

СЕРИЯ

**АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА**

ИССЛЕДОВАНИЯ



Серия
основана О. Л. Абышко
в 1992 г.



ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

СЕРИЯ

АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА



ИССЛЕДОВАНИЯ



Редколлегия серии:

акад. Г. М. Бонгард-Левин, президент
Российской ассоциации антиковедов (председатель);
чл.-корр. С. С. Аверинцев; *акад. М. Л. Гаспаров*;
чл.-корр. Н. Н. Казанский; *проф. Г. А. Кошеленко*;
проф. В. И. Кузицин; *акад. Г. Г. Литаврин*;
Е. В. Ляпустина (ученый секретарь); *к. ф. н. А. В. Муравьев*;
чл.-корр. М. Б. Пиотровский; *д. и. н. А. В. Подосинов*;
проф. А. А. Россиус; *проф. А. А. Тахо-Годи*; *проф. В. И. Уколова*;
проф. Э. Д. Фролов; *проф. И. С. Чичуров*;
О. Л. Абышко; *И. А. Савкин*



С. П. БЫСТРОВА

**ИСТОКИ
ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ
ЦИЦЕРОН**



Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2010

УДК 10(092)
ББК 87.3(0)3
Б95

Быстрова С. П.

Б95 Истоки философии культуры: Цицерон / С. П. Быстрова. — СПб. : Алетейя, 2010. — 133 с. — (Серия «Античная библиотека. Исследования»).

ISBN 978-5-91419-380-2

В центре внимания автора книги — творчество одного из самых известных и оригинальных мыслителей античности Марка Туллия Цицерона, внесшего неоценимый вклад в распространение древнегреческой и становление древнеримской философской мысли. Для мыслителей эпохи Возрождения его речи и трактаты являлись образцом классической словесности и важнейшим источником сведений об античной философии, а некоторые высказанные им идеи в области ораторского искусства, теории аргументации, эстетики не потеряли своей актуальности до сих пор.

На основе анализа трудов Цицерона в книге затрагивается широкий круг вопросов этики, истории религии и античной культуры в целом, а также мало исследованная тема природы, сущности и роли смеха. Книга предназначена для студентов и аспирантов, изучающих историю античной философии. Она будет полезна также широкому кругу читателей, интересующихся историей философской мысли и культуры в целом.

УДК 10(092)

ББК 87.3(0)3

ISBN 978-5-91419-380-2



©С. П. Быстрова, 2010

©Издательство «Алетейя» (СПб.), 2010

©«Алетейя. Историческая книга», 2010



Введение

Всякое философское произведение не только заключает в себе осмысление бытия человека и его отношения к окружающей действительности, но и выражает личность самого философа, его переживания, его личный взгляд на мир. В их произведениях формулируется различие систем поведения человека в нем, восприятий самого человека, его природы и предназначения.

Результаты философствования тесно связаны с индивидуальностью творца. Как отмечал В.И. Вернадский, философия является попыткой личности ее создателей познать сущее. «Произведения великих философов есть величайшие памятники понимания жизни и мира глубоко думающими личностями в разных эпохах истории человечества. Это живые человеческие документы величайшей важности и поучения, но они не могут быть общеобязательны. Они отражают: 1) прежде всего личность в ее глубочайших размышлениях о мире; 2) индивидуальное понимание реальности.»¹ На этом своеобразии философского знания основывается феномен личностного восприятия читателем философских произведений: резкое неприятие одних и непреодолимое влечение к другим. Эта черта, в частности, роднит философское творчество с художественным, позволяет усматривать сходство между философией и искусством. Русский философ Н.Я. Грот писал: «Философские системы, как все творения художников и поэтов, всегда остаются достоянием личности и неразрывно связаны с именем своего творца...», что в целом отличает их от научных теорий.²

¹ *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. Кн. 2. М., 1977, с. 73.

² *Грот Н.Я.* Философия как ветвь искусства. // Начала. 1993. '3, с. 76–77.

Знание истории философии, изучение трудов философов прошлого есть необходимая предпосылка современного философского познания. Так же, как нас окружают и сопровождают в жизни творения великих художников, поэтов и музыкантов, философ и историк философии постоянно общается с произведениями мыслителей прошлого, и некоторые из них становятся особенно близкими ему. И дело здесь не только в личностном, эмоциональном моменте восприятия, но и в актуальности проблематики этих произведений для современности.

В течение многих веков, что существует философия, неоднократно менялось отношение к ней. Так, для одних она оказывалась неким утешением, своеобразной нишей, или кельей, в которой можно укрыться от суетности мира, и среди вечных и неизменных истин можно было наслаждаться чистым интеллектуальным созерцанием. Древние видели в ней некое орудие, с помощью которого можно изменить мир. Подобный «утилитарный» подход имеет сравнительно недавнее происхождение. Для древних греков философия была стремлением к самопознанию, к мудрости, не зависящим от соображений полезности.

Возможно, эти ориентации — на созерцание и на прагматику, сменяли друг друга в истории культуры. За спокойными периодами, когда ценилась мысль сама по себе и искусство существовало ради искусства, следовали периоды бурной деятельности, когда на первый план выдвигались не творческие, а деловые люди, и дело уже существовало ради дела. Такие соображения приходят на ум и при сравнении древнегреческой и древнеримской культур. Греки были влюблены в «истину» и «красоту», римляне же, отдавая дань уважения этим ценностям, были захвачены делом создания великого государства, упреждения его славы и сохранения его ценностей. И те, и другие создали свою философию, обладающую неповторимыми особенностями.

Фигура Марка Туллия Цицерона несомненно представляет определенный интерес для историка философии и культуры. Прежде всего, его считают одним из основоположников древнеримской риторики и философии, который в своих многочисленных произведениях определил их характерные черты. Более того, будучи большим почитателем греческой философии, он немало потрудился для того, чтобы познакомить с ее основными положениями других людей. Поэтому, важно оценить специфику вклада Цицерона в развитие философской мысли античности, в частности, то, каким образом и какими методами он передавал содержание греческой философии своим современникам. Кроме того, остается актуальной задача анализа «собственной философии» Цицерона.

Для исследований наследия Цицерона в последние десятилетия характерна тенденция подчеркивания оригинальности и самостоятельной ценности его философских сочинений. Такая ценность достаточно долго отрицалась в период так называемого *Quellenforschung*, когда труды Цицерона рассматривались исключительно как источник по истории греческой философии, помогающий восстановить не дошедшие до нас сочинения греческих мыслителей, главным образом эпохи эллинизма. Многие историки философии видели в произведениях Цицерона лишь материал для изучения греческой философии периода Средней Стои. На то у них были определенные основания. Действительно, труды римского мыслителя представляют собой ценный, а порой и единственный источник по истории древней философии. Направление *Quellenforschung* было подвергнуто критике в работах Буаянсе и других ученых. В своих посвященных Цицерону работах эти авторы стремились подчеркнуть независимость и самостоятельность мысли римского оратора и философа. Произведения Цицерона оригинальны и ценны сами по себе. Поэтому, например, Буаянсе настаивал на необходимости изучать развитие цицероновской мысли и его взгляды по различным философским вопросам, а не взгляды его учителей — греческих философов.¹

Сложное и даже противоречивое отношение Цицерона к греческой культуре отмечали многие исследователи. В частности, можно отметить статью Нахова «Цицерон и греческая культура», в которой проводится мысль о самостоятельности и оригинальности римского мыслителя.² О создании Цицероном целостной и оригинальной эстетической системы неоднократно писали такие авторы как Г.С.Кнабе³ и А.Ф.Лосев. В трудах А.Ф.Лосева выражено глубокое осмысление эстетики Цицерона. В разделе «Истории античной эстетики», посвященных Цицерону, автор рассматривает Цицерона как теоретика риторической науки и как философа, сформулировавшего теоретические принципы эстетики. А.Ф.Лосев показывает принципиальную новизну ряда эстетических положений Цицерона, приходя к выводу, что его эстетика была новым этапом в развитии философской мысли раннего эллинизма. По словам А.Ф.Лосева, «для истории античной философской мысли творчество

¹ См. *Boyance P.* Les preuves stoiciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron. Paris, 1962.

² См. также: *Trouard M.A.* Cicero's attitude towards the Greeks. Chicago, 1942.

³ См., например: *Кнабе Г.С.* Цицерон. Античная классика и рождение классицизма. // *Цицерон.* Эстетика. Трактаты. Речи. Письма. М., 1994, с. 7–51.

Цицерона было символом одного из самых колоссальных обобщений, без которого трудно мыслить античную эстетику в целом.»¹

Будучи оратором и философом, Цицерон полагал, что истинный философ должен выражать свои идеи правильно и красиво, а речи оратора легковесны, а иногда даже опасны, если не подкрепляются философской эрудицией. Цицерон был крупным историком и учителем красноречия. Мало кто из исследователей творчества Цицерона уделял серьезное внимание тому, что этот выдающийся римлянин был не только великолепным оратором или интересным философом, но и очень остроумным человеком, который мог не только легко рассмешить других, но и теоретически обосновал, почему и как это следует делать. Он был одним из тех античных мыслителей, кто трактовал смех, комическое, смешное и его разновидности как важные философские и эстетические категории, причем он внес свой оригинальный вклад в анализ этих категорий.

Особый интерес представляют сочинения Цицерона, в которых он касается вопросов религии. В его трудах уделялось внимание не только мифологическим и религиозным системам греков и римлян, но и других античных народов, в частности, этрусков — одного из самых загадочных народов древности. Кроме того, анализ отдельных произведений Цицерона позволяет считать его достаточно компетентным автором в области философии религии. В свое время он был участником дискуссий по фундаментальным вопросам, со времен античности традиционно относимым к философско-религиозной тематике. К подобным вопросам, в частности, принадлежит вопрос о соотношении веры в религиозные установления и критически настроенного разума, склонного давать религиозным верованиям собственные интерпретации. Некоторые трактаты Цицерона представляют собой опыт систематизации взглядов различных философов античности относительно природы богов, их отношений с миром и человеком, веры в провидение и возможности предсказания будущего. Кроме того, в них подвергаются критике религиозные предрассудки и суеверия, что лишний раз доказывает широту философского мировоззрения Цицерона. Интересен также вопрос о его влиянии на представителей раннехристианской философии. Теоретики раннего христианства часто использовали его трактаты, адаптируя их для своих целей, а в ряде вопросов из области философии и религии многие из них придерживались именно позиции и тона Цицерона.

В историко-философской перспективе те вопросы, которые обсуждаются на страницах его произведений — о том, что человек должен

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1976, с. 487.

знать, во что верить, как строить свои отношения с другими людьми, с государством, с богами и собственной судьбой — остаются навечно. В современном мире значимость философской личности Цицерона заключается, прежде всего, в том, что ему удалось показать пример того, как противоречия между различными сторонами философского знания можно не доводить до антагонизма, а объединять в некую гармоническую систему. Одним из компонентов такой системы является разработанное Цицероном и введенное им в языковую культуру понятие «гуманизм», которое связывало собой целый ряд эпох: античность, эпоху Возрождения, век Просвещения и современность.

О Цицероне уже написано множество книг, статей и диссертаций. Многие ученые пытались определить, какое влияние оказало его творчество на мыслителей последующих веков и оценить его вклад в историю человеческих идей. Сказанным далее автору хотелось бы подчеркнуть, что во многом именно благодаря Цицерону у нас сложился определенный образ классической древности, и мы узнали об истоках нашей культуры гораздо больше, чем могли бы знать. Разносторонний характер его деятельности позволяет говорить о его трудах как об одном из истоков *философии культуры*.



Глава I. Доксография и риторика в контексте античной культуры

«Я воспользуюсь тогда тою вольностью, которая из всех философов дана только мне одному, ибо моя речь ни о чем сама не судит, а чужим суждениям открыта со всех сторон, так что другие могут судить о ней самой по себе независимо от чьего-либо авторитета.»

Цицерон. Тускуланские беседы.
V. 29.83.¹

«Философию он разделил надвое: на философию истины и философию мнения... критерием истины он называл разум, в чувствах же, — говорил он, — точности нет», — так сказано у Диогена Лаэртция о древнегреческом мыслителе Пармениде, который отнес к мнению все, что связано с ощущениями, с восприятием изменчивого мира.² Мнение — это нечто субъективное, то, чему не следует слепо доверять. На нас часто воздействуют чьи-то суждения и остроумные замечания, мы колеблемся и изменяем свое мнение. Читая произведение знаменитого писателя или мыслителя, создавшего свою теорию, мы так или иначе попадаем под его влияние. Его авторитет зачастую вынуждает нас при-

¹ Здесь и далее трактат «Тускуланские беседы» цитируется по изданию: *Цицерон. Избранные сочинения.* М., 1975, без указания номеров страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

² *Диоген Лаэртций. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* М., 1979, с. 87.

нять его точку зрения безоговорочно, разделить его мнение без остатка. Ничего подобного не происходит при чтении трудов Цицерона. В них изложено множество различных «мнений», но при этом не возникает желания полностью присоединиться хотя бы к одному из них. Более того, в них не всегда выражено мнение автора по тем вопросам, которым они посвящены. В своих философских трактатах Цицерон, следуя примеру философской школы академиков, дискутирует по всем вопросам «за и против». Участниками же этих дискуссий выступают различные философские школы и их отдельные представители, высказывающие свои мнения по разным вопросам.

Таким образом, выражаясь современным языком, многие произведения Марка Туллия Цицерона можно назвать доксографическими — их характерной особенностью является изложение истории философии по мнениям, высказанным относительно различных проблем. Доксографами обычно называют античных авторов, описавших в своих сочинениях взгляды более древних мыслителей. Однако здесь следует заметить, что доксография Цицерона специфична, чему есть достаточно причин: образование, полученное Цицероном, время и место его жизни, неповторимые черты его личности и цели, которые он ставил перед собой, приступая к занятиям философией.

Редкие авторы брались за интересующий их предмет, обладая более солидной философской подготовкой, чем Цицерон. По-видимому, каждую свободную минуту своей исключительно насыщенной жизни он посвящал изучению творений своих великих предшественников и руководствовался серьезным намерением овладеть всем богатством эллинистической культуры и приобщить к ней соотечественников, стремился популяризовать на латинском языке достижения греческой философской мысли, и ему удалось достичь этой цели — великой цели, к которой столетием раньше стремился Сципион. Достижения Цицерона не утратили своего значения и в наши дни, ибо его философские трактаты в ряде случаев являются единственным источником сведений о многих античных философах и их взглядах.

Цицерон был разносторонней личностью и удивительно талантливым человеком. Еще в ранней юности он обнаружил завидные способности и поражал всех своей понятливостью и рвением к наукам. Согласно мнению Плутарха,¹ он был натурой любознательной и склонной к философии и при этом не пренебрегал никаким учением. Он даже занимался поэтическим творчеством, однако не оно принесло ему славу и почет.

¹ *Плутарх*. Избранные жизнеописания. М, 1987, т. 2, с. 521.

Цицерон получил великолепное философское образование. Он слушал лекции «академика» Филона, Антиоха Аскалонского — в Афинах. На Родосе он учился у оратора Аполлония Молона и философа Посидония. У Плутарха можно прочесть рассказ о том, как однажды Аполлоний, не знавший латинского языка, попросил Цицерона говорить во время их занятий по-гречески. Цицерон охотно согласился. Когда он закончил свою речь, все были поражены и стали расточать похвалы в его адрес. Аполлоний же слушал с грустным видом, а по окончании речи долго сидел в задумчивости и наконец произнес: «Тебя, Цицерон, я хвалю и удивляюсь тебе, но сожалею о судьбе Эллады, воочию убеждаясь, что единственное из прекрасного, оставшееся еще у нас, — образованность и красноречие — и то стало достоянием римлян».¹ Так начало сбываться предсказание будто бы произнесенное при рождении Цицерона: его кормилице явился призрак, предвестивший, что она вскармливает того, кто принесет великую пользу всем римлянам. Действительно, помимо того, что он прославился как политик, однажды спасший свое отечество, и как непревзойденный оратор, римляне считали его своим первым учителем в области философии.

Существует мнение, что Цицерон не был оригинальным философом, однако он никогда и не претендовал на это.² Он сознается, что берет из греческих философов то, что ему нравится, и свободно передает это, не придерживаясь строго первоисточника [Об обязанностях, I.2].³ При этом, приводя мнения философов иногда по памяти, он нередко путает их и допускает разные неточности. Тем не менее его сочинения имеют важное значение потому, что дают возможность ознакомиться с достижениями греческой философии, в них мы находим выработанную усилиями многих мыслителей философскую терминологию и пример отношения римлянина к философии, поставленной греками на теоретическую почву.

Цицерон называл себя только переводчиком древних. Он полагал, что посредством процесса подбора и сопоставления систем греческой философии ему удастся сделать свои произведения такими, что они заменят сочинения греков тем людям, которые не владеют греческим языком. Однако Цицерон не только переводил произведения греческих филосо-

¹ Там же, с. 524.

² См., например: *Куманецкий К.* История культуры Древней Греции и Рима. М., 1990.

³ Здесь и далее трактат «Об обязанностях» цитируется по изданию: *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993, без указания номеров страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

фов, а творчески перерабатывал их, исходя из условий и особенностей жизни Рима и следуя собственному мировоззрению, близкому к учениям стоиков и академиков. Он не создал новой философской системы, но при этом критически проанализировал учения четырех философских школ (эпикурейцев, стоиков, академиков и перипатетиков) и изложил эти учения на простом и всем понятном латинском языке.

Цицерон является новатором в развитии латинской философской терминологии. До появления его трактатов в Риме не существовало крупных философских произведений, за исключением поэмы Лукреция «О природе вещей», где была приведена часть терминов эпикурейской философии, касающихся натурфилософских вопросов. Следуя требованиям и традициям своего времени, Цицерон в своих философских трактатах уделял много внимания вопросам этики, причем рассматривал их в освещении всех упомянутых греческих философских школ. Именно в этом плане в римской философской терминологии были существенные проблемы, которые не могли восполнить произведения Брута и Варрона на темы морали.

По мнению многих ученых, например, Т. Моммзена, Э. Целлера, Р. Гирцеля и др., Цицерон является в философии эклектиком, не создавшим никакой философской системы и дословно использовавшим в своих трактатах труды видных греческих философов.¹ Они считают Цицерона дилетантом, который занимался исключительно компиляцией и цитированием произведений греческих мыслителей, и в качестве подтверждения своего мнения приводят слова самого Цицерона, взятые из его писем. Так, например, в письме к Аттику, который обеспокоен трудностями передачи греческих терминов и философских мыслей на латинском языке, Цицерон говорит: «Что касается латинского языка, не беспокойся. Ты скажешь: как ты пишешь такие сочинения? Это переписанное, оно создается с меньшим трудом: я только перевожу слова, которых у меня в избытии» [К Аттику. XII.25].²

Даже если все было именно так, это никоим образом не умаляет значимости Цицерона как доксографа. Вряд ли стоит подчеркивать и преувеличивать компилятивный характер его трудов. То, что он заимствовал у греческих философов отдельные мысли, вовсе не говорит о его собственной философской некомпетентности, а скорее свидетельствует о том, что

¹ Фомина Т.К. Философская терминология Цицерона (на основе трактата «De finibus bonorum et malorum»). М., 1959, с. 62.

² Здесь и далее письма Цицерона цитируются по изданию: Цицерон. Письма в 3-х томах. М., 1994.

он не принимал по существу ни одну философскую школу в целом, а использовал отдельные идеи при формировании своего мировоззрения. Он, собственно, никогда не ограничивался исключительно изложением идей и мнений отдельных философов и учений разных философских школ. Рассматривая мнение одного философа, он дополнял его мнением другого для того, чтобы осветить вопрос как можно полнее, причем в подборе материала всегда пользовался своим разумением и интуицией.

Более того, Цицерон никогда дословно не следовал греческим источникам. Об этом свидетельствуют, например, следующие факты. Мадвиг во введении к трактату «О пределах добра и зла» отмечает, что Цицерону часто приходилось не только преодолевать трудности языкового характера, разбираясь в «крючкотворстве» греческих мыслителей, в частности, стоиков [О пределах добра и зла. III.7], но и эксплицировать различные мнения и дефиниции; поэтому естественно, что он иногда допускает ошибки, т.е. идеи одной философской школы относит к другой.¹ Подтверждением тому, что Цицерон свободно использовал греческие источники для выражения своего собственного мнения, служит его отношение хотя бы к эпикуреизму. Мадвиг утверждает, что Цицерон вполне самостоятелен как мыслитель в своей критике эпикуреизма. Р. Гирцель считает сомнительным знание Цицероном философии Эпикура и приводит слова Цицерона из «Тускуланских бесед» [II.8] о том, что Платона и досократиков читали с удовольствием все, даже те, кто не были их сторонниками, Эпикуром же и Метродором никто кроме самих эпикурейцев не интересовался. Поэтому, согласно мнению Р.Гирцеля, трудно допустить, чтобы сам Цицерон лично занимался изучением философии Эпикура. Это весьма слабый аргумент: из трактатов Цицерона видно, что он хорошо знает учение Эпикура, но вместе с тем расценивает его весьма субъективно. Он не согласен с Эпикуром и по этой причине критикует его несколько односторонне. Однако субъективность критики еще не свидетельствует о незнании вопроса, она говорит лишь о предвзятом мнении Цицерона по поводу эпикуреизма. Аналогично, из этики стоиков Цицерон берет лишь то, что соответствует его собственным взглядам, и это — свидетельство свободного и творческого исследования источников.

Следует учесть, что как философ Цицерон сформировался под влиянием позднеэллинистической философии, которая тяготела к эклектическим формам. Он жил в то время, когда историко-философское знание уже достигло определенного уровня, что было связано с особенностями

¹ *Cicero. De finibus bonorum et malorum* Rec. N. Madvigus. Olms, Hildesheim, 1965 (repr. Copenhagen. 1876), p. LXII–LXIII.

развития эллинистической философии. По мнению К.Поппера, критический дух античной философии издавна определил то, что материал по истории идей становился частью философской традиции.¹ Особенно широко историко-философские аргументы стали привлекаться в спорах между философами во второй половине II в. до н. э.. Особенно характерно это было для скептиков. Значительную роль в распространении философских дискуссий сыграла и эпикурейская школа. Эклектизм тоже способствовал развитию пристального интереса к истории философской мысли. Эклектики заменили новаторство в философии усердными поисками истины в трудах философов прошлых времен. По мнению итальянского ученого М. Даль Пра, «чем больше утверждался эклектизм в пределах школы, тем больше она поворачивалась к философской доксографии».² Все это стимулировало интерес к прошлому, изучению философских теорий и систематизации философских учений и способствовало созданию историко-философской литературы.

Именно эта тенденция эллинистической философии была наиболее близка Цицерону и побудила его обратиться к историко-философскому материалу. Для него характерно ограничение философского исследования рассмотрением различных взглядов и мнений по определенному поводу без особого углубления в изучение сути предмета. Он предпочитал находить решение проблемы путем изучения взглядов разных философов и выбора наиболее подходящих точек зрения, а не посредством скрупулезного исследования самой проблемы. Этим и можно объяснить большую насыщенность его произведений историко-философским материалом.

