

Дж. Джексон Барлоу.

## Воспитание политика

### в сочинении Цицерона «О государстве»<sup>1</sup>

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-

---

<sup>1</sup> 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 философа<sup>1</sup>. Цель его работ — осуществить патриотический и моральный подъем, а также интеллектуальную поддержку увядающей римской аристократии<sup>2</sup>. Цицерон потерпел неудачу с таким непосредственным планом и сам стал

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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»<sup>1</sup>.

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 ниже<sup>2</sup>. 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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> S.E. Smethurst, «Cicero and Isocrates,» *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84 (1953): 282.

знаний, касающихся этих дел<sup>1</sup>. 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 Цицерона<sup>2</sup>. 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 украшения<sup>3</sup>. 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)<sup>4</sup> как собственных взглядов Цицерона, когда фак-

<sup>1</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1141a-b.

<sup>2</sup> Thomas G. West, «Cicero's Teaching on Natural Law,» *The St. John's Review* 32 (Summer, 1981): 75.

<sup>3</sup> Smethurst, «Politics and Morality,» p. 115; Hunt, p. 9; Davies, pp. 115ff.

<sup>4</sup> 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)<sup>1</sup>.

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, неестественна<sup>2</sup>. 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 права<sup>3</sup>. 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.

<sup>1</sup> Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 10. (прим. пер.).

<sup>2</sup> De Finibus IV, 26–27.

<sup>3</sup> 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 эпикурейцев<sup>1</sup>. Стоики, которые больше беспокоились о городе и справедливости, чем эпикурейцы, доказывают, что политическая жизнь города безотносительна к счастью мудреца<sup>2</sup>. 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»<sup>3</sup>, не демонстрируют наивысшей и благороднейшей добродетели<sup>4</sup>. Истинные учителя добродетели — а в целом и учителя всего человеческого — это, прежде всего, политики и величайшие законодатели.

<sup>1</sup> James H. Nichols, Jr., *Epicurean Political Philosophy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976): 23, 166–167; Lucretius, *De Rerum Natura* I, 146ff.

<sup>2</sup> De Finibus IV, 26.

<sup>3</sup> 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.).

<sup>4</sup> 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»<sup>1</sup> 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-

<sup>1</sup> 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.).

<sup>2</sup> 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 одно<sup>1</sup>. 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)<sup>2</sup>. 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 мира<sup>3</sup>. 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-

<sup>1</sup> См.: Farabi, *The Attainment of Happiness*, 56.

<sup>2</sup> Прив. по: Цицерон. *О государстве* // Цицерон. *Диалоги. О государстве. О законах.* — М.: Наука, 1966. — С. 11. (*прим. пер.*).

<sup>3</sup> 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 благочестия<sup>1</sup>. 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 дел<sup>2</sup>. 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-

<sup>1</sup> См.: De Legibus I, 39; West, «Cicero's Teaching on Natural Law,» p. 78.

<sup>2</sup> См.: Plato, Apology 21 a ff; Xenophon, Oeconomicus, II, 1–4, 10; VI, 12–VII, 3.

ся той самой идеальной, самой благородной и наилучшей жизнью<sup>1</sup>. 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 побеседовать<sup>2</sup>. Но у Сципиона имеются со-

<sup>1</sup> См.: III, 7, и Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 29.

<sup>2</sup> 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 вопросе<sup>1</sup> 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)<sup>2</sup>.

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 жизни<sup>3</sup>. 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)<sup>4</sup>. 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)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 12 (прим. пер.).

<sup>3</sup> I, IX.15; см.: I, XVII.32 и Xenophon, Memorabilia I, 1.

<sup>4</sup> Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 12 (прим. пер.).

