della Honesta e Christiana creanza de figlioli, a M. Fulvio Pellegrino Morato, Mantoano*), которое является составной частью Наставления, по всей видимости, благодаря своему сугубо педагогическому характеру⁶. Правда, здесь римский оратор представлен скорее критически: Курионе не согласен с ним в оценке физического труда, представленного в первой книге *De officiis*: «... Все ремесленники занимаются презренным трудом, в мастер-

¹ Утченко С. Л. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина // Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. — М., «Наука», 1993. — С. 167.

² Название дано в оригинальной графике автора.

³ Чиколини, Л. С. Библиотека ученого-грамматика по Курионе // Средние века. Вып. 52 — М.: Наука, 1989. С. 219–232. — С. 224.

⁴ Там же. С. 226.

⁵ Там же. С. 229. Информация о библиотеке приведена в конце первой части произведения Курионе: Curione C. S. *Caelij Secundi Cvrionis schola, siue de perfecto Grammatico, libri tres*. — Basilea, 1555. P. 64–82.

⁶ D'Ascia L. *Frontiere: Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*. — Bologna: Pendragon, 2003. P. 149.

ской не может быть ничего благородного...»¹; он напротив считает, что «... все эти ремесла [механические] честные и достойные уважения», а также полезны для общественной жизни².

Различный подход в данном вопросе абсолютно объясним. Странно было бы ожидать от государственного мужа, великолепного оратора и философа, знающего себе цену, каковым являлся Цицерон, почитания физического труда, тем более, в I в. до н. э. Во времена Курионе все поменялось: добывать хлеб ремеслом, физическим трудом уже не считалось зазорным — это одно из достижений Реформации; однако сам гуманист-реформатор все же пошел другим путем. Важно то, что в своем нравоучительном сочинении, направленном на изложение его собственной педагогической программы, он обратился именно к трактату Цицерона «Об обязанностях». Также и в другом месте, где Курионе обосновывает непрменный долг отцов в воспитании детей, он приводит слова из этого же произведения: «... неосведомленность ранней молодости нуждается в дальновидности стариков, чтобы на ней основываться и ею руководствоваться»³.

Влияние стиля Цицерона, помещенного итальянским реформатором в число чужестранцев, которых надо приветствовать, угощать и провожать после домой⁴, тем не менее, присутствует, как в самом структурировании письма-трактата о воспитании (оно разделено автором на части, где обозначена та или иная мысль), так и в рассуждениях и форме обращения. Хоть письмо написано не сыну (возможно, потому что его дети были еще слишком малы в сравнении с сыном Цицерона), но его тон, одновременно назидательный и, в то же время, по-отечески участливый, очень напоминает эмоциональный фон трактата «Об обязанностях». Сочинение Курионе не может претендовать на охват такой широкой проблематики, как это представлено у Цицерона, но оно изначально посвящено определенной,

¹ Марк Туллий Цицерон. О старости, О дружбе. Об обязанностях / пер. В. О. Горенштейна. — М.: Наука, 1974. XLII, 150.

² Curione C.S. Vna familiare et paterna institvtione della Christiana religione. — Basilea, 1549. I.

³ Цит. по: Марк Туллий Цицерон. О старости, О дружбе. Об обязанностях. XXXIV, 122. У Курионе: Curione C.S. Vna familiare et paterna institvtione... К.

⁴ Курионе говорит о том, что, несмотря на пользу для молодежи таких авторов, как Платон, Аристотель, Исократ, Демосфен, Ксенофонт, Фукидид, Ливий, Салюстий, Цезарь и Цицерон (то есть, авторов-язычников), со «святыми авторами» (речь, прежде всего, о Св. Павле) прибываешь как с друзьями, даже как «с домашними в собственном доме». К первым же надо относиться как к чужестранцам: принять, угостить и вернуться в свое жилище (Curione C.S. Vna familiare et paterna institvtione... К).

достаточно узкой проблеме — воспитанию детей, что само по себе примечательно и показательно. Кажется не случайным, что именно здесь автор неоднократно упоминает римского оратора и конкретно это его произведение. Кроме того, как отмечалось, письмо включено в более обширный труд с общим названием «Наставление в христианской вере», где, наряду с молитвами и некоторыми авторскими стихами, представлены основы вероисповедания, причем в форме диалога отца и дочери¹.

Тем самым, Курионе, сочетая в своем образовании и, соответственно, в учении гуманизм с сильным греко-римским компонентом, и мощную христианскую праведность и строгость реформатского типа, тем не менее, не смог и, по всей видимости, не собиравшись отказаться от всего античного, прежде всего — от примера Цицерона. Показательно также словосочетание в названии письма: «целомудренное и христианское воспитание детей». То, что передано как «целомудренное» и это, на наш взгляд, оправдано в сочетании с «христианским» воспитанием, в оригинале звучит *honesta* (ж. р.; в м. р. — *honesto*²), переводимое также как ‘честный’, ‘порядочный’, ‘справедливый’. Это то самое *honestum* Цицерона, которое традиционно переводилось на русский как ‘нравственно-прекрасное’ (и этому, как известно, посвящена первая книга *De officiis*), и которое можно также трактовать как ‘честность’ и ‘высокая нравственность’. Н.П. Гринцер считает, что подобный перевод, без сомнения, идущий от греческого эквивалента (*τὸ καλόν*), в то же время не передает римской специфики, важной для Цицерона³. *Honestum* — производное от *honor*, наименования римских выборных должностей и эта его общественная характеристика опять же придает латинскому термину особый смысл, неведомый греческому оригиналу. Н.П. Гринцер предлагает переводить *honestum* как ‘достойное’⁴, что, как можно видеть, абсолютно уместно и для передачи названия произведения Курионе: «достойное [и] христианское воспитание детей».

¹ Кроме итальянского варианта существовал латинский — для сыновей, где диалог отца строится с сыном. Подробнее о мотивах создания двух вариантов произведения и их особенностей см.: Полякова М. А. Гуманистические и реформационные черты педагогического идеала Челио Секондо Курионе // Историко-педагогический журнал. 2014. № 2 — С. 149–161.

² В современном итальянском языке начальная «h» отсутствует (*onesto, onesta*). Во времена Курионе орфография и графика итальянского языка еще не сложились.

³ Гринцер Н. П. Римский профиль греческой философии... — С. 25.

⁴ Речь, правда, в данном случае идет о другом произведении Цицерона — «О пределах добра и зла» и рассуждения касаются «общественного блага».

Критическое отношение к Цицерону, присутствующее у Эразма и Курионе, придающих особое значение именно христианской добродетели, достаточно понятно и оправдано ввиду как некоторой изначальной настороженности в отношении языческих (дохристианских) авторов, так и появившейся, с их точки зрения, угрозы христианству со стороны «языческой чувственности», столь популярной в то время. Чрезмерное увлечение античностью порождало в свою очередь и своего рода рефлексию, выразившуюся в подобной критике. Примечательно, что именно Эразм и Курионе, авторы, сочетающие в своем мировоззрении сильные гуманистические и, в то же время, религиозно-обновленческие черты, столь пристально отнеслись к Цицерону, что объективно указывает на его сохраняющуюся популярность в данную эпоху.

При этом, несмотря на представленную критику, и тот, и другой следуют цицероновой традиции собственно в своих произведениях — трактатах и диалогах, адресуя их правителям, подрастающему поколению, коллегам, современникам и т. д., оттачивая свою, пусть и менее классическую (но зато более живую), латынь на образцах великого оратора. Кроме того, они помещают его сочинения (в том числе, трактат «Об обязанностях») в число книг, обязательных для изучения, для формирования праведного человека, настоящего христианина.

«Триумфальное шествие» наследия Цицерона можно отметить и в документах иного рода — в школьных программах XVI столетия, составленных уже не гуманистами, а реформаторами, которые поставили образование на службу обновленному христианству. Уже в первом школьном уставе, составленном коллегой родоначальника Реформации Мартина Лютера (1483–1546) Иоганном Агриколой (1494–1566) в 1525 году для нужд открывшейся в немецком Эйслебене латинской школы¹, упоминаются сочинения Цицерона, в частности «книга о должностях»², в качестве учебных пособий при обучении латыни в третьем (высшем) классе³. Сохраняется подобная

¹ Подробнее об истории написания немецких школьных уставов см.: Полякова М. А. Становление базовых моделей школ в Западной Европе в XVI веке. — Калуга: Издательство «Эйдос», 2016.

² Сохранено название автора (переводчика). Без сомнения, речь идет о трактате «О должностях».

³ Шмидт К. История педагогики Карла Шмидта, изложенная во всемирно-историческом развитии и в органической связи с культурною жизнью народов / пер. с нем. Эдуарда Циммермана. Т. I-III. Т. 3.: История педагогики от Лютера до Песталоцци — М.: Издание К. Т. Солдатенкова, 1880. — С. 109.

программа и для учащихся третьей группы (класса) в Саксонском учебном плане (1527–1528), составленном другом и сподвижником Лютера Филиппом Меланхтоном (1497–1560)¹.

В десятилетнем курсе Страсбургской гимназии Иоганна Штурма (1507–1589) изучение сочинений Цицерона начиналось с восьмого класса, что соответствовало третьему в программах Агриколы и Меланхтона. Причем, кроме пассивного чтения текстов учащиеся обучались на примере римского классика синтаксису (с седьмого класса) и методам написания писем (пятый и шестой классы)².

Вюртембергский устав (1559), ставший образцом школьных планов южно-германских земель, вводит избранные письма Цицерона в курс обучения также с третьего класса (всего предполагалась организация шестилетнего обучения там, где это позволяли средства отдельных городов)³, продолжая данную работу в четвертом (с опорой на латинский синтаксис) и подключая к изучению речи оратора в шестом⁴.

Таким образом, можно видеть, что, несмотря на утверждение Ф.Ф. Зелинского о том, что «нет ничего общего между Цицероном и реформаторами»⁵, ближайшие друзья и соратники Лютера, составители первых школьных уставов⁶, уделяли сочинениям римского оратора особое внимание, помещая их в курсы обучения своих школ. Понятно, что их Цицерон интересовал, прежде всего, как образец классической латыни, но следует отметить, что реформаторы никогда не допускали включения в перечень книг произведений, которые вызывали хоть малейшее сомнение в их нравственном наполнении. Сам реформатор (Лютер), обосновывая наличие опре-

¹ Меланхтон Ф. О школах / пер. В. М. Володарского // Идеи эстетического воспитания: антология в двух томах, Т. 1: Античность, средние века, Возрождение. — С. 362.

² Полякова М. А. Разработка Мартином Лютером педагогической программы реформационного движения в Германии: исторические предпосылки, содержание, практическая реализация. — М.: АСОУ; Калуга: Издательство «Эйдос», 2010. — С. 136–137.

³ Hochfürstlich Württembergische große Kirchenordnung — Stuttgart, 1743 // Bayerische Staatsbibliothek / <http://www.digitale-sammlungen.de/> — F. 196.

⁴ Ibid. — F. 197.

⁵ Зелинский Ф. Ф. Цицерон в истории европейской культуры // Марк Туллий Цицерон. Полное собрание речей в русском переводе (отчасти В. А. Алексеева, отчасти Ф.Ф. Зелинского). — Т. 1. — Санкт-Петербург, изд. А. Я. Либерман, 1901. — С. XLIII.

⁶ Вюртембергский церковный устав, в состав которого входил школьный устав, был составлен также другом и сподвижником Лютера Иоганном Бренцем (1498–1570).

деленных книг в школьных библиотеках, говорил следующее: «... книги, которые помогают при изучении языков, т. е., произведения поэтов и ораторов. При этом не имеет значения, были ли авторы язычниками или христианами, греками или римлянами. Ведь эти книги нужны для изучения грамматики...»¹.

Как можно было видеть, его совет был учтен при составлении школьных программ уже в ближайшие годы (призыв был составлен в 1524 году), причем, ведущее место в них все же занимал трактат Цицерона *De officiis*, подтверждая тем самым свою действительно сильную этическую составляющую. Ф.Ф. Зелинский в своем очерке приводит высказывание Лютера касательно этого произведения: «Его *Officia* гораздо лучше, чем этика Аристотеля... Цицерон при всех своих заботах, которые ему причиняло управление государством, многим превзошел Аристотеля, этого бездельника и осла, у которого было достаточно денег, и приятных праздных дней...»². По всей видимости, трактат «Об обязанностях» действительно привлекал реформаторов особенностями своего стиля (наставление сыну) и ценностью моральных предписаний, изложенных в нем. Не зря С.Л. Утченко определил это сочинение Цицерона как «свод правил и норм поведения, рассчитанных на обычных честных и «порядочных» граждан»³ — в нем представлен образ идеального гражданина, с точки зрения римского оратора, а это столь соответствовало реформатскому подходу к образованию и воспитанию, целью которых было формирование идеального христианина.

Возможно, именно Цицерона можно считать родоначальником «письма к сыну» как особого жанра нравоучительной литературы педагогического толка. Как можно было видеть, подобного стиля придерживался Курионе. Эразм, не имевший собственных детей, тем не менее, написал ряд произведений — обращений к правящим особам⁴,

¹ Лютер М. К советникам всех городов земли немецкой. О том, что им надлежит учреждать и поддерживать христианские школы // Мартин Лютер — реформатор, проповедник, педагог/ сост. Курило О. В. — М.: Издательство РОУ, 1996. — С. 114.

² Зелинский Ф. Ф. Цицерон в истории европейской культуры... — С. XLIII-XLIV.

³ Утченко С. Л. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина... — С. 167.

⁴ Собственно к педагогическим произведениям Эразма, прежде всего, следует отнести трактат «О приличии детских нравов» (*De civilitate morum puerilium*, 1530), написанный специально для одиннадцатилетнего Генриха Бургундского, сына Адольфа Бургундского (адмирала Испанских Нидерландов на службе у Габсбургов, 1517–1540).

к детям или к друзьям. Есть у него и небольшие сочинения, написанные специально для сына его издателя, маленького Эразмия Фробера.

Еще одним интересным примером в данном ряду можно считать письмо, написанное швейцарским реформатором Ульрихом Цвингли (1484–1531)¹ своему пасынку Герольду Мейеру на двух языках — в 1523 году на латыни (*Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint*) и в 1524 году по-немецки (*Wje man die Jugendt in guoten Sitten und christenlicher Zucht uferziehen unnd leeren sölle*²). Речь в нем идет о том, как по-христиански воспитывать юношество³.

Данное произведение на самом деле представляет собой наставление, относящееся ко всем повседневным (житейским) проблемам в воспитании молодежи (юношества), и во многом аналогично другим подобным сочинениям эпохи о воспитании детей⁴. Цвингли условно разделяет свои поучения на три части: наставления в делах, касающихся Бога; самого молодого человека и других людей⁵. Тем самым он рассматривает не только вопросы непосредственного воспитания и обучения, но и взаимодействия людей в обществе, что так традиционно для реформатских работ. Каждый раздел включает широкий набор требований и нравочений, при условии выполнения которых юноша должен стать настоящим христианином.

Несмотря на то, что у швейцарского реформатора нет прямых отсылок к Цицерону (при наличии в тексте упоминаний Сократа и Сенеки), обращает на себя внимание сама структуризация произведения, во многом сходная с трактатом «Об обязанностях». Понятно, что «верный христианин» реформатского толка никоим образом не предполагал сочинение язычника Цицерона образцом для себя и сопоставление античного *honestum* (порядочного, достойного

¹ Ульрих Цвингли начал свою ревизию церковных порядков и борьбу с индульгенциями в 1518 году, то есть, примерно в то же время, что и Лютер. Сам он получил достойное образование, изучил Священное Писание на трех «святых» языках и активно выступал за обучение детей. В Гларусе, где он с 1506 года служил приходским священником, он устроил латинскую школу и сам преподавал в ней. С развитием и распространением Реформы Цвингли принялся за обучение духовенства («Краткое христианское руководство», 1523), участвовал в обращении монастырского имущества на нужды образования и открытие новых школ. Занимая с 1518 года должность священника в Цюрихском соборе, Цвингли сам устраивал новые школы для детей, подбирал учителей и следил за ходом образования.

² Оригинальная графика.

³ Шмидт К. Указ. соч. Т. 3. — С. 76.

⁴ Хотя упомянутые сочинения Эразма и Курионе были написаны позже (1530 и 1549 годы соответственно).

⁵ Шмидт К. Указ. соч. Т. 3. — С. 77.

или целомудренного) с Богом (*Gott*) Цвингли, возможно, не совсем уместно, но важен сам подход реформатора — прежде чем объяснить молодому человеку, как надо себя вести, чему обучаться и как общаться с другими людьми, он проясняет, как и зачем (ради спасения, прежде всего) следует верить в единого Бога¹. Этот Бог олицетворяет все доброе и хорошее, нравственное и милосердное, что, без сомнения, сочетала в себе и категория *honestum* Цицерона, и, в этом смысле, параллель между произведениями весьма допустима.

По сути, во второй части письма-пособия речь идет о том, какие знания и умения должен приобрести юноша, получив наставление в христианской вере, а именно: обучиться языкам и добрым манерам, имея лучшим образцом для себя Христа, а также арифметике и фехтованию². Кроме того, в этой части сосредоточены правила поведения в повседневной жизни и советы по выбору спутницы (жены). То есть, это то, что полезно для жизни, для личности и именно так строится вторая часть произведения *De officiis (utile)*, хотя конечно Цицерон говорил несколько о иных «полезностях».

Наконец в третьей части Цвингли помещает правила публичной и общественной жизни, подчеркивая, что человек рожден не для того, чтобы жить для одного себя, а напротив, чтобы быть всем для всех людей³. Здесь речь идет о формировании в юношестве таких черт как благочестие (*frombkeyt*), справедливость (*gerechtigkeit*), истина (*warheit*), верность (*trüw*), вера (*glouben*) и стойкость (*standhaftigkeit*)⁴. Только воспитав в себе эти добродетели, человек сможет послужить на пользу государству и всему христианству. При этом автор подчеркивает, что выше всего и дороже всего после Бога дети должны чтить родителей, уступать им даже, когда они не правы⁵. Представлять эту часть произведения Цвингли как борьбу первого (веры в Бога) и второго (рекомендаций для пользы воспитуемого человека), отсылая таким образом письмо реформатора целиком к античному образцу, выглядело бы слишком притянuto и, вероятно, в корне неверно. Здесь скорее важно не противостояние духовного (или религиозного) и житейского (правила поведения

¹ Zwingli U. Wje man die Jugendt in guoten Sitten und christenlicher Zucht uferziehen unnd leeren sölle — Zürich, 1526. — Der erst tayl der leren. В этом издании 1526 года отсутствует нумерация страниц.

² Ibid. Der ander teyl der leren.

³ Ibid. Der drritt teyl der leeren.

⁴ Все немецкоязычные слова даны в оригинальной орфографии и графике, без заглавных букв, свойственных современному немецкому языку.

⁵ Шмидт К. Указ. соч. Т. 3. — С. 79.

в обществе и собственная внутренняя культура), а их необходимое и неизбежное сочетание, которое должно привести молодого человека к становлению действительно достойного (*honestum*) члена христианского общества.

В этом смысле Цвингли, как это ни парадоксально, выразил в своем наставлении юношеству принцип античной *заботы о себе*, сочетающей именно эти компоненты: познание себя (через уверование в Бога в контексте реформатского христианства), совершенствование себя (физическое, интеллектуальное и моральное) и обращение к другим людям (обществу). Сформулировав правила поведения юношеству с целью воспитать из их добрых христиан, он, по сути, интуитивно переложил на христианско-религиозный язык те принципы добропорядочной достойной жизни, которые содержатся в трактате «Об обязанностях» Цицерона, призванного, в частности, воспитать «порядочных граждан». И в обоих случаях послания сделаны в форме писем самым близким — детям (взрослому сыну или пасынку, не важно), будущим гражданам, христианам, членам общества.

Подобное совпадение не случайно, оно отражает тот факт, что основные парадигмы и модели образовательных схем и систем сложились в глубокой древности, развивались и получили свое осмысленное оформление в античную эпоху, в частности, в трудах Цицерона, человека все же по своим общественным функциям далекого от педагогики. Далее, на протяжении веков, эти модели дополнялись, перестраивались под те или иные нужды, но в рамках западной цивилизации, трансформация шла под четким влиянием и патронатом христианского мировоззрения. В эпоху Ренессанса и Реформации, когда проблемы воспитания выходят на первый план, именно базовые признаки педагогических систем, сформировавшихся в античный период, дают о себе знать в таких разных, на первый взгляд, направлениях общественной мысли.

Таким образом, вопрос о рецепции *De officiis* в произведениях ренессансной и реформаторской эпохи, без сомнения, выглядит спорным и, возможно, несколько умозрительным. Однако явные параллели, присутствующие в представленных здесь сочинениях (в основном, письмах-наставлениях) с трактатом Цицерона, а также присутствующие в школьных программах XVI века ссылки на него, позволяют судить не только об интересе к фигуре римского оратора как, в том числе, наставника молодого поколения, но и о эвристическом потенциале подобной интерпретации его наследия.

Л.С. Выготский апеллирует к достаточно сложным и нетипичным для экспериментальной психологии концептам: высшие психические функции, знаковое опосредствование, значение и смысл и пр. При этом, однако, эмпирический фон его построений задан, преимущественно, экспериментами с детьми дошкольного возраста, примитивами и т.д. Таким образом, возникает некоторое сущностное противоречие: культурно-историческая концепция в психологии, имеющая амбицию качественной переделки всего инструментария и практик воспитания в соответствии с некоторыми «задачами будущего» оказывается, в преобладающей степени, фундирована опытом взаимодействия с примитивными человеческими культурами и практиками воспитания детей дошкольного и младшего школьного возрастов.

Нам представляется интересным обратиться к чтению известной книги Цицерона «Об ораторе», артикулируя некоторые из ее содержательных линий и интерпретаций, руководствуясь концептуальными и методологическими наметками Л.С.Выготского, с целью решения двух взаимосвязанных проблем:

1) во-первых, осмыслить интеллектуальную перспективу, предлагаемую культурно-исторической теорией Л.С. Выготского в отношении аутентичных текстов «высокой речевой культуры», а именно текстов Цицерона;

2) во-вторых, проблематизировать значения и смыслы классических текстов (и, в частности, текстов Цицерона) для современной ситуации в мире и культуре, обозначить возможности и границы трансформаций классических культур в современном контексте.

Однако прежде чем мы приступим к анализу текста Цицерона, попытаемся эксплицировать некоторые фундаментальные для нас смыслы интерпретации соотношения «мышления и речи».

Во-первых, основным предметом интереса для Л.С.Выготского в его попытках понимания психологических систем является ведущая роль *соотношения между мышлением и речью*. Действительно, мысль и слово символизируют два полюса любой публичной речи: именно мысль задает направленность и структуру речи, именно слово представляет собой непосредственный «инструмент» действия. Однако сложность исследования этого отношения заключается в том, что в отличие от слова, которое всегда эксплицитно представлено в речи и может быть оценено во множестве аспектов, включая количественный, фонематический и пр., мысль никогда не объективируется вполне. Разумеется, это не значит, что мысль полностью избегает любого внешнего описания и оценки: мы мо-

жем отслеживать свои мысли в акте интроспекции; наконец, современные методы отслеживания поведения позволяют, опираясь на исследование микрореакций человеческого организма, восстанавливать те мысли и образы, которые наличествуют в его сознании. Однако сколь точной не была бы возникающая картина, не следует забывать, что все-таки мышление возникает как результат некоторых реконструктивных действий, но не явлено непосредственно.

В то же время в самой речи есть вполне определенные маркеры, позволяющие дифференцировать эти два слоя гуманитарной практики: сама речевая реальность репрезентирована через то, что «говорится», «утверждается», «излагается», а мыслительная реальность через то, что «думается», «мыслится», «полагается» и т.д. Именно через соотнесение этих двух смысловых рядов, мы можем, в некотором отношении, приблизиться к пониманию соотношения между мыслью и речью в каждом конкретном сюжете и тексте. Для нас это важно постольку, поскольку тексты Цицерона являются не только одним из наиболее значительных памятников Античности, но, в значительной мере, репрезентируют классический риторический канон.

Во-вторых, Л.С.Выготский со всей определенностью ставит проблему «психологических единиц», т.е., по сути, минимальных объектов, обладающих всеми свойствами целостной психологической системы в ее способности к развитию, трансформации, совмещению эмоциональных, речевых и мыслительных аспектов и т.д. Для него самого функцию минимального объекта («клеточки») исполняло значение слова, интегрирующее словесный (коммуникативный) и мыслительный (когнитивный) аспекты.

Это напрямую связывалось с тем, что значение слова есть переменная, а линии его развития сложно взаимодействуют друг с другом: например, инструментальная (мыслительная) сторона значения может достаточно сложным и опосредованным образом взаимодействовать с его коммуникативной (речевой) стороной.