1. Доксографический характер философских сочинений Цицерона

Историко-философские трактаты Цицерона. Произведения Цицерона содержат обширный философский и историко-философский материал. Это было отмечено еще в V веке: Августин писал, что «Цицерон преподносит читателям привлекательнейшее обозрение почти всех философских школ» [Frag. ac. № 34].³

¹ *Popper K.* Back to the Presocratics. // *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 1. London, 1970, p. 150–151.

² Цит. по: *Звиревич В.Т.* Цицерон как философ и историк философии. Свердловск, 1988, с. 18.

³ Цит. по: *Звиревич В.Т.* Цицерон как философ и историк философии. Свердловск, 1988, с. 5.

Цицерон воспринял и в определенной мере усовершенствовал многие элементы позднеэллинистической историографии и применил их в своем творчестве. Позднее они были унаследованы многими европейскими философами. Произведения Цицерона являются важным звеном в историко-философской традиции, так как содержат и историко-философские сведения и факты, и собственные идеи автора по поводу истории философии.

Отличительной особенностью творчества Цицерона является тесная взаимосвязь философского и историко-философского аспектов. Данную особенность можно объяснить тем, что, рассматривая историю философии в качестве своеобразной теории, он стал использовать ее для защиты своей философской позиции. Историко-философские материалы в сочинениях Цицерона часто являлись или обоснованием, или дополнением и иллюстрацией теоретических положений.¹

Для передачи историко-философского материала Цицерон использовал жанр доксографии прежде всего потому, что историко-философское знание в облике доксографии менее всего отделено от самой философии — доксография является средством обсуждения и решения философских вопросов. В произведениях Цицерона историко-философские и чисто философские моменты переплетены так тесно, что составляют почти нерасторжимое единство. Цицерон обращается к прошлому, чтобы защитить свои философские позиции и найти ответы на актуальные вопросы. Он представляет обширный перечень мнений по поводу, преследуя сразу несколько целей. Он хочет познакомить современников с разнообразием философской мысли, и сам хочет приблизиться к наиболее вероятному решению интересующего его вопроса:

— Какое из этих мнений истинно, пусть рассудит какой-нибудь бог; а какое из них ближе к истине, об этом можно спорить и спорить. Что же нам делать? Будем разбираться в этих мнениях или вернемся к исходному вопросу?

— Мне бы хотелось и того и другого, хотя соединить это тяжело».² Очевидно, что автор этих слов предпочитает находить решение вопроса путем изучения мнений философов и выбора наиболее подходящих точек зрения, а не посредством анализа самой проблемы. Это было обусловлено тем, что Цицерон стремился познакомить своих соотечественников с греческой философской мыслью и потому, естественно,

¹ Buckley M. *Philosophical Method in Cicero*. // *Journal of the History of Philosophy*, vol. 8, № 2, 1970, p. 144–146.

² Цицерон. Тускуланские беседы. I.11.23.

представил определенным образом ее историю. Форма передачи истории философии в виде доксографии, то есть в виде противопоставления мнений представителей различных философских школ по поводу определенных проблем, была продиктована спецификой мировоззрения Цицерона и его научными целями.

Особую группу его сочинений, которую в общепринятых классификациях относят к числу философских сочинений, можно назвать именно историко-философской. Философские, этические, религиозные и прочие вопросы излагаются в этих работах не от лица автора, не в абстрактно-логической форме, а в виде изложения учений различных философских школ. К числу таких сочинений относятся «Академики», «Парадоксы стоиков», «О природе богов», «О пределах добра и зла» и «О судьбе».

Основное содержание трактата «Академики» — изложение истории и учений академической философии от Сократа и Платона до Филона и Антиоха, в которое вплетены доктрины стоиков и перипатетиков. Кроме того, в «Академиках» (вступления к 1-й и 2-й книгам) содержится характеристика римских философов времен Цицерона. Сочинение завершается обзором мнений большого числа философов, начиная с Фалеса, по поводу трех частей «мудрости»: о природе вещей, о понятии добра и зла и об истине [Академики. II.35; 112–46,47].¹ Сам Цицерон при этом говорит, что он написал трактат в защиту Академии [Тускуланские беседы. II.2.4].

«Парадоксы стоиков» — сборник, состоящий из шести частей, посвященных таким темам стоической философии, которые находились в действительном или кажущемся противоречии с расхожими мнениями. «Я же в шутку сформулировал в виде общих мест все то, о чем едва ли рассуждают стоики даже в гимназиях или на досуге, и мне захотелось попытаться вывести на свет, то есть применить в на форуме эти мысли, которые в силу своей удивительности и полной противоположности общепринятым мнениям самими же стоиками называются парадоксами, и изложить их так, что они будут понятны всем...»²

В 1-й и 2-й книгах трактата «О пределах добра и зла» даны изложение и критика философии Эпикура. В 3-й и 4-й книгах Цицерон описывает и критически анализирует учение стоиков. 5-я книга содержит изложение учения перипатетиков. Таким образом, в трактате представлены учения трех философских школ о добре и зле.

¹ Цитируется по изданию: *Звиревич В.Т.* Цицерон как философ и историк философии. Свердловск, 1988, с. 166.

² *Марк Туллий Цицерон.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000, с. 456.

В трактате «О природе богов» Цицерон от имени Гая Веллея дает обзор мнений философов о богах, начиная с Фалеса Милетского и заканчивая Диогеном Вавилонским, а также передает взгляды Эпикура, касающиеся этой темы. Ему возражает академик Котта (1-я книга). Во 2-й книге Бальб рассказывает о воззрениях стоиков, а за его рассказом следуют возражения, направленные теперь уже против стоиков. Цицерон анализирует, насколько истинны воззрения представителей различных философских школ на природу богов, т.е. по сути дела представляет доксографию вопроса.

Отчасти доксографический характер носит и сочинение Цицерона «Тускуланские беседы», где дается перечень мнений философов о смерти, о боли, о печали и о страстях, а также о добродетели.

Доксографический характер историко-философского материала Цицерона объясняется тем, что доксография наилучшим образом отвечала его собственному философскому воззрению и практическому применению историко-философских знаний в решении философских задач, в спорах и т.д. Обращение Цицерона к прошлому философии является не столько самоцелью, сколько связано с решением того или иного вопроса. Например, рассматривая природу зла, он сначала говорит о «различных взглядах философов» [Тускуланские беседы. II.6.15]. В его произведениях преобладает проблемный способ изложения. Конкретно-историческое изложение при этом применяется эпизодически. Такое описание процесса развития философии в Греции и Риме, какое дано в «Тускуланских беседах», является для него скорее исключением, чем правилом.

Четыре из пяти книг «Тускуланских бесед» открываются рассуждениями историко-философского характера. В 1-й книге речь идет о греческой и римской культурах, о развитии философии в Риме, о собственных занятиях Цицерона философией. [I.1.1–4.7]. Вторая книга начинается с описания римской философии времен Цицерона. В начале 4-й книги рассказывается о проникновении греческой философии в Рим [IV.1.1–4.7]. Наконец, вступление к 5-й книге повествует о происхождении философии и ее развитии в Греции [V.1.1–7.9].

В большинстве случаев изложение истории философии в сочинениях Цицерона сводится к изложению решений тех или иных проблем различными философскими направлениями. Отчасти это объясняется тем, что на характер Цицерона и его сочинений решающее влияние оказала греческая риторика, причем под риторикой здесь следует понимать не одно только обучение красноречию. Она была в то время не только формальной, но и реальной наукой. Ее влияние проявлялось в том, что

она вызывала склонность и развивала способность искать и находить соображения «за» и «против» того или иного решения каждого вопроса. Цицерон, как правило, не мог остановиться на каком-нибудь одном конкретном решении — в силу своего риторического образования, вместе с мыслями в защиту данного решения, он обязательно выдвигал мысли против этого же решения. Именно этим он нам и интересен. Та борьба, которая происходит у людей в глубине их душ, у Цицерона выливается наружу и воплощается в столкновение вполне определенно выраженных мнений.¹

Цицерон был поразительно разносторонней личностью. Мы можем говорить о Цицероне-политике, Цицероне-ораторе, Цицероне-писателе, Цицероне-философе и т.д. Наконец мы можем говорить о Цицероне как доксографе, поскольку его сочинения насыщены историко-философским материалом. Вообще в античной историографии философии существовало несколько жанров: доксография, биография и др. Цицерон отдает предпочтение первому как систематическому описанию истории философии.

Развитие доксографии от Аристотеля до Цицерона. Начало историко-философской литературы было положено трудами философов перипатетической школы. Аристотель первым стал составлять сводки мнений философов по поводу исследуемых проблем. Его историографические экскурсы в «Метафизике» и «Физике» являются прообразами первых сочинений по истории философии — так называемой доксографии, основателем которой стал ученик Аристотеля Теофраст. Аристотель, прежде чем излагать свое учение, приводил в своих сочинениях мнения, высказанные по данному вопросу до него и затем опровергал их, таким образом подготавливая почву для развития собственных теорий. В его трудах мы находим множество исторических сведений, драгоценных по причине их древности и высокой компетентности автора. Однако принять их безоговорочно невозможно, так как все они в большей или меньшей степени носят полемический характер. Интерес, который представляли собой исторические сведения, рассеянные в сочинениях Аристотеля, должны были вызвать у лиц, желающих отдать себе отчет в понятиях прошлого, потребность в написании трудов, посвященных анализу учений древних философов. Такую задачу и ставил себе ученик Аристотеля Теофраст. Написанная им история была, по-видимому, известна в древности в двух различных редакциях. Одна в 16 книгах — под

¹ Зелинский Ф.Ф. Цицерон. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. т. 28(75), СПб, 1903, с. 268–269.

названием «О мнениях физиков», а другая в 18 книгах — «О физиках» [Диоген Лаэртций V.46.48].¹ От этих обширных сочинений остался только один цельный фрагмент, относящийся к «ощущениям», и несколько цитат.² Однако даже по этим небольшим остаткам можно понять, что Теофраст придерживался методического распределения материала, располагая мнения философов по каждому конкретному вопросу не в хронологическом порядке, а согласно их характеру. К изложению древних учений он добавлял их критику с точки зрения своей школы, следуя примеру своего учителя. Аристотелю, а затем и Теофрасту нравилось противопоставлять мнения древних философов. Вместо того, чтобы выяснить общие пункты их взглядов, они, напротив, преувеличивали различия с целью взаимного уничтожения различных мнений для постановки нового тезиса.

История древних учений передана нам преимущественно именно таким способом. В большинстве источников, начиная с Аристотеля, мы находим эти учения противопоставленными одно другому. Это объясняется, в частности, тем, что большая часть известных нам источников в той или иной степени в своей основе восходит к Теофрасту.³ Его исторический труд, как и сочинения Аристотеля, в течение александрийского периода не выходили за пределы тесного кружка перипатетической школы. Однако ими широко пользовались составители биографий. Очевидно, им было легко извлекать из полного сочинения или из его сокращенного варианта мнения, высказанные по любому предмету каждым из древних философов, и составлять таким образом сводную картину по каждой философской системе.

Примерно в конце александрийского периода был создан труд, подобный сочинению Теофраста и написанный в таком же методическом порядке, но продолжающийся на более поздние эпохи — сборник «Placita». Он сохранился в двух различных, дошедших до нашего времени компиляциях.⁴ Древнейшая из них представлена в сочинениях Псевдоплутарха. Другая составляет 1-ю книгу Стобея «Эклоги», написанную в V в. н. э.. «Placita» Псевдоплутарха относится к временам Плутарха, так как этим сочинением пользовался уже в 177 году н. э.. Афинагор,

¹ Здесь и далее Диоген Лаэртций цитируется по изданию: *Диоген Лаэртций. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1979, без указания номеров страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

² История греческой литературы в 3-х томах. Том 3. М., 1959.

³ *Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб, 1902, с. 17-33.

⁴ *Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб, 1902, с. 21.

а позднее его переписывали Феодорит, Евсевий, Кирилл и Псевдогален.¹ Сравнение текстов Стобея и Псевдоплутарха приводит к заключению о том, что их авторы пользовались одним, более древним источником, который, в свою очередь, тоже был компиляцией, составленной с большими или меньшими сокращениями по первоначальному сборнику, автором которого был Теофраст. Таким образом, анализ многочисленных античных историографов все равно приводит к мысли о том, что ученик Аристотеля Теофраст остается единственным источником доксографических сведений о всех философах вплоть до Платона.

Во II в. до н. э. академик Клитомах в скептической форме изложил выдержки из трудов Теофраста. Полагают, что из сочинений Клитомаха Цицерон заимствовал материал для «Лукулла», в котором встречаются фрагменты, по-видимому, переведенные с греческого. Несколько позднее эпикуреец Филодем в своем сочинении «De pietate», противопоставил различные мнения древних философов о богах, а Цицерон пересказал их в 1-й книге своего трактата «О природе богов».² Более поздние скептики, в частности Секст Эмпирик, тоже не пренебрегали подобными приемами. Кроме того, сборники доксографов давали неисчерпаемый материал христианским писателям, борющимся с эллинизмом.

2. Истоки мировоззрения и творчества Цицерона

Письменные источники и живые учителя. Взгляды на литературную собственность в древности значительно отличались от наших. Сам Цицерон, цитируя греческих авторов, весьма часто не считает необходимым упомянуть имя того, чьи слова он повторяет. Ссылки на источники часто даются у него в традиционной для античной историографии форме — весьма неопределенно: «говорят...говорит... и т.п.» В ряде случаев к числу таких же неопределенных источников следует отнести и те, которые называются персонажами диалогов Цицерона. Например, Фил, персонаж диалога «О государстве» называет Евдокса Книдского учеником Платона, ссылаясь на Галла, астронома и политического деятеля II в. до н. э. [О государстве. I.14.22].³ Откуда Цицерон взял эти све-

¹ Там же, с. 23.

² *Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб, 1902, с. 27.

³ Здесь и далее диалог «О государстве» цитируется по изданию: *Цицерон.* Диалоги. М., 1994, без указания номеров страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

дения, неизвестно. Также проблематична его ссылка на рассказ Руфа о беседе, состоявшейся в «Сципионовом кружке», которую он якобы передает в этом диалоге [О государстве. I.8.13]. Скорее всего это литературный прием в традиции платоновских диалогов, с помощью которого Цицерон подводит под содержание диалога историческую и фактическую базу.

Однако у Цицерона мы не только встречаем античное «dicunt», но и находим достаточно много ссылок с точными названиями произведений философов, иногда даже с указанием разделов этих сочинений. Например: «такого рода вопросами наполнена 6-я книга Гекатона «Об обязанностях»» [Об обязанностях. III.23.89].

В своих произведениях Цицерон использует источники разного рода, как письменные, так и устные. Рассказывая о некоторых философах-современниках, Цицерон ссылается на то, что он видел или слышал во время встреч с ними. Цицерон слушал многих философов. Еще в юности он посещал лекции главы Афинской Академии того времени Филона из Лариссы, к которому Академия перешла от Клитомаха, ученика Карнеада, основателя и крупнейшего представителя так называемой Новой Академии. Сам Карнеад ничего не писал, и о его учении можно было узнать из книг Филона и Клитомаха. Однако, как отмечал позднее Цицерон, Клитомах передавал учение Карнеада точнее, чем Филон [Асад. II.78].¹ Филон же отрицал, что существуют две Академии: древняя платоновская и новая карнеадовская. Он считал, что у Карнеада не было принципиальных различий с Платоном. В своих философских диалогах Цицерон часто ссылается на Карнеада и вообще на Академию, причем во втором случае он, по-видимому, пользуется лекциями и сочинениями Филона, так как, говоря об Академии, как правило (за исключением специальной работы об «академиках» — «Академики I, II»), не проводит различия между Древней и Новой Академиями.

Обучался Цицерон также и у Антиоха из Аскалона, преемника Филона. Антиох пошел еще дальше своего предшественника по пути сближения академической философии с философией Платона и учениями стоиков и перипатетиков, считая расхождения между ними чисто вербальными.

Цицерон слушал лекции эпикурийцев Федра и Зенона. Особенно высоко он ценил Федра, считая его исключением среди эпикурейцев, говорил, что в сравнении с ним не знает «никого утонченнее, никого гу-

¹ Цитируется по: *Майоров Г.Г.* Цицерон как философ. // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985, с. 10.

маннее» [О природе богов. I.93].¹ О Зеноне он тоже отзывался весьма положительно, называя его «остроумнейшим из эпикурейцев» [Тускуланские беседы. III.138], хвалил его за легкость, убедительность и красоту речи, отличающих его от других представителей этой школы. Однако Цицерон никогда не был сторонником эпикурейцев, хотя старательно изучал их труды. В трактате «О пределах добра и зла» он пишет: «Все мнения Эпикура мне достаточно известны» [I.16].² Судя по его собственным замечаниям, Цицерон не только читал Эпикура в подлиннике: но и перевел, полностью или частично, многие его сочинения с греческого на латынь.

Цицерон слушал стоика Посидония, который в своем учении стремился к универсализму. Слушая его после Антиоха, Цицерон еще раз мог убедиться, что между стоиками, платониками и перипатетиками нет непреодолимых расхождений. Значительное влияние Посидония чувствуется в третьей книге трактата Цицерона «Об обязанностях», однако в этом же трактате, а также в ранних диалогах «О государстве» и «О законах» заметно еще более сильное влияние другого известного стоика Панетия, учителя Посидония. Стоицизм Панетия, по словам Цицерона, был более мягким, компромиссным и светским по сравнению с древним.

Среди других источников, которыми пользовался Цицерон, можно назвать перипатетиков: Критолая, Диодора, Кратиппа и Стасея. Он часто ссылается на них и разделяет многие их идеи, особенно в области этики. В пятой книге трактата «О пределах добра и зла», формулируя наиболее вероятный, на его взгляд, способ разрешения проблемы, Цицерон, фактически, излагает мнение перипатетиков. То же самое можно сказать и о пятой книге трактата «Тускуланские беседы». Однако главными источниками этих книг следует считать не современных Цицерону перипатетиков, а древних — самого Аристотеля и Теофраста. Знает Цицерон также Стратона, Дикеарха и Аристоксена, но в какой мере в подлиннике — сказать трудно. Аристотеля Цицерон знает только экзотерического (эзотерический Аристотель не был тогда широко известен). Это подтверждается его собственными словами: «...я пишу вступление к каждой книге как Аристотель в сочинениях, которые он называет экзотерическими...» [К Аттику IV.16].

¹ Здесь и далее трактат «О природе богов» цитируется по изданию: Цицерон. Философские трактаты. М. 1985, без указания номеров страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

² Цитируется по: Майоров Г.Г. Цицерон как философ. // Цицерон. Философские трактаты. М. 1985, с. 11.

Что же касается Древней Стои, то Цицерон немало говорил о Зеноне Стоике и Клеанфе, но в подлиннике знал, по-видимому, только Хрисиппа. В то время сохранялась еще довольно большая часть его огромного наследия. Вероятно, Цицерон был знаком со многими его сочинениями по логике и этике. Цицерон считал, что в логике Хрисипп сделал больше других и что «диалектика — наука Хрисиппа» [Оратор, 115].¹ Из его этических сочинений Цицерон брал только общие места, а аргументацию не принимал.

Список источников, которыми пользовался Цицерон можно было бы продолжить, а количество философов (включая досократиков), которых он цитирует и излагает, одобряет и критикует можно увеличить во много раз.

В трудах Цицерона имеется множество ссылок на письменные первоисточники, он достаточно умело и широко пользовался письменной традицией, о чем свидетельствуют многочисленные ссылки. Его письма наполнены просьбами прислать для литературных занятий книги тех или иных авторов и соображениями по поводу прочитанных произведений. В них упоминаются сочинения Дикеарха, Эратосфена, Антисфена, Панэтия, Федра и др.

Анализ и критика римской и эллинистической историографии. Ценность историко-философских материалов, которые можно почерпнуть у Цицерона, во многом зависит от используемых им источников. Естественно, то, что он обращался к первоисточникам, повышает доверие к его сообщениям, однако не гарантирует их безусловную истинность.

Большого доверия заслуживают описания, которые передают сочинения философов близко к тексту. Цицерон сам говорит о подобном виде изложения, перерастающем в перевод. «В той книге, где содержится все твое учение (я буду переводить дословно, чтобы не подумали будто я что-то прибавляю от себя...)» [Тускуланские беседы. III.18.41]

Возможные ошибки, которые могут содержаться в изложении Цицероном философских учений, связаны с неудовлетворительным использованием доксографии. Часто воззрения философских школ он описывал, используя взгляды их поздних представителей. Кроме того, недостатки его изложения часто обусловлены непоследовательностью и противоречивостью самих источников, которые он использовал. И все-таки он

¹ Здесь и далее трактат «Оратор» цитируется по изданию: Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М. 1972, без указания номеров страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

чаще был прав, чем ошибался. Многие его свидетельства находят подтверждение, а некоторые ценные сведения можно найти только у него. В целом ученые признают большое значение Цицерона в качестве источника по истории философии.¹ В пользу Цицерона говорит и то, что он критически относился к используемым источникам, ставил вопрос о достоверности устной и письменной традиций и не принимал данные на веру. Будучи сторонником метода академиков — спорить против всего и ничего не решать определенно — он критиковал не только философские учения, но и источники, рассказывающие о них. Так, например, в диалоге «О государстве» Цицерон подвергает критическому анализу сведения о Сократе [О государстве. I.10.16]. Одно из действующих лиц, Туберон, опираясь на авторитетное свидетельство Платона, выражает недоверие к сведениям, согласно которым Сократ вообще не рассуждал о природе. Его собеседник Сципион не отрицает, что платоновский Сократ говорил не только о нравах, добродетели и государстве, но и о природе. Однако он доказывает, что в данном случае мы имеем дело не с подлинным Сократом. Свое доказательство Сципион строит на фактах биографии Платона и его отношении к Сократу, показывая, что они определенным образом отразились на изображении Сократа в книгах Платона. По его мнению, Платон из глубокого почтения к Сократу мог приписать тому все, чему сам научился у пифагорейцев. Таким образом, ясно, что Цицерон использовал такой прием критики свидетельств как сопоставление нескольких источников, которые взаимно подтверждают или опровергают друг друга. Этот прием используется им, например, при выяснении достоверности предания о том, что царь Нума был пифагорейцем [О государстве. II.15.28-29]. Здесь сравниваются два вида источников: устная традиция («Мы часто слышали это от старших и полагаем, что таково всеобщее мнение») сопоставляется со свидетельствами летописи («Однако мы не видим, чтобы это было подтверждено государственными летописями»). Из сравнения следует, что Нума не мог быть пифагорейцем, ибо, согласно летописи, Пифагор впервые прибыл в Италию спустя 140 лет после смерти Нумы. В данном случае противоречие между преданием и летописью решается в пользу последней, первое же отбрасывается. Основанием служит авторитет летописи и авторитет Полибия, уточнившего ее хронологию [О государстве. II.14.27].