<sup>5</sup> 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 дел<sup>1</sup>. 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 поколение<sup>2</sup>. 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 политике<sup>3</sup>. Нас интересует, умышленно ли Сципион искажил учения Сократа, особенно в той его части, которая подчеркивает заботу философа больше о том, что вечно, нежели чем человечесно<sup>4</sup>. 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 народа<sup>5</sup>. 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-

<sup>1</sup> Plato, *Phaedo* 96a, ff.

<sup>2</sup> 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».

<sup>3</sup> См.: Xenophon, *Memorabilia* III, 6, и Plato, *Republic* 357a-358d; Strauss, *The City and Man*, p. 65.

<sup>4</sup> Plato, *Republic* 485a ff, 508d-e, 517c-e.

<sup>5</sup> 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 истории<sup>1</sup>. 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 этим<sup>2</sup>.

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-

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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»<sup>1</sup> (I, 31). Таким образом, тема дискуссии «такие науки, которые могут сделать нас полезными государству»<sup>2</sup>, 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 вопросом<sup>3</sup>. 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-

<sup>1</sup> Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 18 (*прим. пер.*).

<sup>2</sup> Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 18 (*прим. пер.*).

<sup>3</sup> 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 режиму<sup>1</sup>.

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 управления<sup>2</sup>. Сципион неохотно одобряет монархию на том основании, что у самого лучшего человека — самые сильные притязания на правление<sup>3</sup>. Но различия

<sup>1</sup> 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*.

<sup>2</sup> См.: I, 48ff, 69; II, 43, 48, 51; и Aristotle, *Politics* V, 1301a ff.

<sup>3</sup> 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»<sup>1</sup>: 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 политики<sup>2</sup>. 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

<sup>1</sup> Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 34 (прим. пер).

<sup>2</sup> 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»<sup>1</sup> (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

<sup>1</sup> 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»<sup>1</sup>, 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»<sup>2</sup> (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

<sup>1</sup> Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 58 (прим. пер).

<sup>2</sup> 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»<sup>1</sup> (III, 33).

Сила утверждений Лелия о вечном характере гражданского закона отвлекает нас от стандарта, который он предлагает: естественное право это «разумное положение, соответствующее природе»<sup>2</sup>. В «О законах» Цицерон обозначает этот стандарт более четко<sup>3</sup>: стандарт справедливости и несправедливости это «ум и сознание мудрого человека»<sup>4</sup>. Мудрый человек — это тот, кто совмещает искусство управления со знаниями о природе. Несмотря на силу утверждений Лелия,

<sup>1</sup> Прив. по: Там же. С. 64 (прим. пер).

<sup>2</sup> Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 64 (прим. пер).

<sup>3</sup> De Legibus I, 18–19.

<sup>4</sup> 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 поступков<sup>1</sup>. Справедливость естественна, но эта естественность отличается от того, что «горячее и холодное, подобно горькому и сладкому»<sup>2</sup>.

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

<sup>1</sup> См.: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1134b.

<sup>2</sup> 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 политике<sup>1</sup>. 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

<sup>1</sup> 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»<sup>1</sup> (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

---

<sup>1</sup> Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 86 (прим. пер).

свой набор догм<sup>1</sup>. 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»<sup>2</sup>. 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

<sup>1</sup> West, «Cicero's Teaching on Natural Law», p. 75.

<sup>2</sup> 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»<sup>1</sup> (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 подкупом<sup>2</sup>.

Именно Сократ, согласно Цицерону, был первым, кто спустил философию с небес в город<sup>3</sup>. Он сделал это, подняв в городе вопрос, который не был с точки зрения философии частью политической жизни,

<sup>1</sup> Прив. по: Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. — М.: Наука, 1966. — С. 8 (прим. пер).

<sup>2</sup> См.: Macrobius, «Commentary on the Dream of Scipio,» I, 21–22.

<sup>3</sup> 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 жизни<sup>1</sup>. 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.

---

<sup>1</sup> Thomas G. West, «Defending Socrates, Defending Politics,» Interpretation vol. 11 no. 3 (1983), pp. 391–392.