В этой же логике, говоря о тексте Цицерона, мы склонны рассматривать большее количество линий в развитии значения, в том числе, выделяя «публичную» и «приватную» линии развития мысли; мысль как интуитивный и перформативный акт и др. Все это обретает смысл в отношении к попытке понимания специфики конкретного сопряжения и совместного развития мышления и речи, которое является нормативным для классического риторического канона.

В-третьих, мы хотим отнестись к «процессуальному отношению мышления и слова», т.е. той фазовой структуре, по которой движется мысль и слово. Действительно, речь имеет, как минимум, внеш-

нее выражение (конкретный порядок слов) и внутренний план речи (свое смысловое строение), которые никогда не совпадают, но нередко напрямую противоречат друг другу. Сам Л.С.Выготский пояснял это на примере того, как логическое и психологическое подлежащие и сказуемые могут меняться местами (то, о чем говорится, с филологической точки зрения, может быть обратно тому, о чем говорится, с психологической точки зрения; известная фраза «Часы упали» повествует, с филологической точки зрения, о часах, в то время как психологический смысл связан именно с фактом падения).

Кроме того, развертывание внутренней и внешней структуры происходит в разных логиках — внутренний синтаксис всегда симультанный (мысль схватывает речь в целом, сразу, в то время как речь — сукцессивна, диахронична, и представляет собой последовательное развертывание слов).

Говоря об этом соотношении на примере текста Цицерона, для нас особое значение приобретает то, как происходит, с одной стороны, «тематизация» с последующим «исчерпыванием» содержания в логике раскрытия внутренних форм слов; и, с другой стороны, как размеренное течение речи прерывается разрушением уже созданного образа текста и трансценденцией к смысловым основам текста (т.е. движению мысли).

Итак, обратимся к книге Цицерона «Об ораторе» и попытаемся эксплицировать соотношения между мыслью и словом, словом и значением, грамматической и смысловой сторонами речи, которые являются актуальными для автора, и реконструкция которых оказывается существенной для современной публичной коммуникации. Для этого мы будем приводить некоторые важные, с нашей точки зрения, фрагменты текста, давая им впоследствии интерпретацию, с точки зрения заданных Л.С.Выготским проблемных аспектов.

I

Посвящение (1–2). Что может быть тяжелее, чем решить, каков лучший образ и лучший облик речи, когда славные ораторы так не похожи друг на друга? Цицерон здесь использует следующий оборот: Лучший образ и как бы лучший облик речи — *optima species et quasi figura dicendi*. Словом *species* Цицерон здесь и далее обычно передает платоновское понятие «идея» (10). В § 19 и 133 в том же значении употреблено слово *forma*; в § 10, 43, 101 синонимы *species* и *forma* стоят рядом и получают, как и здесь, значение «образ и облик».

(7) Впрочем, создавая образ совершенного оратора, я обрисую его таким, каким, быть может, никто и не был. Ведь я не доискиваюсь,

кто это был, а исследую, каково должно быть то непревзойденное совершенство, которое редко или даже никогда не встречалось мне в речи выдержанным с начала до конца, но то и дело просвечивало то тут, то там, у иных чаще, у иных, быть может, реже, но везде одно и то же. Платон, этот достойнейший основоположник и наставник в искусстве речи, как и в искусстве мысли, называет такие образы предметов идеями и говорит, что они не возникают, но вечно существуют в мысли и разуме¹, между тем как все остальное рождается, гибнет, течет, исчезает и не удерживается сколько-нибудь долго в одном и том же состоянии. Поэтому, о чем бы мы ни рассуждали разумно и последовательно, мы должны возвести свой предмет к его предельному образу и облику...

(14) Так заявим же с самого начала то, что станет понятнее потом: без философии не может явиться такой оратор, какого мы ищем; правда, не все в ней заключено, однако польза от нее не меньше, чем польза актеру от палестры (ведь и малое нередко можно отлично сравнить с великим). Действительно, о важнейших и разнообразнейших предметах никто не может говорить подробно и пространно, не зная философии.

В этих трех взаимосвязанных фрагментах, по большому счету, задается некоторая внутренняя логика и архитектоника всего последующего текста. В действительности, первый же вопрос позволяет по-новому взглянуть на соотношение мысли и речи. В то время как конкретная речь оратора зависит от его индивидуальности, времени и места произнесения, и, по этой причине всегда вариативна и случайна, ее замысел (то, что Цицерон называет «лучшим образом» и «лучшим обликом») един и целостен, и определяется высшей идеей. Именно здесь становится понятной причина того поворота, который обычно опознается как «психологизм», возникший в XIX веке и представляющий известную антитезу философской традиции в гуманитарном знании, в целом. Начиная с Платона, философия исходит из наличия некоторого мира идей (точнее, идеальных форм), являющегося предельным и, что еще важнее, универсальным основанием человеческого знания. Соответственно, превраще-

¹ Платон говорит («Пир», 211а): [мыслитель увидит], «что прекрасное существует вечно, что оно ни возникает, ни уничтожается, ни увеличивается, ни убывает... Прекрасное предстанет перед ним само в себе, будучи единообразным с собою, тогда как все остальные прекрасные предметы имеют в нем участие таким, примерно, образом, что они возникают и уничтожаются, оно же, прекрасное, напротив, не становится ни большим, ни меньшим, и ни в чем не испытывая страданий» (пер. С.А. Жебелева).

ние мысли в слово носит характер некоторого «нисхождения», при этом различия в способах речи являются заведомо вторичными по отношению к самотождественности и единству формы. Напротив, психологизм исходит из того, что форма речи принадлежит, скорее, к высшему проявлению человеческой сущности, так как исходными пунктами речепорождения являются индивидуальные мотивы и потребности, в связи с чем, именно речь оказывается пространством возможного взаимного понимания и диалога. Между тем, наш повседневный опыт доказывает, что каждый из этих образов тяготеет к различным социальным моделям речевого взаимодействия: философской беседе, в первом случае, и агону, во втором. Очевидно, что ни один из этих типов речи не существует «в чистом виде», но каждая речь, в большей или меньшей степени, тяготеет к одному из полюсов. Таким образом, мы понимаем, что соотношение между мыслью и речью, в значительной степени, определяется самим жизненным миром говорящих, и по этой причине, может существенно варьироваться в различных обществах и культурах.

II. Оратор должен владеть всеми тремя стилями речи

(20) Речь бывает трех родов: иные отличались в каком-нибудь отдельном роде, но очень мало кто во всех трех одинаково, как мы того ищем. Были ораторы, так сказать, велеречивые, обладавшие одинаково величавой важностью мыслей и великолепием слов, сильные, разнообразные, обильные, важные, способные и готовые волновать и увлекать души, причем одни достигали этого речью резкой, суровой, грубой, незавершенной и не закругленной, а другие — гладкой, стройной и законченной. Были, напротив, ораторы сухие, изысканные, способные все преподать ясно и без пространности, речью меткой, отточенной и сжатой; речь этого рода у некоторых была искусна, но не обработана и намеренно уподоблялась ими речи грубой и неумелой, а у других при той же скудости достигала благозвучия и изящества и бывала даже цветистой и умеренно пышной.

(21) Но есть также расположенный между ними средний и как бы умеренный род речи, не обладающий ни изысканностью вторых, ни бурливостью первых, смежный с обоими, чуждый крайностей обоих, входящий в состав и того и другого, а лучше сказать, ни того, ни другого; слог такого рода, как говорится, течет единым потоком, ничем не проявляясь, кроме легкости и равномерности: разве что вплетет, как в венок, несколько бутонов, приукрашивая речь скромным убранством слов и мыслей.

Здесь Цицерон формулирует одну из универсалий всей античной, и, в конечном счете, европейской гуманитарной традиции — поиск некоторого «среднего пути» между двумя линиями. Попытаемся уточнить, в чем заключается конкретная реализация этой идеи.

Первый род речи, при всем многообразии его проявлений, связывает речь с движением (и волнением) души посредством обращения к величавым мыслям и великолепию слов. Второй род речи, напротив, может быть понят как «меткий» и «сжатый» с минимальным количеством украшений. Наконец, третий род речи представляет собой некоторое среднее положение между первыми двумя родами, и отличается тем, что «течет единым потоком», ничем не проявляясь кроме легкости и равномерности. Если попытаться определить каждый из этих родов речи через наиболее акцентируемый аспект человеческого бытия, то первый род речи, несомненно, направлен на захват и подчинение воображения; второй — на максимально точное воспроизведение обстоятельств окружающего мира, и, наконец, третий акцентирует внимание на движении речи, т.е. ее антропологическом, прагматическом значении. В некотором смысле это предвосхищает психоанализ в его лакановском смысле, когда речь становится реальностью, в которой взаимодействуют и конфликтуют сферы воображаемого, реального и символического. С точки зрения культурно-исторического подхода, мы можем говорить о том, что именно это тройственное отношение *образного, объектного и знакового* определяет специфику различных речевых традиций, как элементов различных культур.

III

(45) О чем бы ни говорилось в судебной или политической речи, выяснению подлежит, во-первых, имел ли место поступок, во-вторых, как его определить и, в-третьих, как его расценить. Первый вопрос разрешается доказательствами, второй — определениями, третий — понятиями о правоте и неправоте. Чтобы применить эти понятия, оратор — не заурядный, а наш, образцовый оратор — всегда по мере возможности отвлекается от действующих лиц и обстоятельств, потому что общий вопрос может быть разобран полнее, чем частный, и поэтому то, что доказано в целом, неизбежно доказывается и в частности.

Таким образом, Цицерон определяет структуру речевого акта, один из аспектов которого представляет собой установление связи с реальностью («имел ли место поступок»), второй — его содержательное определение («как его определить») и, наконец, тре-

тий — оценочное суждение («как его расценить»). Отметим, что развиваемый Цицероном подход находится в достаточно сложных отношениях с распространенным в контексте неклассической риторики деятельностным подходом.

Действительно, с точки зрения деятельностного подхода, речь возникает в связи с определенным мотивом, интересом, который оформляется как замысел речи. Соответственно, отправная точка речи — это ее субъективное измерение, намерение. Цицерон, напротив, сосредотачивает внимание на том, что имело место в реальности.

Следующим аспектом деятельностного подхода оказывается планирование речи, то есть выстраивание речи в виде последовательности эпизодов. Цицерон обращает внимание на понятийную работу, как центральную часть речи — квалификация произошедшего в рамках действующих правовых норм.

Наконец, и в деятельностном, и в правовом смысле, речь завершается оценочным компонентом, т.е. представляет собой формулировку обобщающего заключения, содержащего квалификацию произошедшего, и одновременно, правовое решение для участников. Таким образом, возникает своеобразный «стереоскопический» эффект: оценочная деятельность становится и основанием речи, и предметом речи, и, в конечном счете, инструментом самооценки для оратора.

С точки зрения проблемы мышления и речи, мы отмечаем здесь переплетение проблем, коренящихся в сложности отношений между действием, как предметом речи, и самой речью, как действием. Очевидно, что отношения оказываются предельно динамическими, неоднозначными: то, о чем говорится, способно оказывать самое непосредственное воздействие и трансформировать саму речевую практику, и напротив, в разных речевых контекстах, репрезентации одного и того же действия могут отличаться кардинальным образом.

Это, в конечном счете, обозначает огромное поле исследований и гуманитарных практик, связанных с выявлением динамических отношений между различными сторонами речи (мыслительной, объектной, лексической, стилистической) в процессе ее произнесения.

IV. Отличие речи от философии, софистики, истории, поэзии (62–68)

(63) Они (философы) разговаривают с людьми учеными, желая их не столько возбудить, сколько успокоить; говоря о предметах мирных, чуждых всякого волнения, стараются вразумить, а не увлечь; если они и пытаются ввести в свою речь приятное, то иным это

уже кажется излишеством. Поэтому нетрудно отличить их род красноречия от того, о котором мы говорим.

(64) Именно, речь философов расслаблена, боится солнца¹, она чужда мыслей и слов, доступных народу, она не связана ритмом, а свободно распушена; в ней нет ни гнева, ни ненависти, ни ужаса, ни сострадания, ни хитрости, она чиста и застенчива, словно невинная дева. Поэтому лучше называть ее беседой, чем речью: хотя и всякое говорение есть речь, но только речь оратора носит это имя по справедливости.

(65) Еще важнее установить различие при кажущемся сходстве с софистами², о которых я говорил выше, потому что они ищут того же убранства речи, которым пользуется и оратор в судебном деле. Но здесь различие в том, что их задача — не волновать, а скорее умиротворять души, не столько убеждать, сколько услаждать, и что они делают это чаще и более открыто, чем мы, в мыслях ищут скорее стройности, чем доказательности, нередко отступают от предмета, пользуются слишком смелыми переносными выражениями, располагают слова, как живописцы располагают оттеняющие цвета, соотносят равное с равным, противное с противным и чаще всего заканчивают фразы одинаковым образом.

(66) Смежным родом является история. Изложение здесь обычно пышное, то и дело описываются местности и битвы, иной раз даже вставляются речи перед народом и перед солдатами, но в этих речах стремятся к непрерывности и плавности, а не к остроте и силе. Поэтому красноречие, которое мы ищем, следует признать чуждым историкам не в меньшей мере, чем поэтам.

Ведь и поэты подняли вопрос: чем же они отличаются от ораторов? Раньше казалось, что прежде всего ритмом и стихом, но теперь и у наших ораторов³ вошел в употребление ритм.

(68) Но хотя слог иных поэтов и величав и пышен, я все же утверждаю, что в нем больше, чем у нас, вольности в сочинении и сопряжении слов, и поэтому, по воле некоторых теоретиков⁴, в поэзии даже господствует скорее звук, чем смысл. Поэтому, хотя поэзия и ораторское искусство сходны в одном — в оценке и отборе слов, от

¹ *Боится солнца* — противопоставление тенистого училища зною и шуму форума см. также в «Об ораторе», I.157.

² *Софисты* — здесь: учителя красноречия и парадные ораторы, о которых говорилось в § 37.

³ *Теперь и у ораторов* — после софистов и Исократ.

⁴ *Некоторые теоретики*, считавшие задачей поэзии только *delectare*, а не *docere* и *movere* — это прежде всего эпикурейцы и отчасти перипатетики.

этого не становится менее заметным различие во всем остальном. Это несомненно, и хотя здесь и возможны споры, к нашей задаче они не относятся.

Теперь, отделив нашего оратора от красноречия философов, софистов, историков, поэтов, мы должны объяснить, каков же он будет.

В этом достаточно пространным рассуждении Цицерон формулирует систему различий между способами речи (дискурсами) оратора, философа, софиста, историка и поэта. Между тем, каждый из этих способов речи характеризуется весьма специфическим образом, что позволяет эксплицировать некоторые смыслообразующие элементы каждого из способов речи.

По мнению Цицерона, речь философов строится для того, чтобы вразумить и успокоить, и этим существенно отличается от речи ораторов; ее содержание возвышено и отделено от ежедневных потребностей, наконец, она изначально диалогична (ее можно назвать беседой). Речь софистов стремится к утешению, умиротворению и услаждению, ищет стройности больше, чем доказательности. Историческое рассуждение строится на основе фактов (описаний), при этом сохраняя ориентацию на «непрерывность и плавность». Наконец, поэтическая речь характеризуется преобладанием ритма и стиха.

При всей кажущейся очевидности, рассуждение Цицерона актуализирует проблему соотношения мышления и речи в некотором новом контексте, а именно, где осуществляется мышление и смысл речи? Начиная со второй половины XIX века, в англо-американской традиции закрепилось представление о «семиотическом треугольнике», вершинами которого являются сам предмет (референт), его знаковое выражение и значение. Несколько позднее стало популярным различие между значением, как ссылкой к некоторому классу объектов, а смысл — как непосредственное языковое содержание высказывания (Г. Фреге).

В этой логике, можно говорить о смысле как о динамической структуре отношений между различными аспектами высказывания, которое возникает и изменяется в результате мышления. Более коротко, можно говорить о смысле как результате мышления, т.е. движения мысли. Соответственно, диалектика развития речи и ее смыслового наполнения оказывается вполне естественным и необходимым элементом понимания любой коммуникативной ситуации.

При этом, мышление укоренено в ответах на базовые вопросы: кто, зачем, с какой целью и в каком контексте будет строить свою речь, в то время как речь есть конкретная презентация этих намерений. Очевидно, что в процессе речи, ее смысловая и внешняя,

собственно словесная сторона, будут многократно уточнять и трансформировать друг друга (как сам актер может сказать что-то, не входящее в его первоначальные планы, так и слушатель может извлечь из речи какой-то смысл, который не вкладывался актером). Таким образом, каждый из процессов (мышление и речение) приобретают собственные предметы, направленность и логику.

V. Три задачи речи и три стиля: понятие об уместности (69–75)

(69) Итак, тем красноречивым оратором, которого мы ищем вслед за Антонием, будет такой, речь которого как на суде, так и в совете¹ будет способна убеждать, улаживать, увлекать. Первое вытекает из необходимости, второе служит удовольствию, третье ведет к победе — ибо в нем больше всего средств к тому, чтобы выиграть дело. А сколько задач у оратора, столько есть и родов красноречия: точный, чтобы убеждать, умеренный, чтобы улаживать, мощный, чтобы увлекать, — и в нем-то заключается вся сила оратора.

(71) Оратор к тому же должен заботиться об уместности не только в мыслях, но и в словах. Ведь не всякое положение, не всякий сан, не всякий авторитет, не всякий возраст и подавно не всякое место, время и публика допускают держаться одного для всех случаев рода мыслей и выражений. Нет, всегда и во всякой части речи, как и в жизни, следует соблюдать уместность по отношению и к предмету, о котором идет речь, и к лицам как говорящего, так и слушающих.

Проблема уместности речи находится в тесной связи с уже обсужденным нами соотношением между мышлением и речью: уместность обеспечивается двойным соответствием, с одной стороны, смысловым установкам говорящего (служить убеждению, улаживанию либо увлечению слушателя), и, с другой стороны, смысловым установкам слушающего (т.е. быть ожидаемой, с точки зрения статуса говорящего и его манеры держаться). Таким образом, можно утверждать, что и сама уместность речи — есть ее динамическое измерение, активно трансформирующееся в процессе говорения. При этом внутренняя уместность (уместность для говорящего) и внешняя уместность (уместность для слушателя) будут находиться в динамическом отношении: без их балансирования, речь оказывается либо неприемлемой, либо бессмысленной.

¹ *Как на суде, так и в совете* — in foro causisque civilibus, перевод по толкованию Кролля.

Не менее интересен сам спектр исходных установок — на убеждение (т.е. рациональное усвоение и присвоение некоторых новых смыслов), услаждение (разрешение от внутренних и внешних напряжений и гармонизацию душевной жизни) и увлечение (включение в ту или иную эмоциональную и действенную практику). Очевидно, что соотношение между этими установками (а, в особенности, понимание разной степени уместности каждой из них) является важнейшим маркером той или иной культурной ситуации.

VI. Разные роды речи

Простой род. Прежде всего должны мы изобразить того оратора, за кем одним признают иные имя аттического.

(76) Он скромен, невысокого полета, подражает повседневной речи и отличается от человека неречистого больше по существу, чем по виду. Поэтому слушатели, как бы ни были сами бездарны, все же полагают, что и они могли бы так говорить. Действительно, точность этой речи со стороны кажется легкой для подражания, но на пробу оказывается на редкость трудна. В ней нет избытка крови, но должно быть достаточно соку, чтобы отсутствие великих сил возмещалось, так сказать, добрым здоровьем.

(79) Речь такого оратора будет чистой и латинской, говорить он будет ясно и понятно, за уместностью выражений будет зорко следить. У него не будет одного лишь достоинства речи — того, которое Феофраст перечисляет четвертым: пышности сладостной и обильной. Он будет бросать острые, быстро сменяющиеся мысли, извлекая их словно из тайников, и это будет главным его оружием;

(90) Вот каким представляется мне образ оратора простого, но великого, и притом чистокровного аттика: ведь все, что есть в речи здорового и остроумного, свойственно аттикам. Правда, не все они отличались насмешливостью: ее много у Лисия и у Гиперида, больше всех ею славится Демад, у Демосфена же ее меньше; тем не менее, ни в ком я не вижу большего изящества. Однако Демосфен предпочитал остроумию насмешливость, ибо первые требуют смелого дарования, второе — большего искусства¹.

Умеренный род. Есть также иной род красноречия, обильнее и сильнее, чем тот низкий, о котором говорилось, но скромнее, чем высочайший, о котором еще будет говорить. В этом роде меньше всего напряженности, но, пожалуй, больше всего сладости. Он пол-

¹ Большого искусства — так как труднее выдержать насмешливый тон в долгом повествовании, чем короткой шутке.

нее, чем первый, обнаженный, но скромнее, чем третий, пышный и богатый.

(92) Ему приличествуют все украшения слога, и в этом образе речи больше всего сладости. В нем имели успех многие из греков, но всех превзошел, на мой взгляд, Деметрий Фалерский, речь которого течет спокойно и сдержанно, но при этом блещет, словно звездами, переносными и замененными выражениями.

Под переносными выражениями (метафорами) я имею в виду, как и все время до сих пор, такие выражения, которые переносятся с другого предмета по сходству, или ради приятности, или по необходимости; под замененными (метонимиями) — такие, в которых вместо настоящего слова подставляется другое в том же значении, заимствованное от какого-нибудь смежного предмета...

(96) Итак, это приятный, цветистый род речи, разнообразный и отделанный: все слова и все мысли сплетают в нем свои красоты. Весь он вытек на форум из кладезей софистов, но, встретив презрение простого и сопротивление важного рода ораторов, занял то промежуточное место, которое я описал.

Высокий род. (97) Третий род речи — высокий, богатый, важный, пышный и, бесспорно, обладающий наибольшей мощью. Это его слог своей пышностью и богатством заставил восхищенные народы признать великую силу красноречия в государственных делах — того красноречия, которое несетя стремительно и шумно, которым все восторгаются, которому дивятся, которому не смеют подражать. Такое красноречие способно волновать души и внушать желаемое настроение: оно то врывается, то вкрадывается в сердца, сеет новые убеждения, выкорчевывает старые.

(98) Но между этим красноречием и предыдущими есть огромная разница. Кто старается овладеть простым и резким родом, чтобы говорить умело и искусно, не помышляя о высшем, тот, достигнув этого, будет великим оратором, хотя и не величайшим: ему почти не придется ступать на скользкий путь, и, раз встав на ноги, он никогда не упадет. Оратор среднего рода, который я называю умеренным и сдержанным, будучи достаточно изошрен в своем искусстве, не испугается сомнительных и неверных поворотов речи, и если даже он не добьется успеха, как нередко случается, опасность для него все же невелика — ему не придется падать с большой высоты.

(99) А наш оратор, которого мы считаем самым лучшим, важный, острый, пылкий, даже если он только для этого рода рожден, только в нем упражнялся, только его изучал, — все же он будет заслуживать глубокого презрения, если не сумеет умерить свое бо-

гатство средствами двух других родов. Действительно, простой оратор, если он говорит опытно и тонко, будет казаться мудрым, умеренный — приятным, а этот, богатейший, если ничего больше у него нет, вряд ли даже покажется здоровым. Кто не может говорить спокойно, мягко, раздельно, определено¹, четко, остроумно, когда именно такой разработки требует речь в целом или в какой-нибудь отдельной части, — тот, обратя свой пламень к неподготовленному слуху, покажется бесноватым среди здоровых и чуть ли не вакхантом, хмельным среди трезвых.

Наиболее интересным здесь нам представляется не только классификация родов публичной речи, поскольку она, в общем и целом, соответствует восхождению от «низких» жанров к «высоким», но то, какими характеристиками и оговорками сопровождает Цицерон обращение к каждому из жанров. В то время, как «простой» род речи вызывает практически безоговорочное преклонение у Цицерона и обозначается как «аттический», уже следование «умеренному» роду оказывается сопряжено с гораздо большим количеством условий и условностей, поскольку может встретить и «презрение простых», и «сопротивление важных ораторов». Но, самым проблематичным оказывается «высокий род», который не будучи дополненным первыми двумя, способен даже показаться «нездоровым».

Вероятно, не будет большого преувеличения сказать, что каждый из этих родов, в определяющей степени, связан с эпохой и культурной ситуацией, в которой он формировался: в то время, как высокий род — есть наследие архаического единства полемики и войны; умеренный род восходит к театральному действу, призванному развлекать людскую массу; простой род апеллирует к мышлению и речи индивидуального человека. И тот факт, что Цицерон превыше всего ставит именно простой род речи, является одним из важнейших свидетельств той культурной трансформации, который переживает Римская Империя во время Цицерона, и приводящей к возникновению субъекта мышления и речи, в современном смысле слова.