¹ См.: *Звиревич В.Т.* Цицерон как философ и историк философии. Свердловск, 1988, с. 7; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1978, с. 721; *Орлов Т.Н.* Демосфен и Цицерон: их жизнь и деятельность. СПб, 1901, с. 85.

Безоговорочно Цицерон доверял, по-видимому, только летописной традиции, от ученых же он требовал доказательств своих утверждений. Об Аристотеле он говорил, что тот не только «рассказывает», но и «доказывает» [Тускуланские беседы. I.30.80]. Необходимость доказывать вытекала из требований, предъявляемых Цицероном к науке, к истории, — они должны вести к истине, а не передавать сомнительные сказания лишь для того, чтобы доставить людям удовольствие [О законах. I.1.5].¹ Эта же мысль высказывается и в отношении философии: «философы хотят иметь дело не с вымыслами, а с фактами.» [О природе богов. III. 31.77.] И так,» первый закон истории — ни под каким видом не допускать лжи» [Об ораторе. II.15.62].² Это требование выдвигает Цицерон при истолковании учений философов. Так, рассматривая философию Эпикура, он спрашивает у читателя: Разве я лгу, разве выдумываю? Будь это так, я первый был бы рад: я ведь стараюсь только выяснить истину в каждом вопросе» [Тускуланские беседы. III.20.46.]. Истинность своих положений ученый должен доказать ссылкой на источник, на факты, извлеченные из него при помощи критики. Например, таким образом Цицерон доказывает правильность своего толкования Эпикура. [О природе богов I. 40.113.]. При том он опирается не только непосредственно на источник, но и на положения, логически выведенные из его содержания. Это же видно и в рассуждениях, касающихся средств доказательств в риторике. Оратор располагает средствами двоякого рода: первое составляют различные документы, относящиеся к делу, второе заключается в рассуждениях и доказательствах самого оратора [Об ораторе. II.27.116.].

Кстати говоря, развитие историографии Цицерон связывал с развитием ораторского искусства, полагая, что историей должен заниматься оратор, человек, который владеет приемами художественного изложения материала и стремится к установлению истинного течения событий и его причин. Слово «оратор» имело для него также и значение «следователь», поскольку в Риме государственные защитники не только выступали с речами на судебных процессах, но и вели подготовительную работу по установлению истины.

Представитель русской школы классической филологии и видный

¹ Здесь и далее диалог «О законах» цитируется по изданию: *Цицерон. Диалоги*. М., 1994, без указания номеров страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

² Здесь и далее трактат «Об ораторе» цитируется по изданию: *Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве*. М., 1972, без указания страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

исследователь творчества Цицерона М.М.Покровский считал, что значительное влияние на историографию оказало ораторское искусство.¹ Он полагал, что читая Ливия и Тацита, мы убеждаемся в том, что они не историки в современном смысле этого слова, поскольку, подобно ораторам, из массы фактов они выбирали лишь те, которые могли бы произвести впечатление на читателя. Влияние риторики на историографию выразилось и в таком приеме историков как введение в повествование так называемых «общих мест». Другим приемом, иллюстрирующим это влияние является введение римскими историками в свой рассказ «речей» для характеристики описываемых лиц или оценки излагаемых событий. Ведь римляне, привыкшие к ораторским речам, лучше воспринимали изложение событий и описание действующих лиц в форме «речей». Пример ораторства историков можно найти еще у Фукидида. Когда историк затруднялся высказать суждение о каком-либо событии, он толковал его «за» и «против», вводя две речи, опровергающие одна другую.

Историко-философские материалы Цицерона отражают не только уровень историко-философской литературы эллинистической эпохи, но и состояние исторической науки того времени в целом. В эллинистической историографии сложилось два основных направления. Одно из них продолжало традиционную риторическую историографию. К нему примыкал известный сицилийский историк Тимей, со взглядами которого Цицерон был знаком. Историки другого направления придерживались строгого изложения материала, без риторических прикрас. Представителем его был Полибий, который классифицировал исторические сочинения по типам, а источники по их ценности (достоверности) и разрабатывал приемы исторической критики. Исторические факты Полибий объяснял на основе политической философии перипатетиков и стоиков. Последователем Полибия был философ-стоик Посидоний, влияние которого испытал, в частности, и Цицерон, посетивший его школу на Родосе. Римская историография зародилась на греческом языке. Древнейшие истории Рима (Фабия Пиктора и Цинция Алимента, обе конца III в. до н. э.) были написаны по-гречески. Создателем латинской историографии был Марк Порций Катон («Origines» в VII книгах).² Насколько в этом несохранившемся сочинении он зависел от греков — неизвестно. Однако после него оба историографических метода, разработанных греками, — прагматический Фукидида и риторический Исократовцев — нашли своих приверженцев в Риме. Наряду с ними продолжал свое существование и анналистический, летопис-

¹ Покровский М.М. Лекции по Цицерону, ч. 2, М., 1914, с. 64–69.

² Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. М., 1995.

ный метод. Но все исторические произведения II в. и первой половины I в. до н. э., по-видимому, были довольно посредственными, что дало Цицерону повод заявить: «... в нашей литературе нет исторических повествований...» [О законах. I, 2.5]. Давая оценку древним римским историкам, Цицерон сравнивает их с предшественниками Геродота Ферекидом, Геллаником, Акусилаем и порицает тех и других за отсутствие стремления украсить свою речь [Об ораторе. II.12.53.]. Однако, зная рекомендации историков, Цицерон прислушивался к ним. Об этом свидетельствует его высказывание о необходимости «держаться последовательности времени и давать картину обстановки...». Он считает, что, говоря о людях, следует рассказывать об их жизни и характерах [Об ораторе. II. 15.62.], упоминает о «влечении отыскивать возраст и время жизни известных людей», а также о хронологическом рассмотрении» [Брут. 19.74.].¹

Действительно, в доксографических обзорах Цицерона можно обнаружить хронологическое упорядочение материала, заимствованное, по-видимому, у Теофраста. Однако мы не найдем там строго разработанной периодизации философии. Цицерон просто делит философов на «древних» [О дивинации. II.39.87.]² и «не старых» [О законах. I.13.36.], причем эти понятия не уточняются. По его высказываниям можно определить, что к числу «древних» философов относятся те, что жили до Платона и Аристотеля. Следовательно, стоики, академики, перипатетики, эпикурейцы — это новые школы. Например, он пишет: «Я уже сказал о Пифагоре, Демокрите, Сократе. Я не пропустил никого из древних, кроме Ксенофана, я сослался на Старую Академию, на перипатетиков, на стоиков» [О дивинации. III.39.87.]. Как истинный философ, Цицерон воспринимал своих предшественников сквозь призму собственного мировоззрения — так уж повелось в античной философии. Карл Поппер, например, связывает появление философской критики с именами Фалеса — родоначальника традиции, согласно которой требовалось, «чтобы всякий был терпим к критике», Анаксимандра, критиковавшего Фалеса, и Ксенофана, считавшего свое учение «чисто предположительным».³

¹ Здесь и далее диалог «Брут» цитируется по изданию: *Цицерон*. Три трактата об ораторском искусстве. М. 1972, без указания номеров страниц, но с указанием номеров разделов.

² Здесь и далее трактат «О дивинации» цитируется по изданию: *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985, без указания страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

³ *Popper K.* Back to the Presocratics. // *Studies in Presocratic Philosophy*, vol.1. London, 1970, p. 154.

Следуя традиции, восходящей к Аристотелю, Теофрасту и другим греческим доксографам, он представлял историю философии в виде процесса противоборства направлений и школ. При этом он не бесстрастно описывал философские учения, а высказывал свое отношение к ним, весьма тонко и язвительно их критиковал; и эта критика имеет свое специфическое основание, связана с каким-либо элементом его мировоззрения. Целью критики провозглашается достижение истины, а не каких-либо субъективных стремлений, например, превосходства над противником. «Ведь мы хотим найти истину, а не превзойти какого-нибудь соперника» [О пределах добра и зла. I.5.13.].¹ Стремясь к этой цели, Цицерон выступает против некорректных форм ведения философской полемики. «Ругательства, оскорбления, запальчивые споры и настойчивые прения, кажутся мне недостойными философии» [О пределах добра и зла. I.8.17.].² Такого рода полемике Цицерон противопоставляет спокойное изложение, принятое в исторических трудах [Об ораторе. II.15.64]. Он ратует за мягкую, «вежливую» критику. «Мы стремимся лишь к вероятному и не пытаемся идти дальше того, что нам кажется правдоподобным; поэтому мы и сами возражаем без упрямства, и чужие возражения принимаем без озлобленности» [Тускуланские беседы. II.2.5.]. От философов Цицерон требует прежде всего последовательности, которая понимается им как согласованность высказываний философа между собой и с исходными положениями его учения. Таков, например, его подход к Эпикуру: «Я не расследую, что он говорит, но расследую, что он может сказать, сообразно со своим пониманием и мнением» [О пределах добра и зла. II.28.84.].³ В другом месте он говорит: «Ведь не по отдельным заявлениям признают философов, а по твердости и постоянности их взглядов» [Тускуланские беседы. V.10.31.]. Затем Цицерон ставит вопрос о соотношении между образом жизни философа и его учением. Он говорит, что одни философы лучше учат, чем живут, а другие лучше делают, чем говорят [О пределах добра и зла. II.25.81.]. Однако, по его мнению, ценность учения чаще всего не зависит от поведения его создателя, хотя, он, конечно, желает, чтобы не было расхождения между жизнью философа и той «наукой жизни», которой философ обучает других [Тускуланские беседы. II.4.12.]. Итак, видно, что Цицерона можно отнести к числу наиболее ярких представителей античной историогра-

¹ Цит. по: *Фомина Т.К.* Философская терминология Цицерона (на основе трактата «De finibus bonorum et malorum»). М., 1959, с. 138.

² Там же, с. 139.

³ Там же, с. 145.

фии философии, начатой Аристотелем и его учениками и продолженной различными философскими школами. Цицерон проявил себя не просто в качестве доксографа-регистратора мнений; он был философом, имевшем свой взгляд на учения мыслителей прошлого, который был обусловлен, в частности, его пониманием философии и ее задач.

3. Соотношение философии и красноречия в творческом наследии Цицерона

Взаимное влияние философии и риторики в Греции и Риме с V по I вв. до н. э. Огромное влияние на формирование мировоззрения Цицерона и на его способ выражения своих мыслей оказало красноречие. Трудно представить себе, какое большое значение имело в античности красноречие и каким почетом оно пользовалось. Наибольший его расцвет связан с двумя историческими периодами: Греция V–IV в.в. до н. э., Афины — время от Перикла до Демосфена; Рим I в. до н. э. — время Цицерона. Античная Греция V–IV в.в. до н. э. породила целую плеяду славных ораторов, имена которых часто упоминает Цицерон. Великим оратором считали Фемистокла, о Перикле говорили, что его речь подобна громам и молниям, и т.д. Однако их речи не были записаны. Первым оратором, который записал свои речи, считается Антифонт.¹ Следующее поколение — ораторы IV в. — вошли в историю уже с записанными речами. Среди них: Лисий, Исократ — «отец красноречия» и Демосфен, речи которого считались совершенством. Платон, величайший из философов, признавался мастером слова, равным Демосфену: «Так говорил бы Юпитер, если бы стал говорить по-гречески» [Брут. 121].

В это время расцвета красноречия в Греции складывалось и определенное представление об идеале человека. Это должен был быть «общественный человек», способный держать в своих руках управление государством и обладающий искусством речи. Идеал этот развивали во второй половине V в. до н. э. софисты. Софистика предлагала научить любого желающего всем доступным знаниям и сделать его совершенным человеком. Всякий человек вправе иметь свое мнение о любом предмете, и оно имеет право на существование наряду с другими. Нет объективной истины, есть только субъективные суждения о ней. Поэтому нельзя говорить, что одно мнение истиннее другого, можно лишь сказать, что оно более убедительно.

¹ Гаспаров М.П. Цицерон и античная риторика. // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972, с. 10.

Главная задача софистов-преподавателей — научить человека быть убедительным в своих суждениях. Для этого использовались два средства: диалектика — искусство рассуждать и риторика — искусство говорить. Первое из них обращено к разуму слушателей, второе — к чувству. Тот, кто свободно владеет обоими искусствами, может переубедить любого противника и доказать превосходство своего мнения, в чем и заключается цель идеального «общественного человека», участвующего в государственных делах. Однако расцвет софистики был недолгим. К концу V в. до н. э. тенденция изменилась. Идеал общественного человека распался на две части: идеал «жизни деятельной» — ритор-практик и политик, и идеал «жизни созерцательной» — философ-теоретик и мыслитель. Отныне вся духовная жизнь античности была заключена между двумя этими полюсами — риторикой и философией. В своих трактатах «Об ораторе», «Оратор» и отчасти в «Тускуланских беседах» Цицерон воспроизводит картину развития взаимоотношений риторики и философии вплоть до своего времени. У него можно почерпнуть немало устных сведений не только по истории философии, но и по истории красноречия. Излагая историю красноречия, Цицерон использует те же виды источников, что и при изложении истории философии: речи ораторов, собственные впечатления об ораторах, рассказы своих старших современников, исторические сочинения, содержащие записи речей. Итак, первым, кто бросил вызов софистическому идеалу единства философии и риторики, был Сократ, выступивший против учения об относительности истины. Для него существует абсолютная истина, которая превышает всех суждений. Отсюда следует, что риторика бесполезна: действительно истинное мнение сохраняет свою силу без риторического убеждения, а ложное мнение не устоит против истины даже с помощью риторики. «Это Сократ... в своих рассуждениях раздвоил единую науку мудрой мысли и украшенной речи» [Об ораторе. III.16.60]. Последователи Сократа, в особенности Платон, закрепили разрыв между философией и риторикой [Об ораторе. III.19.72]. Однако уже в IV в. до н. э. наметились тенденции сближения философии с красноречием. Выразителями такой тенденции были Исократ и Аристотель. Исократ был учеником Горгия и прямым наследником софистической традиции, однако внес в нее существенные изменения. Он отказался от притязаний на знание всех наук. Его школа стремилась дать ученикам лишь искусство пользоваться знанием. Исократ называл себя философом, но при этом считал, что умозрительная философия неприемлема для практической жизни, где приходится иметь дело не с истиной, а с мнениями. Поэтому решающая роль в жизнедеятельности человека отдается слову. Искусства правиль-

но говорить и правильно мыслить едины, и первое должно подводить ко второму. Как и Сократ перерабатывал риторику софистов, так Аристотель смягчал непримиримость философии Платона. Он не принял платоновского разрыва между истиной и мнением, для него мнение было подготовительной ступенью к знанию. Аристотель восстановил риторику в правах науки: в его системе наук она получила статус науки о законах мнения как, например, логика — статус науки о законах мышления. Он, по словам Цицерона «сам стал учить юношей хорошо говорить, соединяя тем самым мудрость с красноречием» [Тускуланские беседы. I.4.7]. Аристотелем была создана система философской риторики, соединявшей практические требования и философские обоснования.

Позднее эллинистические школы также демонстрировали принципы единства философии и риторики. Одни лишь эпикурейцы отличались явно выраженным безразличием к общественной жизни и оставались равнодушными к риторике. В то же время академики уже проповедовали скептицизм, охотно прибегая к риторическим приемам, — «о всяком предмете рассуждать за и против» — подводя слушателя к требуемым скептическим выводам. Перипатетики, последователи Аристотеля, тоже пользовались риторическими методами преподавания и признавали законным то, что риторика входит в систему наук. Стоики же даже признавали красноречие «и доблестью, и мудростью» [Об ораторе. III.18.46]. Они исходили из единства риторики и диалектики (Цицерон неоднократно упоминает о том, как Зенон, основатель стоицизма, демонстрировал это единство одним движением руки [Оратор. II.3; О пределах добра и зла. II.17]) и считали, что риторика составляет необходимую часть познаний истинного мудреца и что только истинный мудрец может считаться красноречивым оратором. Такое мирное сосуществование риторики и философии продолжалось около полутора столетий: в III в. и первой половине II в. до н. э.. Борьба между ними вспыхнула вновь во второй половине II в. до н. э., когда на сцену античной культуры выступил Рим. Уважение к ораторскому искусству в Риме было традиционным, причем идеал красноречия был жестко связан с политическим идеалом; и когда стал подвергаться изменениям второй, изменились представления и о первом.

Цицерон как историк и учитель философского красноречия. Когда в Риме стала преподаваться эллинистическая риторика, Сенат увидел в этом угрозу римскому праву. Начали издаваться указы об изгнании из Рима греческих риторов и философов (173, 161 гг. до н. э.), затем (92 г. до н. э.) лучший сенатский оратор Луций Лициний Красс (будущий герой диалога Цицерона «Об ораторе») издает указ о запре-

шении латинских риторических школ. В результате римляне еще с большим усердием стали обращаться к изучению греческой риторики. Молодые люди отправлялись в Грецию учиться красоте слова и мысли. Большинство из них шли в обучение к риторам и лишь единицы — к философам. Вражда между философией и риторикой вновь обострилась. Снова стали проводиться опыты по созданию новой, философской риторики. Одну из таких попыток предпринял Филон Ларисский, возглавлявший в начале I в. до н. э. школу академиков — он сам взялся за преподавание красноречия. Из сочинений Цицерона можно понять, каким разделом риторики воспользовался Филон для того, чтобы подчинить риторику философии. Это было учение об «общем вопросе» — отвлеченной проблеме, к которой следовало возводить каждый разбираемый конкретный случай.¹

Стремясь подчинить риторику философии, Филон и его единомышленники намеревались прежде всего повысить практическое значение философии, вывести ее из «созерцательной» жизни, а поборник новой философской риторики Цицерон подвергал критике школьную греческую риторику с позиций римской политической практики. В трактате «Об ораторе» Цицерон говорит, в частности, об идеале оратора. При этом он возвращается к политическому идеалу времен Сципиона и Катона и, следовательно, к риторическим идеалам тех времен. Для него оратор — это прежде всего «*vir bonus dicendi peritus*» — «достойный муж, искусный в речах (как определил идеал оратора Катон Старший)». Для Цицерона красноречие имеет ценность только в сочетании с политической благонадежностью; в «чистом» виде оно является опасным оружием, которое одинаково может служить и добру, и злу. Прообразы своего идеального оратора-политика и философа он видел в прошлом Греции. Это Перикл, ученик Анаксагора, Алкивиад и Критий, ученики Сократа, Дион и Демосфен, ученики Платона, Тимофей, ученик Исократ [Об ораторе. III. 138–139]. В этом отношении идеал Цицерона — это в принципе тот же идеал «общественного человека», теоретиками которого когда-то были софисты. Софисты вообще были во многом близки Цицерону — он восхваляет Гиппия и Горгия, а также других мудрецов, которые знали все и умели судить обо всем. То, что они потерпели поражение в споре с Сократом, можно объяснить тем, что презиравший красноречие Сократ был намного красноречивее своих соперников. Ведь он «как по своей расудительности, находчивости, прелести и тонкости ума, так и по своему

¹ Гаспаров М.П. Цицерон и античная риторика. // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972, с. 26.

разнообразному и богатому красноречию в любой бласти легко выходил победителем» [Об ораторе. III.16.60]. Более того, Цицерон оплакивает поражение софистов, поскольку после него «и возник тот раскол, так сказать, языка и сердца, раскол бессмысленный, вредный и достойный порицания, именно — обычай отдельно учить мысли и отдельно речи»; произошло разъединение философии и красноречия, и они из «общего хребта мудрости» потекли в разные стороны, как реки с Аппенин [Об ораторе. III. 19.70]. В своем отношении к софистам и их идеалу человека Цицерон неизбежно вставал в оппозицию всем греческим философским школам, которые так или иначе вели свое начало от Сократа, противника софистов. Например, Аристотель, считавший, как и Сократ, что существует истинное знание, единое и безусловное, не зависящее от состояний и суждений отдельных людей, приводил дополнительные аргументы против тезиса софистов, согласно которому об одном и том же можно утверждать одновременно истину и ложь. Он говорит: «Если все одинаково говорят и неправду, и правду, то тому, кто так считает, нельзя будет произнести или сказать что-либо, ибо он вместе говорит и да и нет» [Аристотель. Метафизика. IV. 1008 b].¹ С другой стороны, Цицерон был усердным учеником греческих философов и часто причислял себя к школе, возводящей себя к Платону — Новой Академии. В этом видится некоторая непоследовательность, однако такое положение дел его ничуть не смущало. Он был слишком далек от больших философских проблем классической древности. Многие в разногласиях философских школ казалось ему спором о словах при единогласии по существу дела. В его трактатах встречаются места, где он говорит о тождественности учений Академии, Стои и перипатетиков. Эта мысль возникла еще в эллинистической философии у скептиков-неоакадемиков. Ее придерживались, например, Карнеад, который доказывал, что между перипатетиками и стоиками, «если судить не по словам, а по сути», нет никаких различий [Тускуланские беседы. V.41.170]. Позднее эту идею разделяли Филон и его ученик Антиох, являющийся учителем Цицерона. «По мнению Антиоха, стоики с перипатетиками по существу согласны, а расходятся только в словах» [О природе богов. I.7.16]. А если это так, то почему не взять из каждого учения все лучшее, соединив это в общем синтезе? Цицерон и стремился совместить Платона с софистами, Аристотеля с Исократом, созерцательность с действительностью. Он заимствовал многие взгляды из греческих учений, но выбор и сочетание элементов его философии индивидуальны и своеобразны.

¹ Аристотель. Сочинения, т. 1, М., 1976, с. 133.

В вопросах теоретической философии Цицерон был скептиком и воздерживался от всяких суждений об истине. В практической же философии он стоик, неукоснительно следующий нравственному долгу. Два этих принципа приходят в столкновение в области политики. Как теоретик, он должен был признавать, что взгляды Гракхов или Клодия имеют такое же право на существование, как и его собственные, но он не мог не восставать против них как практик, в силу своего нравственного долга. Следовательно, он должен был убеждать себя и других в том, что его собственный взгляд на вещи если не истиннее, то вероятнее, чем взгляды его политических противников. Средством убеждения при этом служило красноречие. В той системе философского скептицизма, которую Цицерон воспринял от Филона, истина была заменена вероятностью, факты — мнениями, доказуемость — убедительностью.¹ Таким образом, получалось, что из всех возможных мнений истиннее будет то, которое красноречивее изложено. Красноречие, следовательно, есть не только средство изложения уже достигнутых истин, но и средство разрешения вопросов сомнительных.