VII. Ораторское искусство как результат философского и научного образования и риторической техники

(113) *Итак, я полагаю, что совершенный оратор должен не только владеть свойственным ему искусством широко и пространно говорить, но также обладать познаниями в близкой и как бы смеж-*

¹ Спокойно, мягко — характеристика среднего стиля, раздельно, определено — простого стиля.

ной с этим науке диалектиков. Хоть и кажется, что одно дело речь, а другое спор, и что держать речь и вести спор вещи разные, — однако суть и в том и в другом случае одна, а именно — рассуждение. Наука о разбирательстве и споре — область диалектиков, наука же о речи и ее украшениях — область ораторов. Знаменитый Зенон, от которого пошло учение стоиков, часто показывал различие между этими науками одним движением руки: сжимая пальцы в кулак, он говорил, что такова диалектика, а раскрывая руку и раздвигая пальцы — что такую ладонь напоминает красноречие.

(114) А еще до него Аристотель сказал в начале своей Риторике¹, что эта наука представляет как бы параллель диалектике, и они отличаются друг от друга только тем, что искусство речи требует большей широты, искусство спора — большей сжатости.

Итак, я хочу, чтобы наш совершенный оратор знал искусство спора в той мере, в какой оно полезно для искусства речи. В этой области существуют два направления², о которых ты, основательно занимаясь этими науками, конечно, знаешь. Именно, и сам Аристотель сообщил немало наставлений об искусстве рассуждать, и после него так называемые диалектики открыли много тонкостей.

(121) После такой подготовки приступит он к судебным делам и прежде всего установит, какого рода эти дела. Ведь для него не будет тайной, что во всяком сомнительном деле могут оспариваться либо факты, либо слова. Если факты, то рассматривается, так ли это было, справедливо ли это было и как это следует определить; если слова, то рассматривается или двусмысленность, или противоречивость. Так, когда мысль выражает одно, а слова — другое, это будет одним из случаев двусмысленности: так бывает, если оказывается пропущено слово, и весь смысл становится двояким, что и является признаком двусмысленности.

(122) А поскольку судебные дела столь разнообразны, постольку разнообразны и предписания насчет доводов³. Согласно традиции, они развиваются на основании «мест» двоякого рода: одни из самих фактов, другие со стороны.

¹ «Риторика» Аристотеля начинается словами: «Риторика представляет собой параллель диалектике», но дальнейшие рассуждения у Аристотеля отсутствуют: Цицерон передает его мысли с чужих слов.

² Два направления — перипатетическое, идущее от Аристотеля, и стоическое, разработанное Хрисиппом и его последователями — «диалектиками». Далее следует обзор основных разделов стоической логики.

³ *Неразнообразны и предписания насчет доводов* — тенденциозное упрощение: в действительности же система статусов очень сложна.

Таким образом, только разработка предмета делает речь воспитательной: ведь познать самые предметы совсем нетрудно. Что же, следовательно, является достоянием искусства? Создать вступление к речи, чтобы привлечь слушателя, возбудить его внимание и подготовить его к своим поучениям; изложить дело кратко и ясно, чтобы все в нем было понятно; обосновать свою точку зрения и опровергнуть противную и сделать это не беспорядочно, а при помощи такого построения отдельных доводов, чтобы общие следствия вытекали и из частных доказательств; наконец, замкнуть это все воспламеняющим или успокаивающим заключением.

Каким образом разрабатывать эти отдельные части — об этом здесь трудно сказать, так как не всегда они разрабатываются одинаково.

(123) Но я ищу не того, кого можно учить, а того, кого должно хвалить; а хвалить я буду прежде всего того, кто различит, что где уместно. Именно эта мудрость и нужна человеку красноречивому, чтобы он мог быть повелителем обстоятельств и лиц. Ибо я полагаю, что не всегда, не при всех, не против всякого, не за всякого и не со всяким следует говорить одинаково. Поэтому красноречивым будет тот, кто сумеет примениться в своей речи ко всему, что окажется уместным. Установив это, он скажет, что придется говорить, таким образом, чтобы сочное не оказалось сухим, великое — мелким и наоборот, и речь его будет соответствовать и приличествовать предметам.

(124) Начало — сдержанное, пока еще не воспламененное высокими словами, но богатое острыми мыслями, направленными во вред противной стороне или в защиту своей. Повествование — правдоподобное, изложенное ясно, речью не исторической¹, а близкой к обыденной. Далее, если дело простое, то и связь доводов будет простая как в утверждениях, так и в опровержениях; и она будет выдержана так, чтобы речь была на той же высоте, что и предмет речи.

(125) Если же дело случится такое, что в нем можно развернуть всю мощь красноречия, тогда оратор разольется шире, тогда и будет он властвовать и править душами, настраивая их, как ему угодно, то есть, как того потребуют сущность дела и обстоятельства.

Весьма интересным является различие «образования» и «техники», свойственное Цицерону. Подобное различие пронизывают

¹ Речью не исторической — так как «исторический» слог слишком близок к эпидиктическому.

всю западно-европейскую культурную и образовательную традицию, и до сих пор представляет собой одну из ключевых проблем выбора между «научным» и «технологическим» образованием.

При всем внешнем сходстве, научный и технологический компоненты находятся в разных отношениях с целостной культурой: в то время как научно-философский компонент возникает в ситуации множественности оснований, необходимости их рационального изложения, сопоставления, выбора и преобразования, технологический рождается из попыток «алгоритмизации» некоторого действия. Очевидны и сопоставительные достоинства (равно как и недостатки) каждого из этих родов: в то время как научно-философское знание предполагает углубленное исследование альтернатив и открывает перед человеком большие горизонты в познании, но не гарантирует успешности в каждой практической ситуации, технологическое знание более эффективно при условии соответствия каждой конкретной ситуации, однако оно может оказаться неэффективным, если ситуация изменилась и требует переосмысления той или иной практики.

Для нашего исследования, это имеет особый смысл: именно речь, в силу своего изначально линейного строения, оказывается гораздо более «технологической» и «алгоритмизируемой» практикой, нежели мышление, которое, в свою очередь, как раз, в большей степени связано с экспериментированием и оценкой альтернатив.

Условно говоря, мы можем выделить два типа образования, один из которых будет тяготеть к риторическому канону и, соответственно, иметь технологический уклон, а другой — к «мыслительной деятельности», и, соответственно, иметь научно-философский и научно-исследовательский характер.

VIII. Речь и власть.

Отступление: к лицу ли государственному деятелю рассуждать о красноречии? (140–148)

(140) Но все это не может достичь намеченной цели, если не получит в словах нужное расположение и как бы строй и связь. Видал я, что мне и об этом надо сказать по порядку; но здесь, кроме всего, о чем я уже говорил¹, еще более смущали меня вот какие соображения. Мне случалось встречать не только завистников, каких везде полно, но даже поклонников моих достоинств, которые считали, что человеку, чьи заслуги сенат с одобрения римского народа оце-

¹ О чем я уже говорил — § 32, 52, 75.

нил так высоко¹, как ничьи другие, не подобает столько заниматься в своих сочинениях техникою речи.

Если бы я им только и возразил, что не хочу ответить отказом на просьбу Брута, уже было бы достаточным извинением само мое желание удовлетворить честную и справедливую просьбу человека выдающегося и моего ближайшего друга.

(141) Но если бы я даже и пообещал — о если бы это было мне по силам! — преподать учащимся правила речи и указать пути, ведущие к красноречию, какой справедливый судья упрекнул бы меня за это? Кто мог бы оспаривать, что первое место в нашем государстве в мирные и спокойные времена² занимало красноречие, а знание права — второе? Ведь первое давало влияние, славу, опору, второе же — только средства к преследованию и защите. И право даже не раз прибегало само к помощи красноречия, а если и вступало с ним в борьбу, то с трудом защищало и собственные границы и пределы.

(142) Отчего же наука права всегда почиталась прекрасной, и дома знаменитых правоведов были полны учеников, тогда как человек, побуждающий молодежь к ораторскому искусству или помогающий в этом, подвергался порицанию? Уж если искусно говорить — это порок, то изгоните вовсе красноречие из государства; если же оно не только украшает своего обладателя, а и служит на благо всему государству, то разве позорно учиться честному знанию? и если обладать красноречием прекрасно, то разве учить ему не славно?

(143) «Но одно — общепринято, другое — ново». — Согласен; но и тому и другому есть своя причина. Знатки права не уделяли для обучения особого времени, а одновременно удовлетворяли и тех, кто приходил к ним за уроком и за советом — ведь достаточно слушать со стороны их консультации, чтобы выучиться праву. Ораторы же, у которых дома все время было занято изучением дел и подготовкой речей, на форуме — их произнесением, а остаток дня посвящен отдыху, разве могли отводить время обучению и наставлению? К тому же, думается мне, большинство наших ораторов едва ли не сильнее дарованием, нежели ученостью, и поэтому они лучше умеют говорить сами, чем учить других, тогда как я, пожалуй, наоборот.

¹ Оценил так высоко — Цицерон имеет в виду почести, оказанные ему после раскрытия заговора Катилины и после возвращения из изгнания.

² В мирные и спокойные времена — намек на то, что с приходом Цезаря к власти все пошло по-иному.

(144) «Но преподавать — занятие недостойное». — Конечно, ежели преподавать, как в школе; но если давать советы, поощрять, расспрашивать, помогать, а то и читать и слушать вместе с учениками, и если этим можно их сделать лучше, то зачем отказываться от преподавания? Или выучить слова, какими отрекаются от святынь¹, — это достойно (а это действительно достойно), а слова, какими можно сберечь и защитить самые святыни, — недостойно?

(145) «Но право объявляют своей специальностью даже те, кто его не знают; а красноречие даже те, кто в нем искусен, стараются скрывать, оттого что на опытных людей все смотрят с уважением, а на речистых — с подозрением». Но разве можно скрыть красноречие? Разве оно исчезнет, если даже его скрыть? и приходится ли бояться, чтобы кто-нибудь не счел, что самому учиться этому великому и славному мастерству весьма достойно, а учить других — позорно?

(146) Но, может быть, другие и скрывают это, а я всегда открыто признавал, что учился красноречию. В самом деле, мог ли я это отрицать, если я еще юношей покинул родину и ради этой самой науки отправился за море, если дом мой был полон ученийших мужей, если наша речь, как кажется, сохранила следы научных занятий, если, наконец, всякому доступны наши сочинения? Чего же мне было стыдиться? разве только слабости своих успехов.

Во всяком случае, то, о чем я говорил ранее, считается более достойное обсуждения, чем то, о чем мне предстоит говорить.

(147) Именно, разговор пойдет о соединении слов и даже о счете и мере слогов²; и если даже эти средства так необходимы, как мне кажется, то все же они более ярки в речи, чем в поучении. Так бывает всегда, а здесь в особенности. Нам приятнее смотреть на вершину дерева, чем на его ствол и корни, однако без них оно не может существовать; то же самое и в великих науках. И хотя широко известный стих³, что нельзя «стыдиться мастерства, каким владеешь ты», не позволяет мне скрывать, как приятны мне такие упражнения, и хотя эту книгу заставило меня написать твое же-

¹ При переходе гражданина из рода в род он должен был публично объявить перед народным собранием, что порывает сакральные узы, связывавшие его со старым родом. Этому обычаю посвятил книгу друг Цицерона Сульпиций Руф. «Защиту святынь» брал на себя оратор, защищая человека, которому грозило изгнание или *capitis deminutio*.

² О соединении слов — в § 149–200; о счете и мере слогов — в рассуждениях о ритме, особенно в § 191–198, 215–218

³ Известный стих — по-видимому, из несохранившейся комедии.

лание, все же я должен был ответить тем, чьи возражения я мог предугадать.

(148) Но даже если все, что я говорил, не убедительно, то будет ли кто-нибудь настолько суров и жесток, чтобы не сделать мне снисхождения за то, что теперь, когда мои знания и речи стали в общественных делах бесполезны, я не предался праздности, которая мне чужда, не предался скорби, которой я противлюсь, но предпочел заняться науками? Они ввели меня некогда в судилище и в курию, они теперь услаждают меня дома, и не только такими средствами, о которых написана эта книга, но и много более значительными и важными¹; и если бы я в этом преуспел, то мои домашние занятия сравнялись бы с моими делами на форуме. Но вернемся к начатым рассуждениям...

(236) Короче сказать, я думаю, что дело обстоит вот как: говорить стройно и складно, но без мыслей — есть недостаток разума, а говорить с мыслями, но без порядка и меры слов — есть недостаток красноречия; но особенность этого недостатка в том, что те, кто в нем повинны, не только не слышат глупцами, но напротив того, людьми разумными. Кому этого довольно, тот пусть так и делает. Истинно же красноречивый человек должен вызвать не только одобрение, но, если угодно, восторги, клики, рукоплескания; и он будет настолько возвышаться во всем, что ему должно быть стыдно, если что-нибудь сможет больше привлечь зрение или слух, нежели его выступление.

Заключительным и, возможно, самым интересным и значительным для нас, находящимися в начале третьего тысячелетия новой истории, остается вопрос о соотношении речи и власти. Именно в XX веке, осмысление и критика различных порядков «власти», ее связи с порядками «слов» и речи стало одной из наиболее актуальных философских тем. Тем более важно понять, чему противостоит «власть слова», откуда она возникает и каким образом может трансформироваться та политическая форма, которая основана на публичной речи.

Прежде всего, отметим, что для Цицерона важным оказывается сопоставление власти права и красноречия. Именно здесь намечается то фундаментальное различие, которое будет прослеживаться во всей дальнейшей истории европейской культуры и останется в качестве фундаментального принципа «разделения властей».

¹ Значительными и важными — имеются в виду, конечно, занятия философией.

Действительно, система права возникла в истории раньше и всегда оставалась основой государственной системы (как пишет Цицерон, «наука права всегда почиталась прекрасной, и дома знаменитых правоведов были полны учеников»). Напротив, система красноречия возникает не ранее, чем начинают функционировать первые публичные органы власти, зарождается система представительской демократии и, в конечном счете, создается «обратная связь» в отношении между властью и народом. В этом отношении, понятно, что красноречие оказывается одним из наиболее мощных инструментов оппонирования законодательной власти и, в конечном счете, формирования некоторого дополнительного пространства публичной власти — публичности, как таковой.

Это фундаментальное различие проявляется и далее на всех уровнях: законодательная власть является изначальной, публичная — вторичной. Статус научения закону неоспорим, в то время как научение красноречию требует постоянных обоснований и «защиты».

Принципиально различаются и пути передачи знания в системе законодательной и публичной власти: в первом случае знатоки законов консультируют и трактуют нормы, в то время как для приобретения публичной власти необходимо систематическое преподавание, ориентированное на личность ученика, его потребность в советах, поощрении, расспросах, обсуждении, помощи и т.д.

Это же разделение присутствует и в двух модальностях пользования словом, которые можно, с некоторой долей условности, обозначить как «исполнение законов» и «овладение собственным поведением». В первом случае, законодательная норма всегда трансцендентна своему практическому воплощению, и единственная модальность, которая возможна в отношении нормы, это ее беспрекословное исполнение. Во втором случае, речь и действие находятся в достаточно сложных взаимных трансформациях, при которых исполнение неизбежно приводит к проблематизации самой нормы, ее отношению с субъектом, и т.д. и т.п.

В принципе, эти две парадигмы напрямую соотносятся и с различными режимами власти и речи: авто- (как вариант, тео-кратической) и республиканской.

Заключение

Попытаемся в заключении сформулировать некоторые общие выводы, позволяющие не только объективировать вклад Цицерона в развитие представлений о мышлении и речи, но, что не менее важно, определить некоторые «силовые линии», вдоль которых бу-

дут строиться и развиваться современные исследования речемыслительных действий.

Во-первых, следует отметить, что соотношение между решениями проблемы «мышления и речи», предложенными Цицероном и Л.С. Выготским, достаточно неоднозначны. В то время как речь, сама по себе, в силу своей презентности, не является столь уж сложным объектом познания, статус и роль мышления оказываются принципиально различным. Для классической традиции статус мышления определяется его принадлежностью некоторому высшему и единому миру форм, в связи с чем можно говорить об идеальном мышлении (т.е. мышлении, не засоренном никакими «жизненными» впечатлениями и страстями) и об идеальной речи (которая представляет собой форму для идеального мышления). При этом идеальное мышление самотождественно и не имеет персональной специфики.

Неклассическая психология Л.С. Выготского исходит, по сути, из той же картины с единственным изменением: мышление оказывается принадлежащим культуре, и, в частности, закрепленным в культуре образцам деятельности и творчества. Именно образ действия оказывается источником для тех или иных мыслительных моделей и формаций, что, в конечном счете, уравнивает мышление в его соотнесенности с внеличностными, трансцендентальными источниками, но, с другой стороны, по-разному интерпретирует эти источники: либо в качестве порождений «чистой мысли», либо в качестве «культурных образцов».

С этим же связаны и различные культуры мышления и речи: соотношение между этими двумя уровнями бытия, а также модели раскрытия значения мысли в слове и, напротив, осмысления речи, будут меняться в историческом процессе, зависеть от специфики национально-культурного идеала и опыта, а также трансформироваться в течение человеческой жизни.

Во-вторых, каждая речевая традиция (как пишет Цицерон, «род речи» или «стиль речи») определяется множеством факторов, среди которых особую роль играют три базовых: простой (когда основное внимание уделяется понятности и практической значимости), умеренной (когда основное внимание уделяется красоте слога) и высокой (когда внимание уделяется впечатлению). Эта тройственность вполне соответствует как культурно-историческому представлению о тройственной детерминации речи объектом речи (о чем говорится), предметом речи (что говорится) и актором (кем говорится), а также психоаналитической интерпретации Ж. Лакана, выделяя-

шего сферу воображаемого (образы, идеи, смыслы), сферу реально-го (объекты высказываний) и сферу символического (используемая лексика и семантика). Близость различных моделей речевых практик показывает, что вне зависимости от конкретно-исторической реализации, европейская гуманитарная традиция, в значительной степени, сохраняет свои базовые проблемы и способы репрезентации на протяжении тысячелетий без каких-либо существенных изменений. Это дает еще одну возможность для историко-культурной рефлексии самой науки риторики, которая позволит понять и осмыслить, в чем заключается специфика речемыслительных представлений каждой эпохи, и как происходили трансформации этих представлений в истории европейской цивилизации.

В-третьих, особый интерес представляет данная Цицероном структура речемыслительного акта, включающая установление связи с реальностью, ее содержательное определение и, наконец, оценочное суждение. Любая речь порождается в сложном контексте символических соотнесений, парадигматических различий, оценочных соотнесений, иными словами, в некотором специфическом гуманитарном контексте. Для нас принципиально, что речевая деятельность выстраивается «поверх» той деятельности, о которой ведется повествование, т.е. эффектная речь всегда предполагает сопряжение «внешней» и «внутренней» деятельности, т.е. деятельности объектно- и субъектно-ориентированной.

В-четвертых, мышление и речь существуют в несколько разных плоскостях. Ни мышление не является «интериоризированной» речью, ни речь не является «внешней формой» мышления, но они движутся друг относительно друга как «слова» и их «смыслы». По сути, мы имеем дело с некоторым сложным возвратным движением, когда некоторая изначальная смысловая установка («мысль») воплощается в начале коммуникативного акта («речь»), затее, в зависимости от ответной реакции собеседника и изменения собственных установок говорящего, она может трансформироваться в некоторую новую смысловую установку («новая мысль»), и так далее.

В-пятых, публичная речь может преследовать различные цели, т.е. произноситься с разными смысловыми установками, оставаясь при этом «уместной». Это могут быть убеждение (т.е. приведение слушателя к тому же образу мира и действия, что и у автора), услаждение (т.е. разрешение внутренних проблем и противоречий слушающего, обращение его к некоторым эстетическим переживаниям) и увлечение (эмоциональное заражение слушателя, подготовка его к важным действиям). Каждая из этих установок отражает опреде-

ленный способ контроля над слушателями: рациональный, эмоциональный или волевой. Однако, внутри каждого из этих способов наличествует, как минимум, две линии уместности — с точки зрения говорящего (внутренняя уместность, насколько речь соответствует замыслу) и с точки зрения слушающего (внешняя уместность, насколько речь соответствует его ожиданиям). При этом в процессе речи, внутренняя и внешняя уместность могут существенно трансформироваться и расходиться друг с другом.

В-шестых, уместность речи, в немалой степени, определяется историческими и культурными факторами. Уже для Цицерона было очевидно, что общая логика развития находится в переходе от «высоких» и «умеренных» стилей речи к «простым», или «аттическим», причем, как мы выяснили, этот переход, в значительной степени, коррелирует с постепенным возвышением личности из толпы и признанием ее суверенитета.

В-седьмых, вопрос о формировании оратора, так или иначе, выходит на проблему соотношения между технологическим и научно-философским компонентами в образовании. Можно даже говорить о двух типах образования: мыслительном (строящемся на основании научных процедур сопоставления и оценки различных альтернатив) и речевом (строящемся на усвоении наиболее успешных и эффективных способов рассуждения и речи).

Наконец, в-восьмых, исторически существует и вполне оправдана дихотомия между законосообразностью и риторической культурой. Более древняя (и, в определенной степени, архаичная) традиция связана с применением закона, в связи с чем, наибольшим авторитетом пользуется человек, применяющий закон, но не обязанный его обосновывать или уточнять. Публичная власть, возникает гораздо позже и строится как практика «защиты» или, в самых своих смелых проявлениях, «исправления» законов, и именно ей обязано красноречие своим расцветом. Очевидна связь между публичностью в политике и ростом авторитета риторического знания, иными словами, в каждом государстве и в каждое историческое время развитие республиканских способов власти способствует совершенствованию риторики и гуманизации общественной жизни; напротив, усиление законодательного регулирования приводит к истощению и сокращению риторической культуры, и, одновременно, «гуманитарному кризису» в обществе.

ПЕРЕВОДЫ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В данный подраздел вошли статьи Дж. Джексона Барлоу «Воспитание политика в сочинении Цицерона «О государстве»» и Вальтера Дж. Никгорски «Цицерон об образовании: очеловечивающие науки». Работы данных авторов знакомы исследователям, специализирующимся в разных сферах истории образования и культуры античного мира. Выражаем благодарность авторам за предоставленные материалы и разрешение опубликовать их на русском языке.

Статья Дж. Джексона Барлоу «Воспитание политика в сочинении Цицерона «О государстве»» поднимает тему особенностей гражданского воспитания, которое во времена Цицерона представляло собой сложный сплав философской подготовки и практики политической деятельности. Автор называет Цицерона автором уникальной воспитательной программы для римской молодежи — программы, которая помогала приблизить философию к нуждам города, живущего активной политической жизнью. В «О государстве» Цицерон попытался взять на себя функции Сократа, который в свое время пытался сделать тоже самое в условиях полисных реалий.

Аргументы Цицерона, выступающего за правильное понимание природы права, философии и политики, часто являются спорными. Для их подкрепления он обращается к далекому и совсем недавнему римскому прошлому, превращая война-политика Сципиона Эмилиана в наставника для своего и последующих поколений. «О государстве» Цицерона, как считает автор статьи, представляет собой серию вопросов и совместный поиск ответов на них, который герои осуществляют под контролем Сципиона. С гражданским воспитанием Цицерон связывает надежду на то, что политики перестанут принуждать и начнут убеждать граждан в значимости законов и того политического устройства, которое в данной ситуации является наилучшим.

Дж. Джексон Барлоу.

Воспитание политика

в сочинении Цицерона «О государстве»¹

Гражданское воспитание — воспитание в гражданстве и во имя гражданства — одна из важных тем философских сочинений Цицерона. Идеальный гражданин — это тот, кто способен хорошо управлять делами города, а значит самый важный аспект гражданского воспитания — это политические навыки гражданина-политика. Однако значимость именно этой темы и привела к обесцениванию Цицерона как философа, в сочинениях которого политик-философ представляется идеальным гражданином. Такое сочетание рассматривается многими критиками Цицерона как противостояние неумолимой и бескомпромиссной погоне за истиной, что является одной из характеристик настоящего философа. Но Цицерон, однако, продумал эту тему тщательнее, чем представляется его критикам, что и показывает переосмысление сочинения «О го-

¹ Оригинальное издание: Barlow J.J. The Education of Statesmen in Cicero's De Republica // Polity, 1987. — Vol. 19. — №. 3. — Pp. 353–374. Полнотекстовая версия доступна по адресу: <http://www.jstor.org/stable/3234794> Перевод с английского Н.Н. Лазаревой и В.К. Пичугиной. Перевод и подготовка текста к печати осуществлены при поддержке РФФИ, проект «Концепция воспитания культурой в педагогике Цицерона» № 16–06–00004. Выражаем автору и редакции журнала «Polity» глубокую признательность за разрешение опубликовать данную работу на русском языке. Статью предваряет следующая аннотация автора: «В «О государстве» Цицерон представляет Сципиона как идеального посредника rei publicae, политика, который способен обучать законодателей. Сципион наставляет молодых людей своего круга в искусстве поддерживать хорошие законы и менять плохие законы к лучшему. Его первостепенная задача, однако, и ключевая роль в воспитании молодых людей — это возрождение философской трактовки политики. Во времена Цицерона философия не имела никакого отношения к жизни города, отдавая предпочтение вместо этого изучению нечеловеческой природы. В «О государстве» Сципион пыгается искоренить такое понимание философии и, таким образом, сделать её снова полезной городу. За эту попытку спустить философию обратно на землю, Цицерон в дальнейшем был не понят наукой. Эта статья пересматривает политические взгляды Цицерона».