Учение Платона выше учения стоиков главным образом потому, что оно изложено с божественным красноречием, а учение стоиков — небрежно, холодно и сухо. Более того, всякий оратор, знакомый с философией, может изложить любую философскую проблему более убедительно и, следовательно, более «истинно», чем философ, незнакомый с красноречием [Об ораторе. I.15.67]. Именно потому Цицерон придавал большинству своих сочинений форму философского диалога, что давало ему возможность излагать материал не догматически, как непреложную истину, а дискуссионно, как проблему, приводя все доводы за и против исходного мнения, как того и требовали принципы скептической философии и ораторская выучка. Кроме того, ведь Цицерон ставил своей целью приобщить римлян к философии. Он прекрасно осознавал, что эта наука, которая многим казалась ненужной, большинству — слишком сложной, а некоторым — даже вредной, может покориť его соотечественников только благодаря прекрасной форме изложения; и он сознательно выбирает форму диалога. После вступительного обмена мнениями следуют длинные речи его участников подобно тому, как это происходит в диалогах Аристотеля. Благодаря такому приему изложение трудного материала приобретает характер непринужденной беседы, которая легко читается. К тому же противоречивые мнения различных

¹ *Звиревич В.Т.* Цицерон как философ и историк философии. Свердловск, 1988, с. 153–156.

философских школ побуждают читателя к сравнению и критике. Одновременно возбуждается интерес собственно к философии и передается ее история.

Цицерон предоставляет нам сведения не только по истории философии, но и по истории красноречия. В письме к Публию Корнелию Лентулу Спинтеру он писал, что создал «...в духе Аристотеля... — в виде обсуждения и диалога три книги «Об ораторе»...; они далеки от обычных наставлений и охватывают все учения об ораторском искусстве древних — и Аристотеля, и Исократа» [К близким. I.9]. Его диалог «Брут» представляет собой по сути дела длинную лекцию по истории ораторского искусства, лишь изредка прерываемую репликами собеседников. Здесь дан хронологический обзор римских ораторов в порядке их консульских или преторских дат (нарушаемом довольно редко) с краткими характеристиками каждого. Цицерон перечислил в своем трактате примерно 200 представителей римского красноречия. Упомянув даже самых незначительных из них, он хотел во-первых, показать, что Рим всегда славился своим рвением к художественному слову, а во-вторых, подчеркнуть, как много достойных граждан стремились достичь идеала красноречия и сколь немногим это удавалось. Среди источников рассуждений Цицерона были и речи конкретных ораторов, которые были записаны и сохранены. Ценность их была различной, поскольку одни из них были записаны самими авторами, другие — самописцами на форуме, некоторые сохранились лишь в виде конспектов, а иногда встречались и подложные речи.

Цицерон сам переводил на латинский язык речи некоторых прославленных греческих ораторов. Он советовал молодым ораторам в качестве упражнения не только устно излагать прочитанные речи, но и письменно их переводить. Сохранилось предисловие Цицерона к его переводу речи Эсхина «Против Ктесифонта» и речи Демосфена «За Ктесифонта о венке», где он выступает, в частности, против буквального перевода. Он пишет: «Перевел я их не как толмач, а как оратор, что читателю интересно не слова сами по себе, а их сила и впечатление, ими производимое» [«О наилучшем виде ораторов», V.14-15].¹

Почти всех римских ораторов двух последних поколений Цицерон знал лично, видел и слышал их на форуме и судил о них по собственным впечатлениям. Об ораторах двух предыдущих поколений он мог слышать подробные рассказы Красса, Сцеволы и других старших современников. «Мы утверждаем это, опираясь на воспоминания отцов» [Брут. 104]. Из исторических сочинений, которые могли содержать важный для исто-

¹ Цицерон. Эстетика: Трактаты, Речи, Письма. М., 1994, с. 85.

рика красноречия материал, Цицерон пользовался «Началами» Катона (где Катон приводит и собственные речи) и «Анналами» Фанния; кроме того, он использовал стихи Энния [58], Луцилия [160.172] и Акция [72].¹ Историко-литературное значение трактата Цицерона «Брут» огромно. Это едва ли не единственное сводное сочинение по истории литературы, дошедшее до нас из Античности. Без этих заметок Цицерона, при всей их краткости и схематичности, наши знания о начале римской литературы были бы более смутными. Римское красноречие было для Цицерона предметом национальной гордости, и он был счастлив стать первым его историком.

Цицерон писал труды по философии, красноречию, истории и т.д. еще и потому, что считал изучение наук необходимым условием образования идеального оратора. В первую очередь, оратор должен был овладеть знанием философии, права и отечественной истории. Среди этих дисциплин важнейшей для образования оратора Цицерон считал философию, тесно взаимосвязанную с ораторским искусством. Из трех разделов древней философии, — естественной (физики), нравственной (этики) и логики (диалектики) — вообще важных для общего развития, для оратора Цицерон считал важной диалектику и безусловно необходимой — этику, так как она составляла часть учения об ораторском искусстве в качестве прикладной психологии.² Из четырех главных философских школ наиболее плодотворными для изучения красноречия Цицерон считал республицанскую и академическую.

Римская литература времен Цицерона не давала достаточного материала для изучения наук, необходимых для образования оратора. Что же касается философии, то Цицерон писал: «Философия была в пренебрежении до нашего времени и не имела надлежащего освещения в литературе» [Тускуланские беседы. I.3.5]. До сочинений Цицерона на латинском языке появлялись только трактаты мыслителей, причислявших себя к школе Эпикура, но эпикурейское учение в силу своей специфики не благоприятствовало образованию оратора. Не существовало также руководства по изучению права и отечественной истории. Незнание же своей истории Цицерон считал вообще недопустимым не только для оратора, но и для всякого уважающего себя римского гражданина. Например, в письме к Атику он писал: «О позорное невежество в истории!

¹ Гаспаров М.П. Цицерон и античная риторика. // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972, с. 37.

² Иванов Г. Взгляд Цицерона на современное ему изучение красноречия в Риме в связи с его собственным образованием. М., 1878, с. 72.

То заблуждение насчет Флавия и факт, если это и не хорошо, присуще всем, и ты прекрасно поступил, высказав свое сомнение, а я едва не разделил распространенного мнения, как это часто бывает у греков.

Кто только ни говорил, что Эвклид, принадлежащий к древней комедии, был выброшен в море Алквиадом во время его плавания на Сицилию? Эратосфен это опроверг, приводя комедии, которые тот поставил позже этого времени. Разве Дурид Самосский, добросовестный историк, заслуживает осмеяния именно за то, что он разделял заблуждение многих? Кто не говорил, что Залевк написал законы для Локров? Разве Феофраст теряет свое значение, если твой друг Тимей ставит это ему в вину? Но не знать, что твой прадед не был цензором, позорно...» [К Аттику. VI. 1].

Недостаток учебных литературных пособий Цицерон старался восполнить собственными трудами. Он акцентирует свое внимание преимущественно на тех вопросах, которые считает важными для образования оратора, особенно на некоторых вопросах из области нравственной философии, например, о богах, благочестии и справедливости, о государственных законах и правильном образе жизни, о нравах и обычаях и т. п. Обсуждению этих тем Цицерон уделял большое внимание, и поэтому его сочинения могли заменить римскому оратору библиотеку греческих писателей. Следует заметить, что Цицерон не считал свои сочинения вполне достаточными для образования оратора, хотя и полагал, что затронул в них наиболее важные вопросы и указал дорогу к источникам знания.

4. Цицерон о сущности и истоках эллинистической и римской философии

В рамках одной работы невозможно систематизировать весь огромный материал, представленный Цицероном и изложить его доксографию. Ведь он разработал обширнейший план для всестороннего ознакомления своих современников с философией. Немецкий ученый VIII в. Ф.Гедике на основе одних только сочинений Цицерона составил «Историю древней философии», охватившую все философские школы Греции: ионийцев, элеатов, пифагорейцев, учения Демокрита, софистов, сократиков и т.д. «Нет более беспристрастного и полного источника философской истории, чем труды Цицерона», — писал Гедике.¹ В данной работе просто не ставилось подобной цели. В заключение я отмечу наиболее общие моменты изложения Цицероном истории философии.

¹ *M. Tullii Ciceronis Historia philosophiae antiquae* / Coll. F. Gedike, 1782, p. VII.

Согласно Цицерону, философия с необходимостью возникает в Греции, ибо греки по своей природе были созерцателями и теоретиками. Слово «теория», приобретенное для нас несколько иное значение, означало для древнего грека собственно «созерцание», то есть бескорыстное усматривание сущности вещей, то есть «умозрение» в буквальном смысле слова. Аристотель называл это умозрение «самым приятным и самым лучшим» благом жизни [Аристотель. *Метафизика*. XII. 7.102 d]. Греческие философы оценивали созерцание или умозрение как наиболее возвышенную деятельность ума. Кроме того, философия была для них средством, при помощи которого человек удовлетворяет свою страсть к познанию. Природа наделила человека стремлением к познанию как таковому, и он стремится к науке не будучи привлечен к ней какой-либо выгодой [О пределах добра и зла. V.18.48]. Это бескорыстное познание, порождающее философию, есть познание природы, которое служит для наслаждения духа [О пределах добра и зла. IV.5.12]. «Ведь именно красота на земле и возбудила в нас, по слову Теофраста, «отцовское дедовское любознание, зажженное жаждой знания»» [Тускуланские беседы. I.19.25].

Цицерон отделяет от философии, т.е. от истинной мудрости, суждения так называемых семи мудрецов. Эти «семеро» были мудрецами только в представлении «черни» [Лелий, или о дружбе. 27].¹ Они «еще не знали физики, которой начали заниматься только много лет спустя» [Тускуланские беседы. I.13.29]. Появление термина «философия» Цицерон связывает с Пифагором, впервые употребившим слово «философ» вместо слова «мудрец» и определившим его следующим образом: «Это те немногие, которые, отбросив все дела, внимательно всматриваются в природу вещей» [Тускуланские беседы. V.3.9].

Говоря о предмете философии, Цицерон разделяет восходящее к Платону представление о трех областях философского знания: «от Платона был воспринят тройкий вид философствования: первый — о жизни и нравах, другой — о природе и загадочных явлениях, третий — о рассуждениях, что истинно, и что ложно, что правильно в речи или неправильно, что логически вытекает, что противоречиво» [Академики. I.5.19].² Согласно Цицерону, философия начинается с познания при-

¹ Здесь и далее трактат «О дружбе» цитируется по изданию: *Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях*. М., 1993, без указания номеров страниц, но с указанием номеров разделов.

² Цит. по: *Звиревич В.Т.* Цицерон как философ и историк философии. Свердловск, 1988, с. 166.

роды, с натурфилософии, проблематика которой преобладает у первых философов. Фалес преимущественно астроном [О государстве. I.16.25], пифагорейцы — математики [Тускуланские беседы. I.17.38], Гераклит — физик [I.36.105]. Тем не менее первые философы не чуждались и земных человеческих дел. Уже они «сосредоточились на изысканиях наилучшего образа жизни, несомненно в надежде достигнуть таким изучением блаженного бытия» [Тускуланские беседы. V.1.2].

Появление философии как таковой Цицерон связал с учением Сократа, «от которого пошла вся житейская нравственная философия» [III.4.8]. Он сказал, что Сократ свел философию с неба на землю, изменив ее предмет. Если философия начинала с учения о космосе, о строении мира, то Сократ в центр ее интересов поставил человека. Именно Цицерон разделил античных философов на досократиков и сократиков [Об обязанностях. I.29.104]. Основанием этого деления является представление об изменении предмета философии от Фалеса до Сократа. С точки зрения Цицерона, все философы до Сократа и те после него, которые не принимали его проблематики, — это, собственно, не философы, а «физики», хотя и они также преследовали философские цели, например, — вели поиск счастливой жизни. Так Демокрит «из этого исследования природы желал достичь хорошего расположения духа» [О пределах добра и зла. V.29.87].¹ Философы же в полном смысле слова — это те, кто размышляет о добре и зле, о людских нравах, о смысле жизни [Об ораторе. I.10.42].

Цицерон отмечает тот факт, что последующие философы различных школ не принимали проблематику Сократа безоговорочно. Например, Платон присоединил к сократовскому учению пифагореизм и занимался познанием природы, что отвергалось самим Сократом [О пределах добра и зла. V.29.87]. Кроме того, по словам Цицерона, Платон был первым, кто написал сочинение о государстве и законах и способствовал распространению интереса к общественно-политическим вопросам [О законах. II.6.14]. Его ученики и перипатетики были поглощены такими вопросами. «Древними перипатетиками и академиками основательно и полно был разработан этот раздел, который мы намереемся назвать правильно «гражданским», по-гречески «политическим» [О пределах добра и зла. IV.2.5]. И далее: «От Аристотеля мы узнали нравы, установления, учения почти всех государств, не только Греции, но также чужих краев, от Теофраста — законы. Оба они учили, каким подобает

¹ *M. Tullii. Ciceronis De finibus bonorum et malorum. Libri quinque. Lipsiae (Leipzig), Teubner, 1900, p. 254.*

быть руководителю в государстве, кроме того, много писали о том, какое устройство государства было бы наилучшим» [V.4.11].¹ Появление римской философии Цицерон связывает с кружком Сципиона (II в. до н. э.), члены которого осваивали греческую философию. «Занятия мудростью у нас тоже давние, но до времени Лелия и Сципиона я никого не мог бы назвать поименно» [Тускуланские беседы. IV.3.5]. Согласно убеждению Цицерона, римская мудрость появилась в облике совершенного красноречия. С момента своего зарождения римская философия занималась общественно-политическими вопросами. В таком духе он говорит о философах-современниках и о себе самом, являясь непосредственным участником процесса формирования римской философии и ее историком.

Свою работу в области философии Цицерон объясняет желанием принести пользу согражданам, служить славе государства и т.п. [О природе богов. I.4.7]. Х.Хант называет Цицерона «главным источником информации об эллинистических школах и основным систематизатором их доктрин».² Действительно, одной из целей Цицерона при написании философских трактатов было изложение на латинском языке учений четырех главных школ эллинистической Греции: академиков, перипатетиков, стоиков и эпикурейцев. Поскольку оригинальные произведения мыслителей эпохи эллинизма почти полностью утрачены, рассказы Цицерона во многих случаях — основной и даже единственный источник для ознакомления с трактовками важнейших философских проблем в отдельных школах. Многие положения этих школ, которые Цицерон излагал в своих трактатах, стали элементами его мировоззрения. Например, он полностью разделял философский скептицизм неоакадемиков и не любил догматизм в философии. Школами, в которых господствовало догматическое мышление, он считал пифагорейцев и эпикурейцев. «Я не одобряю того, что известно о пифагорейцах, которые когда что-то утверждают при обсуждении, и при этом у них спросишь, почему так, обычно отвечают: «Сам сказал!». «Сам» — это Пифагор» [О природе богов. I.5.10]. В настоящее время Цицерон является одним из главных источников по истории античной философии. Многие философы и историки последующих эпох, доверяли его сведениям и, опираясь на них, строили свои историко-философские концепции. При этом часто воспроизводились даже допущенные им ошибки. Например,

¹ *M. Tullii. Ciceronis De finibus bonorum et malorum. Libri quinque. Lipsiae (Leipzig), Teubner, 1900, p. 196.*

² *Hunt H. The Humanism of Cicero. Melbourne, 1954, p. 204.*

большое место в трактатах Цицерона занимает изложение философии Эпикура, которая была главным объектом его критики. Хотя в вопросах физики взгляды Цицерона нам менее ясны, чем какие-либо другие, ясно то, что он выступал против физики Эпикура, а также и Демокрита. Он упрекал Эпикура в том, что тот якобы не создал ничего своего, а заимствовал все у Демокрита. Если Эпикур и внес какие-то изменения в учение Демокрита, то они являются только искажениями. «Он говорит все по Демокриту, меняя лишь очень немногое, но так, что то, что он хочет исправить, он портит» [О пределах добра и зла. I.17].¹ В результате в философии долгое время господствовало превратное мнение об Эпикуре и его физике.

* * *

Сейчас достаточно актуальной является, по моему мнению, следующая задача. Необходимо с доступной мерой точности установить, какое именно место занимают труды Цицерона в ряду других источников по истории античной мысли. Для этого, в частности, можно сравнить его наследие с работами Диогена Лаэртция. Прежде всего, Цицерон относится к той группе авторов, которые излагали античную философию проблемно. Он принадлежит к доксографической традиции, идущей от Теофраста, к которой причисляют также, например, Феодорита Киррского, Стобея, Аэция и Псевдогалена.² Диогена Лаэртция трудно отнести к этой же группе, поскольку у него всякая проблемность слишком обильно насыщена посторонними материалами, биографиями, анекдотами, афоризмами, остротами и т.д. Существует целый ряд мыслителей, которые либо излагают историю античной философии по школам (Сотион Александрийский, Гераклid Лесбосский, Антисфен Родосский, Диокл Магнесийский), или даже по подразделениям тех или иных школ и направлений (Эратосфен Киренский, академик Клитомах, стоик Панэтий).³ К ним можно смело отнести и Цицерона. Диогена же нельзя однозначно зачислить ни в тот, ни в другой раздел, ибо его изложение отличается неравномерностью и противоречивостью. Ему чужд дух упорядоченности и какой-либо системы, чего никак нельзя сказать о Цицероне.

¹ Цицерон. О высшем благе и крайнем зле. Казань, 1889, с. 95.

² Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб, 1902, с. 31.

³ Лосев А.Ф. Диоген Лаэртций — историк античной философии. М., 1981, с. 183.

В нашем понимании систематическое изложение предполагает сосредоточение на главной линии развития предмета, выяснение внутренней логики той или иной проблемы, анализ ведущих тенденций, подведение итогов и т.д. Все это в определенной степени было свойственно и Цицерону. Говорят еще и о критической тенденции произведений некоторых авторов, например, Плутарха, Галена и Секста Эмпирика.¹ Все они имели собственное мировоззрение, с позиции которого и давали свои критические оценки. Цицерона бесспорно можно включить в ряд источников такого рода. Что же касается Диогена Лаэртция, то у него мы не находим четкого выражения своего мировоззрения, прослеживается лишь стремление излагать одних философов слишком кратко, других — слишком подробно, а третьих не излагать вовсе, ограничиваясь только их упоминанием. Существует еще одна разновидность источников, восходящая к ученику Аристотеля Аристоксену и продолженная Александрийскими учеными. В этих источниках изложены биографии разных философов. Диоген Лаэртций ближе всего именно к ним.² С Аристоксеном его роднит также пристальное внимание к различного рода забавным историям, связанным с тем или иным философом. У Цицерона же очень редко встречается то, что можно отнести к жанру биографии, за исключением небольших автобиографических отступлений в трактатах «О природе богов», «О дивинации» и др. В результате можно сказать, что, несмотря на существенные различия, Цицерон и Диоген Лаэртций в чем-то схожи. Среди всех известных нам источников для изучения античной философии они являются совершенно особыми, оригинальными фигурами, в которых совмещаются тенденции всех основных источников. Стиль, форма и методы изложения у Цицерона и Диогена Лаэртция совершенно различны.

Диогену культурно-историческое прошлое рисуется прежде всего в виде биографий конкретных личностей. Его биографический метод отличается ярко выраженной описательностью, состоящей в том, что историко-философская мысль нечетко отделена от быта и поведения изучаемых персонажей. Для предлагаемого им анализа греческой философии характерны беззаботность и игнорирование всяких противоречий. Он отражает скорее общежизненные и общекультурные, чем собственно теоретические моменты развития философии. Несмотря на то, что Цице-

¹ Арзаканян Ц.Г. К вопросу о становлении истории философии как науки. // Вопросы философии №6, 1962, с. 103.

² Лосев А.Ф. Диоген Лаэртций — историк античной философии. М., 1981, с. 185.

рон пользуется совсем другим — доксографическим методом и передает прошлое философии в виде процесса противоборства различных мнений философов и философских школ, он нередко тоже уководствуется больше общекультурными, нежели чисто философскими целями.

Разумеется, для современных исследований по истории философии очень ценны критические аспекты трудов Цицерона и Диогена Лаэртция, однако не менее важно достойно оценить их с общекультурной точки зрения. Ведь сейчас они выступают для нас как выразители двух различных сложившихся в античности отношений к историко-культурной традиции. Цицерон как доксографический источник скорее всего может быть полностью оценен, если мы будем учитывать его отношение к истории культуры. Культура для него не исчерпывалась образованностью, развитием наук, искусств, цивилизации, заботу о которых он считал больше характерной для Греции, чем для Рима. Подлинная культура заключалась в римско-республиканском образе жизни, где духовное развитие и индивидуальные потребности человека и самые общие интересы государства находятся в противоречивом и неразрывном единстве. Эта проблема противостояния «человек — общество» была особенно актуальна для того бурного и нестабильного времени, в котором жил Цицерон. Поэтому, обращаясь к историко-философскому материалу, он уделял больше внимания спорам философов об этических, общественно-политических, «человеческих» проблемах, чем вопросам физики, логики, онтологии, и т.д.

Философские произведения Цицерона одними осуждались как неудачные попытки дилетанта в короткий срок создать целую философскую библиотеку, другими превозносились как великий культурный подвиг. Если последнее верно, то и первое не лишено основания. Все зависит от точки зрения, с которой мы даем оценку. Философ-специалист может упрекнуть Цицерона в том, что тот черпает свою мудрость из чужих источников; причем часто не называя их. Нередко его обвиняют и в непонимании глубоких идей предшествующих мыслителей, в том, что он не обогатил науку ни одной оригинальной спекуляцией. В принципе, эти упреки не всегда лишены основания. Однако, Цицерон не философ в строгом смысле слова. Он — «высокопросвещенный дилетант», видевший в философии основу истинной образованности.¹ Поэтому он погружался в нее с увлечением. Как истинный римлянин, проникнутый духом утилитаризма, он стремился сделать ее достоянием современников. Главная культурно-историческая ценность трудов Цицерона в том, что

¹ *Баумгартен Ф. и др.* Эллинистически-римская культура. СПб, 1914, с. 319.

они знакомят нас с силой влияния греческой философии, господствовавшей в то время и отражением ее в таких умах, как Цицерон. Со многими эллинистическими источниками мы ближе знакомимся лишь благодаря ему. Цицерон в течении многих столетий побуждал и поддерживал интерес к философии. Он долгое время был единственным, впоследствии же одним из главных посредников греческой мудрости для Запада. Универсальность его творчества удивительна. Цицероном руководило серьезное намерение овладеть достижениями эллинистической культуры и приобщить к ним соотечественников. Я полагаю, что он принес большую пользу не только своим современникам римлянам, но и приносит ее до сих пор, хотя прошло уже более двух тысячелетий.