сударстве». В «О государстве» проблема гражданского воспитания и, в частности, ограниченность политической философии как части гражданского воспитания, возникает как особая тема. Именно здесь — в первой из своих зрелых философских работ — Цицерон поднимает вопрос о том, есть ли необходимость в философии.

Преобладающее научное мнение относительно учения Цицерона заключается в том, что его философские работы представляли собой, в основном, заимствования из нескольких греческих философских школ, существовавших в то время. Его работы считаются ценными, по большей части, за то понимание учений других философов, которое они дают, как, например, учение философа-стоика Панетия, чьи сочинения в настоящее время утрачены. Вклад Цицерона заключается в упорядочении и представлении мыслей других, а не в своей самобытности как философа¹. Цель его работ — осуществить патриотический и моральный подъем, а также интеллектуальную поддержку увядающей римской аристократии². Цицерон потерпел неудачу с таким непосредственным планом и сам стал

¹ Недавнее обсуждение, которое содержит ценный обзор литературы по Цицерону: J.C. Davies, «The Originality of Cicero's Philosophical Works,» *Latomus* 30 (1971): 105–119. Эта статья вряд ли способствует серьезному переосмыслению Цицерона как философа: Дэвис считает, что величайшее притязание Цицерона на самобытность заключается в создании им нового жанра литературы (стр. 118–119 этой статьи). Этот довод, казалось бы, сводит на нет роль диалогов Аристотеля, а также поддерживает преобладающее представление, что Цицерон писал диалоги, которые были нацелены только на патриотический и моральный подъем. В тоже время Дэвис оценивает важность исходных установок диалогов Цицерона больше, чем остальные, главным образом за их поддержку «спокойного самокритичного отношения ко всему» (стр. 118). Переоценку мнения о том, что Цицерон бесхитроу и простоушен, смотри Walter Nicgorski, «Cicero and the Rebirth of Political Philosophy,» *Political Science Reviewer* 8 (1978): 73ff. По источникам Цицерона смотри также: L.K. Born, «Animate Law in the Republic and Laws of Cicero,» *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 64 (1933): 128–137; W.W. How, «Cicero's Ideal in his De Republica,» *Journal of Roman Studies* 20 (1930): 24–42; A.E. Douglas, «Cicero the Philosopher» in Cicero, ed. T.A. Dorey (New York: Basic Books, 1965), pp. 136ff; H.A.K. Hunt, *The Humanism of Cicero* (Melbourne, 1954), особенно pp. 196–197, в которых считается, что философские сочинения Цицерона полностью состоят из заимствований. См.: Margaret E. Reesor, «The Indifferents in the Old and Middle Stoa,» *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 82 (1951): 102–110, особенно pp. 105–106; G.M.A. Grube, «Educational, Rhetorical and Literary Theory in Cicero,» *Phoenix* 16/4 (1962): 257, and Richard A. Horsley, «The Law of Nature in Cicero and Philo,» *Harvard Theological Review* 71 (1978): 35.

² S.E. Smethurst, «Politics and Morality in Cicero,» *The Phoenix* 9 (1955): 117–118.

жертвой тирании, которую старался предотвратить. Его продолжительное влияние было глубоким: каждый образованный человек на протяжении нескольких веков после Цицерона хотя бы немного был знаком с его произведениями. Кроме того, в западной традиции Цицерон стал рассматриваться как самый значимый наставник в искусстве красноречия. Но, согласно преобладающему мнению, это влияние в целом было пагубным, потому что политик-оратор, наиболее ярко описанный в «Об ораторе», ведет к обесцениванию философии и жизни разумом в пользу риторики и жизни действием. Как отмечает Чарльз Н. Кохран: «В своей [воспитательной] программе Цицерон заявляет, что сочетание литературы и философии является исключительно римским, то есть это их собственный вклад в теорию воспитания. Так или иначе, сознательная подмена литературы математикой, что было типично для Платона, выявляет явное отклонение от истинного смысла и цели Академической дисциплины, а её историческое значение едва ли может быть преувеличено. Придавая Классицизму именно тот литературный и эстетический уклон, чему настойчиво сопротивлялся Платон, это сочетание изменило весь характер западной культуры, придавая ей риторический оттенок, от которого едва ли можно было освободиться даже под влиянием современных математической и физической наук»¹.

Обвинения против Цицерона могут быть сведены к следующему. В сочинениях Цицерона философия является одним из инструментов, используемых политиком-оратором, так как он управляет своим городом, преследуя наилучшие или разумные цели. Философия, таким образом, «раба риторики»: Цицерон подчиняет то, что выше, тому, что ниже². Более того, в его работах философия отклоняется от своей первоначальной цели — изучения природы, например, математики. Математика — самый понятный пример неизменности природы, то есть, она то, что она представляет собой на самом деле и не может быть чем-то другим. А политика служит примером изменчивости человеческих дел и очевидности бесполезности поиска

¹ Charles N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1940), p. 146. Эта точка зрения частично расходится с точкой зрения Дж. М. А. Груба, который заявляет, что Цицерон «имеет право называться отцом классического гуманизма», но при этом отмечает, что Цицерон «потерпел неудачу, а разрыв риторики и философии продолжился» (p. 240; см.: p. 257). См. также Nicgorski, p. 78.

² S.E. Smethurst, «Cicero and Isocrates,» *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84 (1953): 282.

знаний, касающихся этих дел¹. Существует наука математика, но не существует такой науки, как политика. Истины, открытые математикой, не являются спорными вопросами, в то время как политические вопросы, по сути, всегда спорны. Математика одна и та же всегда и везде, а идеи о том, что справедливо и благородно, различаются от места к месту и от эпохи к эпохе. Достижением греческих философов было то, что они спустили философию с небес в города; появление же политической философии выдвинуло вопросы единства и напряженности между природой и наукой на передний план философских раздумий. Замена Цицероном риторики математикой в его воспитательной схеме отвлекает внимание тех, кто мыслит философски, от понимания той самой напряженности между природой и наукой, что является основой философии. Таким образом, воспитание, представленное им в его работах, является неполноценным, так как оно вытесняет природу и делает политику предметом философии.

Более тщательное прочтение Цицерона, однако, ставит такой вывод под сомнение, так как трения между природой и законом могут быть продемонстрированы с целью подчеркнуть её значимость для Цицерона². Вопреки своим критикам (античным и современным), Цицерон полагает, что политическая наука не только возможна, но и необходима, и эта наука является основой гражданского воспитания. В «О государстве» Цицерон представляет великого римского воина-политика Сципиона Эмилиана, обсуждающего город со своим другом Лелием и с несколькими молодыми людьми. Подобно «Государству» Платона это сочинение является диалогом собеседников, которые выражают разные взгляды и представляют разных персонажей. Обычный способ прочтения диалогов Цицерона — это решить, какой из персонажей представляет мнение Цицерона, и оценить его высказывания как изложение истинных взглядов Цицерона. Все остальное — для украшения³. Но этот способ прочтения представляет свои сложности. Это может привести, к примеру, к прочтению знаменитого изложения Лелием теории естественного права («О государстве» III, XXII. 33)⁴ как собственных взглядов Цицерона, когда фак-

¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1141a-b.

² Thomas G. West, «Cicero's Teaching on Natural Law,» *The St. John's Review* 32 (Summer, 1981): 75.

³ Smethurst, «Politics and Morality,» p. 115; Hunt, p. 9; Davies, pp. 115ff.

⁴ Ссылки далее по тексту, не отмеченные никак иначе, относятся к «О государстве». Типичное предположение, что собственные взгляды Цицерона выражены Лелием, см.: Edward S. Corwin, *The «Higher Law» Background of American Constitutional Law* (Ithaca: Cornell University Press, 1955), pp. 9–10;

тически Лелий не всегда согласен с взглядами Цицерона или другого Цицероновского «оратора» Сципиона. Таким образом, мы не должны исключать вероятность того, что персонажи не просто дублируют мнение Цицерона, а сама структура и организация диалогов может пролить свет на вопросы, которые хотел затронуть Цицерон.

Сочинение «О государстве» дошло до нас в виде фрагментов. Это изначально является проблемой, так как в двух книгах, очевидно, изложено воспитание и определение граждан, книги IV и V почти полностью утеряны. Но важность воспитания проявляется внутри самих диалогов, наставление Сципионом молодых людей и сохранившиеся части дают нам понимание особенностей воспитания в то время. По своему названию «О государстве» напоминает нам «Государство» Платона: *res publica* — это латинский эквивалент *politeia*. В самом начале сохранившихся частей этого произведения Цицерон ставит следующий вопрос: политика или философия являются лучшим руководством в жизни? «О государстве» начинается с нападок со стороны Цицерона на эпикурейцев и их обесценивание деятельной жизни. Эпикурейцы, согласно Цицерону, полагают, что ни один мудрец не свяжется с политикой, потому что политическая деятельность ему неприятна. Среди прочих разочарований есть еще и то, что политика не оставляет достаточного количества свободного времени на занятия философией, а кроме того, она практикуется ничемными людьми — теми, «равняться с которыми, унижительно» (I, V. 9)¹.

Цицерон отвергает отождествление эпикурейцами блага с удовольствием. Но его доводы направлены не только против эпикурейцев, но также против тех, кто учит добродетели в ее буквальном смысле (I, 1–2). Это напоминает критику Цицероном стоиков в четвертой книге «О пределах блага и зла». Цицерон обвиняет стоиков в создании стандарта добродетели как отдельно взятой мудрости, которая не политична (если не аполитична), и, в конечном счете, неестественна². Более того, в «О пределах блага и зла» Цицерон критикует как стоиков, так и эпикурейцев за их неспособность преобразовывать принципы своей философии в принципы общественного права³. Как стоики, так и эпикурейцы вместе с другими философа-

см.: Cochrane, p. 42. James Holton, «Marcus Tullius Cicero,» in *History of Political Philosophy*, 2nd ed., ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey (Chicago: Rand McNally, 1972), pp. 132–133.

¹ Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 10. (прим. пер.).

² De Finibus IV, 26–27.

³ De Finibus IV, 21–23; см.: II, 74.

ми, понимают, что существует различие между хорошим человеком и хорошим гражданином. Вдобавок ко всему, и, согласно Цицерону, еще более опасно то, что им безразлично само условие, при котором обе личности объединяются в одну, то есть наилучшее государственное устройство. Вопросы наилучшего государственного устройства и наилучшего образа жизни потеряли свою связь с этими двумя философскими школами. Философия, которой неотступно следовали стоики и эпикурейцы, не была связана с политикой и, таким образом, не могла быть частью гражданского воспитания или обучения искусству управлять государством. Эпикурейцы, в частности, отвергали и город, и связь с ним, так как за ними скрывается истинное безобразие человеческого существования и бездомность самого человека, от которых найти утешение возможно только в философии эпикурейцев¹. Стоики, которые больше беспокоились о городе и справедливости, чем эпикурейцы, доказывают, что политическая жизнь города безотносительна к счастью мудреца². Мудрый и добродетельный человек, согласно как стоикам, так и эпикурейцам, посвящает все свои силы и внимание вечным истинам, которые действительно приемлемы и стоят всех этих усилий; они же и противопоставлены городу, который изменчив, всегда нестабилен и неприемлем. Таким образом, две самые значимые философские школы в Риме — школы, которые наставляли большую часть молодежи времен Цицерона, — осуждали любую связь с политикой и создавали серьезное препятствие гражданскому воспитанию, основанному и продвигаемому политической философией.

На уничтожение философии политики Цицерон отвечает политическим уничтожением философии. Наивысшая и самая благородная польза добродетели — это управление городом. Добродетель зависит от упражнения в добродетели; нельзя быть справедливым, к примеру, не следя за тем, чтобы твои сограждане не несли ущерб. Философы, которые в большинстве своем только «шепчутся по углам»³, не демонстрируют наивысшей и благороднейшей добродетели⁴. Истинные учителя добродетели — а в целом и учителя всего человеческого — это, прежде всего, политики и величайшие законодатели.

¹ James H. Nichols, Jr., *Epicurean Political Philosophy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976): 23, 166–167; Lucretius, *De Rerum Natura* I, 146ff.

² De Finibus IV, 26.

³ Прив. по: Платон. Горгий // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1 / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. — С. 318 (*прим. пер.*).

⁴ См.: Plato, *Gorgias*, 485d-e. Калликл — оратор.

Философ, в лучшем случае, может быть кем-то вроде законодателя, обучая своих учеников «делать добровольно то, что другие делают в страхе перед законом»¹ 2. Это уничтожение философии появляется как противоядие уничтожению политики философами. Но защита города, кажется, происходит на основе, выбранной философией. А бремя, лежащее на политике — доказать её совместимость с философией. Таким образом, пока правильное действие — это добродетель, то правильное действие, в данном случае, означает действие в соответствии с принципами, явленными философами. Что еще важнее, правильное действие означает выполнение свободно и без принуждения того, что правильно и благородно, просто потому, что это правильно и благородно (I.27). Возможно, самым лучшим политиком будет тот, кто, подобно философам, меньше всего полагается на принуждение. Таким образом, уничтожение Цицероном философии проявляется не в полной мере, так как оно содержит важную оговорку в пользу философов. В отличие от философов, политики ограничены обстоятельствами и должны иногда прибегать к принуждению, но философы могут служить проводниками тем, кто будет законодателями. Философы могут наставлять учителей добродетели.

Философия провозглашает, что она принесет счастье тем, кто ею занимается, и, с помощью этого занятия, их души станут настолько прекрасны, насколько это возможно. В этом отношении философия и закон идентичны. Но, так как философии во времена Цицерона обучали в школах, философия и закон оказались несовместимыми и противоборствующими занятиями. Нападки Цицерона на философию подчеркивают его убеждение в том, что политическая философия отказалась от своей первоначальной цели — заботе о счастье людей в городах — и заменила её заботой об индивидуальном счастье безотносительно к городу. Такая забота несерьезна и даже бессмысленна, если самая лучшая и счастливая жизнь требует определенных политических условий для её осуществления. Человеческая жизнь обязательно должна быть общественной и политической: деятельность, которая демонстрирует проявление добродетели, совершается именно в городах среди сограждан. Наилучшая жизнь будет неизбежно сталкиваться с политикой и, таким образом, философ-

¹ Прив. по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / под общ. ред. А.Ф. Лосева. — М.: Мысль, 1986. — С. 194 (прим. пер.).

² См.: Diogenes Laertius, V, 20, который приписывает это высказывание Аристотелю.

ское отражение этого должно быть связано с наилучшим режимом, который сформирует прочную основу для гражданского воспитания.

В отличие от философов, которые воспитывают через речи и наставления, политики воспитывают через речи, дела и особенно через законы. Гражданское воспитание следует из законов, которые формируют качества личности граждан. Это самая важная задача политика, которая, однако, представляет свои сложности. Как может политик знать, какое качество должно быть сформировано или сохранено, без знания разнообразия человеческих качеств и того, какое качество наиболее желательно? Политик должен изучить всё разнообразие человеческих качеств, но, в то же время, качество, которое его законы намереваются сформировать, должно быть только одно¹. Его собственное воспитание тогда становится решающим, так как он должен знать, что лучше всего и как достичь этого приблизительного соответствия в гражданах своего города. Он должен как держаться в стороне от кругозора гражданина, так и оставаться в его пределах. Какое же воспитание может подготовить его к этому? В частности, какую ценность имеет политическая философия для политика? Цицерон посвящает этому вопросу диалог Сципиона с другими молодыми людьми.

Главам философских школ своего времени Цицерон противопоставляет людей, которые некогда были «прославленными мудрейшими мужами нашего государства, принадлежавшими к одному поколению» (I.13)². Он уходит от изображения упадка Римской империи и возвращается к тому времени, где упадок римской морали не был так очевиден (см.: V, 1–2). Хотя, в то же время возвращение к эпохе Сципиона — это открытое признание того, что Сципион не смог предотвратить падение Римской империи. Цицерон подчеркивает, что Сципион упустил эту грандиозную возможность (см.: I, 71). Его победы принесли Римской империи беспрецедентную безопасность и вывели из состояния постоянной войны. Но римляне всегда поддерживали культ войны и свои добродетели связывали именно с ней. А для того, чтобы победил Сципион, необходимо было изучить добродетели мира³. Провал Сципиона в этом деле очевиден в самом начале диалога: он уже построен так, будто город поделен на два (I, 31). Знакомство с греческой философией в Риме могло бы спо-

¹ См.: Farabi, *The Attainment of Happiness*, 56.

² Прив. по: Цицерон. *О государстве* // Цицерон. *Диалоги. О государстве. О законах.* — М.: Наука, 1966. — С. 11. (*прим. пер.*).

³ Montesquieu, *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and their Decline*, trans. David Lowenthal (Ithaca, Cornell University Press, 1965), pp. 94, 98; см.: Aristotle, *Politics* 1324b, 1333b.

собствовать продвижению мирных добродетелей, в частности такой добродетели, как умеренность. Вместо этого новое знание породило изнеженных интеллектуалов, которые, ведомые философами, не забываясь ни о чем в своем городе, оставили этот город на откуп амбициозным политикам, которые ничего не делали для спасения города. Ситуация во времена Цицерона показывала еще более запущенное состояние этой «болезни» (V, 2). Основная сюжетная линия «О государстве» — возвращение Цицерона к истокам римской философии — предлагает новое начало, в котором все пороки тех самых истоков будут устранены.

«О государстве» написано в 129 г. до н.э. — последний год жизни Сципиона Африканского и последний год гракховских беспорядков в Риме. В отличие от «Государства» Платона, диалог происходит в разгар самого древнего римского праздника. Здесь нет даже намека на введение новых принципов или богов; Сципион возрождает и поддерживает законы. Латинские празднества были посвящены первому завоеванию Римом латинских земель, и, таким образом, то, что представляет собой сам праздник и то, что Сципион соответственно воскрешает в памяти — это есть начало и завершение римского империализма. Сципион использует образовавшийся досуг для восхваления своих предков за деятельность, близкую к деятельности богов, а именно — основание новых городов и сохранение уже имеющихся (I, 12; см. III.4–5). Вдобавок к тому, что он основатель, Сципион играет божественную роль в диалоге. Как хранитель закона, он защищен от обвинений в отсутствии благочестия¹. Что еще более важно, город, как он описывает его, открыт для философии так, что в нем и не возникает проблема непочтительности.

Замена Сципиона на Сократа привлекает наше внимание. Сципион — не философ как Сократ, а политик и военный лидер. Он не может посвящать все свое время, подобно Сократу, попыткам заменить невежество знанием. Для Сципиона философия — хобби, которым он занимается на досуге, отдыхая от общественных дел². Но все же, жизнь мыслями очень привлекает Сципиона: он стремится сбежать от повседневных забот общественной жизни и сосредоточить свои мысли на вечности. В конце диалога он описывает свой настоящий дом, Вселенную, так, что Рим кажется совсем маленьким (VI, 20). В отличие от Сократа, Сципион разрывается между жизнью мыслями и жизнью действиями, каждая из которых может оказать

¹ См.: De Legibus I, 39; West, «Cicero's Teaching on Natural Law,» p. 78.

² См.: Plato, Apology 21 a ff; Xenophon, Oeconomicus, II, 1–4, 10; VI, 12–VII, 3.

ся той самой идеальной, самой благородной и наилучшей жизнью¹. Наставление Туберона и других молодых людей наполнено этим напряжением, и подталкивает Сципиона к намерению излечить «душу» Рима так же, как и разрушение им Карфагена и Нуманции надежно защитило физическое благосостояние этого города.

Квинт Туберон — это молодой человек, который жаждет учиться и желает продолжить свое обучение в компании с другими. Его пыл подчеркивается тем фактом, что он прибыл на встречу самым первым. Он, как и многие другие, желает провести свой досуг в прениях со Сципионом (I, 14). Туберон напоминает Сципиону о политических беспорядках, которые царят в Риме, а также полагает, что их беседа будет отвлекать Сципиона от его повседневных забот. Если политика и будет среди «поучительных тем», которые они собираются обсудить, то это точно не будет иметь отношение к существующему кризису. Действительно, обсуждение политических вопросов совершенно не входит в планы Туберона, так как он хочет обсудить факты, связанные с сообщением о появлении на небе второго солнца (I, 15). Туберон интересуется природным явлением, исключая политическое, хотя политическая сфера и не в порядке, но только природная имеет место быть (I, 32). Но проблема оказывается куда серьезнее. Небесные тела и их движение вечны и совершенны. Как может что-то новое возникать на небе, не предвещающая ничего важного, возможно имеющего катастрофические последствия для человеческой жизни (I, 19)? Как могут небеса быть истинным объектом знания, если они, подобно человеческой жизни, непостоянны? Вопрос Туберона, возможно, очень важен, но Сципиона беспокоит его отстраненное отношение от политических вопросов, которые также же абстрактны для него, как и вопросы о небесных движениях.

В своем ответе Сципион полагает, что, возможно, Туберон не обращает внимание на самое важное. Он говорит, что ему бы хотелось, чтобы Панетий был здесь, так как Панетий привык исследовать такие астрономические явления. Подобно Туберону, Панетий является стойким и человеком, изучающим природу; другими словами — причины таких явлений, как небесные тела и их движения. В отличие от Туберона, Панетий — приезжий, и, таким образом, тот, с кем уместно об этом побеседовать². Но у Сципиона имеются со-

¹ См.: III, 7, и Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 29.

² Sabine and Smith, p. 6; R.F. Hathaway, «Cicero, De Re Publica II, and His Socratic View of History,» *Journal of the History of Ideas* 29 (Jan.-Mar., 1968): 6; см.: De Republica III, 5.

мнения по поводу подобного учения в целом и, в частности, по поводу утверждений Панетия о знании: «Но я (тебе, Туберон, я скажу откровенно, что думаю) во всем этом вопросе¹ не вполне согласен с этим нашим другом, который утверждает, что все то, свойства чего мы можем только предполагать на основании догадок, он воочию видит и чуть ли не трогает рукой» (I, 15)².

Панетий делит все явления на категории согласно их качествам или отличительным особенностям, но качества небесных тел скрыты от нас. Изучение небесных тел и всего вечного подвергается скептическим сомнениям из-за их несвязанности с научным знанием. В целом мнение, выраженное Панетием, такое же неясное, как и мнение самого Сципиона, изложенное им в шестой книге. Но мнение Сципиона дано в виде сна — он понимает всю условность и даже вымышленность своего мнения. В отличие от Панетия, его главной заботой является вопрос о политической полезности своего мнения. Панетий же, в основном, озабочен поиском правды. Он убежден, что природа всего на свете может быть постигнута человеческим разумом (I, 56).

Сократ, по мнению Сципиона, проявил большую мудрость чем Панетий, ограничившись в своих исследованиях делами человеческими. Проблемы природы, согласно Сципиону, мыслились Сократу либо слишком грандиозными для человеческого разума, либо ничего не значащими для человеческой жизни³. Туберон возражает, что в работах Платона Сократ «рассуждая о нравах и добродетелях и даже о государстве, все же старается связать с этими вопросами числа, геометрию и гармонию» (I, 16)⁴. Сципион отвечает, что на мнение Платона нельзя всецело полагаться, так как после смерти Сократа Платон изучал учения пифагорейцев. Позже, когда он написал свои сократические диалоги из любви к Сократу и своего желания «приписать ему всё», он вплёл в учения Сократа, с присутствием ему «обаянием и тонкостью», учения пифагорейцев (I, 16)⁵.

¹ Цицерон использует здесь местоимение «isto», которое имеет как бранное значение, так и обозначает второе лицо единственного числа. Данное предложение может быть прочитано «по твоему вопросу», что является своего рода исследованием, которым занимается Туберон.

² Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 12 (прим. пер.).

³ I, IX.15; см.: I, XVII.32 и Xenophon, Memorabilia I, 1.

⁴ Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 12 (прим. пер.).

⁵ Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 13 (прим. пер.).

Сократ, по словам Сципиона, радикально изменил направление философии, когда он начал заниматься изучением человеческих дел¹. Политическая философия может отличаться от философии природы целями и методами. Моделью политической философии служит доплатоновский Сократ. Платоновский Сократ, как он полагает, менее политичный и более абстрактный Сократ, тот, которому молодые люди могут подражать, не шокируя старшее поколение². Однако Сципион не говорит о каком Сократе — его или Платона — в действительности идет речь, и он умалчивает про стандарты, которые Сократ применяет к городу. Сократовские «обаяние и тонкость» — качества, которые, в основном, раздражали афинян — Платон вплеп в учения пифагорейцев. Возможно, Платон соединил сократовские методы с учениями пифагорейцев с целью сделать свое учение наименее шокирующим или просто с целью преподнести его публике. Но остается вопрос — какое учение Платон хотел представить?

Вопрос, был ли Сократ больше озабочен проблемами природы или проблемами политики и законов, не поднимается Сципионом и Тубероном: сам характер философии Сократа остается вопросом. Но этот спор обращает наше внимание на разницу в намерениях и методах Сципиона и Сократа. В платоновском «Государстве» у Сократа одной из целей было охладить пылкую преданность Главкона политической жизни. Сципион, напротив, пытался увести теоретика Туберона от изучения природы и привести к заботе о политике³. Нас интересует, умышленно ли Сципион искажил учения Сократа, особенно в той его части, которая подчеркивает заботу философа больше о том, что вечно, нежели чем человечесно⁴. Хотя, возможно, Сципион просто намеревается убедить Туберона вернуться к первоначальной точке зрения Сократа, то есть к той её части, из которой у нас и появляются знания из первоисточника, знания как мнение народа⁵. Безоговорочное неприятие города (или платоновской пещеры), по словам Туберона, только погружает город, если так можно выразиться, в еще более глубокую пропасть. Сципион отмечает, что вопрос о лучшем образе жизни, который и есть вопрос о городе, яв-

¹ Plato, *Phaedo* 96a, ff.

² См.: Plato, *Second letter*, 314c, и Cicero, *Tusculan Disputations* V, 11: Цицерон говорит там, что Платон «увековечил» Сократа в своих работах. Слово *consecrata* означает как «увековечивать», так и «боготворить».

³ См.: Xenophon, *Memorabilia* III, 6, и Plato, *Republic* 357a-358d; Strauss, *The City and Man*, p. 65.

⁴ Plato, *Republic* 485a ff, 508d-e, 517c-e.

⁵ Plato, *Republic* 508d-e; *Apology*, 21a ff.

ляется центральным для философии. Та традиционная философия, на которую полагается Туберон, на первый взгляд, не ограничивает самых главных вопросов для философии здесь и сейчас, но может дать недостаточные рекомендации по исследованию добродетели. Исправление Сципионом Туберона — это необходимая подготовка к его образованию, так как только когда влияние Платона (или даже больше — понимание Платона Тубероном), ограничено, политика становится той самой центральной стадией философии, от которой, как намекает Сципион, сам Платон просто избавился.

Эта беседа прерывается сначала прибытием Фила, а затем и прибытием Лелия. Лелий занимает место в центре, место старейшины. В отличие от платоновского «Государства», в котором серьезная беседа начинается только после ухода старейшины, здесь беседа переходит на обсуждение наилучшего режима только после прибытия Лелия. Лелий — представитель римской знати, представитель города и его приход меняет характер беседы: с этого момента город становится главным предметом обсуждения. С прибытием Лелия задача Сципиона становится двойкой. Во-первых, он должен описать самый лучший, с его точки зрения, политический режим по просьбе реалиста Лелия (I, 34, 38ff). Во-вторых, выразить свое мнение политика, которое взывало бы к людям науки, таким как Туберон и Фил (I, 26–29; II, 64; VI). Из этих побуждений Сципион исследует не вымышленный город, а реальный. Для этого он сначала должен описать политическую науку в узком смысле — как искусство правления. Наука политики выявляет себя не через отвлеченные теоретические изыскания, а через изучение истории¹. Политическая наука, чтобы быть полезной политику, должна готовить его ко многим непредвиденным обстоятельствам. Изучение политического режима, который всегда будет наилучшим, не готовит политика к непостоянству всех существующих режимов; наилучший режим с этой точки зрения не подходит к данному явлению. Молодые люди могут удивляться, но они соглашаются с этим².

Сципион, кажется, реабилитирует изучение природы, но прибытие Лелия придает дискуссии более политический характер (I, 23). Сципион показывает, что изучение природы и ее причин может быть полезно политику, рассказывая историю Галла, который од-

¹ См.: IV, 3; V, 7; De Legibus I, 4–5, 18–19, 25, 27, 42, 58. По использованию Цицероном истории смотри Hathaway, p. 6, и сравни с Smethurst, «Politics and Morality», p. 115.

² I, 34; см.: II, 1 и вопрос Манилия к Лилию в I, 33; из I, 37 становится очевидным, что Фил ожидает «научного» подхода; см.: I, 36 и II, 64.

нажды использовал свое знание небесных движений, чтобы развеять опасения воинов Сципиона перед надвигающимся затмением. Ранее, следуя Сократу, Сципион доказывал, что причины небесных движений спрятаны от нас и потому неважны для нашей жизни. Но знание этих причин может иногда быть полезно политику, например, при публичном выступлении или выступлении перед невежественными людьми, когда политик должен говорить с уверенностью о том, что в действительности скрыто (I, 26) Политик выбирает стиль речи в зависимости от публики и целей своей речи; политик может использовать знание природы философии на благо города, и это есть искусство политики. Политика является более обширным видом знания, чем естественная философия. Сципион также отмечает, что публичная речь отличается от речи перед мудрецами. Пока Туберон и другие открыто признают свое невежество по части дел государства, сам Сципион вынужден прибегать как раз к публичной речи.

Обсуждение политики перерастает в обсуждение ценности природы философии между Лелием, Филом и Тубероном. Лелий, с подозрением относящийся к философии, ставит под вопрос ее ценность из-за того, что мы не располагаем достаточным знанием о том, что волнует и беспокоит нас больше всего (I, 19). А то, что заслуживает нашего внимания и исследования, это то, что находится «перед нашими глазами»¹ (I, 31). Таким образом, тема дискуссии «такие науки, которые могут сделать нас полезными государству»², была навязана Сципиону представителем города Лелием (I, 33, 55, 70) Тогда Сципион и описывает политическую науку как знание, которым обладает лишь тот, кто может отлично управлять делами города. Но для начала он должен убедить молодых людей (более подобающим образом, чем это сделал Лелий), что город сам по себе заслуживает такого рода изучения.

В первой книге Сципион рассматривает искусство управления государством как науку, основанную на знании отличий между существующими режимами. Однако это научное предисловие к изучению политики изложено не в духе науки, то есть не отдельным вопросом³. Это, скорее, мнение хорошо образованного римлянина, который изучил политику больше на собственном опыте, нежели из книг (I, 36). Но мнение Сципиона по трем хорошим и трем плохим режимам совпадает с мнением, предложенным многими «гре-

¹ Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 18 (*прим. пер.*).

² Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 18 (*прим. пер.*).

³ Сравним I, 38 с Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1094b.

ческими мудрецами». Кроме того, нам известно, что Сципион часто обсуждал наилучший режим с Панетием и Полибием (I, 34). Каждый из трех хороших режимов — монархия, аристократия, полития — имеет соответствующий ему плохой режим — тирания, олигархия, демократия. Режимы возникают из-за споров людей о том, что, например, справедливо, то есть по тому вопросу, который основан на их мнении (I, 39). Политическая наука, таким образом, прежде всего, это знания о разных мнениях разных людей или разных прослоек общества по поводу того, что справедливо. Подобно Панетию, Сципион начинает с классификации доказательств согласно их видам (см.: I, 38). Из этих не смешанных (или «чистых») режимов Сципион рекомендует монархию в качестве наилучшего, хотя и с неохотой. Режим, который превосходит все другие, говорит Сципион, это тот, который является сочетанием всех трех наилучших режимов. Этот смешанный режим (который был рекомендован некоторыми греками, в том числе и Полибием) соответствовал римскому режиму¹.

Колебание Сципиона по поводу рекомендации какого-либо смешанного политического режима возникает из того практического соображения, что существует очень тонкая грань, отделяющая каждый из этих наилучших политических режимов от наихудших. На каждого хорошего царя приходится жестокий тиран, а на каждую умеренную аристократию приходится порочная олигархия (I, 44). Такое сходство между хорошими и плохими режимами есть ни что иное, как перевороты внутри самого режима: монархия и аристократия особенно тяготеют к изменению от хорошего к плохому без каких-либо перемен в формах управления². Сципион неохотно одобряет монархию на том основании, что у самого лучшего человека — самые сильные притязания на правление³. Но различия

¹ Комментарий Сметхерста выявляет в целом его подход к Цицерону: «Термин смешанное государственное устройство, конечно, неправильное название. Его государство — это олигархия». «Politics and Morality», p. 117. Полибий излагает свою доктрину смешанного государственного устройства в книге четвертой в своих Историях.

² См.: I, 48ff, 69; II, 43, 48, 51; и Aristotle, Politics V, 1301a ff.

³ Это единственный момент в диалоге, где Сципион обращается к власти богов, но он очень быстро заканчивает истории о богах, которые кажутся ему не более чем сплетнями. Он продолжает обращаться к философам. Изменяя формулировку в I, 15, он говорит о них «ведь они как бы воочию видели то, что мы с трудом познаем, когда об этом слышим» (I, 56, стр. 27 русского перевода — прим. пер.). Но перед тем, как Сципион конкретизирует это, в рукописи имеется лакуна. Мог ли Сципион намекать, что абстрактные союзы философов ничем не отличаются от сплетничания о богах?

в ряде притязаний не обозначаются явно. Наилучший режим по природе (то есть монархия), кажется, совершенно не предлагает на практике отвечающего всем требованиям образца для подражания и не дает четких инструкций по искусству правления. Идеальный режим, чтобы быть идеальным, должен создавать условия для идеальной жизни и быть почти неизменным, если исходить из того, что только то идеально, что длительно. Смешанный режим, включающий в себя конкурирующие притязания одного, нескольких и многих, более стабилен, чем любой другой вид хорошего режима (I, 65). Вдобавок ко всему, это тот режим, в котором искусство управления проявляется в полной мере. По просьбе Лелия смешанное государственное устройство Рима становится темой дискуссии (I, 55, 70).

Сципион так преуспел в ведении беседы, что молодые люди «горели желанием послушать его»¹: он показал, что наилучшее политическое устройство — это не просто отражение естественного порядка, и обещал показать, как идеальное проявляется в реальном городе. Наилучший режим от природы — это абсолютная монархия одного человека, который является самым мудрым и самым добродетельным. Справедливо было бы отметить, что наилучший человек должен править; это предписание разума (I, 54ff, 61). Но если он не правит, то природа и закон будут противоречить друг другу. Как тогда кто-либо может создать режим, который будет последовательно вести к управлению идеального человека или людей у власти? Сложность, связанная с монархией — это ее зависимость от характера самого монарха. В практическом смысле наилучший режим — это режим, который поощряет и поддерживает превосходство и который будет длиться долго. Таким режимом является смешанный режим, в котором аристократия сохраняет баланс власти. Это тот социальный класс, из которого и появляются политики². Смешанный режим является самым благоприятным для наилучшей жизни, потому что это режим, который чаще всего будет приводить к политической должности хороших людей. И, что еще более важно, смешанный режим наиболее открыт для политической философии.

Во второй книге Сципион представляет публике очерк по римской истории, рассуждая таким образом: «И вот, так как вы пожелали

¹ Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 34 (прим. пер).

² Нужно отметить, однако, что Цицерон сам не был членом римской аристократии; смешанный режим обещает возможность «новым людям» добиться власти. См.: Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 142–143.

услышать и от меня то, что и сами хорошо знали, я, с вашего позволения, опишу вам особенности этого государственного устройства, докажу, что оно — наилучшее, и, представив как образец наше государство, отнесу к нему, если сумею, всю свою речь о наилучшем государственном устройстве, которую мне предстоит произнести»¹ (I, 70). Сципион начинает свой исторический доклад с цитирования Катона Старшего, который говорил, что римское государственное устройство превосходно, потому что это труд многих людей (II, 1–2). В словах Сципиона заметна ирония при цитировании известнейших римских «консерваторов», восхвалявших постоянные изменения в законах, поскольку это подчеркивает открытость Рима к политическим изменениям. Катон восхваляет изменения в законах, потому что ни один человек не способен продумать совершенно все, и потому что изменения условий жизни со временем часто требуют изменений в законах. Не каждый политик может понимать в полной мере (не говоря уже об осуществлении всего этого) идеальный режим, но, собравшись вместе, они могут приблизиться к этой цели. Идеальный режим на практике — это тот, который не будет неизменным, а будет меняться время от времени в зависимости от обстоятельств и в зависимости от возможностей для его улучшения. Но это, кажется, разрушает представление о наилучшем режиме, который требует единой формы и состояния. Цитата из Катона указывает на ограниченность «основания». Законодатель должен разрабатывать законы, учитывая как идеальное, так и реальное, и только в редких случаях наилучшее может быть сразу же достигнуто. Все ныне действующие режимы не достигнут наилучшего, а потому природа и закон останутся в некоторой степени в напряжении. Истинные наставники человечества, таким образом, ограничены в том, в чем не ограничены философы. Законодателю нужны политики из последующих поколений для сохранения и совершенствования законодательства.

Исторический очерк Сципиона приведен с целью обратить внимание Губерона и Фила на существование исключительных обстоятельств, и на то, как их изучение может помочь понять природу политики (I, 70; II, 51–52). Это и есть воспитание в искусстве управления, и оно демонстрирует молодым людям основные принципы на фоне кажущегося разнообразия дел человеческих. Цель этого воспитания — научить их, как сохранять законы, если они хорошие, или как изменить их, если они плохи (II, 45; см.: I, 45). У Сципиона

¹ Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 33 (прим. пер).

это показано как неизбежное, поскольку законы рождаются и умирают. Такое изложение фактов ведет к долгому процессу переосмысления. И пока неясно, существует ли хоть какое-то обоснование тем стандартам, которые применяются в этом процессе, ведь без этого постоянный пересмотр законов увеличивает опасность несправедливости, нестабильности и гражданской войны (I, 55). Без понимания конечных целей и сути справедливости ни у одного человека нет руководства по сохранению или изменению законов.

Таким образом, искусство управления вскрывает вопросы, которые являются частью политической науки в ее узком смысле. В конце сохранившейся части второй книги Туберон обращает внимание Сципиона на эту проблему. Он говорит, что если чего и не хватает, так это описания обучения и воспитания, обычаев и законов, которые сохраняли бы режим, описанный Сципионом (II, 64, 70). Туберон не удовлетворен рассуждением Сципиона. Однако он только повторяет просьбу Лелия: к концу второй книги Туберон интересовался вопросом о том, как сохранять законы (II, 64; см.: I, 55). Его воспитание завершено более чем наполовину. Необходимо доказать Туберону то, в чем никто не сомневается в платоновском «Государстве», что вопрос справедливости — это один из тех вопросов, к которому относятся очень серьезно все серьезные люди. Сципион напоминает ему, что, фактически, он уже говорил о разных видах режимов. Но Туберон хочет, чтобы его убедили в том, что справедливость не просто условна. Он хочет продвинуться дальше, от искусства управления к собственно истинному, к конечному стандарту справедливости и несправедливости. Сципион признает, что это не получится сделать до тех пор, пока они не завершили обсуждение ранее поднятых вопросов, и на этом они заканчивают беседу в первый день.

Справедливость — предмет платоновского «Государства» — появляется как тема в «О Государстве» только после такого длительного вступления. Практическое обсуждение искусства управления появляется как предисловие к рассмотрению вопроса о справедливости. По ходу обсуждения искусства управления, Сципион извлек пользу из использования философского языка, говоря о различных видах политических режимов. Он защищал искусство управления, как самое важное из практических искусств, оспаривая то, что политическая наука неважна для философии. Используя язык философии, он показал, что искусство управления — это практическое искусство, которое открыто для философии и которое неизбежно ведет к философии. Большая часть «О Государстве» утрачена и выводы относительно беседы из последних четырех книг только предполо-

жительные. Тем не менее, мы видим, что как только вопрос о природе справедливости становится темой беседы, Сципион решительно занимает главную позицию. Кроме того, обращение к справедливости осуществлено представителем философии Филом (I, 19), а защищается Лелием — представителем города. Это прямой отход от «Государства» Платона. В платоновском диалоге Фрасимах, говоря от лица города, высказывает традиционные взгляды на справедливость, которые защищаются Сократом.

Фил представляет радикально скептические доводы греческого философа Карнеада — доводы, которые, по его собственному признанию, вредны для города (III, 8). Возможно, никто не может поддерживать взгляды гражданина и философа одновременно. Философия, которая готова признать возможность того, что справедливость — вещь условная, кажется, наносит вред мнению о том, что законы являются справедливыми. Философия подрывает город, так как ставит под сомнение его основное утверждение о том, что все законы неизменно справедливы, а их справедливость основана на универсальном стандарте (вне зависимости от того, боги это или природа). Используя доводы Карнеада, Фил поддерживает идею того, что справедливость не может быть естественным принципом, поскольку тогда она была бы одной и той же повсеместно. Чтобы быть естественной, справедливости нужно было бы быть подобной «горячему и холодному, подобно горькому и сладкому»¹, или подобно числам, которые также одинаковы для всех людей (III, 13; см.: III, 3). Но законы — это то, что меняется от места к месту; особенно те законы, которые имеют дело с религией (III, 14–15). Более того, понимание справедливости меняется время от времени в одном и том же городе. Добропорядочный человек может быть приведен в недоумение при попытке решить, какому из множества законов подчиняться. Такое дознание может увенчаться размышлением о том, что «законы же поддерживаются карой, а не нашим чувством справедливости»² (III, 18). Если доводы Фила правильные, политическая философия, как ее понимает Сципион, невозможна. Политическая философия или наука утверждает, что возможно достичь истинного знания о справедливости, даже если это знание окажется трудным для понимания. С точки зрения Фила, разнообразие политических явлений доказывает, что политической науки не существует; есть

¹ Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 58 (прим. пер).

² Прив. по: Там же. С. 59 (прим. пер).

только наука о движении небесных тел. Природа и закон полностью отделены друг от друга.

Задача снова соединить природу и закон ложится на плечи Лелия. Он хочет защитить город от доводов Фила, потому что они могут быть использованы против города теми, кто не разделяет нежелание Фила критиковать законы. Для Лелия справедливость города не является проблематичной. Он знает, что законы справедливы, и, в частности, заботится о защите справедливости как чего-то естественного и, следовательно, вечного, а значит выступающего неизменной гарантией справедливости римского закона. К сожалению, у нас в распоряжении не так много фрагментов дискуссии, где оспаривается его классическое утверждение о том, что обычно подразумевается под естественным правом: «Истинный закон — это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая; запрещая, от преступления отпугивает; оно, однако, ничего, когда это не нужно, не приказывает честным людям и не запрещает им и не воздействует на бесчестных, приказывая им что-либо или запрещая. Предлагать полную или частичную отмену такого закона — кощунство; сколько-нибудь ограничивать его действие не дозволено; отменить его полностью не возможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем, и ничего нам искать Секста Элия, чтобы он разъяснил и истолковал нам этот закон, и не будет одного закона в Риме, другого в Афинах, одного ныне, другого в будущем; нет, на все народы в любое время будет распространяться один извечный и неизменный закон, причем будет один общий как бы наставник и повелитель всех людей — бог, создатель, судья, автор закона»¹ (III, 33).

Сила утверждений Лелия о вечном характере гражданского закона отвлекает нас от стандарта, который он предлагает: естественное право это «разумное положение, соответствующее природе»². В «О законах» Цицерон обозначает этот стандарт более четко³: стандарт справедливости и несправедливости это «ум и сознание мудрого человека»⁴. Мудрый человек — это тот, кто совмещает искусство управления со знаниями о природе. Несмотря на силу утверждений Лелия,

¹ Прив. по: Там же. С. 64 (прим. пер).

² Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 64 (прим. пер).

³ De Legibus I, 18–19.

⁴ Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 95 (прим. пер).

никто не сможет сделать вывод из этого о том, что естественное право безоговорочно говорит о правильных поступках, которые не зависят от обстоятельств. Вместо этого повеления естественного права могут варьироваться время от времени и от места к месту. Разумный человек управляет своими поступками с помощью естественного и вечного стандарта и оценивает их согласно обстоятельствам. Неизменяемый стандарт дает толчок очевидным изменениям поступков¹. Справедливость естественна, но эта естественность отличается от того, что «горячее и холодное, подобно горькому и сладкому»².

Лелий представляет естественное право полезным для города. В своем политическом облике оно демонстрирует, как забота о вечном и забота о политике в настоящем могут быть уравновешены. Это показывает, каким образом философия может быть полезна политику, так как гражданское право, подобно политике, требует, чтобы тот, кто его использует, придерживался как природных стандартов, так и обстоятельств. Естественное право дополняет науку о политике, удовлетворяя ее притязания на справедливость, но все же это право не так далеко продвигает эту науку по направлению к философии. Лелий не доверяет философии (особенно в том виде, в котором она преподается такими людьми как Корнеад) и его забота — сдерживать зарождающиеся опасные тенденции. Философия безопасна в руках мудрого политика; естественное право поможет сделать философию безопасной для города. Естественное право — это сочетание или смешение естественных прав и мнений и, как таковое, оно неизбежно сохраняет противоречие между природой и законом, хотя и в неявной форме. Это политическая презентация естественного обоснования законов, признающая, что в политике иногда нужно говорить уверенно о том, что скрыто (I, 23).

Сципион хвалит то, как Лелий защищает справедливость и формирует основу для наиболее полного объяснения различных политических режимов, которое, видимо, и было предметом дискуссии по поводу наилучшего политического режима в сохранившейся части книги III и по поводу наилучшего политика в книгах IV и V (III, 42, 45–48; IV, 3; V, 7). Естественное право предоставляет стандарты, которые нужно применять в политической жизни. Оно — лучшее практическое пособие по поиску этих стандартов, так как помогает избежать двойной опасности: с одной стороны, отрицания природы

¹ См.: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1134b.

² Прив. по: Цицерон. *О государстве* // Цицерон. Диалоги. *О государстве*. *О законах*. — М.: Наука, 1966. — С. 58 (прим. пер).

как стандарта самого по себе, а, с другой — установления природы как стандарта, недостижимого для существующих политических обществ и потому бесполезного. Успешным дополнением в воспитании в искусстве управления является это знание естественного права — знание, которое, как и у Лелия, продолжает оставаться чем-то подозрительным по отношению к философии и ее разрушительному влиянию. Это убедительно звучит для молодых людей, особенно для такого стойка как Туберон, потому что это знание говорит о неизменных истинах, даже когда естественное право дополняется более низким принципом — например, необходимостью при определенных обстоятельствах прибегнуть к силе или обману. Молодых людей подводят к мысли о том, что они однажды смогут полюбить город, который временен и изменчив, и природу, которая постоянна и неизменна, потому что изменение здесь является одним из эффектов постоянства. Политическая наука в своем наивысшем развитии — это наука о постоянных стандартах, которые лежат в основе и предопределяют изменения внутри политического режима. С политической точки зрения это удобоваримо, поскольку дает стандарты, с помощью которых можно управлять римской политикой и, например, будет смягчать римскую агрессивность (III, 34–35). Приемлемо это и с философской точки зрения, так как возвращает нас к сократическому исходному посылу, т.е. к мнениям добропорядочных людей, которые и обеспечивают тот самый важнейший доступ к истине о политике¹. Естественное право обеспечивает основание для искусства управления и сохраняет открытость этого искусства для изучения природы.

Заключительная часть воспитания Туберона и молодых людей — это наставление относительно бессмертия души в четвертой книге. Цицерон показывает в конце «О Государстве», что доктрина Лелия о естественном праве может быть приемлема для многих целей, но она не дает полного удовлетворения, так как внутри нее слишком много вариаций. Для Лелия справедливость не является проблемой, а естественное право дает достаточное описание справедливости для всех политико-практических целей. «Сон Сципиона» — заключительная часть «О Государстве» и копия платоновского мифа об Эре — предполагает, что для Сципиона (а значит и для наставников законодателей) поиск знания о наилучшем, о добре и справедливости остается незаконченным. В «Сне Сципиона» Сципиона, который выступал наставником весь диалог, наставляет его дедушка — Сципион Африканский. Сципион Африканский показывает

¹ II, 52; Strauss, *Natural Right and History*, pp. 123–125.