Шпенглер в «Закате Европы» высказал мысль, что у каждой культуры своя философия. Она представляет собой часть цельного символического выражения культуры и своими постановками проблем и методами мышления слагает некий «умственный орнамент», в строгом соответствии с архитектурой и изобразительным искусством. В отдаленной перспективе и с высоты рассмотрения совершенно несущественно, до каких словесно выраженных «истин» дошли мыслители определенной культуры. Более важными, чем ответы, являются сами вопросы, причем в аспекте их выбора и внутренней формы, поскольку тот особый способ, через который человеку определенной культуры предстает мир, заведомо формирует саму потребность и тип вопрошания.¹

Исходя из этого, можно сказать, что Цицерон действительно является для нас символом определенной культуры. Обращаясь к истории философии, он выбрал именно ту форму ее изложения, которая более всего насыщена вопросами. Он в наиболее совершенной форме выразил те вопросы, на которые пытались ответить мыслители нескольких веков до него, и на которые искали ответы мыслители веков последующих. Творчество Цицерона — одна из наиболее ярких страниц в истории мысли, которая никак не должна потерять своей важности и актуальности.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993, с. 176–177.



Глава II. Цицерон о смехе и понятии смешного

Цицерон был одним из тех философов, которые, кроме мыслей, мнений, философских вопросов и ответов на них, «собирали» и смех, и смех которых собирали другие люди. Современники и потомки писали о необыкновенной популярности цицероновского остроумия. Его шутки собирались и оформлялись в отдельные сборники наряду с философскими трактатами и речами, становились достоянием римлян и распространялись за пределы Рима. Разработанная им «теория смеха» — одна из немногих подобных теорий, дошедших до нас из античных времен. В работах, посвященных истории развития эстетических категорий Цицерон упоминается в качестве одного из авторитетов в области теорий комического, наряду с Аристотелем, Платоном, Квинтилианом и др.

Традиционно считается, что история изучения смеха проходит под влиянием авторитета Аристотеля¹. Именно он дал наиболее точное и емкое определение смеха в 1-й части «Поэтики», и сотни других, более поздних определений, представляли собой лишь его вариации. При этом теоретики комизма очень часто говорят об утерянной 2-ю части «Поэтики», в которой, по-видимому, содержались самые важные мысли Аристотеля о смехе. Ученые пытаются реконструировать эту книгу, опираясь на тексты учеников Аристотеля и тех античных мыслителей, которые в своих сочинениях так или иначе затрагивают тему смеха. Согласно версии Умберто Эко, изложенной в романе «Имя розы», 2-ю книгу «Поэтики» долгое время скрывал от посторонних глаз, а затем уничтожил монах Хорхе, так как решил, что она способна опровергнуть христианское

¹ См., например: *Карасев Л.В.* Философия смеха. М., 1996.

представление о мире. С течением времени 2-я часть «Поэтики» стала своеобразным мифом — мифом о возможном раскрытии тайны смеха.

Однако, как до, так и после Аристотеля, философы, рассуждавшие на темы воспитания людей, их общения между собой, их отношения к государству, затрагивали и тему смешного. Они понимали, какой огромной силой обладает смех и как много зависит от того, кто им воспользуется и против кого он будет направлен. Некоторые древние философы, политики, ораторы, поэты, теоретики литературы и искусства выделяли вопросы смеха и комического в виде проблем философского и общественного характера. К сожалению, ни одно из древних произведений, специально посвященных этой теме, не дошло до нас. Мы располагаем лишь отрывочными или, в лучшем случае, более или менее систематическими рассуждениями о смешном, включенными в философские труды. Богатый материал для различных теоретических обобщений о смешном дают также некоторые литературные произведения, философские диалоги, памятники судебного и политического красноречия, в котором особенно ценилось умение высмеять противника. В связи с этим уместнее всего вспомнить о Цицероне. Развернутую теорию смешного он излагает в трактате «Об ораторе», а отдельные ее аспекты развивает в трактате «Об обязанностях» и других своих сочинениях.

На мой взгляд, вклад Цицерона в развитие теории смешного — весьма интересная для историко-философского исследования тема. Литературы, посвященной именно этому вопросу не так уж много. В то же время, нет недостатка в обобщающих работах по истории эстетики, эстетическим категориям, а также по истории драмы, ораторского искусства и литературы, где в связи с развитием теории смеха и комического всегда упоминается имя Цицерона¹. У авторов, специально анализирующих эстетические взгляды Цицерона (например у А.Ф. Лосева в его V томе «Истории античной эстетики»), также имеются отдельные замечания относительно его трактовок смеха и комического.² Здесь следует отметить статью Г. Грубе, в которой есть интересные мысли о теории смешного, выдвинутой Цицероном. Например, Г. Грубе полагает, что этот римский мыслитель и оратор лично не имел дела с утраченной 2-й книгой «Поэтики» Аристотеля или с трактатами его учеников, посвященными вопро-

¹ Шестаков В.П. Эстетические категории. Опыт систематического и исторического исследования. М., 1983 ; Аникст А.А. Теория драмы от Аристотеля до Лессинга. М., 1967 ; Поэтика древнеримской литературы., М., 1989 ; Clark В. Theories of Drama. L. 1960 и др.

² См. также: Atkins J. W. H. Literary Criticism in Antiquity. L., 1952.

сам смеха. Разумнее допустить, что Цицерон находился под влиянием риторов эллинистической эпохи. Самостоятельность Цицерона в этой области философии подтверждается тем, что примеры, иллюстрирующие его теоретические положения, он берет, как правило, из римской ораторской практики и римской литературы.¹ М.Н. Чернявский в статье «Теория смешного в трактате Цицерона «Об ораторе» также пытается обосновать определенную независимость Цицерона от Аристотеля, подчеркивая «богатую традицию римского остроумия» и наличие в теории Цицерона высоких этических критериев, введенных именно римскими мыслителями и «обусловленных определенным положением римской культуры середины I века до н.э.»

Рассмотрим в основных чертах теорию смешного, выдвинутую Цицероном, чтобы оценить его вклад в исследование этой философской проблемы. Прежде всего, мне хотелось бы сделать акцент на том, что Цицерон создал свою теорию, опираясь на опыт своих предшественников — философов, риторов, комедиографов — но при этом весьма оригинально осмысливал категорию смеха. Интересно, что свои теоретические положения он иллюстрирует примерами национального римского остроумия; поэтому, благодаря Цицерону, у нас есть возможность узнать, как и над чем смеялись древние римляне времен заката Республики, а это немаловажно для понимания мировоззрения и культуры римлян и их эпохи.

1. Смех и ораторское искусство

Теоретические положения Цицерона, касающиеся смеха и понятия смешного вообще, неразрывно связаны с его трактовкой ораторского искусства. Публичное красноречие, теории и практике которого Цицерон посвящает всю свою жизнь, представлялось ему органичным взаимодействием таланта, знаний и личностных качеств оратора и особой ораторской техники. Он и его современники называли эту технику «ars» — искусство, умение, ремесло и говорили о различных его сторонах, приемах, формах, которые при соединении с природными данными оратора должны были привести к созданию шедевров ораторского искусства. По мнению Цицерона, одним из важнейших приемов ораторской речи является смех и его разновидности. Возможно, именно поэтому в его трактате «Об ораторе» изложена достаточно развернутая теория смешного. При

¹ Grube G.M.A. Cicero: the education of orator. // Grube G.M.A. The Greek and Roman Critics. London, 1965, p. 168–192.

ее создании он, естественно, опирался на опыт, накопленный в этой области предшествующими мыслителями и ораторами, как греческими, так и римскими. Однако он вносит в теорию смеха некоторые новые моменты и оттенки. Специфика его теории обусловлена тем, что смех интересовал его в первую очередь как категория, имеющая отношение к ораторскому искусству. Кроме того, не следует забывать о национальной и исторической почве, на которой возникали и развивались эстетические взгляды Цицерона. Ведь каждый народ в определенную эпоху обладает особым, специфическим для него чувством юмора и комического, которые иногда непонятны и недоступны другим народам или в другую эпоху. Свои теоретические положения Цицерон подкреплял примерами из реальной римской ораторской практики, выявив богатые традиции римского остроумия. Будучи не только «теоретиком», но и «практиком» смеха, он существенно пополнил эту традицию собственными шутками и остроумными высказываниями, которыми щедро уснащены его речи, письма и серьезные философские трактаты.

Живая ораторская речь представлялась ему единством судебно-политической практики и философско-эстетической нормы. Согласно его представлениям, публичное красноречие не должно сводиться к совокупности риторических приемов. Риторическую форму следует наполнять определенным содержанием, важными составляющими которого являются философия, эллинская культура, знание истории и права, политики римского государства, языка его народа, а также особый тип мышления и поведения. Поэтому Цицерон полагал, что истинный оратор должен быть и философом, и историком, совмещать в себе талант поэта и актера, будучи в то же время выше каждого и из них в отдельности. Обладая острым чувством аудитории, великий оратор может заставить слушателей смеяться, проливать потоки слез и застыть от изумления или ужаса. Направляя чувства толпы в нужное ему русло, он выступает на форуме «творцом» смеха и слез, гнева и сострадания. Сам Цицерон владел любыми интонациями и стилистическими приемами, от торжественного прославления богов и отечества до грубых, дышащих ненавистью нападок на противника, от тонких, добродушных шуток до страстной риторики. Стилистическое мастерство Цицерона проявлялось и в том, что он весьма искусно применял теорию трех стилей: высокого, среднего и простого, который греческие риторы использовали редко. Его речи дают исчерпывающее представление о том, сколь широк был диапазон тонов и стилистических приемов, которые Цицерон сумел разработать и поставить на службу красноречию.

Что же касается смеха, Цицерон считает его одним из самых эффективных приемов в арсенале оратора. Однако, признавая значение смеха, он ограничивает возможности его применения и рекомендует оратору соблюдать меру, уважать чувства слушателей. Несомненно, что такие же требования Цицерон предъявлял и к комическим поэтам, призывая их придерживаться известных рамок в осмеянии и соблюдать определенные этические нормы, которым они не всегда следовали, чем и вызывали его порицание. Таким образом, он принимал далеко не любую форму комического и вносил в понимание этой категории важный элемент философско-нравственной оценки. В трактате «Об обязанностях» он связал свою концепцию смешного и разновидностей смешного с понятием «подобающего» (*decor*). По его словам, это понятие неотделимо от понятия нравственно прекрасного. С этой точки зрения, остроумие должно быть проявлением нравственно прекрасного, и «в самой шутке должен светить свет высокого ума» [Об обязанностях. I. 103]. Поэтому шутки могут быть двух родов: «Одни — неблагородные, наглые, гнусные, непристойные, другие — изящные, тонкие, умные, острые. Шутки этого рода в изобилии встречаются не только у нашего Плавта и в древней аттической комедии, но и в книгах философов-сократиков, кроме того, и во многих остроумных высказываниях людей, например, в собранных Катонем в годы его старости и называемых апофтегмами» [Цицерон. Об обязанностях. I. 104].

Во второй книге трактата Цицерона «Об ораторе» есть упоминание о греческих книгах под общим заглавием «О смешном», с которыми довелось познакомиться одному из участников диалога — Цезарю. Эти трактаты не сохранились, поэтому, не располагая другими источниками, можно допустить, что Цицерон одним из первых авторов античности рассматривает природу смеха как эстетическую категорию.¹ В этой книге изложены основные положения теории смеха — с речью о смешном выступает поэт и оратор Гай Юлий Цезарь Страбон. Исходным пунктом рассуждений о смехе и его разновидности становится положение о том, что смех, остроумие и шутка могут оказаться чрезвычайно полезными оратору в достижении успеха. Еще задолго до Цицерона софист Горгий говорил, что смех не является помехой в серьезном деле и что оратору следует пользоваться этим приемом в своей практике. С этим соглашался и Аристотель. «Горгий правильно говорил, что серьезность противников следует убивать шуткой, шутку же — серьезностью...» [Аристотель. Риторика. III. 18. 1414b].

¹ См., например: *Аникст А.* Теория драмы от Аристотеля до Лессинга. М., 1967; *Atkins J. W.* Literary criticism in Antiquity, L. 1952, v. II.

Философы и писатели античности неоднократно обращали внимание на то, какой эффект может произвести использование насмешек и шуток в политических и иных спорах. Поэтому многие из них, в частности Цицерон, изучали свойства смеха, чтобы выяснить, при помощи каких приемов можно превратить его в наиболее действенное орудие полемики. Если верить Паскалю, то даже Тертуллиан крайне негативно относившийся к смеху во всех его проявлениях, отмечал, что «есть много вещей, которые заслуживают того, чтобы над ними смеялись и издевались... из опасения придать им значение серьезным опровержением.»¹ Цицерон, рассуждая о трудности красноречия во вступлении к диалогу «Об ораторе», говорит, что главная задача оратора — придать красоту самой речи. Чтобы выполнить эту задачу, истинный оратор должен не только виртуозно владеть словом, но и быть знатоком человеческой души, «потому что вся мощь и искусство красноречия в том и должны проявляться, чтобы или успокаивать, или возбуждать души слушателей. Ко всему этому должны присоединяться юмор и остроумие,... образование, достойное свободного человека, быстрота и краткость как в отражении, так и в нападении, проникнутые тонким изяществом и благовоспитанностью» [Об ораторе I. 17].

Итак, остроумие необходимо оратору так же, как образование, хорошая память, знание философии, истории, права и т. д. Шутка и остроумие оказываются не только приятными, но часто и очень полезными, особенно тогда, когда оратору нужно отразить нападки своего противника «противоположными чувствами». «Как ненависть подавляет доброжелательство, озлобление подавляет сострадание», так и насмешка убивает серьезность и излишний пафос [Об ораторе. II. 216]. Однако, отмечает Цицерон, если все другое (право, история, память, актерское мастерство и т. д.) может быть предметом науки. То есть всему этому можно обучить посредством теории, тренировки, упражнений, то шутка и остроумие являются природными свойствами и ни в какой науке не нуждаются. Поэтому он высмеивает тех «тупых» теоретиков, которые, пытаясь подвести под остроумие какие-то теоретические основы и обучить других принципам и правилам осмеяния, сами становятся смешными. Следовательно, нельзя научить кого-то быть остроумным. Впрочем, отрицая «науку остроумия» в целом, Цицерон допускает, что кое-чему в этой области поучиться стоит. Чтобы знать, когда и как пользоваться остротами, следует ориентироваться на «практику смеха», то есть на образцы смешного и остроумного, которыми славились греки, а также знаменитые римские ораторы [Об ораторе. II. 229-230. 217].

¹ Паскаль Б. Письма к провинциалу. СПб, 1898, с. 168.

Хорошая речь должна включать в себя остроумие, которое, согласно Цицерону, бывает двух родов. Оно или равномерно разлито по всей речи и тогда называется шутливостью, или едкое и броское, именуемое острословием. И хотя ни для шутливости, ни для острословия не требуется никакой науки, шутками и остротами можно ниспровергать противника не хуже, чем трагедией. Например, трагическое вдохновение блестящего оратора Лициния Красса не мешало ему говорить весело и насмешливо. Имея перед собой подобные образцы красноречия, любой оратор получает возможность сравнить с ними собственные речи, оценить силу своего природного дара и степень мастерства, приобретенного в процессе обучения ораторскому искусству. Речи прославленных ораторов типа Красса являются также примерами рационального, «научного» (в смысле «искусного») использования иронии и насмешки. В этом-то умении к месту использовать шутливость и острословие, чтобы они действительно принесли пользу речи и успех ее произносящему и, к тому же, приятно пощекотали чувства слушателей, и заключается «искусство шутки», смысл которого излагает Цицерон устами Гая Юлия Цезаря Страбона.

Прежде чем перейти к изложению сути предмета, Цезарь делает сложный комплимент своему собеседнику-оратору Луцию Лицинию Крассу. Он сравнивает себя с теми, кто имеет наглость выступать в театре на глазах у Росция, который замечает каждый мельчайший промах, допущенный на сцене. «Так вот и я теперь, — говорит Цезарь, — когда меня слушает Красс, буду говорить об остроумии и, впервые буду поучать такого оратора, о котором не так давно сказал, слушая его, Катул: «Рядом с ним всем остальным впору только сено жевать»» [Об ораторе. II. 233]. Далее Цицерон переходит к рассуждениям, которые можно назвать изложением теории смеха.

2. «Теория смеха»: пять общих вопросов

Предмет обсуждения «разделяется на пять вопросов: во-первых, что такое смех; во-вторых, откуда он возникает; в третьих, желательно ли для оратора вызывать смех; в четвертых, в какой степени; в пятых, какие существуют роды смешного» [Об ораторе. II. 235]. Начиная с первого вопроса, Цицерон сразу отказывается рассматривать «физиологические» стороны смеха. О том, что такое смех, как он возникает, где его место в человеческом теле, каким образом он внешне проявляется и т. д. — обо всем этом Цицерон предоставляет рассуждать «смеющемуся философу» Демокриту. «И прежде всего, что такое сам смех и каким способом он

вырывается, предоставим судить Демокриту»,— пишет Цицерон [Об ораторе. II, 58, 235].

Между прочим, Демокрит был одним из универсальных мыслителей древности. Известны заглавия его трактатов о природе, о звездах, о человеке, о душе, трудов по геометрии, географии, астрономии, поэзии, музыке, грамматике. Возможно, именно он является и первым древнегреческим философом, высказавшим ценные идеи, имеющие прямое отношение к теории смеха. Говорят также, что он не мог появляться на людях без смеха— «настолько несерьезным казалось ему все, что делалось всерьез» [Сенека. О гневе. II, 10, 5].¹ Со смехом наблюдал он за суетной жизнью людей, их легкомыслием, стремлением к мелочным целям, их невежеством, заботами и радостями. «Что ты смеешься? — спрашивали его. — Потому что мне кажутся смехотворными все ваши дела, да и все вы сами... из них ни одно не серьезно...» [Лукиан. Аукцион жизней. 13].² Так сложилась легенда о смеющемся философе, которым вместо гнева овладевал смех. Видя вокруг себя множество дурно живущих и дурно умирающих людей, он, в отличие от «темного» Гераклита, не плакал, а смеялся, за что и получил прозвище «Смехач».³

Впрочем, Цицерон не останавливается на фигуре Демокрита, а продолжает рассуждения о смешном. Отвечая на второй вопрос о том, что есть источник и область смешного (то есть, что вызывает смех), Цицерон дает определение смешного (которое, по сути дела, близко аналогичному определению Аристотеля). Последний, в трактате «Поэтика», определяя особенности содержания комедии, писал: «Комедия...есть подражание людям худшим, хотя и не во всей их подлости: ведь смешное есть часть безобразного...Смешное есть некоторая ошибка и уродство, но безболезненное и безвредное...» [Аристотель. Поэтика. 1449a]. Таким образом, Аристотель относил смешное к области безобразного, которое понималось им не только как физическое, но и как нравственное безобразие. Он связывал смешное с некоторой ошибкой, с определенным несоответствием между ожидаемым и происходящим действием, между характером и поведением человека и нравственными нормами, принятыми в обществе. Кроме того, по Аристотелю, смешное не связано со страданиями и не причиняет серьезного ущерба людям.

Согласно Цицерону, «область смешного — это, пожалуй, все непристойное и безобразное, ибо смех исключительно или почти исключи-

¹ Цит. по: *Лурье С.Д.* Демокрит. Л., 1970, с.196.

² Там же.

³ Там же, с.197.

тельно вызывается тем, что обозначает или указывает что-нибудь непристойное без непристойности» [Об ораторе II. 236]. Здесь Цицерон делает акцент на способе выражения. Для того, чтобы нечто непристойное, уродливое, безобразное сделать смешным, необходимо облечь его в определенную эстетическую форму.

Отвечая на третий вопрос, Цицерон подчеркивает, что для оратора крайне желательно уметь вызвать смех. Говоря о причинах, по которым ему следует это делать, Цицерон указывает на то, что благодаря веселой шутке оратор вызовет расположение слушателей, настроит их на доброжелательный по отношению к нему лад. Более того, удачная острота, заключенная подчас в единственном слове, примененная к месту при отпоре противнику или при нападении на него, повергнет аудиторию в удивление и восхищение. К тому же, что немаловажно, возбуждая смех, оратор или разбивает, или запугивает, или опровергает противника. Действенность острот, высокое качество шуток, являются критериями образованности оратора, тонкости его дела, изящества его речи. Однако главная причина, по которой оратору желательно вызывать смех, заключается в следующем. Остроумие смягчает суровость и разгоняет печаль, и оратор шуткой и смехом часто разрешает тонкие дела, которые нелегко распутать доказательствами.

Четвертый вопрос о том, в какой степени и с какими ограничениями оратору следует использовать орудие смеха, Цицерон рассматривает наиболее тщательно. Он устанавливает определенные границы осмеяния, указывая, что не должно подвергаться осмеянию в силу тех или иных причин. По его словам, предметом остроумия или шуток не могут быть пороки, граничащие с преступлениями. Не следует также высмеивать жалких, убогих людей или влюбленных. «Итак, первым делом в шутке надо соблюдать меру. Поэтому легче всего подвергается насмешке то, что не заслуживает ни сильной ненависти, ни особенного сострадания. Следовательно, предметом осмеяния могут быть те слабости, которые встречаются в жизни людей не слишком уважаемых, не слишком несчастных и не слишком явно заслуживающих казни за свои злодеяния; остроумное вышучивание таких слабостей вызывает смех» [Об ораторе II. 238]. Цицерон подчеркивает, что смех ни в коем случае не должен занимать место ненависти.

(Позднее Квинтилиан в том же духе будет предостерегать ораторов от применения такого смеха, который направлен против сословия или состояния. Надо заметить, что во многих вопросах Цицерон был идеалом для Квинтилиана. Его возмущали обвинения, которые предъявляли Цицерону критики его стиля и, в частности, обвинение в том, что Ци-

цицерон превзошел меру в шутках [О подготовке оратора. VI. 3, 2–3].¹ Он соглашался с Цицероном в том, что остроты и «соль» в речи — это необходимая приправа, без которой речь была бы безвкусной и пресной [VI, 3. 19]. Он высоко ценил цицероновское остроумие и соглашался с ним в том, что в осмеянии следует соблюдать определенную меру. Например, он считал непозволительным воспользоваться шуткой, предметом которой являются народы, сословия или ремесло [VI. 3.34]. Квинтилиан считал полезным во время обучения красноречию обращаться к искусству комедии, но лишь в той мере, в какой оратору необходимо умение произносить свой текст, сопровождая его уместной жестикulyацией. Оратору не приличествует лицедействовать и изображать характеры и типажи комедий; тем более, что «частое подражание переходит в нравы». Оратор обязан быть искушенным в обоих искусствах; но при этом он должен держаться далеко от актерских манер, соблюдать сдержанность в мимике и жестах. (Ср. Цицерон. Об ораторе. II, 251.) «Во всем этом для оратора есть свое искусство, но оно прежде всего заключается в том, чтобы никто не замечал искусства» [I, II, 1–4, 9].²

Самым лучшим предметом подшучивания Цицерон считает безобразие и телесные недостатки людей. Однако и здесь оратору надлежит быть крайне осторожным, не переступать рамки приличий, избегая не только плоских, неинтересных острот, но и слишком «соленых», грубых, достойных шута. Все то безобразное в поступках или внешности человека, на что оратор хотел бы обратить внимание слушателей, чтобы оно возбудило в них смех, он должен выявить это не грубо и безвкусно, а весело и остроумно отгнать. Оратор обязан избегать бесстыдства и непристойности, как на словах, так и на деле, и ни в коем случае не опускаться до уровня шута, который стремится лишь к тому, чтобы вызвать смех ради смеха, нарушая все принятые нормы. Ведь смех для оратора — не цель, а средство, с помощью которого он делает свою речь более эффектной, действенной, изящной, легкой, а также получает возможность продемонстрировать аудитории свою врожденную скромность, артистичность и благовоспитанность.