ему великолепие Вселенной, которую он сравнивает с малостью Земли и еще меньшим размером той земли, которая является Римом и его владениями (IV, 20–22). Он рассказывает Сципиону, что даже самые грандиозные политические свершения не могут принести человеку вечной славы до тех пор, пока мерой этой славы служит человеческая память. Истинная слава — продукт добродетели, которая способна привести людей к славе «достоинствами своими»¹ (VI, 25). Добродетель является через действие, поэтому путь к вечной славе открыт только тем, кто хорошо служит своей стране.

Но забота о своей собственной душе не идентична заботе о городе. Забота о чьей бы то ни было душе, скорее всего, уводит от города. Те, кто сконцентрирован на Вечности, должны заботиться о том, чтобы их души были в порядке, а правильный порядок душ, по крайней мере, на первых порах, это работа города и, в конечном счете, законодателя. Но город не может гарантировать добропорядочность своих граждан; политика ограничена «материалом», с которым она должна работать (VI, 25). Задача политика заключается в том, чтобы делать всё возможное, чтобы извлечь пользу из возможностей, которыми он располагает. Добропорядочное гражданство было бы достаточным, если бы город был приоритетнее души, но, фактически, душа приоритетнее города. Город существует с целью сделать душу настолько хорошей, насколько это возможно. Таким образом, заключительный шаг в воспитании политика — это обсуждение вопроса о Вечности. В конце диалога тема города практически отсутствует. Искусство управления и гражданский закон дополняются наставлением Сципиона о бессмертии души. Наука о политике приводит к рассмотрению вопроса о природе души. Душа — это наивысшая тема политики; она бессмертна и, подобно движению небесных тел и числам, неизменна. Кому-то должно быть вменено в обязанность сделать город настолько хорошим, насколько это возможно, потому что наилучшая жизнь — жизнь, которая делает душу такой хорошей, насколько это возможно) — зависит от политического режима, при котором такая жизнь возможна. Город существует ради наилучшего образа жизни, так как добродетель ни за, ни против города; она является мерилем истинности и вечности дома человека.

Цицерон — первый автор книг по политической философии, которая стала каноном: писать о политической философии входит в привычку конфликтующих научных школ, каждая из которых имеет

¹ Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 86 (прим. пер).

свой набор догм¹. Философия была принята римлянами, но вместе с этим принятием пришел отказ от любого политического влияния философов и их учеников. Результатом стали «политики, неразвитые философией и философы, пренебрежительные к политике»². Результатом отказа от политической философии для философских школ — в особенности, эпикурейцев, но и стоиков тоже — стало обоснование правления не лучших, а худших людей в Риме. В такой ситуации Цицерон задался вопросом: нужна ли философия? Или даже: полезна ли она для политической жизни? Если бы философия была нужна, то необходимо было бы найти способ убедить влюбленных в нее молодых людей принимать участие и в политике тоже: воспринимать политические вопросы всерьез и заботиться о городе. Их необходимо было бы убедить в том, что добродетель сначала приходит в виде политической добродетели, которая должна восприниматься всерьез. Кроме того, всеми должно пониматься, что высшая добродетель постигается философами. С другой стороны, если бы философия была не нужна, тогда ее приверженцам следовало бы воздержаться от преувеличенных заявлений по поводу ее полезности (I, 10–11).

Сначала Сципион демонстрирует молодым людям, что исследование дел человеческих — это исследование равное, если не превосходящее, по величию исследованию нечеловеческой природы. Но наука о политике отличается от изучения математики. Политическая наука неизбежно ведет к рассмотрению изменения случайностей в политике, так как политик должен знать, как урегулировать ситуации, которые могут возникнуть. Изучение истории ценно как инструмент для обучения потенциальных политиков изменениям внутри города и тому, как эти изменения происходят. Но этого знания самого по себе недостаточно, так как политик должен располагать руководством при попытке сохранить хорошие законы и изменить плохие. Таким образом, второй шаг в сципионовском воспитании и основа для более полного описания режимов — естественное право, которое является основанием для тех, чье воспитание завершено; политической наукой в ее лучшем проявлении. Оно совмещает понимание вечных принципов с пониманием изменчивости дел человеческих.

Политическая философия, согласно Цицерону, лучшее руководство для города. Но для того, чтобы служить руководством, она должна стать ориентированной на граждан или патриотичной. То, что ее патриотизм не узок, показано в «Сне Сципиона». Гражданское

¹ West, «Cicero's Teaching on Natural Law», p. 75.

² Ibid. (перевод выполнен переводчицами).

воспитание, образованное политической философией, научит, что город — это не истинный дом души, а путь к истинному дому души. Политика, вовсе не скрывающая человеческую бездомность, показывает путь от города к Вечности. Философия необходима гражданскому воспитанию, потому что ее способ описания добродетелей обеспечивает естественную и рациональную основу. Но это требует того, чтобы город был открыт философии и наставлениям философов. Это нельзя гарантировать, и, когда это произойдет, как произошло в Риме, то, возможно, окажется, не более, чем счастливой случайностью. Согласно Цицерону, когда это происходит, то с позиции философов безответственно отказываться от заботы о политике. Гражданское воспитание, описанное Цицероном, таким образом, необходимо философии, так как оно сохраняет открытость города для философии. Наилучшая жизнь зависит от правильных политических условий, создаваемых для ее поддержания (V, 7; IV, 3). Философия должна стать патриотичной и должна получить риторические навыки, если она хочет сохранить саму себя и свое положительное влияние на город. Риторика должна стать служанкой философии.

Сципион, скорее, тешит философское самолюбие, чем наставляет своих учеников в том, чтобы они «добровольно делали то, что им велят делать законы»¹ (I, 3). Он не только наставляет Туберона и остальных в истинной причине и мотивации подчинения законам (т.е. заботе об их собственных душах), он и обучает их тому, как создавать хорошие законы. Для того чтобы убедить молодых людей в важности создания хороших законов, требуется огромная восстановительная работа. Эта работа объясняет различия между «Государством» Платона и «О государстве» Цицерона, несмотря на близость их целей (II, 52). Восстановительная работа такого рода принимает форму перемещения философии с небес к городу, достигающего кульминации в споре между пагубным отказом от права от рождения и доктрины естественного закона. Эта тема служит основой для наставления о наилучшем политике и наилучшем режиме. В конце концов, диалог в «Сне Сципиона» разворачивается в сторону божественной сферы, которая еще не испорчена подкупом².

Именно Сократ, согласно Цицерону, был первым, кто спустил философию с небес в город³. Он сделал это, подняв в городе вопрос, который не был с точки зрения философии частью политической жизни,

¹ Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 8 (прим. пер).

² См.: Macrobius, «Commentary on the Dream of Scipio,» I, 21–22.

³ Tusculan Disputations, V, 10.

но который, тем не менее, являл собой самый важный политический вопрос. Это вопрос: каков наилучший образ жизни? Примерный ответ Сократа на этот вопрос заключается в том, что жизнь, посвященная исследованию вопроса о наилучшем образе жизни, это и есть наилучший образ жизни¹. Попытка Цицерона заново открыть для Рима политическую философию или усовершенствовать Сципиона, сосредоточена именно на этом вопросе. Наилучший образ жизни, с точки зрения «О Государстве» — это путь не философа, а политика, который является наставником законодателей. Но, как мы увидели, такой ответ слишком гипотетический, так как забота политика о городе возникает как часть его заботы о том, что истинно или вечно благородно и красиво. Философское управление государством сочетает заботу о душе, наставляемую философией, с наставлениями со стороны закона. Это многогранное умение, поскольку оно может использовать все другие формы знания ради блага города. Политик должен знать, как использовать такие науки, как математика, но этот вид знания подчинен самому важному — добродетели для города и его граждан. Философствующий политик — это наивысший наставник. Именно поэтому философия должна изучать риторику, так как самый лучший законодатель тот, кто убеждает чаще, чем принуждает.

Гражданское воспитание в «О государстве» имеет основной целью доказать молодому поколению, что им стоит заниматься политической деятельностью. Философия, преподаваемая в Риме во времена Цицерона, не могла убедить их в этом, потому как не воспринималась в городе достаточно серьезно. Кроме того, гражданское воспитание требует политической философии и демонстрации того, что законы основаны на справедливости. Город должен как-то оправдать себя перед теми, кто может управлять им мудро. Неправильно понимаемая философия же видится как серьезное препятствие на пути гражданского воспитания, так как ведет молодых политиков к отвержению своего города. Если философия понята правильно, то гражданство исполняет стремления лучших представителей молодежи к пониманию вечных принципов и ставит перед ними задачу сделать город настолько хорошим, насколько это возможно. Жизнь действиями — это жизнь человека, чья душа в своем наилучшем состоянии; это подготовка к пути по направлению к истинному дому человека, в котором он будет вечно пребывать с богами и в благословенных сферах.

¹ Thomas G. West, «Defending Socrates, Defending Politics,» Interpretation vol. 11 no. 3 (1983), pp. 391–392.

Статья Вальтера Дж. Никгорски «Цицерон об образовании: очеловечивающие науки» посвящена тому, каким образом Цицерон воспринял «сократический поворот» и развил идею самого знаменитого афинского наставника о необходимости для философии спуститься с небес на землю, т.е. «поселиться» в городах. Кардинально изменивший философию Сократ скептически относился к риторике, что казалось Цицерону несправедливым. В ряде работ он стремился заключить с Сократом некий «пакт о ненападении». Одну из таких работ — «О государстве» — и выбирает для анализа Никгорски, демонстрируя особенности понимания Цицероном педагогического потенциала современного ему города философов и раторов.

Традиционно считается, что главным для Цицерона был вопрос о наилучшем обучении и воспитании оратора, блистающего на форуме и вызывающего восхищение у всего города. Философско-педагогические рассуждения Цицерона рассматриваются, в лучшем случае, как производные от его любви к риторике, а в худшем — как неоригинальные. В статье Никгорски этот стереотип оспаривается и убедительно демонстрируется, что образовательный идеал Цицерона вырастает из синтеза риторической и философской традиций. Понять суть очеловечивающего / гуманизирующего воздействия наук / искусств на подрастающее поколение для Цицерона важнее, чем оптимизировать это воздействие применительно к оратору. Никгорски указывает на то, что из двух сочинений — «О государстве» и «О законах» — парадоксальным образом оказались утраченными те части текста, в которых Цицерон рассуждает об обучении и воспитании. Самая большая из этих частей была включена в четвертую книгу «О государстве», из которой до нас дошли лишь отрывки, где Цицерон заявляет о своем намерении детально изложить свое видение педагогики. Анализируя эти отрывки и сопоставляя их с полностью сохранившимися книгами «О государстве», Никгорски восстанавливает общий контекст рассуждений Цицерона, демонстрируя оригинальную исследовательскую стратегию работы с частично утраченными источниками.

malis] (Tusc. 5. 10–11)¹. Цицерон добивался и в себе и в молодежи, на которую пытался повлиять, непрерывного сократического обновления. Обновления философов в быту и политике, вплоть до непопулярного желания учиться у «тех греков». Этот интеллектуальный запрос должен был возникнуть из бытовой морали и отразиться в языке повседневной общественной жизни.

Вопрос, как обучать, возник из вопроса о том, как жить по справедливости и как управлять обществом по справедливости. Это животрепещущий вопрос, представляющий не только исторический интерес. Принципы и/или фрагменты (мини-трактаты) об образовании были важной частью политического дискурса в Античности с самого ее начала. Эта особенность хорошо просматривается в платоновской трактовке обучения правителей как попечителей народа, представленной в его «Государстве». Можно обоснованно возразить, что нет необходимости прибегать к авторитету Платона, чтобы увидеть значимость образования для развития и сохранения режима — это, скорее, вопрос здравого смысла. Образование гражданина и образование лидера заботят теоретиков демократии со времен Джона Дьюи. У некоторых вызывает удивление тот факт, что можно так сильно заботиться о техническом обеспечении современного человека, и так мало — о способности граждан задавать моральное и политическое направление современному обществу и государству. Наши либеральные республики жаждут получить высокообразованного лидера, способного осуществлять моральное лидерство.

Цицерон высоко ставил авторитет Платона, хотя упорно заявлял о своей независимости от него в некоторых вопросах². Этот авторитет, в данном случае, идет рука об руку с его римским здравым смыслом, требующим некоторого внимания к образованию. Наша задача — попытаться дополнить политическую теорию Цицерона, восполнив пробелы в руководстве по образованию, которое могло содержаться в тех отрывках «О государстве», которые не были восстановлены с помощью находок кардинала Мэя в начале XIX в.³

¹ Другие описания Цицероном сократического поворота в философии см. *Брут* (*Brut.*) 30–31 и *Учение академиков* (*Ac.*) 1. 15–16. Латинские названия произведений Цицерона будут прописаны полностью при первом цитировании работы в сноске и будет предложен сокращенный вариант названия произведения для последующего цитирования.

² «О государстве» (*Rep.*) 2.52 — это ключевое место, в котором Цицерон признается в том, что он полностью полагается на политическое учение Платона.

³ Готовя новое издания оксфордских классических текстов, Дж.Г.Р. Пауэлл заново пересмотрел оригинальную рукопись и внес некоторые уточнения в порядок и расположение фрагментов. Критическое издание под его ре-

Эта попытка, хотя и сама по себе представляет достаточную причину для изучения взглядов Цицерона на образование, не исчерпывает причин, по которым мы должны и дальше изучать широту его мысли. В западной традиции Цицерон во многом является примером не только образованного и ответственного гражданина-политика, но и учителя морали. Независимо от политического учения Цицерона, его идеи об образовании, отраженные в педагогическом опыте и выведенные из него, по-видимому, стоят того, чтобы их собирали и исследовали ради образцов или ради тех элементов, которые позволят нам построить образцы, отвечающие современным требованиям. Во многих отношениях Цицерон сам является образцом и конвейером образцов.

Начнем наш поиск с диалога Цицерона, где лакуна в отношении образования выражена наиболее ярко, а именно — с «О государстве». Это первая философская работа Цицерона, не считая его работ по риторике (в которых часто присутствуют значимые философские аспекты), таких как «Об ораторе» и, задолго до нее, «О нахождении материала».

«О государстве» (54–51 до н.э.) появилось в переходный период жизни Цицерона, на который оказали влияние взлет, а затем и трудности в его политической карьере, а также философские сочинения последних десяти лет жизни. Предыдущий этап жизни Цицерона включал ораторские достижения, сыгравшие главную роль в его возвышении как политика, а также его первые аналитические труды об искусстве риторики и воспитании оратора. Этот рубеж, маркером которого является «О государстве», не означает, что две стороны или два периода жизни Цицерона являются взаимоисключающими. Цицерон всю жизнь любил философствовать и имел философский склад ума. Он говорит об этом не только в более поздних¹, но и в самом первом дошедшем до нас сочинении, «О нахождении материала» — экзерсисе на тему искусства риторики, написанном в возрасте около двадцати лет и уже демонстрирующем эту склонность и любовь². В поздний период жизни, вынужденный уйти в свои сочинения, Цицерон все же проявляет интерес и желание участвовать в политической жизни; будь это не так, он

дакцией — М. Туллий Цицерон «О государстве», «О законах», «О старости», «О дружбе» — вышло в Оксфорде в 2006 г. (Oxford: Oxford University Press, 2006). В нем Пауэлл в скобках указывает выявленные им номера разделов «О государстве» Цицерона.

¹ См. Brut. 315–16 и «О природе Богов» (N.D.) 1.6–7.

² «О нахождении материала» (Inv.) 1.1. и в др. местах.

не пал бы жертвой ярости разваливающейся Республики. Его образ жизни в этот период был только наполовину добровольным: поскольку форум и большая политика были, по большей части, закрыты, Цицерону пришлось обратиться к сочинительству, чтобы обучать тех, кто придет ему на смену¹.

«О государстве», разумеется, всегда была главной книгой Цицерона по теории политики. С одной стороны, она напрямую затрагивала политические темы, обозначенные великими греческими теоретиками Платоном и Аристотелем. С другой стороны, некоторые вопросы, затронутые в ней (такие как естественное право, согласие народа, разнородное и гармоничное устройство) зачастую рассматриваются не только как предваряющие американскую конституционную традицию, но и, возможно, сопутствующие ей. В двух вступлениях к первой книге² показано стремление защитить сократическую направленность обсуждения в противовес более умозрительным и теоретическим темам. Практическая направленность на значимость и полезность понимания модели наилучшего государственного устройства и, связанного с ней принципа справедливости, становится для Цицерона способом привлечения римлян к философским изысканиям. Представляется, что это выглядело именно так для Сципиона и Лелия — легендарных государственных деятелей, которые жили на век раньше и которых Цицерон сделал *personae*³ своего диалога. Это была сократическая переориентация в действии, возможно более привлекательная для римлян, нежели изначально для греков; переориентация именно для римлян, если речь вообще идет о философии.

¹ См. «О нахождении» (Div.) 2.5–7, «Письма» (Fam.) 9. 18. 1–2. В IV веке до н.э. жил перипатетик по имени Деметрий Фалерский, ученик Теофраста. Представляется, что он был для Цицерона в некотором роде образцом и предвестником служения Риму. Цицерон пишет о Деметрии (*De Legibus* (Leg.) 3. 13–14) как о человеке, который «на удивление всем извлек это учение из тайников, где его, пользуясь досугом, скрывали начитанные люди, и вывел его не только на свет солнца и на песок арены, но и для испытаний в битвах» (Прив. по: Марк Туллий Цицерон. Диалоги. Пер. В.О. Горенштейна. М., 1994.) В «О пределах добра и зла» (*Fin.*) 5. 54 Цицерон устами Пизона описывает то, как Деметрий превратил свое изгнание из политики в написание некоторых заметных работ, которые обеспечили культивирование души (*animi*) и питание человечества (*humanitatis*).

² Речь идет о вступлении от имени самого Цицерона, за которым следует вступительная дискуссия к диалогу перед началом обсуждения вопроса о том, какое государственное устройство является самым лучшим.

³ Действующими лицами (*прим. пер. Я.В.*)

Нет необходимости детально рассматривать сюжет «О государстве»¹. Достаточно сказать, что в диалоге защищается представление о наилучшем государственном устройстве, которое, по большей части, переняла Римская республика, оформившаяся во времена Сципиона и Лелия. Важнейшим условием для развития и сохранения стабильного и справедливого политического порядка перед лицом постоянно меняющихся обстоятельств является лидер, *princeps*, государственный деятель, *rector*² или первый гражданин. Благообразие и преданность государству, отличавшие лучших римских правителей, являются для Цицерона теми качествами, которые он хотел бы увидеть в государственных деятелях республики (будь это консул, трибун или сенатор) в настоящем и в будущем³. Цицерон решает не следовать Платону, изобразившему воображаемое политическое сообщество в качестве образца лучшего государственного устройства: он хочет акцентировать внимание на существующих политических структурах и на реальных, пусть несовершенно совершенных, достижениях в этих структурах и практиках. Город Цицерона больше находится во времени, чем в речи, и этот город динамичен в балансе составляющих его элементов и своем потенциале к изменению в лучшую или худшую сторону. Все зависит от правительства: даже личностные качества граждан в большей степени зависят от правительства, а не просто определяют его. Об этом интерактивном циклическом процессе Цицерон пишет в начале пятой книги. Конечно же, был преподнесен урок, но не в ущерб Платону; даже в то время, когда его философы-правители должны были иметь представление о самом лучшем городе, он объяснял, что их самым важным обязательством была забота об образовании подданных. Цицерон же указывает на образцового государственного деятеля и совершенного оратора как на движущую силу возможных улучшений в меняющихся обстоятельствах. Если можно сказать, что у него была воображаемая модель, то ею был благоразумный истинный лидер, человек на все времена.

¹ Попытка сделать это была предпринята в моем эссе (Cicero's Focus: From the Best Regime to the Model Statesman // *Political Theory*, May 1991, No. 19, PP. 230–51). См. также работу Дж. Джексона Барлоу на тему образования молодых людей в этом диалоге (*The Education of Statesmen in Cicero's De Republica* // *Polity*, Spring 1987, No. 19, PP. 353–74)

² Правитель (*прим. пер. Я.В.*)

³ Цицерон пишет брату в 60 г. до н.э. о потребности в лидерах и правителях, в которых есть стремление к *doctrina, virtutem et humanitatem* (образованию, доблести и человеколюбию / гуманности — *прим. пер. Я.В.*) Письма к брату Квинту (*Q. Fr.*) 1.1.29; см. также *Fam.* 1.9.12.

Итак, как же Цицерон собирался обучать своего настоящего государственного деятеля, своего исключительного человека? Если есть республика, в которой нет непроницаемых классовых барьеров, то как тогда Цицерон собирался дать образование всем гражданам? Разве все граждане, в конце концов, не представляют собой группу, из которой могут выйти лидеры республики? Что говорится в «О государстве» об образовании таких людей? Если сформулировать следующий вопрос более полно и надлежащим образом, то он должен звучать так: что сказано в тексте, исходя из имеющихся фрагментов; как рассматривать недостающий фрагмент на основе других аспектов диалога? Наш метод состоит в том, чтобы обратить внимание на то, что можно узнать об образовании из этого диалога, а затем перейти к «Законам», над которыми Цицерон, очевидно, работал (но не завершил) одновременно с написанием и переписыванием¹ «О государстве», а затем к «Об ораторе», законченному незадолго до «О государстве». В этой связи появляются некоторые темы, которые, благодаря нашему комментарию, могут внести вклад в более полное понимание концепции образования Цицерона.

Четвертая книга «О государстве», т.е. собрание фрагментов, которые традиционно составляют эту книгу, это именно та часть, где рассматривается образование в справедливом и наилучшем государстве. Исходя из содержания предыдущих частей диалога, образование, прежде всего, формируется и измеряется способностью выявлять таланты и продвигать на государственную службу философов-правителей, подобных Сципиону. Хотя сохранившиеся фрагменты дают очень мало того, на что можно было бы опереться и в чем можно быть уверенным, среди этих фрагментов в различных местах по всему диалогу разбросаны намеки не только на основную идею четвертой книги, но и на контур образовательной мысли Цицерона. Этот контур, очерченный исключительно на материале «О государстве», представляет собой инструмент для понимания той части образования, которая предположительно описана в четвертой книге. Он заслуживает доверия и становится еще более надежной основой для интерпретации взглядов Цицерона на обучение, ибо мы видим, насколько хорошо во всех сочинениях Цицерон поясняет и дополняет этот контур.

После того, как Сципион во второй книге (64) рассказывает о превращении Рима в республику и, таким образом, подводит

¹ За этим процессом можно проследить в переписке Цицерона, относящейся к тому периоду. *Q.Fr.* 14.1; 3.5.1–2.

слушателей к созданию своей модели наилучшего государственного устройства, его юный племянник Туберон, воспользовавшись паузой в историческом повествовании, хочет узнать об обучении (*disciplina*), традициях (*mores*) и законах (*leges*), которые дают возможность таким, как он, римлянам, учредить и сохранить политическое устройство по Сципиону. Сципион отвечает, что эти вопросы будут рассмотрены в соответствующем месте его рассуждений, и вполне логично предположить, что этим местом должна была быть четвертая книга. То, что дошло до нас от Четвертой книги, позволяет предположить, что в центре внимания находилось образование детей младшего и предпоздносткового возраста.

Еще одно утверждение Сципиона, сделанное им в рассуждениях Первой книги (28), содержит указание на общие принципы всего образовательного процесса, и, возможно, политики в целом. Это утверждение отражает видение, сошедшее на него во время Сна Сципиона. Сон приснился раньше в реальном времени, но подробно изложен в этом диалоге. Сципион утверждает, что только те могут называться истинными людьми, «чей ум изоцрен в знаниях, свойственных просвещенному человеку»¹ (*qui essent politi propriis humanitatis artibus*). Имеется ввиду процесс развития и, вероятно, тот, который ведет от простого, почти животного начала, к пику философских рассуждений. Хотя в «О нахождении» и «Об ораторе» 1. 32–34 (оба произведения написаны до «О государстве») есть достаточно данных в пользу именно такого понимания, в более ранних и фрагментарных страницах третьей книги также содержится подобный взгляд на антропологическое развитие. Как и в предыдущих сочинениях, взаимодействие разума и речи показано здесь в направлении завершения взаимного развития ради сближения людей и выведения их из одиночества². Другие более полные источники теории развития четче очерчивают роль талантливых и самозабвенных лидеров, продвигающих этот процесс. Во вступлении к третьей книге Цицерон от своего имени заявляет, что искусство разума развивает искусство чисел и, следовательно, искусство вычисления касается вечности и привлекает людей к изучению движений звезд

¹ Прив. по изданию: Цицерон. О государстве / пер. В.О. Горенштейн // // Марк Туллий Цицерон. Диалоги. О государстве. — М.: Наука, 1966. — С. 17 (прим В.П.).