Определив область применения смеха, Цицерон переходит к последнему вопросу о разных родах смешного, к которым он относит остроумие, колкость, юмор и иронию. Все они могут и должны использоваться в речи оратора как средство осмеяния. Рассуждая о средствах возбужде-

¹ Квинтилиан. О подготовке оратора. // История эстетического воспитания. М., 1974, т. 1, с. 181.

² Там же.

ния смеха, он проводит следующее различие: комичным бывает способ выражения, и его не следует смешивать с комичностью того, что говорится. Существует два рода остроумия, один из которых обыгрывает предметы (комизм предметов), другой — слова (комизм речи). Комизм предметов, в свою очередь, бывает двух видов. Первый из них заключается в том, что оратор в непрерывном шутовском тоне описывает нравы или характеры людей и изображает их так, что они раскрываются перед аудиторией с помощью какого-нибудь анекдота. Произнося речь, оратор мимоходом, ловко, легко и быстро набрасывает простые комические сценки, добиваясь таким образом необходимого ему эффекта. (Подобным приемом любил пользоваться в своих речах сам Цицерон, оживляя их комическими рассказами.) Вторым видом комизма предметов оказывается передразнивание, при использовании которого оратор мгновенно обнаруживает перед аудиторией какой-нибудь приметный и смешной недостаток своего противника. Однако, предупреждает Цицерон, использование этого рода смешного требует величайшей осторожности. Оратору следует прибегать к подражанию украдкой, чтобы слушатели скорее догадывались, чем явно видели это.

Избегать шутовских приемов и острот оратору следует и при использовании другого рода остроумия — комизма речи. Оратора отличают от шута умеренные и редкие остроты, употребляемые для пользы дела и со смыслом. К сожалению, невозможно научиться шутить к месту, проявляя в этом чувство собственного достоинства; это может быть только врожденной способностью.

Для достижения наибольшего комического эффекта оратору нужно пользоваться всеми родами смешного. При этом из одного и того же источника можно вывести и серьезное, и смешное, смотря о каком предмете идет речь. Ведь «серьезное отношение бывает к предметам достойным и почтенным, а насмешливое — к непристойным и даже безобразным» [Цицерон. Об ораторе II. 248]. Одними и теми же словами можно похвалить человека и подшутить над ним.

3. Цицерон о родах смешного

Действительно, есть различие между комическим, которое речь выражает, и комическим, которое речь создает. Первое можно перевести на другой язык, хотя оно и теряет при этом определенную часть своей выразительности и очарования, переходя в иную культурную и общественную среду с совершенно другими нравами, литературными и идейными ассоциациями и т. п. Второй же вид комического переводим с большим

трудом. Здесь комичен сам язык. Этот вид смешного обязан своим существованием строению фраз, подбору слов, обладающих независимой способностью вызывать смех.

Среди способов выражения, вызывающих смех, Цицерон называет двусмысленности самыми острыми. Основанные лишь на игре слов, они, как правило, не возбуждают громкого смеха, но их ценят как тонкие и умные остроты. Двусмысленности высоко ценятся сами по себе, так как умение придать слову иной смысл, чем обычно принято, считается признаком глубокого ума. Впрочем, такой прием вызывает скорее восхищение, чем смех, если он не соединен с комизмом другого рода.

Делая краткий обзор родов комизма, Цицерон разделяет их на те, которые приемлемы для оратора и могут использоваться им с определенными ограничениями, и такие, которые неуместны для ораторского дела. Абсолютно неприемлемы для оратора приемы, используемые шутами и скоморохами, хотя как раз они вызывают наиболее сильный смех. В этом мнение Цицерона близко к мнению Аристотеля, согласно которому, «шутами называются те, кто преступает меру в смешном, ибо они добиваются смешного любой ценой и, скорее, стараются вызвать смех, чем сказать нечто изящное, не заставив страдать того, над кем насмеваются» [Никомахова этика. V, 13, 1128 а]. В противоположность им существуют люди остроумные — те, «кто развлекается пристойно»; они обладают известной гибкостью, подвижностью ума. Между шуткой, достойной раба, и шуткой, достойной свободного человека, имеется большое различие, так же как между шуткой воспитанного и невежи. «Разницу можно увидеть на примере старых и новых комедий: в первых смешным было срамословие, а в последних — скорее, намеки» [Никомахова этика. V, 13, 1128 а]. Согласно Цицерону, комические актеры потешают публику своими ужимками, передразниванием, непристойными жестами и телодвижениями. Комедия выставляет на посмешище самодуров, суеверов, нелюдимых, хвастунов, дураков во всей полноте их характеров. Существенная разница между актером-комиком и оратором заключается в том, что первый, чтобы высмеять какой-нибудь характер, «представляет» его, перевоплощается в него, надев на себя чужую личину, а второй издевается лишь над пороками и недостатками, тщательно подбирая для этого слова, интонации и жесты. Передразнивание, как уже было сказано, допустимо для оратора лишь вскользь. Гримасничанье — тоже род комизма — недостойно оратора так же, как и непристойность (которая нестерпима не только в суде, но и за столом в порядочном обществе). Так что в качестве приемов вызывания смеха в ораторском искусстве остаются только остроты, основанные на предмете или на слове.

В области комизма речи существует несколько родов смешного. Самый обычный из них — неожиданный поворот речи, когда говорится не то, что ожидалось. В сочетании с двусмысленностью подобная шутка, основанная на игре слов, может получиться очень смешной. «...А самая блестящая игра слов бывает тогда, когда в пререкании подхватывают слово у противника и обращают его против самого оскорбителя...» [Об ораторе. II. 256]. Другой род смешного возникает в словах при изменении в них какой-нибудь буквы (греки называют его параномасией). Остроумным может оказаться также истолкование имен, обыгрывание стихотворений и пословиц. Комический эффект производит не только игра слов, но и буквальное понимание выражения, которое должно пониматься в переносном смысле. В данном виде остроумия главное — неожиданность. Здесь срабатывает природная склонность человека смеяться над собственными ошибками. Слушатели смеются тому, как ловко оратор, обыграв какую-нибудь обычную фразу, обманул их ожидания.

Оратор может выдавать остроумные фразы в ответ на нападки своего противника в суде. Часто острие своего остроумия он направляет на отсутствующее на форуме лицо, предполагая, что отвечает на обращенные к нему слова. Иногда он обращается ко всем вообще, нападая на какое-то общепринятое мнение, превращая в парадокс расхожую фразу, пародируя цитату или пословицу. Искусство остроумия проявляется, кроме всего прочего, и в умении при помощи игры слов показать явную нелепость любой стереотипной фразы, заставив людей смеяться над собственными заблуждениями. Комизм возникает также из иносказательной речи или при переносном употреблении слов. Украсить всякую речь могут и словесные противоположения, приемлемые как в шуточных, так и в серьезных высказываниях — ведь у серьезного и смешного законы разные, а истоки одни и те же [Об ораторе II. 264].

На этом часть теории смешного, связанная с речью, заканчивается, и автор переходит к смешному, не зависящему от способа выражения. Окальзывается, что острот, обыгрывающих предметы, гораздо больше чем острот, основанных на комизме речи, на игре слов. Существует множество способов вызвать комический эффект. Одним из приемов выявления комизма предмета является уподобление путем сравнения или прямого изображения. Особенно бурный смех возникает при сравнении предмета с чем-то уродливым и неприятным, а также при изображении различных уродств или телесных недостатков человека путем уподобления их чему-нибудь еще более отвратительному. Остроумным может оказаться привлечение внимания слушателей к проявлениям физиче-

ских свойств человека, когда речь идет о его моральном облике. В речах Цицерона внешность человека постоянно была объектом насмешек. Он очень удачно вводил в свои речи словесные портреты героев. Особенно ему удавались отрицательные персонажи. Например, в речь «В защиту Росция актера» он вставляет изображение некоего Фанния Хереи, сама внешность которого должна служить доказательством его недостойного образа жизни и низкого морального облика. «Разве форма его головы и эти почти сбритые брови не дышат лукавством и не вопиют о хитрости...?» [В защиту Росция актера. 7.20].

Неоднократно Цицерон дает острые сатирические характеристики своих противников, один вид которых, повадки, поступь, одежда красноречиво свидетельствуют об их дурных наклонностях. Например, в речи «В защиту Клуенция» он высмеивает Квинкция, защитника Оппианика: «Постарайтесь вспомнить, не говоря уже о его характере и высокомерии, нет — его лицо, одежду, памятную нам пурпурную тогу, доходившую ему до пят» [В защиту Клуенция. 40.111]. Здесь Цицерон обращает особое внимание на то, во что одет Квинкций. Одежда может очень многое сказать о человеке, а также легко становится объектом насмешки. В каждом обществе существует особая семантика одежды. Согласно установившимся традициям, каждый человек в обществе носит свойственный его положению вид одевания. Благодаря привычке к моде в восприятии окружающих платье должно сливаться с тем, кто его носит, оболочка не должна контрастировать с облакаемым ею предметом. Всякое явное и привлекающее внимание несоответствие между облакаемым и облакающим становится смешным. Почему же пурпурная тога так привлекала внимание Цицерона?

Тога — один из основных видов одежды римлян — была официальным знаком римской гражданственности, установленным традицией и государственной властью. Тога обладала целым рядом семантических характеристик. Прежде всего, она была торжественным, обязательным одеянием именно римлян, воплощала их традиции и отличала их от других народов. Не случайно в последние годы существования античного Рима христианский мыслитель и отец церкви Тертуллиан посвятил отдельное сочинение осуждению тоги как символа римского образа жизни и римской цивилизации, а также защите плаща, *pallium'a*, который был в его глазах традиционной одеждой народов, угнетенных Римом и противостоявших ему. Иногда на ней была широкая алая или пурпурная полоса, отличавшая тоги сенаторов от других сословий, а также выделявшая детей из знатных семей. Так что тога с полосой была одеждой элитарной, а сама полоса — знаком магистров и аристократии.

Тога кроилась не в форме простого четырехугольника, а эллипсообразно, и по тому, как она была задрапирована, люди судили об ее владельце — о его культуре и образовании. Хорошо задрапированная тога была выражением основных качеств ее обладателя, который, таким образом, оценивался посредством тоги. Способ ношения тоги был таким же важным предметом обучения, как и риторика. В принципе размер тоги и ее цвет (белый) были строго определены. Однако с течением времени вкусы римлян изменились, и в соответствии с влиянием моды в одежде появились различные индивидуальные вариации, которые и становились предметом насмешек со стороны приверженцев традиций. Например, на известной статуе Авла Метелла (I в. до н. э.) тога прикрывает левую руку оратора и оставляет левую ногу открытой почти до колена, тогда как Цицерон говорил о единомышленниках Катилины, «закутанных вместо тог в целые паруса» [Вторая речь против Катилины. 10]. Того одной и той же длины и ширины можно было носить спущенной почти до обуви или подтянутой почти до колен.

«Черной грязи грязней всегда твоя тога, но обувь
Цинна, белей у тебя, чем свежевываший снег.
Что же ты ноги, глупец, закрываешь, спуская одежду?
Того свою подбери, Цинна: испортишь башмак!»

[Марциал, VII, 33].¹

Забавный эпизод приводит Макробий, бывший большим поклонником талантов Цицерона и восхищавшийся его остроумием. «Своим язвительным остроумием Цицерон задевал и Цезаря. Когда его спрашивали вскоре после победы Цезаря (при Фарсале), как он мог ошибиться в выборе партий, Цицерон ответил: «Меня обманул пояс» — подшучивая над Цезарем, который так подпоясал тогу, что, таща за собой платье, ходил с видом изнеженного человека» [Макробий. Сатурналии, II, 2–4].²

Особенно внимательно римляне относились к цвету одежды. Белый, а также оттенки коричневого, желтого и серо-черного были естественными цветами овечьей шерсти и потому воспринимались как признак скромных, трудолюбивых и бережливых граждан, живущих по старинке. Все оттенки красного, зеленого и фиолетового цветов создавались искусственно, при помощи дорогих красителей, привозимых издалека.

¹ Марциал Марк Валерий. Эпиграммы. М., 1968

² Цит по: Памятники поздней античной научно-художественной литературы II–IV вв., М., 1964, с. 350.

Одежда этих цветов указывала на две взаимосвязанные характеристики носившего ее человека: чрезмерное богатство и стремление к роскоши. В III, II и даже в I вв. до н. э. и то, и другое делало такого римлянина «новомодным», выпадающим из традиций. Пестрота и яркость одежды воспринимались как противоположности римскому вкусу, сдержанности и достоинству, как нечто чужеземное и варварское, как нарушение исконно римского канона приличия и уважения к историческим нормам. Наиболее ясно выражал этот принцип алый цвет, а также очень дорогой пурпур, откровенно намекавший на магистерский, сенаторский или всаднический цвет. Поэтому не только описанный Цицероном Квинций, но и почти все отрицательные, наглые и смешные герои Марциала, Ювенала и Петрония ходят в пурпуре и в платье алого цвета различных оттенков.

Таким образом иллюстрируются уподобление, как средство выявления комизма в предметах, о котором пишет Цицерон. Помимо уподобления к таким средствам относятся преуменьшение и преувеличение предметов, а также переложение низкого в высокое, относящееся к значимости вещей, а не к их величине. Выражаться прилично о неприличном, описывать что-нибудь грубое и пошлое в выражениях строгих, называть порочное высокими словами — все это может быть очень комичным. Впрочем, подобные остроты чаще всего бывают глуповаты и больше подходят скоморохам нежели ораторам. Однако и они порой уместны в ораторской речи, когда, например, разумный человек говорит что-нибудь нелепое по видимости, но с солью [Об ораторе II. 274–275]. К этому же роду относится и такой прием, когда говорящий делает вид, что не понимает того, что на самом деле ему понятно. («Так, Понтидий на вопрос: «Как бы ты назвал человека, который застигнут в прелюбодейнии?» — ответил: «Увальнем!»» [Об ораторе II. 275]. Комический эффект получается и всякий раз, когда человек делает вид, будто понимает выражение в собственном смысле, тогда как оно употребляется в переносном.

Данные приемы выявления комичного близки к тому, что Цицерон называет «утонченным притворством» или «иронией», когда говорится иное, чем мыслится, но не прямо противоположное. Искусство иронии проявляется в том, чтобы, напустив на себя серьезный вид, на протяжении всей речи дурачить слушателей, думая одно, а произнося другое [Об ораторе. II. 269]. Цицерон приводит мнение историка Гая Фанния Страбона, который в своей «Летописи» называет большими мастерами таких насмешек Африкана Эмилиана, определив его греческим словом, означающим «притворщик». Сам Цицерон склонен считать, что тоньше всех в иронии и притворстве был Сократ.

Ирония — это сложная и интересная категория, с давних времен занимающая важное место в философии и эстетике. Слова «ирония» и «ироник» не употреблялись в греческой литературе до Аристофана. «Они трактуются в антично-средневековых словарях. Гесихий: «ирония — обман, насмешка»; Суда: «ирония — насмешка», «иронизирующие — насмехающиеся»; Фотий: «иронизирует — хитрит». В «Большой Этимологии» (с. 275) читаем: «иронизировать — говорить ложь, насмехаться, притворяться». Слово «ирония» происходит от греческого слова «говору». От этого же слова происходят понятия «обманщик», «сбивающий с толку при помощи слов», «тот, кто думает одно, а говорит другое» (Lex. Gud. 171). У Цицерона мы читаем: «ироник — обманывающий при помощи слов». Лукиан в трактате «Правдивые истории» тоже пишет, что на том свете «Радамант был недоволен Сократом и не раз грозил ему тем, что прогонит с острова, если он не перестанет болтать глупости и не захочет перестать иронизировать во время пиршества.»¹ Сходное значение обмана, плутовства имеет слово «ирония» и у Аристофана, приобретаемая при этом бранный оттенок.

Первым прозаиком, применявшим слово «ирония» был Платон. Прежде всего, термин «ирония» он употребляет в отрицательном смысле. В конце диалога «Софист» различается два вида «подражателей»: подражающие истине и подражающие лжи, видимости. Подражатель второго вида называется «ироническим подражателем»; он способен лицемерить всенародно в длинных речах, произносимых перед толпой, или же «в частной беседе с помощью коротких высказываний заставляет собеседника противоречить самому себе» [Платон. Софист. 268 b].² Платон называет «ироническим родом» всех, «исполненных коварства и злокозненных», кто, сами не веря в богов, обманывают людей прорицаниями, ворожбой и проч [Платон. Законы. X 908 c d].³ В словарях Гесихия, Суды и Фотия тоже есть указание на значение иронии как «лицемерия» или «актерства».⁴

У Сократа слово «ирония» приобретает иное значение. Это уже нечто большее чем обман или притворство. Ирония Сократа — это самоу-

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1994, с. 442.

² Платон. Избранные диалоги. М., 1965.

³ Здесь и далее трактат «Законы» цитируется по изданию: Платон. Сочинения. М., 1968–1972, без указания номеров страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

⁴ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1994, с. 443.

ничижение человека, знающего, что он ничего не знает. Ирония и есть «незнание»; это уже не просто насмешка или пустословие, а насмешка, содержащая в себе горечь, направленная на то, чтобы под видом самоуничижения вызвать у других стремление к высшим целям. Сократ ведет своеобразную игру: при всяком удобном случае стремится показать свое незнание и заставляет всех признать, что они тоже ничего не знают. Он учиняет людям допрос по поводу морали, заставляя слушателей смеяться над совершенно неприемлемыми определениями высшего блага, долга и справедливости.

Собственная концепция иронии есть и у Аристотеля. Он различает два вида смеха: иронию и шутовство. Один из них «соответствует человеку свободному, другой не соответствует» [Риторика. III. 1419 b]. В шутках, как и во всем другом, следует соблюдать меру, то есть середину. В «Никомаховой этике» Аристотель называет «обладание серединой — правдивостью, а извращения истины в сторону преувеличения — хвастовством и его носителя — хвастуном, а в сторону умаления — притворством и его носителя — притворой» [Никомахова этика. II, 7, 1108 a], или ироником. В другом месте мы читаем: «Хвастун выказывает себя имеющим больше того, что у него есть, или знающим то, чего не знает; притворщик (ироник), напротив, делает вид, что имеет меньше, чем на самом деле, и не говорит того, что знает, но скрывает свое знание» [Большая этика. I, 33. 1194 a]. Ирония, по Аристотелю, свойственна человеку благородному и великодушному, «обходительному и свободно-рожденному», который использует ее для выражения своих приподнятых чувств или для оказания благотворного влияния на слушателей. Он пишет: «Сложные слова, обилие жестов и слова малоупотребительные всего уместнее для говорящего в состоянии аффекта... Простительно это также и в том случае, когда оратор уже завладел своими слушателями и воодушевил их... Такие слова люди говорят в состоянии увлечения, и выслушивают их люди, очевидно, под влиянием такого же настроения. Поэтому такие выражения свойственны поэзии, то есть поэзия есть вдохновение. Употреблять их следует или так, или иронически» [Риторика. III, 7.].

Аристотель трактует иронию как средство воздействия благородного человека на окружающих и как результат вдохновения поэта, и как ораторский прием. Таким образом, к пониманию иронии Платоном и Сократом как тонкой насмешки, преследующей высокие цели под видом самоуничижения, Аристотель прибавляет такие черты, как противоположность хвастовству и связь с благородством и свободой личности человека. «Притворы (ироники), которые говорят о себе приниженно и на словах отклоняются в сторону преуменьшения, представляются людьми... обхо-

дительного нрава; ... они говорят так не ради наживы, но избегая важничанья; и прежде всего они отказывают себе в славном, как делал, например, Сократ» [Никомахова этика. IV, 13, 1127 b]. «Ирония, — пишет Аристотель, — свободнее шутовства. Иронизирующий вызывает смех для себя, а шут — для другого...» [Никомахова этика. V, 13, 1128 a].

Цицерон высоко оценивает иронию прежде всего как ораторский прием. Он полагает, что этот изысканный, полный серьезности и соли род комизма подходит как для ораторских выступлений, так и для светских бесед. Впрочем, добавляет он, все перечисленные им остроумные приемы равно пригодны и для выступлений в суде, и для любой беседы. Тем более, что тонким и ироничным следует быть во всех случаях жизни [Об ораторе II. 271]. Остроумны также и высказывания, в которых шутка скрыта и только подразумевается. «В подобном роде Катул ответил одному плохому оратору, который хотел концовкой своей речи вызвать в публике жалость, когда он спросил у Катула: «Неправда ли, я возбудил жалость?» — «Еще какую! — ответил тот. — По-моему, даже самому черствому человеку твоя речь должна была показаться жалкой» [Об ораторе II. 278].

Завершая перечисление разделов смешного, Цицерон говорит, что шутки бывают сердитые и слегка раздраженные и, напротив, кроткие и мягкие. Они могут облекаться в форму легких дружеских подтруниваний: порицаний или советов. Например, Граний (известный шутник, упоминаемый в сатирах Луцилия) посоветовал плохому защитнику, охрипшему во время речи, выпить холодного вина с медом. «Так я же совсем потеряю от этого голос!» — сказал тот. «Лучше потерять голос, чем подзащитного», — возразил Граний [Об ораторе. II. 281–283].

Кроме вышеперечисленных, есть еще несколько разделов смешного. В греческих книгах, посвященных этой теме, перечисляются, например, проклятия, изумления и угрозы, но Цицерон не рассматривает их подробно. Свой экскурс в теорию смеха он заканчивает следующим выводом. Ясным и определенным может быть только комизм, порожденный силой и смыслом слов. Этот комизм речи вызывает не много смеха, но зато высоко ценится среди образованной публики. Гораздо смешнее всегда оказывается комизм, заключенный в предмете и мысли. При всем разнообразии своих видов комизм предметов имеет не много родов, а именно: смех возбуждается обманутым ожиданием, насмешливым и забавным изображением чужих характеров, сравнением безобразного с еще более безобразным, иронией, собственной притворной глупостью и обличением чужой настоящей глупости. Поэтому тот, кто желает говорить остроумно, должен иметь подходящие дарование и характер, чтобы

даже выражение его лица передавало любые оттенки смешного; и чем строже и суровее при этом будет его лицо, тем более соли окажется в его словах [Об ораторе. II. 288–289].