² Цицерон в «Речи в защиту Сестия» (Sest. 91–92) предлагает вариант развития человека, делающего акцент на критической способности как отличительном качестве, которое делает возможным создавать законы и жить по ним. См. также «Об обязанностях» (*Off.*) 1.11–17, 50.

и закономерностей времени. По-видимому, предлагаются также и основы астрономии. После пропущенной части текста развитие разума рассматривается с точки зрения достижения вершины, куда его приводит поиск правильного образа жизни; вершины, которую можно превзойти только, объединив разум с опытом службы политическому сообществу. Следует заметить, что вершина разума отражает сократический поворот, изучение вопросов морали и, следовательно, политики.

В работах Цицерона мы сталкиваемся с фрагментами, наводящими на размышления об иерархии вопросов, подлежащих изучению, что вполне соотносится с позицией Цицерона. Фрагмент из третьей книги возвращает читателя ко второму прологу из первой книги, а именно к предварительному обсуждению диалога, переданного Цицероном. Читателю может показаться, что в этом обмене репликами относительно феномена двух солнц¹ происходит дружеская схватка между Сципионом, которого притягивают высшие вещи как объекты восхищения и божественного совершенства, и Лелием (1, 33), который утверждает, что все развивающие разум и речь юношеские учения нацелены на высшие искусства. К последним относятся искусства, связанные с пониманием и служением политическому обществу. Лелий, очевидно, берет верх над Цицероном, ибо диалог разворачивается в нужном ему направлении. Кроме того, в последней философской работе «Об обязанностях» Цицерон подчеркивает, что склонность к знанию и мудрости отмечена переходом к практической мудрости, а не к той, которая процветает и получает наслаждение от трудных вопросов метафизики и математики². Справедливость здесь воистину является царицей всех добродетелей. В первых репликах «О государстве» Сципион защищает более широкое понимание космоса: как чрезвычайно полезного для человека в аспекте знания, общества и развития надлежащей человечности³. Его привлекает и сократическая точка зрения. Вспомнив

¹ В 129 г. до н.э. наблюдалось явление удвоения видимого солнца, причем истинное скрылось в туче, а ложное сияло (*прим. В.П.*)

² Подобное рассуждение о чистом наслаждении литературой можно увидеть в «Речи в защиту поэта Авла Лициния Архия» (*Arch.*) 12; см. также 6, где критикуется обучение как дань моде. Представляется, что Цицерон подходил со всей серьезностью к тому, что необходимо изучать в каком порядке.

³ Сципион обсуждает государственное управление со своим другом, политиком и интеллектуалом Гаем Лелием, древнеримским историком Квинтом Тубероном и еще с несколькими молодыми людьми, входящими в состав так называемого «кружка Сципиона». Роль этого кружка в развитии древнеримской культуры II в. до н.э. трудно переоценить, поскольку он

о том, что Сон приснился Сципиону ранее, во время его активной военной карьеры, отметим, что Сон вверх слух¹, зрение и разум Сципиона в спокойствие порядка и наслаждения, т.е. предоставил обещанную награду. Послание его деда во Сне оказывается посланием Лелия и самого Цицерона. Оно состоит в том, чтобы принять существующий человеческий порядок и выполнять свои обязанности.

Представляется, что Цицерон оперирует таким пониманием человеческого развития, в котором образование в соответствующем искусстве² и является способом развития. Причина его в том, что силы разума и речи позволяют людям постигать (или легче постигать) искусство или искусства, которые могут направить все усилия на благо общества. Представляется, что тема четвертой книги, это, прежде всего, обучение или научение (*disciplina*), которое мы можем также назвать, имея тому некоторые подтверждения из текста, «подготовительным искусством» в процессе развития. Таким образом, общая схема развития может быть представлена тремя обязательными этапами с несколько размытыми границами:

1. Подготовительные искусства, нацеленные на развитие ключевых способностей человека к речи (выражению) и разуму. Последний включает в себя искусство математики. Во время этого процесса используются музыка, а также литература и история;

2. Профессиональные искусства (а именно — право и риторика), искусства, полезные для гражданской и публичной службы;

3. Искусства искусств, которые распоряжаются всеми остальные для общественного блага (а именно — развитое благоразумие или практический разум). Предполагается, что такой моральный рост начинается на первом этапе и переходит к выбору решения, подразумевающемуся на втором этапе.

Эта теория этапов выведена из различных сочинений Цицерона, а не только из «О государстве». Она не может окончательно

включал лучшие умы Рима, тяготевшие к древнегреческой образовательной традиции. В одном из диалогов собеседники обсуждают возникновение на небе двух солнц и приходят к мысли, что такая амбивалентность свойственна и политике, которая и вечна и непостоянна одновременно (*прим В.П.*).

¹ Музыка играет роль, по меньше мере во Сне Сципиона, для привлечения к и/или переживания непознаваемого: *Rep. б. 18–19.*

² Вслед за Цицероном, автор статьи часто употребляет слово «искусство», говоря о науках. Цицерон в ряде сочинений часто использует слово «*artificium*», которое может переводиться и как искусство, мастерство, так и обучение, образование, и говорит о «*bonarum artium*» — хороших / добрых / добротных искусствах / науках. (*прим В.П.*).

решить поставленный нами ранее вопрос о том, что должно было быть представлено в четвертой книге. Или смежный с ним вопрос, можно ли применить то, что должно было быть написано в Четвертой книге об обучении, традиции и правовым нормам наилучшего режима, не только к подготовительным искусствам юношеского образования. Вероятно, что эта триада — обучение, традиция и законы — описывает подход к подготовительному¹ образованию, а не к практике риторики или права, и уж конечно, не к восхождению к философии с помощью друзей и/или учителей.

Особенности текстов Цицерона. Давайте обратимся к существующим фрагментам из четвертой книги и к тому, какой свет они могут пролить на содержание этой книги. Что касается образования, то в книге представлено обращение к римским традициям (4:12) в ярком противопоставлении с греческими взглядами и практиками (4:3), и в особенности, со взглядами Платона из его «Государства». Как бы Цицерон (Сципион) не разделял политическое учение Платона, кажется, что он демонстративно отверг формулировки Платона по подготовительному образованию. Хотя друзья Сципиона и отмечают его нежелание подвергать Платона критике, он отвергает единообразную и поддерживаемую законом систему образования. Может показаться, что предметом обсуждений является доотроческое образование, поскольку речь шла о старых римских традициях, благодаря которым появились такие великие мужи прошлого как Катон и Сципион. Есть некоторые свидетельства того, что такому образованию приходилось быть центрированным в семье с соответствующей свободой и гибкостью к вопросу о доступности местных школ; оно должно было руководствоваться общими традициями в большей степени, чем общими законами (4:3)². Ранее в диалоге Сципион изображен восхваляющим своего отца за заботу, которую тот проявил о его образовании. Тем самым Цицерон повторяет свою собственную искреннюю благодарность отцу за свое образование. Слова Сципиона примечательны в контексте фрагмента (1:36), где он говорит о своем сильном стремлении к знаниям с детства (*a pueritia*), которое усилилось посредством гуманитарных наук (*non in liberaliter*). Эта благодарность в случае Сципиона и самого Цицерона,

¹ Речь идет об образовании, предваряющем все то, что мы сейчас могли бы назвать высшей степенью образования по специальностям «риторика» или «риторика». Т.е. о некоем «базовом образовании» (прим В.П.).

² В *Leg. 3.4*. Цицерон говорит о своем намерении предложить законы для «свободных людей». Можно ожидать, что то же самое он обещает сделать и для законов образования.

могла, по крайней мере, частично, иметь в виду возможности более серьезного образования у известных наставников. Иными словами — возможности ученичества как внутри дома, так и за его пределами. Эти возможности были у Цицерона сначала дома, а затем в Риме и Афинах, куда отец отправил его учиться. Вероятно, имеется в виду именно подготовительное образование, благодаря которому Цицерон и Сципион возжелали расширить свои образовательные возможности и оказались подготовленными к ним.

В нескольких дошедших до нас фрагментах, составляющих четвертую книгу, содержится критика использования греками гимнасиев, а также критика греков за цензуру поэтов, но никакого явного указания на то, что именно Цицерон защищал в этих вопросах¹. Вероятно, именно в этом месте цицероновский Сципион должен был говорить об этих темах, т.к. именно они были в центре греческих дискуссий о подготовительном образовании. В других сочинениях Цицерона, например в «Речи в защиту поэта Авла Лициния Архия», есть свидетельства роли книг или литературы, включая поэзию, в его раннем образовании. Позднее в «Бруте» (205, 207) Цицерон описывал Луция Элия как ученейшего мужа в области греческой и римской литературы, а также римской и общей истории². Только Варрон, по мнению Цицерона, превзошел Элия в широте и основательности знаний. В отрочестве Цицерон стремился учиться у Элия, который писал также и речи, но сам не желал быть оратором. Затем Цицерон упоминает уважаемого оратора Курия (213–214), который, с точки зрения Цицерона, является несовершеннолетним, т.к. был лишен благородных искусств (*honestarum artium*), среди которых, по мнению Цицерона, находились поэзия, ораторское искусство, история и право (включая публичное право или политическую философию). В рамках развития разума и выразительности — самых важных искусств, столь лелеемых в римской семье, очевидно, существовало понятное желание упражнять молодых людей в этих искусствах на примерах прекрасных сочинений, главным образом, патриотических исторических свидетельств и даже логических упражнений. Это было в каком-то смысле полное укомплектовывание ума, при

¹ Позднее в «Об обязанностях» (*Off.* 1.79) Цицерон пишет своему сыну и другим юношам, что тело должно быть тренировано и дисциплинировано, если оно должно выполнять то, что указывает ему разум; общее здоровье — одна из добродетелей, о которой нужно заботиться.

² В «О государстве» (2.18019, 37) очевидно осознание Цицероном роли поэзии и музыки в греческом образовании, а также пересечения этой традиции с раннеримской.

том, что практиковались так называемые «основные искусства»¹. Вероятно, в те годы было что-то, похожее на искусство чисел и музыки. В «Об ораторе» 3.58 Цицерон вкладывает в уста Красса слова о том, что поэзия, музыка, математика и диалектика или логика — все они участвуют в формировании добродетели и *humanitas* юноши. Позднее, в третьей книге «Об ораторе» в похвале софиста Гиппия выделен круг гуманитарных наук, являющихся, по мнению Цицерона, наиболее подходящими для этого. Этот круг включал в себя геометрию, литературу, поэзию и музыку. Позднее в «Тускуланских беседах» (1.4–5) Цицерон останавливается на том, как публичное уважение и стремление к славе способствуют развитию искусств. Он рассматривает это на примере искусства музыки и чисел, замечая, что греки были подлинно образованными людьми.

Итак, рассуждение об образовании в четвертой книге должны были в основном касаться юношеского возраста и делать акцент на подготовительных искусствах³ для свободнорожденных юношей (4:3, *disciplinam puerilem ingenuis*). Вспомним отрывок 2.64, где замечание Туберона подвело нас к пониманию того, что в четвертой книге речь пойдет об обучении, традициях и законах, которые формируют образование и развитие человека при наилучшем государственном устройстве. Внимательное и целенаправленное изучение «О государстве» дало нам возможность понять природу этого обучения и тот факт, что оно руководствуется скорее традицией, нежели единообразными и жесткими законами. Возможно, нет никакого реального противоречия между Тубероном, утверждающим, что должное образование берет в расчет роль закона, и тем фактом, что роль закона по отношению к этому уровню образования минимальна или равна нулю. В конце концов, если мы встретим кого-либо, кто попросит нас поговорить о роли правительства в регулировании какого-либо дела или в регулировании речи, а мы ответим, что никакого регулирования не должно быть вообще, то мы удовлетво-

¹ Как уже отмечалось, речь идет о науках-искусствах (*прим В.П.*).

² Интенсивность употребления Цицероном слова «*humanitas*» почти равна его многозначности. В разных сочинениях Цицерон расставляет разные смысловые акценты и помещает «*humanitas*» в разные контексты. О некоторых из них см. напр.: Пичугина В.К. Восхождение к гуманной педагогике: *παιδεία* и *humanitas* в наставлениях Цицерона // Учитель и его формирование: исторический опыт передачи образованности и культуры: сб. науч. тр. XXXI сессии науч. совета по проблемам истории образования и пед. науки РАО. — Волгоград: Отрок, 2016. — С. 302–307 (*прим В.П.*).

³ О науках-искусствах как первоосновах, на которых строится дальнейшее обучение (*прим В.П.*).

рим его просьбу. Роль закона в отношении раннеримского образования могла быть настолько мала, что, по ожиданиям Цицерона, это должно было усилить уважение к традициям в римских семьях и, в особенности, к роли отца. Тем не менее, интерпретируемая таким образом гармонизация роли закона не может решить проблему двух других текстов Цицерона, которые не дают читателям уверенности в понимании того, как, по его мнению, закон должен был действовать по отношению к образованию.

В третьей книге диалога «О государстве» (3.7) Цицерон прямо подчеркивает важность как закона и установленных правил (*leges et institute*), так и того, что некоторые мудрецы делают непосредственно «словами и искусствами» (*verbis et artibus*) для развития человеческого потенциала. Вероятно, что такая формулировка более уважительна к тем философам из этого диалога, которые зачастую обучают в тихих уголках, а не вступают в политическую борьбу и не определяют пути политического сообщества. Несмотря на то, что этот отрывок усиливает важность совершенствуемого через законы, он, возможно, еще раз подчеркивает тот факт, что в случае образования юношества закон должен быть мягким, уважительным к семейному укладу и традициям. В этом случае уклад закона отходит на второй план. Это гармонизирующая интерпретация упрощается тем, что *institute* чаще всего переводится как «традиции» или *mores*¹. Таким образом, в отношении юношеского образования легендарные лидеры сделали гораздо больше для формирования традиций, чем для создания строгих и единых законов. Интересно, что в 5.1–2, в еще одном прологе, Цицерон разворачивает захватывающее повествование о том, что он называет (см. выше) «взаимосвязанным циклическим процессом» — философской беседой между лидерами и традициями, каждый из которых формирует другого по мере того, как появляются и уходят поколения. Традиция, а не закон, выступает в этом повествовании на первый план, предполагая адаптивное благоразумное правительство.

Что же может дать закон напрямую, кроме косвенного формирования традиций? Этот вопрос возникает снова, когда мы обращаем внимание на дошедшие до нас отрывки «О законах» Цицерона — диалога, который, скорее всего, был написан в дополнение к «О государстве», но не получил распространения при жизни Цицерона и, возможно, не был завершен. Это диалог, в котором *personae*² вы-

¹ Действующими лицами (прим. пер. Я.В.)

² Нравы (прим. пер. Я.В.)

ступают сам Цицерон, его брат Квинт и его близкий и давний друг Аттик. Первая и вторая книги содержат интереснейшую дискуссию об основах права и идее естественного права, к которой мы скоро обратимся. Основная мысль этой работы, согласно Цицерону, заключается в том, чтобы, отчасти следуя Платону, дополнить описание наилучшего государственного устройства набором подходящих законов. Предложенные Цицероном законы не только отражают, но иногда и стремятся улучшить существующие законы и практики. В третьей книге (10, 28) Цицерон представляет в Сенате фундаментальный закон о характере мужей, призванных к службе — мужей, которых он явно рассматривает в качестве образцов для всех граждан. В комментарии к этому положению он отмечает (29), что будет трудно найти людей с таким характером, если он не будет сформирован посредством определенного обучения и воспитания (*educatione quadam et disciplina*). Затем он добавляет, что «возможно» расскажет что-нибудь об этом, если позволят место и время. Аттик подчеркивает важность этого плана, отмечая, что и ему найдется место в предпринятом Цицероном системном изложении закона, и времени еще достаточно. Однако это рассмотрение обучения и воспитания не встречается в дошедших до нас фрагментах «О законах». Таким образом, представляется, что сформулированные Цицероном законы должны были содержать что-то об обучении и воспитании. Странно, но так же как в «О государстве», текст, который должен был прямо относиться к этому вопросу, утерян. То, что сказали бы законы и на каком этапе (или этапах) человеческого развития законный подход принес бы пользу, остается неизвестным. Вероятно, следует сделать вывод о том, то, учитывая моральную природу поставленной Цицероном цели, он должен был стремиться к формированию и направлению «молодых побегов» в добродетельное русло.

Правовое образование. Несмотря на утрату текстов, которые дали бы более конкретное понимание того, как Цицерон рассматривал влияние закона на образование, в его сочинениях закон приковывает к себе внимание и представляет для него одну из основных областей изучения. Хотя он, вероятно, изучал право в процессе своего отроческого образования дома и в Арпине, где изучение Двенадцати Таблиц и гражданских основ Рима должно было быть частью занятий по истории / литературе, Цицерон начинает в некотором роде формальное профессиональное обучение праву и риторике, когда его отправляют в Рим после шестнадцатилетия. Представляется, что внимание к праву и риторике было результа-

том как собственного сознательного выбора Цицерона, так и выбора его отца — выбора, дающего возможность войти в римскую политику. Закон, используемый с красноречием, с помощью защиты и обвинения превращается в превосходный инструмент расширения прав и возможностей. Благодаря этим искусствам Цицерон выстроил свой круг друзей и союзников и продвинулся в политической карьере, как это делали другие до него. Иногда Цицерон писал о взаимозависимости между успехом в праве и успехом в риторике, которую он называет красноречием или истинным красноречием. С чем бы ораторы ни выступали в суде или в собраниях, знание закона требуется для полного понимания того, что может дать подлинное красноречие. В то же самое время, красноречия добиться труднее, чем в совершенстве овладеть законом, и красноречие имеет более широкую сферу применения и приносит большую пользу в целом (*Off.* 2.66). С самых первых юношеских сочинений Цицерон признавал, что правовые знания, или любые другие знания или добродетели, инертны, если их не питает сила красноречия. Именно красноречие может убедить не только суд присяжных в деле, но и публичное собрание в принятии политического курса или закона. Например, такого закона, который имеет значение для образования и который поможет достичь всеобщего блага. Именно красноречие может побуждать к действию и даже к поиску истины, то есть к философии. Таким образом, правовое образование, очевидно, является инструментальным образованием. Особенно в союзе с риторическим образованием и его плодом — красноречием. Возможно, что инструментальное образование и есть суть профессионального образования.

Представляется важным заметить, что Цицерон и в самом деле использует термин «искусство» (*ars*), говоря о знании закона и правовых вопросов (*De Or.* 2.142), но делает это не так часто, как в отношении риторики и красноречия. Однако временами он пишет об изучении или обучении (*disciplina*) праву (*Leg.* 1.17) и о некоторого рода законодательной системе (*ordo legum*, *Leg.* 3.30), что предполагает организацию, присущую искусству. Овладение искусством права, подобно другим искусствам, подразумевает овладение его природой так, чтобы ему можно эффективно обучать (*Leg.* 2.47), и кажется очевидным, что оно находится среди добрых искусств (*bonae artes*), которые отставной государственный деятель (включая, в частности, и Цицерона) с удовольствием бы преподавал (*Senec.* 29). Представляется, что искусство права, подобно искусству риторики (а Цицерон ясно выражается по этому поводу) следует природе и производно от

опыта (*De Or.* 2.356). Это помогает нам понять, что метод обучения праву заключался, прежде всего, в методе ученичества — выслушивании, работе с и наблюдении за хорошими юристами в действии (*Brut.* 304ff). Искусство, похоже, понимается Цицероном как способ содержания в систематическом и упорядоченном виде того, что мы знаем о каком-либо разделе человеческого опыта. Именно разум или *ratio* представлен в определенной области знания и непременно делает эту часть доступной, полезной и подлежащей обучению (*De Or.* 1.186–88; *Off.* 1.19).

Цицерон неизменно выражает глубокое уважение обыденному знанию закона, то есть такому знанию, которое используется в спорах о собственности и наследовании. Обыкновенное искусство права, по-видимому, вносит вклад в порядок и мир в политическом сообществе. Несмотря на то, что Цицерон понимает, что это простое искусство права пользуется большим спросом и, следовательно, приносит бóльший доход (*Fin.* 1.12, в некоторых местах), он говорит своим изучающим право ученикам и практикующим право друзьям, что есть нечто более важное и в конечном счете, более критичное для искусства права, а именно — знание самих основ права. Подлинное мастерство права противится тому, чтобы быть поглощенным заботами обыденного закона, и влечет за собой стремление к мудрости, позволяющей взглянуть на природу в целом и соответственно на понимание самого себя, а также на предмет и роль закона. Именно в конце первой книги «О законах» (58–62) Цицерон красноречиво показывает, что первым результатом поиска основы закона является ответ на сократический поиск жизненного пути и, таким образом, понимания самого себя. Это именно то понимание, которое ведет к надлежащему использованию искусства, фактически предлагает моральное руководство, в котором нуждаются все искусства, включая искусство риторики и искусство осуществлять законодательную власть, упомянутые в этом ключевом отрывке.

Возможно, право и является искусством, но можем ли мы считать его одним из *artes humanitates* искусств, направленных на приобретение качества *humanitas* — т.е. одним из искусств, которое отличает благоразумного человека и государственного деятеля, от которого, согласно Цицерону, зависит наилучшее устройство? Право подобно искусству и, подобно любому другому искусству, подразумевает осознание основных причин части опыта; оно подразумевает классифицирующие и организующие способности разума. Подобно любому другому искусству, обучение праву требует упражнений и, вероятно, развития разума — отличительного качества человека.

Эта минималистская черта любого искусства означает, что делается определенный вклад в развитие и совершенствование человека. Образование в области права ведет к *humanitas*. Но право, подобно любому другому искусству, может сойти с этого пути из-за ошибки и неправильного применения, из-за того, что его использовали без согласия с природой. Т.е. речь идет о более полном понимании природы, чем той конкретной части природы, которая лежит в основе отдельного искусства, например права.

Итак, поиск самопознания в контексте единства природы (поиск, усиленный сократическими идеями) чрезвычайно важен, если рассматривать закон как инструмент *humanitas* для отдельной личности или общества в целом. Плоды этого поиска заключаются в том, чтобы дать и процессу изучения права и впоследствии использованию искусства права надлежащее направление и приоритеты. Такие плоды обеспечили бы как необходимое обоснование закона, так и основу для интеграции его со всеми значимыми видами человеческой деятельности. Исследования принципов права, которые Цицерон проводит в первой и второй книгах «О законах», демонстрируют примеры, в которых результат сократического поиска связан с функцией искусства права. Такая связь гипотетически возможна для любого искусства, нечто вроде строительства акведуков. Любое искусство задействует практику и развитие способностей человеческого разума, любое искусство должно иметь надлежащие цели. Хороший закон, однако, вносит более существенный вклад в приобретение *humanitas*, чем большинство искусств, ибо он сам по себе является в высшей степени утонченной рациональной системой (по мнению Цицерона, в большей степени, чем история, и в меньшей, чем риторика). Кроме этого, он дает возможность человеку вершить справедливость в судебных делах и составлять основополагающие законы и простые законы. Закон, таким образом, это и не просто искусство, а крайне важное и значимое человеческое искусство. Достойное, хорошо организованное осуществление законов представляет собой работу свободного человека, служащего свободному обществу; искусство, которое таким образом служит свободе, вполне может называться свободным или гуманитарным искусством¹. Со времен Цицерона, право лишь время от времени немного расплывчато носило этот титул (особенно на контрасте с устоявшимся

¹ Здесь снова речь идет о гуманитарной подготовке, в ходе которой осуществляется столь тонкое влияние на человека, что постижение наук превращается в нечто похожее на приобщение к искусствам как в самом процессе, так и в результате (*прим В.П.*).

статусом риторики как свободного искусства). Цицерон считал оба этих фактора решающими для подлинно человеческого развития. Они представляют собой *artes humanitates* (гуманитарные науки). Это профессии первого порядка ввиду их чрезвычайной важности для достижения и сохранения справедливости в обществе и, следовательно, для того, чтоб общество могло оказывать очеловечивающее / гуманизирующее воздействие на всех своих членов.