4. Эстетический характер концепций смешного у Аристотеля и Цицерона

Опираясь на авторитетные источники, среди которых Аристотель, Теофраст и другие греческие философы, высказывавшиеся о смехе, а также привлекая богатую традицию греческого и римского остроумия, черпая материал из области искусства красноречия, поэзии и комедии, Цицерон в популярной, изящной, понятной и привлекательной форме изложил вполне законченную, целостную концепцию смешного. При этом Цицерон рассматривает смех и его отдельные разновидности в качестве эстетических категорий, которые не столько имеют самостоятельное значение, сколько могут и должны быть использованы в ораторской практике. С помощью конкретных примеров, иллюстрирующих теоретические положения, он показывает, как следует применять орудие смеха, чтобы произвести должный эффект и добиться желаемой цели. Он не только дает определение смеха, но и отвечает на те вопросы, которые традиционно считаются основными в теории смешного.

Что составляет область смешного, и над чем люди смеются? Вслед за Аристотелем, Цицерон подтверждает, что смех и комическое всегда прямо или косвенно связаны с человеком. Смеяться можно над человеком во всех его проявлениях. Исключение составляет — как об этом говорили Демокрит и Аристотель — только область человеческих страданий. Смешными могут оказаться вся внешность человека, его лицо, фигура и движения. Комическими могут быть суждения, в которых человек проявил недостаток ума. Особой областью насмешек является характер человека, его нравственная жизнь, его стремления, желания, притязания и цели. Смешной легко может оказаться речь человека, внезапно обнаруживающая те его отрицательные качества и недостатки, которые были незаметны пока он молчал. Короче говоря, физическая, умственная и моральная жизнь человека могут стать объектами смеха. Однако смешное надо уметь показать ярко, тонко и изящно, не нарушив при этом меры благопристойности. Для этого существуют определенные приемы, которые нужно изучать. Особые приемы, с помощью которых можно показать смешное в облике, мыслях или поступках человека, есть и в ораторском искусстве. Цицерон перечисляет такие художественные приемы, с помощью которых оратор может легко вызвать смех

у аудитории. Причем каждый такой прием он иллюстрирует конкретным примером (преимущественно из римской ораторской практики, реже — из римских поэтов или комедиографов).

Определяя область смешного, Цицерон, так же как и Аристотель, относит к ней безобразное и непристойное. При этом из отдельных суждений Цицерона следует, что далеко не все безобразное бывает смешным. Безобразное либо противоположно прекрасному, либо является отклонением от него. Ничто истинно прекрасное не может быть смешным; смешным может оказаться отклонение от него. В каждом человеческом обществе существуют определенные представления о должном, о том, что считается идеалом и нормой. Эти представления касаются как внешнего облика человека, так и норм его поведения в обществе, в моральной и общественно — политической жизни. Например, идеал телесной красоты в античном обществе в общем, по-видимому, определялся целесообразностью природы. Внешне прекрасным считался человек, сложенный пропорционально и гармонично, так, как это соответствует признакам человеческого здоровья — силе, быстроте, ловкости, способности к все-сторонней деятельности. Смех же вызывают отклонения от нормы, недостатки, но только такие, наличие и вид которых не оскорбляют и не возмущают окружающих, а также не вызывают жалости и сочувствия. Например, не должны подвергаться осмеянию ни серьезные пороки и преступления, ни физические проявления болезней и старости.

При соблюдении определенных ограничений, правил и условий смешными можно представить не только нарушения биологического порядка, но и нарушения норм общественной и моральной жизни. В рамках определенного общественного уклада эти нормы приобретают форму неписаного морального кодекса, которому все следуют. Нарушения этого кодекса воспринимаются как нарушения неких жизненных норм и идеалов, как недостатки, и обнаружение таких недостатков вызывает смех.

Источниками смеха могут быть не только безобразные или неприглядные внешние черты человека, проявления его характера или поведение в обществе, но и бытовые формы жизни. В каждую эпоху у каждого народа имеются свои обычаи и нормы быта. Однако эти нормы меняются, причем иногда довольно быстро. Такие изменения сначала воспринимаются большинством как нарушения общепринятого и вызывают смех. В этом, например, кроется причина того, что объектом насмешек часто становится мода. Историю моды достаточно легко представить в комическом виде. Особенная одежда вызывает смех не столько своей необычностью, сколько тем, что она не соответствует существующим в обществе представлениям о том, что должен выражать тот или иной вид одежды.

Осмеянию могут и должны подвергаться недостаток в человеке воли и ума. Глупость, неспособность делать правильные выводы, связывать причины и следствия, всегда вызывает смех. Люди часто говорят несуразные вещи и совершают глупые поступки. В первом случае мы имеем дело с неправильным ходом мыслей, выраженным в словах, и эти слова вызывают смех. Во втором случае неправильные умозаключения в словах не выражаются, но проявляются в поступках, которые и служат причиной смеха. Иногда комическое в словах и поступках не обнаруживается явно, существует в скрытой форме и требует разоблачения. В таком случае смех возникает именно в момент такого разоблачения. Цицерон неоднократно подчеркивает, что насмешка над глупостью всегда остроумна и полезна. «Остроумно бывает также посмеяться над глупостью. Так, претор Сципион предлагал одному сицилийцу в защитники своего хозяина, человека знатного, но изрядно глупого, а сицилиец возразил: «Пожалуйста, претор, ты его дай в защитники моему противнику, а мне тогда можешь не давать никакого»» [Об ораторе II. 280].

Принципиально важным пунктом теории смешного у Цицерона является положение о том, что в осмеянии следует придерживаться определенной меры. Об этом также говорил еще Аристотель. Определяя комедию как жанр, изображающий людей «худших, нежели ныне существующие» [Поэтика.1448 а], он полагал, что для создания комического характера требуется некоторое преувеличение какой-нибудь отрицательной черты человека. Любую такую черту можно представить в смешном виде, если ее преувеличить. Однако такое преувеличение требует известных границ, определенной меры. Отрицательные качества не должны доходить до уровня порочности и вызывать у аудитории чувство отвращения или омерзения, а также страданий (если речь идет о вызывании комического эффекта). Комичны лишь мелкие недостатки. Смешными могут быть глупцы и хвастуны, льстецы и скупцы, люди тщеславные и самонадеянные, мелкие плуты и молодящиеся старухи. Подобные недостатки комичны сами по себе. Однако в большинстве случаев недостатки скрыты и требуют разоблачения. Искусство осмеяния состоит в том, чтобы через внешние, физические недостатки человека показать его внутреннюю недостаточность. Видя дисгармонию, внешнее безобразие, человек невольно воспринимает их как показатель более глубоких и важных недостатков. Смех возникает в тот момент, когда открытие этой связи делается неожиданно и носит характер внезапного облегчения. Из всех приемов остроумия, перечисленных Цицероном, по его мнению, «нет ничего смешнее, чем неожиданность» [Об ораторе II. 284].

Лучшим доказательством того, что Цицерон может считаться авторитетом в вопросах смеха, служит его собственное остроумие. Он виртуозно владел приемами, с помощью которых теоретически возможно вызвать смех, и удачно применял их на практике. Он придавал огромное значение шутке и иронии в речи, считая, что возбуждение смеха полезно для оратора во многих смыслах. В частности, оно привлекает суд на сторону оратора и усиливает впечатление, производимое на аудиторию. Представление факта или лица в смешном виде снижает пафос выступления противной стороны и ослабляет ее доводы. Сам Цицерон снискал славу великого оратора во многом благодаря своему остроумию. Многие восхищались этим его даром, а некоторые осуждали за злоупотребление своим талантом. Например, Плутарх в своем жизнеописании Цицерона пишет следующее: «...Когда Цицерон, честолюбивый от природы и подстрекаемый отцом и друзьями, посвятил себя делу судебной защиты, он выдвинулся на первое место, и притом не мало-помалу, а сразу же стал блистать славой и оставил далеко позади себя всех состязавшихся на форуме ораторов... Говорят, он не меньше Демосфена страдал недостатками в декламации, а потому усердно поучался как у комического актера Росция, так и трагического — Эзопа... Декламация же Цицерона немало содействовала убедительности его речей. Высмеивая ораторов, прибегавших к громкому крику, он говорил, что те по немощи своей выезжают на громогласности, подобно тому, как хромые садятся на лошадей. Тонкое остроумие, вкладываемое в такие шутки и насмешки, казалось уместным для адвоката изящным приемом, но, пользуясь им слишком часто, Цицерон обижал многих и заслужил репутацию человека злого.»¹ В доказательство своих слов Плутарх приводит множество шуток и остроумных замечаний Цицерона, среди которых действительно попадались очень злые и оскорбительные. «Можно признать, что применение колких шуток против врагов или тягущейся стороны допустимо в качестве ораторского приема. Но Цицерону случилось обидно шутить над людьми просто ради смеха, и это часто навлекало на него ненависть...»²

Впрочем, это вполне закономерно. Ведь целью смеха должно быть исправление недостатков. Способный унижать, он должен производить на того, кто является его предметом, тягостное впечатление. Смех не достигал бы своей цели, если бы он носил на себе отпечаток лишь симпатии и доброжелательности. Чтобы вызвать должный эффект, смех должен обращаться к разуму и быть результатом определенных

¹ Плутарх. Избранные жизнеописания, т. II. М., 1987, с. 525.

² Там же, с. 544.

размышлений. Цицерон рассуждал об «интеллектуальном» смехе, смехе комическом, то есть смехе, вызванном чувством смешного, направленном на то, чтобы выявить безобразное и недостойное в человеке и, тем самым, возможно поспособствовать его исправлению. Он внес в понимание смеха важный философский момент, связав его с такими понятиями, как «подобающее», «нравственно прекрасное», «уместное», а также наделил смех обязательными с его точки зрения эстетическими характеристиками: «тонкость», «изящество» и т. д. Многие мыслители последующих веков ценили его за это, не забывая, впрочем, и критиковать. «Цицерон в погоне за остротами нередко впадал в шутовство и даже серьезные предметы, выступая на суде, высмеивал с выгодой для себя, но переходя при этом границы дозволенного», — отмечает Плутарх и приводит несколько примеров этому. «Рассказывают..., что, защищая в свое консульство Мурену, привлеченного к суду Катонем, он, чтобы поддеть Катона, долго издевался над учением стоиков за нелепость так называемых «парадоксов», и слушатели хохотали так заразительно, что даже судьи не выдержали, на что Катон, слегка улыбнувшись заметил: «До чего смешной у нас консул!» Любовь к смеху и шуткам, похоже, вообще была свойственна Цицерону, потому и лицо у него было всегда ясным и улыбающимся.»¹

Итак, Цицерон придал концепции смеха вид классической эстетической теории. Мыслители, которые в последующие века затрагивали тему смеха и комического, вынуждены были наряду с Аристотелем, Платоном и Теофрастом признать также и авторитет Цицерона в этой области. Многие из них испытали прямое или косвенное влияние Цицерона и, в частности, развивали отдельные положения разработанной им теории.

Итак, постепенно в античности складывались различные теории смешного. Нам неизвестно, чтобы кто-нибудь из древних мыслителей до Аристотеля пытался в более или менее систематической форме изложить свои взгляды на смех и категорию смешного. Тем не менее, разбросанные по разным сочинениям, порой отрывочные рассуждения и высказывания древнегреческих поэтов и философов о смехе и его значении представляют собой важный и интересный материал для изучения.

.Созданная Аристотелем теория смешного, несмотря на трудность ее реконструкции в изначальном виде из-за отсутствия первоисточника, стала основой и образцом для большинства теорий комического в последующие века. Аристотель связывает сферу смешного и комического со сферой безобразного. Источник и основа комического — несоответ-

¹ Плутарх. Избранные жизнеописания, т. II. М., 1987, с. 566.

стве, противоречие. По определению Аристотеля, смешное относится к области безобразного, которое понимается не только физически, но и как нравственно безобразное. Оно связано с ошибкой, с несоответствием между ожидаемым и происходящим. И наконец, оно не связано со страданиями и не приносит серьезного ущерба людям. Ошибка или дефект, являющиеся причиной смеха, не являются ни ужасающими, ни губительными.

На связь комического с безобразным указывал и Цицерон. Он также разрабатывал теорию смешного, помещая накопленный его предшественниками опыт в систематизации категорий смешного и комического в определенный контекст. Кроме того, замечательный, искрометный юмор Цицерона, составивший немалую долю его славы, позволяет поставить цicerоновскую концепцию смеха, наряду с аристотелевской, на центральное место среди античных представлений о смешном. Цицерон дает определение смешного, во многом аналогичное аристотелевскому, акцентируя внимание прежде всего на способе выражения смешного как некоторой части безобразного. Для того, чтобы сделать непристойное или безобразное смешным, необходима определенная эстетическая форма. Цицерон выделяет различные роды смешного, к которым относятся остроумие, юмор, колкость и ирония. Главная мысль Цицерона состоит в том, что все они могут и должны применяться в *ораторской речи* как средства осмеяния. При этом он решает вопрос о том, *в какой мере* можно использовать осмеяние, а также, что очень важно, связывает свою концепцию смешного и его разновидностей с категорией *подобающего*. Кроме того, он вносит важный философский момент в понимание сущности комедии. По словам Цицерона, комедия есть подражание жизни, зеркало привычек, *отображение истины* [Донат, 22, 19].¹

Итак, благодаря Аристотелю и Цицерону складывается эстетическая концепция смешного и комического, в которой основные проявления смеха объясняются, а также оправдываются или осуждаются с этической или какой-то другой точки зрения. В теории этих мыслителей было сформулировано практически все, что касалось античной практики смеха в искусстве и литературе, в риторике и философии.

¹ См.: Цицерон. Диалоги. М., 1994, с. 74.



Глава III. Вопросы философии религии в трудах Цицерона

Полагая, что «смысл и учение всех наук, которые указывают человеку верный путь в жизни, содержатся в овладении той мудростью, которая у греков называлась философией» [Тускуланские беседы. I, 1.], Марк Туллий Цицерон в часы досуга, будучи свободным от судебных забот и прочих забот, стремился положить начало оригинальной латинской философии. Признавая превосходство греков во всем, что касается учености и всякого рода словесности, он считал, что римляне, обладающие блестящими природными дарованиями, в состоянии не только усвоить и усовершенствовать все достижения греков в науках и искусствах, но и превзойти своих учителей. Римляне намного лучше греков наладили быт и нравы, государственное устройство и военное дело, и только специфика римской жизни помешала развитию в государстве некоторых наук и искусств. Ведь красноречием римляне овладели быстро, значит и на поприще философии, которая долгое время не пользовалась вниманием, они вскоре достигнут больших успехов.

Действительно, римляне как самый конкретно мыслящий народ древности, долго входили во вкус к философии. Первым, наиболее ярким очагом философии в Риме стал кружок Сципионов, который и избрал Цицерон местом действия своих философских диалогов. Вскоре философы стали стекаться в Рим, и несмотря на то что их часто высмеивали и даже подвергали гонениям, они оказали положительное влияние на римскую культуру. На мировоззрение римлян повлияли все известные в эпоху эллинизма философские школы: академическая, перипатетическая, эпикурейская и стоическая. Уже в I в. до н. э. в Риме возрождается пифагореизм и переживает эпоху своего расцвета, известную под названием неопифагореизма.

Во времена активной деятельности Цицерона можно уже было говорить о настоящей страсти римлян к философии, особенно в смутную эпоху, когда люди стремились найти основы бытия и морали. Различные философские школы не только спорили между собой по поводу этих основ, но и оказывали взаимное влияние, заимствуя одна у другой различные идеи. Ничто не свидетельствует о возникшей философской эклектике лучше, чем фигура Цицерона. Блестящий оратор и государственный деятель, обратившись к философии, он охватил в своем творчестве все основные на то время философские системы.

Под влиянием эллинизма в Риме происходят определенные изменения в области религии. В последний век Республики, когда философия стала известна каждому претендовавшему на образованность римлянину, а отсутствие обязательной религиозной догмы давало возможность выступать с любыми теориями, значительно увеличился разрыв между так называемой «гражданской религией» и «религией философов». Наиболее наглядное тому подтверждение — некоторые философские сочинения Цицерона, особенно трактаты «О природе богов», «О дивинации», «О законах» и «О судьбе». Этой отраженной в философских трудах Цицерона черте общественной жизни Древнего Рима, интересной, на мой взгляд, в историко-философском плане, и посвящена данная глава.

Соотношение религии и философии, религиозных догм и философских мнений может иметь различные формы: они могут жестко сталкиваться между собой, и такие столкновения способны повлечь за собой множество жертв; но они вполне могут мирно сосуществовать. Фигура Цицерона — яркий пример тому, как в мировоззрении одного человека и целой прослойки общества могли пребывать в единстве противоречащие друг другу вера и суждение. Скептицизм по отношению к традиционным религиозным догмам не мешал защите последних и стремлению сохранить их в неприкосновенности во имя укрепления государства. Государство использовало религию, не подчиняясь ей, и в истории Рима, как и Греции, нет примеров того, чтобы государство и религия в непрерывной борьбе оспаривали друг у друга право руководить обществом, внося тем самым неустрашимый внутренний разлад в жизнь человека. Подобный разлад не был свойственен ясному и спокойному духу древних.¹ Поэтому в Риме I в. до н. э. государственный муж и политический деятель, увлеченный греческой философией, мог в одних своих сочинениях высмеивать религиозные предрассудки и суеверия, демонстрируя широту философского мировоззрения, а в других — формулировать религиозные обязанности граждан.

¹ См.: *Bouche-Leclerq A. Les Pontifes de l'ancienne Rome. P. 1874, p. 318.*

Занимая важные государственные посты, Цицерон, несомненно, ощущал себя подлинным служителем римских богов. Он знал, что политическое бытие Рима во многом определяется чувствами и эмоциями его граждан и поэтому в немалой степени зависит от тех особых убеждений и верований, которые объединяются словом *religiones*, что означает совокупность религиозных представлений народа. Они наполняют души людей страхом перед гневом богов, но они же внушают надежду и веру в нерушимость клятв и незыблемость принятых обязательств, в могущество древних обрядов; во все те ценности общественной жизни, которые составляют основу гражданской нравственности. Цицерон неоднократно демонстрирует свою верность принципам справедливости и благочестия — *religio*. Ведь *religio* — почтение к богам, выражающееся в правильно проведенных обрядах, — одна из основ римского государства. Это специфически римское понятие (слово *religio* не имеет точных соответствий ни в древнегреческом, ни в других языках), принципиально отличное от богопочитания у варваров, обозначаемого словами *superstitio* — «суеверие» и *formido* — «гнетущий страх». Например, Цицерон пишет: «Величием своим государство наше обязано тем, кто, занимая высокие посты, неуклонно исполняли религиозные обязанности. А если мы пожелаем сравнить наше с иноземным, то окажется, что в других отношениях мы или равны другим народам, или даже ниже их, но в отношении религии, то есть поклонения богам, намного выше» [Цицерон. О природе богов. II, 3, 8].

У Цицерона есть подробное описание того, в чем состоит «гражданская религия», то есть традиционная римская религия, установленная предками и свято почитаемая народом Рима. Он перечисляет имена римских богов, рассказывает об обязательных жертвоприношениях и обрядах, гаданиях и предзнаменованиях, вникая во все тонкости религиозной жизни. В то же время, он в полном объеме представляет «религию философов». Каждая философская школа выработала свое представление о богах и отношениях между богами и людьми. Цицерон же старается изложить все известные ему точки зрения на этот счет, не соглашаясь в принципе ни с одним из мнений. Представив все разнообразие суждений философов по религиозным вопросам, он хочет показать, что каждый читатель волен либо присоединиться к одному из этих суждений, либо отвергнуть их все, руководствуясь своими склонностями и собственным здравым смыслом. При этом никакая занятая им философская позиция не должна помешать римлянину ревностно заботиться о сохранении религии своих предков, составляющей опору и славу Римского государства.

О древнейшей римской религии имеется не так уж много надежных данных. Сведения о ней дошли до нас в интерпретации авторов, писавших тогда, когда многое из ранних верований и установлений было забыто, стало непонятным и толковалось в свете новых греко-римских социально-политических и религиозных идей. Одним из таких авторов является Цицерон, труды которого — важный источник сведений не только о религиозных представлениях римлян, но и о мифологии и религиозных культах других народов античного мира. В частности, из его сочинений можно почерпнуть ряд сведений о религии этрусков — народа, культура и искусство которого оказали большое влияние на римлян. Известно, что этруски «ревностно изучали науку о богах» и «овладели навыками наблюдения за молнией» [Диодор Сицилийский. XIV. 113].¹ В представлении Тита Ливия, этруски — народ в высшей степени отличавшийся в почитании богов [Тит Ливий. V. 1, 6].² Христианский автор Арнобий называет Этрурию родоначальницей и матерью всех суеверий [Арнобий. VII. 26].³ В соответствии с таким пониманием, сведения об этрусской религии превосходили всю иную информацию об этрусках вообще. В произведениях Цицерона и других латинских авторов конца республики и начала империи можно почерпнуть множество данных об этрусском религиозном учении и культе, пантеоне богов и практике гадания.

Этрурия создала весьма сложную систему гаданий, которая должна была дать человеку возможность узнавать волю богов и избегать несчастий. Правила гадания, позднее усвоенные в Риме, назывались там «этрusской наукой», интерес к которой проявляли многие известные римляне. Рим заимствовал у этрусков искусство гаруспиков и авгуров, архитектуру храмов и, возможно, некоторые предания. Благодаря преемственности культур этрусские традиции нашли свое развитие и в более поздние времена римской империи. Развита этруская мифология сохранялась римскими учеными на всем протяжении существования государства. Изначально религиозная система римлян была тесно связана с этрусской. Однако со временем традиционные верования римлян изменились. В эпоху войны с Ганнибалом происходит эллинизация римской религии. Любая вспышка эпидемии или война приводили к утверждению в Риме новых греческих культов. Причем первые трещины в системе римской религии стали появляться не столько в результате

¹ Цит по: *Немировский А.И.* Этруски. От мифа к истории. М. 1983, с. 243.

² *Ливий Тит.* Римская история от основания города. Т. 1–3. М. 1989–1993.

³ Цит. по: *Немировский А.И.* Этруски. От мифа к истории. М. 1983, с. 163.

проникновения в нее чужеземных культов, сколько в результате позиции, занятой той частью аристократов, которая известна под названием эллинофилов.

Аристократическому духу кружка Сципиона оказалась близкой философия пифагорейцев, смешавшаяся с орфизмом. Помимо политических идей она содержала учение о светилах и их влиянии на события, происходящие в мире, о гармонии сфер, о бессмертии души, о переселении душ, о мудрости и знании как необходимых предпосылках постижения божества и мира.¹ Среди римских пифагорейцев распространилась версия, что учеником Пифагора был царь Нума (Цицерон оспаривает это в трактате «О государстве»), и получили хождение книги, якобы выкопанные из его гробницы и содержавшие изложение его философии. Возможно, что пифагорейство повлияло даже на официальную религию. Впрочем, новое течение вызвало протест у консервативной части Сената, и в 181 г. до н. э. «книги Нумы» были сожжены.