Риторическое образование. Мы уже вплотную подошли к теме образования в искусстве риторики и к его плодам — подлинному красноречию — отмечая его сходства и отличия от правового образования. По сути, Цицерон написал гораздо больше и более четко об искусстве риторики, чем об искусстве права, и этот факт, возможно, упрочил положение последнего среди свободных искусств в западной истории. Таким образом, все сказанное о природе искусства и о том, что оно представляет собой упражнение разума и шаг к полной гуманизации, конечно, применимо к искусству риторики. Есть некоторые свидетельства того, что изучение риторики самим Цицероном началось еще до того, как его отправили в Рим, и что его литературные занятия в доме и за его пределами, например, с Архием, перешли затем в начальное риторическое обучение. Мы знаем из «О нахождении материала», что он пишет об искусстве риторики, вероятно, в возрасте около двадцати лет. В «Об ораторе» — первом написанном Цицероном значимом диалоге — есть важная и тонкая дискуссия о самом искусстве риторики и о том, что оно может и чего не может дать для идеального оратора. В ней рассматривается вопрос, насколько детально разработано и развито должно быть искусство, и насколько оно должно ограничивать оратора в реальном выступлении. В дискуссии есть один момент, который умаляет значимость искусства как способа достижения успеха в ораторском деле. В беседе есть удивительный и неожиданный поворот: величайшее искусство убедительного оратора заключается в том, чтобы скрыть искусство и показаться безыскусным. Так же, как и в случае с законом, Цицерона больше интересует живой пример тех, кто достиг в нем великих результатов (т.е. в данном случае, ораторов) (*De Or.* 1.23), а не технические аспекты руководств по риторике. В целом, однако, подобно тому, как Цицерон уважает интересы обыкновенного закона, он признает, что искусство обыкновенной риторики способствует и, скорее всего, является условием величайших достижений в этой области.

Зная, что право может показаться инертным и весьма ограниченным по сравнению с искусством риторики, Цицерон принимал во

внимание тот факт, что риторика и ее плод, красноречие, имеют более широкое применение и способны затрагивать все вопросы в качестве тем¹. Это является одной из причин, по которым риторика оценивается как предмет более трудный, чем право, а значит, представляющий большие возможности для развития человеческого разума как искусство (*De Or.* 1.186). Кроме того, риторика — это и совокупность знаний (типы аргументов, характер аудитории и т.д.), а также использование этих знаний для эффективного убеждения. Искусство же влечет за собой определенное понимание, а также эффективное выражение (прежде всего, в момент речи). «Манера, манера, манера — манера это все»² — так звучит одно из кратких и известных Цицерону резюме риторики. Можно сказать, что искусство риторики упражняет и развивает как разум, так и речь (выражение или язык), и именно в этом смысле оно уже является подлинно значимым искусством среди искусств, действительно способствующих человеческому развитию, и следовательно *humanitas*, которая знаменует собой вершину этого развития. Возможно, чтобы назвать право искусством, нужно включить в него знание закона, например в консультировании, в судебной практике, в законотворчестве, но даже у Цицерона нет четкой позиции по отношению к правовым знаниям. Таким образом, искусством подлинно овладевают только тогда, когда правовые знания используются эффективно. Мы, однако, должны заметить, что использование закона обычно влечет за собой использование риторики (*Orator*, 12, 13, 141). Это может привести нас к ощущению широты и большей значимости риторики, а также взаимообусловленности фундаментальных человеческих наук/искусств.

Однако, как и в случае с правом, риторика должна служить надлежащему результату. Ей нужна более широкая перспектива, основанная на природе вещей, если она должна оставаться на пути реализации *humanitas* как для того, кто это осуществляет, так и для того, на кого это направлено. Для Цицерона этот вопрос имеет большое значение, ибо он касается риторики, а именно необходимости философского руководства ею. Цицерон настаивает на этом с первых страниц первого дошедшего до нас сочинения «О нахождении материала» до последнего своего сочинения «Об бязанностях». Эта проблема формирует и определяет его величайшее риторическое

¹ В *Tusc.* 2.7–8 Цицерон пишет о том, как логика и риторика помогают философствованию.

² Речь идет о манере произнесения речи (*прим. пер.*)

сочинение «Об ораторе». Там Цицерон от своего лица (1.5) утверждает свою давнюю позицию, что подлинное красноречие — это плод искусств самых благоразумных из людей (*prudētissimorum hominum artibus*)¹. Впоследствии Красс, выражающий в диалоге, по всей вероятности, мнение самого Цицерона, жалуется на разделение между теми, кто учит правильным принципам жизни, и теми, кто учит принципам говорения (3.57–58). Оратор нуждается в знаниях, которые являются плодом сократического поворота, чтобы стать полноценным и совершенным оратором (3.122–23). В определенном смысле оратор, чтобы достичь вершины, должен знать все, но, самое главное, ему нужно знать моральную и политическую философию, которая может обеспечить определенное направление в его жизни и искусстве. Именно философия дает благоразумие, которое является для Цицерона высшим искусством².

Синтез искусств: обучение идеального государственного деятеля. Государственному деятелю, если он хочет стать великим или идеальным, помимо подготовительных искусств, которые надлежит развивать наряду с литературой и историей, требуются великие искусства права и риторики, самые совершенные формы этих искусств. Владение этими совершенными формами способно привести его к самосовершенству или совершенству в политическом искусстве, ибо в каждом случае совершенные формы призывают к объединению философского понимания себя и общества в контексте природного целого. Именно на это понимание и моральное направление указывает сократический поворот. Так, разворачивая законодателя к основам закона, а оратора — к всестороннему пониманию и, особенно, к моральной и политической философии, Цицерон, в сандалиях и в римской тоге, подводит сократический поворот к некой общей критической точке. Это та же самая точка, к которой направлено политическое искусство, в обсуждении критического вопроса о справедливости в конце второй книги «О государстве». Далее этот вопрос поднимается, как представляется, в основном, Лелием в почти не сохранившейся третьей книге. Однако, ясно, что все рассуждения об идеальном или о лучших / худших режимах,

¹ См. обсуждение ряда отрывков из текстов Цицерона по поводу *humanitas* как определяющего качества его *princeps* или государственных деятелей. Gerard B. Wegemer, *Young Thomas More and the Arts of Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 31 ff.

² Все вещи, которые должен знать совершенный оратор, в порядке относительной значимости см. *Brut.* 23, 322, 331; *Orator (Orat.)* 120, 148; *De Partitione Oratoria (Part.)* 140; *De Oratore (De Or.)* 1. 73; 3. 55, 142–43.

конституциях и институтах сводятся к тому, есть ли истинная справедливость в самой природе вещей. Цицероновский Красс в «Об ораторе» (3.21) говорит о единстве свободных и человеческих наук/искусств. Это единство особенно проявляется в общей потребности в концепции добра для себя и общества, основанной на природе вещей. Без этого наука / искусство дает лишь возможность создать хаос конфликтующих корыстных интересов. Без этого невозможно по-настоящему осмыслить идею о существовании искусств, соответствующих нашей человеческой природе. Быть начисто лишенным этих искусств значит просто не быть человеком¹. Когда все эти искусства достигают кульминационной точки в мудрости, являющейся высшим искусством, человек готов стать идеальным государственным деятелем.

Наконец, представляется важным прокомментировать две идеи, существующие в исследованиях и критических размышлениях о Цицероне, которые, вероятно, будут источником возражений против акцентуации этой статьи на философском измерении цицероновского идеального государственного деятеля. Обе идеи склонны отвлекать от того, чтобы воспринимать серьезно (или так же серьезно, как это эссе) значимость сократического поворота и его плодов для мудрости как факторов, способствующих становлению Цицерона и его мышления. Возражения сосредоточены вокруг того, что я бы назвал (1) мягкой интерпретацией *humanitas* и (2) упорного утверждения о том, что мышление Цицерона — это в большей степени продукт риторической, нежели философской культуры. Каждая из этих позиций и вызванные ими гипотетические возражения требуют обсуждения в объемной статье. Несмотря на кажущуюся схожесть этих возражений с такими несостоятельными нападками на Цицерона-философа, как, например, у знаменитого римского историка Теодора Моммзена, эти возражения могут и иногда возникают у людей, положительно оценивающих общие достижения Цицерона и его политическую линию.

Следует ли понимать *humanitas*, прежде всего, как качество, обладающее характеристиками римского высшего сословия? Мягкая вежливость, любезность? Или это может означать, как мы часто ду-

¹ В *De Senectute* (Senec.) 7 и 9, Цицерон возвращается к вопросу о том, что является отличительной чертой человека. Он пишет, что это путь добродетели, а *humanitas* является плодом или отражением добродетельных искусств. В *Tusc.* 3.2–4 Цицерон демонстрирует высокую осведомленность о том, как добрый природный нрав и выдающиеся способности могут быть испорчены определенным окружением и ошибками в образовании.

маем, гуманное в смысле «порядочного» и «понимающего», склонность к состраданию и милосердию? Или, как я писал в этой статье, это может означать полноту человеческих добродетелей, упорядоченных и охраняемых разумом, разившимся в благоразумие? Таким образом, *humanitas* воспринимается как полное человеческое развитие, вершина, ожидаемая от того, кто должен руководить другими людьми; того, кто является идеальным государственным деятелем. Цицерону часто приписывают введение и выделение термина и понятия *humanitas* в западный дискурс. В сохранившихся сочинениях он использует этот термин более 200 раз. Большинство употреблений (но не все) представляют собой случаи, когда значением данного слова является отличительное качество полностью добродетельной души. Следует иметь в виду, что «добрый», «человечный» и «благопристойный» могут часто (или, по крайней мере, иногда) быть побочным продуктом, а не неотъемлемым качеством такой души. То, что цицероновское использование *humanitas* было в основном таким, как описано в этом эссе, подтверждается одним из первых комментаторов Цицерона, Авлом Геллием во втором столетии. Уже тогда Геллий обнаружил более сильное, глубокое, моральное значение, которое Цицерон вложил в *humanitas*, написав следующее¹: «О том, что «*humanitas*» не означает того, что думают повсеместно, но те, кто говорили чисто, употребляли это слово более подобающим образом...»; «Те, кто говорили по-латински, и те, кто правильно использовали латинские слова, вкладывали в слово *humanitas* иной смысл, чем обычно думают, что по-гречески называется φιλανθρωπία (человеколюбие) и обозначает своего рода обходительность (*dexteritas*) и благоволение ко всем людям без различия. Однако они называли *humanitas* примерно то, что греки называют παιδεία, а мы именуем образованностью и просвещенностью в благих науках. Именно те, кто этого искренне хотят и к этому стремятся, и есть *maxime humanissimi*. Ведь из всех живых существ только человеку дано это стремление к знанию и науке, потому оно и называется *humanitas*. Итак, именно таким образом употребляли это слово древние, и прежде всего Марк Варрон и Марк Туллий, как показывают почти все их книги...»².

¹ См. http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Gellius/13.*.html (Эта вторая часть Loeb edition of Gellius's *Noctes Attic*, Вк. 13, 1927, в переводе Дж. Рольфа).

² Прив. по изданию: Авл Геллий. Аттические ночи. Кн. XI-XX / пер. А.Я. Тыжова, А.П. Бехтер. — СПб.: Гуманит. Академия, 2008. — С. 103–104. (прим В.П.).

Огромный успех Цицерона как оратора и его фундаментальные труды по риторике объясняют то, что его философская работа воспринимается некоторыми как нечто случайное или даже производное от его привязанности к риторике и явно подчиненное ей. Традиция критиковать Цицерона как просто ритора или автора, предлагающего читателю «риторическую философию», восходит, по меньшей мере, к петрарковскому периоду эпохи Возрождения. За последние полвека Джерролд Сейгель, Отто Берд и Брюс Кимбалл ассоциировали Цицерона с риторической традицией на западе, зачастую противоречащей философским и научным традициям¹. Сейгель не без оснований писал в этом ключе: «Все здание философской культуры Цицерона было построено на риторическом фундаменте его мысли»². Менее правдоподобным является неожиданное толкование Джеймсом Зетцелем «Об ораторе» как учения о том, что риторика — это «главенствующее искусство, которому должна быть подчинена философия, или, по крайней мере, этика»³. Подобные интерпретации могут быть оспорены путем изучения и сравнения «Об ораторе» и других трудов Цицерона, упомянутых в этом эссе. Более важной для выяснения отношения риторики к философии является необходимость понять природу философии, которая, в логике Цицерона, контролирует и направляет все искусства. В логике Цицерона, именно философия произрастает из нужд, которые выделяет сократический поворот. Именно философия дает практическую мудрость, основанную на сократическом и академическом скептицизме.

¹ Jerrold Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism* (Princeton: Princeton University Press, 1968); Otto A. Bird, *Cultures in Conflict* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1976); Bruce A. Kimball, *Orators and Philosophers: A History of the Idea of Liberal Education* (New York: College Board Publications, 1995).

² Seigel, p. 28–29.

³ Введение к Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, (ed.) James E. G. Zetzel (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), xi.

Бобровникова Татьяна Андреевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Специализированного учебно-научного центра ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»; автор научных публикаций по истории Древнего мира и комментированных переводов сочинений Марка Туллия Цицерона; автор монографий «Сципион Африканский» (1998 г.), «Повседневная жизнь римского патриция эпохи разрушения Карфагена» (2001 г.), «Цицерон. Интеллигент в дни революции» (2006 г.), «Встреча двух миров. Эллада и Рим глазами великого современника» (2012 г.).

Ветошкина Марина Константиновна — стажер центра истории педагогики и образования ФГБНУ «Институт стратегии развития образования Российской академии образования», преподаватель математики и специальных дисциплин и заведующая отделом «Учебное предприятие» в ГБПОУ «Камышинский индустриально-педагогический колледж им. А.П. Маресьева»; автор серии статей и глав в коллективные монографии о педагогическом наследии Ксенофонта Афинского и его рецепции в работах Цицерона.

Волкова Яна Александровна — доктор филологических наук, профессор кафедры теории и практики иностранных языков ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов»; автор научных работ по проблеме деструктивного общения в когнитивно-дискурсивном аспекте, философии и антропологии образования Марка Туллия Цицерона; один из составителей антологии «Марк Туллий Цицерон. Антология гуманной педагогики» (2017 г.).

Воробьева Карина Владимировна — соискатель кафедры педагогики ФГБОУ ВО «Волгоградский государственный социально-педагогический университет», учитель английского языка МОУ СШ № 11 г. Волгоград; автор серии статей по проблеме рецепции Цицероном греческой педагогической культуры и магистерской диссертационной работы «Paideia и humanitas: рецепция греческой педагогики в сочинениях Цицерона».

Козловцева Екатерина Александровна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии, социологии и истории ФГБОУ ВО «Российский университет транспорта (МИИТ)»; автор серии статей о экофилософском подходе в античном и современном образовании, а также экофилософии образования Марка Туллия Цицерона.

Лазарева Надежда Николаевна — преподаватель английского языка ГБПОУ «Камышинский индустриально-педагогический колледж им. А.П. Маресьева»; автор серии статей о концепции воспитания культурой Марка Туллия Цицерона.

Никишин Владимир Олегович — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории древнего мира ФГБОУ ВО

«Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова»; автор серии статей о римской интеллектуальной традиции, отношении Цицерона к представителям греческой и иных культур, а также диссертации «Чужеземные народы в произведениях Цицерона, Цезаря и Саллюстия: к вопросу о сущности римского «шовинизма» в I в. до н.э.» (2000 г.).

Никгорски Дж. Вальтер — почетный профессор университета Нотр-Дам (США), автор серии работ, посвященных проблемам наследия Марка Туллия Цицерона, а также вопросам либерального и персонального образования и американским политическим основам; соредатор и автор «Почти избранные люди: моральные устремления американцев» (1977 г.) и «Лео Штрауса: политический философ и еврейский мыслитель» (1994 г.), редактор и автор «Практической философии Цицерона» (2012 г.).

Пичугина Виктория Константиновна — доктор педагогических наук, профессор РАО, ведущий научный сотрудник центра педагогической компаративистики «Институт стратегии развития образования Российской академии образования»; автор научных публикаций об античных образовательных практиках «заботы о себе» и педагогической концепции воспитания культурой Цицерона; автор монографий «Антропологический дискурс в педагогике: исторические и теоретические аспекты» (2013 г.), «Антропологический дискурс «заботы о себе» в античной педагогике» (2014 г.) и один из составителей антологии «Марк Туллий Цицерон. Антология гуманной педагогики» (2017 г.).

Полякова Мария Александровна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры истории Калужского филиала ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (НИУ)»; автор научных публикаций о рецепции античной педагогической традиции в последующих эпохах и эволюции базовых педагогических концептов древнегреческой педагогики, проявившихся в западноевропейской педагогике разных исторических периодов; автор монографий «Педагогика Мартина Лютера» (2008 г.), «Разработка Мартином Лютером педагогической программы реформационного движения в Германии: исторические предпосылки, содержание, практическая реализация» (2010 г.), «Становление базовых моделей школ в Западной Европе в XVI веке» (2016 г.)

List of contributors



Aksenovskaya Lyudmila is Doctor of Psychology, Dean of the Faculty of Psychology at Saratov National Research University. She is author of the order theory of organizational culture and the technology of sotering; author of monographs “The Order Theory of Organizational Culture: Methodological Issues” (2005), “The Order Model of Organizational Culture” (2007) and a series of articles devoted to the ancient “care of the self” as a special sotering technology.

Barlow J. Jackson is professor of politics, PhD, director of the program in Philosophy, Politics and Economics at Juniata College in Huntington, USA, co-editor of and contributor to the volume “The American Founding: Essays on the Formation of the Constitution”.

Bermus Alexander is Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of the Department of Education and Pedagogical Sciences of the Academy of Psychology and Pedagogy at Southern Federal University; author of scientific works on the problems of the methodology of humanitarian research, philosophy and methodology of modernization of national education; author of the monographs “Quality Management of Professional and Pedagogical Education” (2002), “Quality System of Professional and Pedagogical education” (2002), “Introduction to Humanitarian Methodology” (2007), “Humanitarian Value of Education: from XX to XXI century”(2015), “Methods of Humanitarian Research in Modernization of Education” (2016).

Bezrogov Vitaly is Corresponding Member of the Russian Academy of Education, Doctor of Pedagogical Sciences, Chief Researcher of the Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education; author of scientific works on the methodology of education history, the history of education and pedagogy in ancient and medieval civilizations, the history of educational book publishing for primary school; author of the monographs “Teacher and His Disciples in the New Testament Texts” (2002), “Comparative Pedagogy: Non-Institutionalized Forms of Education in the Educational Traditions in Africa, Asia, Europe” (2006), “Traditions of Discipleship and the Institution of School in Ancient Civilizations”(2008), as well as a number of manuals, anthologies and textbooks.

Bobrovnikova Tatyana is Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Humanitarian Disciplines, Specialized Edu-

cational and Scientific Center at Lomonosov Moscow State University; author of scientific publications on the history of the ancient world and commentary translations of Marcus Tullius Cicero's works; author of the monographs "Scipio Africanus" (1998), "The Daily Life of the Roman Patrician at the Time of Carthage Destruction" (2001), "Cicero. An Intellectual in the Days of the Revolution" (2006), "Encounter of Two Worlds. Hellas and Rome through the Eyes of a Great Contemporary" (2012).

Kozlovtseva Ekaterina is Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Chair of Philosophy, Sociology and History at Russian State University of Transport; author of a series of articles on the eco-philosophical approach in ancient and modern education, as well as the eco-philosophy of Marcus Tullius Cicero's education.

Lazareva Nadezhda is a teacher of English at Kamyshin Industrial and Pedagogical College. She is author of a series of articles on the theory of education through culture of Marcus Tullius Cicero.

Nicorski Walter J. is Professor Emeritus at the University of Notre Dame (USA), author of a series of articles on Marcus Tullius Cicero's heritage, the theory and practice of liberal and character education as well as American political foundations. He is contributor and co-editor of "An Almost Chosen People: The Moral Aspirations of Americans" (1976) and "Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker" (1994). He edited and contributed to "Cicero's Practical Philosophy" (2012).

Nikishin Vladimir is Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer, Department of Ancient History at Lomonosov Moscow State University. He is author of a series of articles on the Roman intellectual tradition, Cicero's attitude to Greek and other cultures, as well as the thesis "Foreign Peoples in the Works of Cicero, Caesar and Sallust: to the Question of the Essence of Roman "Chauvinism" in I century BC" (2000).

Pichugina Viktoria is Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of the Russian Academy of Education, leading researcher of the Center for Educational Comparative Studies at the Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education. She is author of scientific publications about the ancient educational practices "care of the self" and the theory of Cicero's educating through culture, as well as the monographs "Anthropological Discourse in Pedagogy: Historical and Theoretical Aspects" (2013), "Anthropological Discourse of "Caring of the Self" in Ancient Pedagogy" (2014), and one of the compilers of the anthology "Marcus Tullius Cicero. Anthology of Humane Pedagogy" (2017).

Polyakova Maria is Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the History Department at the Kaluga branch of Bauman Moscow State Technical University. She is author of scientific publications on the reflection

of the ancient pedagogical tradition in subsequent epochs and the evolution of the basic pedagogical concepts of Ancient Greek pedagogy in Western pedagogy in different historical periods; author of the monographs “Pedagogy of Martin Luther” (2008), “Martin Luther’s Development of the Pedagogical Program of the Reform Movement in Germany: Historical Background, Contents, Practical Implementation” (2010), “Formation of Basic School Models in Western Europe in the XVI century” (2016).

Vetoshkina Marina is an intern at the History of Education department of the Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education, the teacher of mathematics and special disciplines, and the head of the «Educational Enterprise» department at Kamyshin Industrial and Pedagogical College. She is author of a series of articles and chapters in collective monographs on Xenophon of Athens, his pedagogical heritage and its reflection in the works of Cicero.

Volkova Yana is Doctor of Philology, Professor of the Department of Theory and Practice of Foreign Languages at Peoples’ Friendship University of Russia; author of scientific works on destructive communication, Marcus Tullius Cicero’s philosophy and anthropology of education; one of the compilers of the anthology “Marcus Tullius Cicero. Anthology of Humane Pedagogy” (2017).

Vorobyeva Karina is a doctoral student, Department of Pedagogy, Volgograd State Socio-Pedagogical University; a teacher of English, Secondary School No. 11, Volgograd. She is author of a series of articles on the problem of Cicero’s understanding of the Greek pedagogical culture and the master’s thesis “Paideia and Humanitas: the Reflection of Greek Pedagogy in Cicero’s Works”.

Сокращения

AC — L'Antiquité Classique
ACI — Acta Classica
AJPh — American Journal of Philology
CAH — The Cambridge Ancient History
CHL — Commentationes Humanarum Litterarum
CJ — The Classical Journal
CPh — Classical Philology
G & R — Greece and Rome
HSCPh — Harvard Studies of Classical Philology
JRS — The Journal of Roman Studies
PCA — Proceedings of the Classical Association
REL — Revue des Études Latines
TAPhA — Transactions and Proceedings of the American Philological Association
АМА — Античный мир и археология
ВИ — Вопросы истории
ДВАМ — Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории древнего мира исторического факультета МГУ

Cic. Academica — Цицерон. Ученик академиков
Cic. Brut — Цицерон. Брут или о знаменитых ораторах
Cic- Cic. De Nat. Deor. или CicD. —
Cic. De or. — Об ораторе.
CicDiv. — О дивинации
Cic. Flacc. — Речь в защиту Луция Валерия Флакка
Cic. Fonteii — Речь в защиту Марка Фонтея
CicOff. — Cic. Or. — Оратор
Cic. Phil. — Филиппика против Марка Антония
CicR.p. или Cic. Rep.—
Cic. Rosc. Amer. — Речь в защиту Секста Росция из Америк
Cic. Sen. или Cic. Senect. — О старости
Cic. Pro Cael. —
Cic. Sest. — Публия Сестия
Cic—
Cic. Verr. — Речь против Гая Верреса.
Cic. Amic. — Лелий, или О дружбе
Horat. Ep. — Гораций Флакк. Послания
Macrob. Sat. — Макробий. Сатурналии
Plat.Resp. — Платон. Государство
Plaut. Mil. glor. — Плавт. Хвастливый воин
Plaut. Trin. — Плавт. Три монеты
Plin. Ep. — Плиний Младший. Письма
Plin. Nat. Hist. — Плиний Странный. Естественная история
Sen. Ep. — Сенека. Нравственные письма к Луцилию
Suet. Gram. — Светоний. О грамматиках
Tac. Dial. — Тацит. Диалог об ораторах
Xen.Anab. — Ксенофонт. Анабазис
Xen.Cyr. — Ксенофонт. Воспитание Кира

Нуроткекаі

Выпуск 1.

**Концепция воспитания культурой
Марка Туллия Цицерона**

*Сборник статей
по истории античной
педагогической культуры*

*Издание не подлежит маркировке
в соответствии с п. 1 ч. 2 ст. 1 ФЗ № 436-ФЗ*

Верстка А. Сильванович
Дизайн обложки Ю. Боркунова

Подписано в печать 28.10.2017.
Формат 60×90 1/16.
Усл. печ. л. 18,0. Уч.-изд. л. 18,2.
Печать цифровая. Бумага офсетная.
Тираж 100 экз. Заказ

ООО «Издательский дом «НЕОЛИТ»
107023, Москва, Мажоров пер., д. 8, стр. 2
Тел. +7(977)700-67-12
E-mail: forum-knigi@mail.ru
<http://www.forum-books.ru>