Однако даже столь радикальная мера не смогла положить конец тяге высших слоев римского общества к эллинской философии, а вместе с ней утверждалось и скептическое отношение к религии народа. В Риме появились первые эпикурейцы, например, известный эллинофил Альбуций. Особенно усилилось влияние стоической школы на интеллектуальную жизнь Рима. Идеи стоицизма отстаивали в своих сочинениях друзья Сципиона Младшего историк Полибий и философ Панеций Родосский. Идеи стоической школы философии во многом повлияли на развитие системы гражданского права и эволюцию религиозных представлений в Риме. Например, римский приверженец стоицизма Квинт Муций Сцевола, консул 95 г. до н. э., разделил религию на два вида: религию философскую, рациональную, или стоическую, и религию народную, помогающую управлять государством. Философская религия не предназначена для народа, бесполезна для него, и поэтому для блага государства наряду с ней необходимо сохранить и религию традиционную. Так, авгуры начинают использовать обряды гадания в конкретных политических целях.²

Одновременно в Риме вместо традиционной религии все больше утверждались различные эллинистические религиозные учения и восточные культы.³ В государстве эпохи гражданских войн, насилия, злоупотреблений, когда человек чувствовал себя не защищенным, широко

¹ См.: *Boyance P. Etudes sur la religion romaine.* Paris, 1972, p. 227–251.

² См.: *Kee H.C. Miracle in the early christian world.* London, 1983, p. 74.

³ Там же, p. 65.

распространялись таинственные восточные культы и магии, причем во всех слоях общества. Популярной становится, например, халдейская астрология, хотя еще в 139 г. до н. э. астрологов изгнали из Рима. В трактате «О дивинации» Цицерон свидетельствует, что халдейских звездочетов можно было видеть в его время в Большом цирке, где они составляли людям гороскопы. Поскольку всевозможные гадания были тогда в моде и очень многие к ним прислушивались, их нередко приспособляли и использовали в политических целях. Естественно, что образованные люди того времени, предвидя негативные последствия такого увлечения, задавались вопросом о том, в какой мере могут быть истинными предсказания и пророчества. В частности, в трактате «О судьбе» Цицерон излагает несколько мнений представителей разных философских школ относительно того, в какой степени возможность предвидения будущего отражается на способности человека к свободному волеизъявлению. В философском плане проблема выглядит следующим образом. Если будущее человека предопределено, и его можно точно предсказать, то человек не свободен в своих поступках и желаниях, а также не может нести за них ответственность. В таком случае уничтожаются основа и смысл гражданского общежития, что совершенно недопустимо. Следовательно, логичнее допустить, что не все заранее предопределено, и человек свободен в движениях своей воли и своих действиях.

Однако даже самым просвещенным людям той эпохи была не чужда вера в вещи сны и гороскопы. Например, Цицерон в одном из своих писем рассказывает о том, какой сон приснился ему в Диррахии перед битвой при Фарсале между Цезарем и Помпеем. Составлением гороскопов занимался друг Цицерона и философа-стоика Диодота, претор 58 г. до н. э., философ-неопифагореец Публий Нигидий Фигул. Он написал множество книг о гаданиях, снах и астрологии, в которых пытался соединить наследие этрусков с учением Пифагора. В его доме происходили собрания, считавшиеся в Риме святотатственными. Он якобы дарил своим сторонникам прозрение во всех областях знания: астрономии, физике, филологии, этики, теологии и истории, а также мог вступать в контакт с божеством и узнавать будущее.¹ Авл Геллий называет Фигула одной из интеллектуальных опор своего века наряду с Марком Теренцием Варроном [Авл Геллий. Аттические ночи.19,14].

Увлечение мистикой было весьма распространено среди римской знати. Например, консул 54 г. до н. э. Аппий Клавдий Пульхр занимался спиритизмом, вызывая души умерших с целью узнать будущее.

¹ См.: *Левек П.* Эллинистический мир. М., 1989, с. 193.

Возможно, именно в это время в определенных кругах римского общества усиливается влияние этрусской религии, с которой прежде была связана наука гаруспиков и авгуров. Фигул (или некто от его имени) публикует на латинском языке этрусский бронтоскопический календарь, содержащий основанные на ударах молнии и грома предсказания событий, которые должны произойти в государстве.¹ Распространяется пророчество этрусской нимфы Вегойи, в котором, кроме всего прочего, говорится об усилении людской жадности в текущем восьмом веке, что связано с этрусским учением о смене постепенно ухудшающихся веков, которая должна закончиться наступлением нового «золотого века». Это учение тоже приобрело широкое распространение в Риме. С ним тесно связана упоминаемая Цицероном в «Сне Сципиона» идея «великого года». В трактате «О республике» Сципион Эмилиан рассказывает, как во сне ему явился Сципион Африканский и предсказал ему будущие победы, триумфы, исключительное положение в республике и сообщил, что тем, кто хранит свое государство, суждено особое место на небе и вечное блаженство. Показав ему космос и разъяснив его устройство, движение управляемых богами светил, раскрыв значение «великого года» (периода, по истечении которого все звезды и планеты возвращаются в исходное положение и повторяется все бывшее ранее), Сципион Африканский говорит о бессмертии души и призывает Сципиона Эмилиана закалять свою душу великими делами и заботами о благе государства. Тогда его душа легко вознесется на небеса в противоположность душам тех, кто нарушает божественные и человеческие законы, повинувшись велениям собственных страстей. Души таких людей обречены на многовековые блуждания вблизи земли. Таким образом Цицерон отдает должное пифагорейскому учению. Центральная идея Сна Сципиона — бессмертие души в гармонии небесных сфер — явно пифагорейская.

Наряду с пифагорейской философией и различными учениями мистического толка популярностью в Риме начинает пользоваться эпикурейская философская школа, возрастает число приверженцев Эпикура. Из сочинений Цицерона мы узнаем имена популяризаторов эпикурейства, «захвативших всю Италию». К ним — Гаю Амафинию, Рабирию, Катию Титу Инсубру и другим представителям эпикурейства в Риме — сам Цицерон относился презрительно, утверждая, что никогда не читал их творений. Однако двух греческих эпикурейцев, Филодема из Гадары и Сирана, он без колебаний называет своими друзьями, наилучшими и

¹ См.: *Ельницкий Л. А.* Социально-политические аспекты «бронтоскопического календаря» П. Нигидия Фигула. // ВДИ, 1971, № 2, с. 107–116.

ученейшими мужьями. В его собственных трактатах уделено немало места изложению эпикурейских воззрений.

Взяв на себя труд изложить для римлян на латинском языке учения известных греческих философов, Цицерон столкнулся с тем, что существует множество различных, часто противоречащих одно другому мнений относительно одного и того же предмета, в частности по вопросам религии. Например, трактат «О природе богов» Цицерон начинает с сегований на огромное количество мнений о богах и отсутствие ответа на наиболее принципиальный вопрос: «Правят ли боги миром или они не вмешиваются в его дела?» Если принять последнее, то уничтожается религия и наступает полное смятение в жизни, так как исчезают добродетели, объединяющие людей в обществе. Затем Цицерон последовательно излагает точки зрения представителей разных философских школ. Первым получает слово эпикуреец Веллей, оппонентом которого выступает великий понтифик Котта. Затем выступает стоик Бальб. Завершает трактат речь Котты, в уста которого Цицерон, во многом следовавший Новой Академии, вкладывает собственные мысли. В силу своего сана Котта считает, что нельзя публично отрицать существование богов и следует соблюдать все предписанные законом религиозные церемонии. Строго чтя установления предков, Рим смог достигнуть своего величия. Это не требует никаких доводов разума. Другое дело, когда о религии начинает рассуждать философ. Мнения философов о богах многочисленны и разноречивы, и многие из них (например, доводы стоиков) не выдерживают критики разума.

В трактате «О дивинации» беседа идет между братом Цицерона Квинтом, защищающим с позиции стоиков возможность узнавать разными способами волю богов, и самим Цицероном, который, будучи сам авгуром, отвергает и высмеивает все виды предвидения (дивинации). Цицерон решается посягнуть даже на основы римской религии, признавая, что древние во многом ошибались. Однако он настаивает на том, что не следует подрывать их авторитет, ибо традиции полезны для обуздания черни и для республики. Обычай, религию, науку авгуров и прочие установления предков следует чтить и карать тех, кто поступает вопреки им. При этом нельзя не признать, что философ не может верить в науку о толковании полета птиц, если не знает, откуда она взялась и на чем основывается. И уже чистым суеверием следует признать гадания по «жребиям», астрологию, толкование снов и тому подобное. Защищающие дивинацию, исходя из того, что боги существуют, заботятся о людях, подают им знаки, что будущее предопределено, и его полезно знать. По мнению Цицерона, все такие рассуждения основаны на цепи не доказанных положений, а

значит, и не могут служить доказательствами. В них много нелепостей, и кажется, что невозможно придумать ничего столь абсурдного, что уже не высказывалось каким-нибудь философом. Мудрый же человек должен отбросить суеверия и порожденные ими страхи, уважать вечную и прекрасную природу и хранить установления предков.¹

Таким образом Цицерон выступал в качестве философа религии. Несколько иное он писал, выступая как государственный деятель, в трактате «О законах», когда формулировал религиозные обязанности граждан. Здесь указано, каких богов следует чтить и как это делать, перечисляются обряды и праздники, которые должны соблюдаться, а также обязанности жрецов. Цицерон говорит, что авгуры имеют большой авторитет, принося пользу Риму. Кроме того, он повторяет все приведенные Бальбом и Квинтом аргументы в пользу религиозных установлений, столь остроумно им опровергнутые в другом месте. Здесь же он объявляет необходимой этрусскую науку гаруспиков. Заботясь о нравственности женщин, он считает нужным запретить им участие в священнодействиях и принимать посвящения в мистерии кроме тех, которые официально признаны в Риме. Он признает также Элевсинские мистерии, возвышающие душу, обучающие жить счастливо и умирать с надеждой. Заканчивает же он предписаниями, относящимися к наказанию святотатцев, кровосмесителей и клятвоотступников, а также к похоронам, трауру и т. п. По словам Цицерона, все изложенное им уже содержалось в религии Нумы. Поскольку наилучшая из республик должна иметь наилучшие законы, естественно, что они уже содержались в обычаях предков.

Однако, на самом деле, отступления Цицерона от ранней римской религии были весьма значительными. То, что некогда естественным образом вытекало из самого общинного уклада жизни, у Цицерона приобретает характер чего-то принудительного, предписанного законом, формального. Иначе и быть не могло в то время, когда многие представители высших классов римского общества и интеллигенции уже не верили ни в богов, ни в дивинацию, ни в «обычаи предков» или же давали им философские толкования, весьма далекие от «гражданской религии».

Во времена Цицерона римская религия в высших слоях общества приходит в упадок. Цицерон сам отмечал, что уже не соблюдаются должным образом ауспиции и забываются наука авгуров и священнодействия.

¹ См.: Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. См. также: Штаерман Е.М. От религии общины к мировой религии. // Культура Древнего Рима. Т. 1, М., 1985, с. 106–210; Kee H.C. Miracle in the early christian world. London, 1983, p. 74.

Некоторые жреческие должности долгое время остаются не занятыми. Представители знатных фамилий в Риме практически потеряли связь со своими именьями и сельскими общинами мелких землевладельцев, они были заняты в основном политическими интригами и борьбой за власть. На покоренные земли они смотрели как на свою вотчину, на их население — как на источник своих доходов, а на римский плебс — как на близких рабам «подонков города» [За Флакка. 7–8]. Рим перестает быть гражданской общиной, какой он был с момента своего основания. Поэтому теряла свой смысл и религия, сложившаяся на основе семейных, сельских и гражданских общин. В глазах знати она все более превращалась в средство воздействия на народ, который должен был верить в установления и традиции. Цицерон неоднократно восхищался ловкостью, с которой предки использовали религиозные установления для государственных целей, но при этом без колебаний заявлял, что вся совокупность обрядов была выдумана исключительно для пользы республики. Многие образованные современники Цицерона искали духовную пищу вовсе не в области религии, а в греческой философии, в собранных из разных источников тайных учениях и колебались между атеизмом и слепой верой в предопределение, в «фатум» (что прекрасно показал, в частности, Цицерон в трактате «О судьбе»).

Таким образом, в трудах Цицерона, как, по всей видимости, и в сочинениях его современников, посвященных вопросам религии, были определенные противоречия. В них, с одной стороны, выражено собственное философское мировоззрение, имеющее мало общего с традиционной религией, а с другой стороны — стремление привлечь внимание ко всем подробностям религиозных установлений древних, призвать к их исполнению, разъяснить то, что уже забыто и во что сам автор уже мало верил, причем никоим образом этого не скрывал. Подобное отношение было нормальным для римлян и не отличалось от их отношения к другим сторонам жизни. Римляне знали только государственную религию, которая не имела догмы в нашем понимании. Все другие формы религиозного чувства казались им суевериями, чем-то лишним, нарушающим установленный порядок. Участие в официальном культе было делом общественным, а эмоции, вера — делом личным. С религией связывались добродетели, объединяющие человеческое общество; религия была органической частью римской системы ценностей, но не становилась мировоззрением человека, силой, движущей его поступками, моральным кодексом. Она легко становилась объектом разнообразных философских спекуляций, так как предоставляла просвещенному человеку полную свободу мысли, подтверждение чему мы и находим в трудах Цицерона.

1. Цицерон об истоках и характере римской религии

Ни одна из сторон жизни древнего народа не дает более полной и красноречивой информации о его мировоззрении и культуре, чем религия и мифология. Каждая религия имеет свою специфику, которая характеризует определенную этническую принадлежность, а также может показать степень близости между различными народами. Если обратиться к римской религии, сразу становится ясно, какое огромное влияние на ее формирование оказали представления такого народа, как этруски и какое внимание в связи с этим уделяли религии этрусков римские историки и философы. Произведения античных авторов содержат значительную часть сведений об этрусской религии. Она, в силу определенных исторических обстоятельств оказала существенное влияние на культурное и идеологическое развитие племен и народов Италии и, прежде всего, латинов. Этруски, как свидетельствует Тит Ливий, были народом, в высшей степени преданным религии и наиболее отличавшимся в почитании богов.¹ Этрусское влияние придало верованиям обитателей римских холмов ту прочность, которая позволила им противостоять новой религии — христианству. Поэтому римский автор Арнобий проводит ту же мысль о ревностном почитании богов у этрусков в негативном плане, называя Этрурию «родоначальницей и матерью всех суеверий» [Арнобий. Против язычников, VII.26].²

В соответствии с таким пониманием, сведения об этрусской религии в античной традиции превосходят всю иную информацию об этрусках. В произведениях Варрона, Цицерона, Витрувия, Ливия, Сенеки Младшего, Плиния Старшего, Макробия и других можно почерпнуть множество данных об этрусском религиозном учении, пантеоне, культе и практике гадания, организации жречества.

Религиозная литература этрусков не сохранилась. До нас дошли только отрывки, приводимые античными авторами. Вероятно, что этрусками были многие из авторов тех сочинений по религии, которые читали и изучали римляне в период увлечения римского общества религиозными древностями и в процессе развития всей римской религиозной практики, когда этрусские жрецы-гаруспики играли немаловажную роль в жизни Рима. Во времена заката республики в кругу римской знати боль-

¹ См.: *Ливий Тит*. Римская история от основания города. М., 1989–1993, т. 1–3, т. 1, с. 125.

² Цит. по: *Немировский А.И.* Этруски. От мифа к истории. М., 1983, с. 163.

шим признанием пользовалась так называемая *disciplina etrusca*, то есть религиозно-мифологические представления, система гаданий и жертвоприношений, изложенные в священных книгах. Согласно Цицерону, этруская сакральная доктрина излагалась в книгах гаруспиков, книгах авгуров и в ритуальных книгах [О дивинации. I.72].¹ «Римляне переняли из Этрурии всю эту науку...», — пишет Цицерон [О дивинации. II. 50].

В римской религиозной практике чисто этрусским элементом была прежде всего гаруспиция, или наука определения божественной воли по печени жертвенного животного. Насколько можно судить по римской практике, заимствованной из Этрурии, существовало три вида гадания: изучение внутренностей жертвенных животных (*exta*), чудесных явлений (*prodigia*) и молний (*fulgura*) в частных, публичных и военных консультациях. Частные консультации имели место тогда, когда человек прибегал к совету гаруспика по поводу необычного случая, не связанного с благодеянием государства. Официальные консультации проводились только по специальному постановлению сената. У Цицерона неоднократно говорится о вызове гаруспиков из этрусских городов в римский сенат для получения от них определенных советов. В ряде исключительных случаев гаруспики вызывались «со всей Этрурии» [О дивинации. II. 11]. Созванные по экстренному случаю гаруспики выясняли, какой бог послал знак, в чем заключается знамение, благоприятно оно или нет. Старейший из гаруспиков устно сообщал сенату их заключение, или же, как указывается в речи Цицерона «Об ответе гаруспиков», оно представлялось в сенат в письменном виде.

Значительную часть практики гаруспиций составляли консультации по поводу военных дел. Существуют свидетельства того, что некоторые военачальники имели своих гаруспиков. Известно, например, о сопровождавшем Суллу гаруспике Постумии [О дивинации. I.72], свой гаруспик был у Митридата, город Тельмес в Карии гордился своим этрусским искусством, а Элида в Пелопонесе имела двух искусных гаруспиков. Этрусские гадатели появились в Риме, по-видимому, во времена этрусских царей, которые постоянно консультировались с прорицателями. С начала республики до периода второй Пунической войны случаи обращений к гаруспикам за советами стали редкими, но практика гаруспиций продолжалась. Римляне делали все возможное для сохранения этрусской гаруспиции. Римские государственные деятели заботились о том, чтобы дети

¹ Здесь и далее трактат «О дивинации» цитируется по изданию: *Цицерон. Философские трактаты*. М., 1985, без указания номеров страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

известных у себя на родине гаруспиков не забыли искусство гадания [О дивинации. I.92]. В период поздней республики римляне чаще стали обращаться за советами к этрусским прорицателям, так как их искусство наилучшим образом отвечало запросам того времени. В то же время увлечение гаруспичиями повлекло за собой скептицизм наиболее просвещенной части римского общества в отношении их техники. Поэтому прорицатели часто становились предметом насмешек. Например, Катон говорил, что один гаруспик должен смеяться при виде другого [Цицерон. О дивинации. II.51]. Цицерон, напротив, призывал к культивированию гаруспичий, так как, по его мнению, они могли способствовать спасению государства и укреплению религии. «Я утверждаю, что из уважения к государству и общественной религии к гаруспичии следует относиться с почтением» [О дивинации. II. 28]. Большинство исследователей отмечает, что здесь он преследует определенные политические цели.¹

Вообще говоря, интерес римлян к религии этрусков был результатом того интереса к древним верованиям, который проявился в последний век республики и был вызван политическими соображениями. Как видно из сочинений Цицерона, политические деятели считали, что религия в той форме, в какой ее создали предки, необходима для народа, во-первых, чтобы неповинующиеся законам обуздывались хотя бы страхом перед богами, а во-вторых, потому, что римская религия совершенна как и все римские институты, и пренебрежение хотя бы одной из ее частей подрывает авторитет власти.

Состояние религиозной жизни в конце республики, в том числе деятельность коллегий этрусского происхождения, можно проследить по многим речам и трактатам Цицерона. Он принадлежал к коллегии авгуров, был хорошо осведомлен в вопросах религии и проявлял к ним исследовательский интерес. В его сочинениях содержится большое количество сведений о римской и этрусской религиях. Его философские и политические трактаты имеют немаловажное значение как источник по истории религии; в них дано сравнительно подробное описание религиозных праздников, церемоний, гаданий авгуров и прав понтификов. В трактатах «О природе богов» и «О дивинации» приведено множество сведений о культах отдельных богов в Риме, о местоположении тронов и алтарей. Трактат «О дивинации» содержит предписания, относящиеся к учению авгуров, а также отдельные исторические приме-

¹ См., напр.: *Штаерман Е.М.* От религии общины к мировой религии. // Культура Древнего Рима. Т. 1., М., 1985, с. 106–120; *Kee H.C.* Miracle in the Early Christian world. L., 1983.

чания о применении гаданий римлянами и другими народами, в частности, об этрусских религиозных обрядах. Цицерон был хорошо знаком с сакральными установлениями римлян. Он стремился подвести философскую базу под религиозные представления предков, чтобы сделать их более или менее приемлемыми для просвещенных кругов римского общества. Он осуждал «религию поэтов», которые, начиная с Гомера, рассказывают о богах различные непристойные и безнравственные истории. Он признавал достойной только «религию философов», не подходящую для простого народа, но более истинную, согласно которой бог представляет собой высший разум, высший закон космоса, объединяющий мировую душу с божественными и бессмертными душами людей. Отсутствие веры в староримских богов, характерное для самого Цицерона, возмещалось сознанием государственной необходимости религии.

В трактате «О природе богов» Цицерон описывает представителей разных философских школ — эпикурейцев, стоиков, платоников Новой Академии — излагающих свои взгляды на природу богов и оспаривающих мнения друг друга. Во вступлении к первой книге трактата вопросом о природе богов задается сам автор. Он ставит под сомнение теоретическую теологию, в которой существование богов четко доказывается, ибо слишком многое строится на слепой вере. Здесь говорится, что религия необходима для нравственности и политики. Затем участник диалога эпикуреец Веллей критикует общие положения теологии стоиков и Платона, излагает и защищает эпикурейское представление о богах. Боги существуют потому, что сила природы в душе каждого человека запечатлела понятие о них. Сила и природа богов таковы, что они постигаются не чувством, а разумом. Цицерон не приемлет эпикурейское учение о богах. В этом он полностью согласен с Коттой, представителем Платоновской Академии, который в своей речи выступает против эпикурейцев и подчеркивает преимущества стоиков перед ними.

Во второй книге трактата изложены принципы стоической теологии. Стоик Луцилий Бальб в своей речи доказывает существование богов. Мир — это бог; небесные светила тоже являются богами. Кроме того, он говорит об управлении миром при помощи божественного промысла. Сам Цицерон солидарен со стоиками в критике антропоморфизма богов, но расходится с ними по вопросу о провидении. Бальб считает дивинацию доказательством провидения. Однако Цицерон полагает, что стоики включают в понятие «провидение» нечто связанное с фатализмом, и это он никак не может принять, так как считает это

суеверием. Третья книга — это речь Котты против теологии стоиков. Цицерон с наибольшей симпатией относится именно к Котте, который говорит, что для него решающим мнением о религии является мнение римских граждан Сципиона, Сцеволы и Лелия. Толкование религии бессмысленно, так как «доказательствами очевидность ослабляется» [О природе богов. III.9].¹

Таким образом, Цицерону были близки взгляды на религию как стоиков, так и академиков. Одни из их положений он принимал, а другие нет. На основании воспринятых представлений Цицерон выстраивал собственную философско-религиозную концепцию. Обращаясь к религиозным проблемам современного ему Рима, Цицерон на страницах своих сочинений затрагивал вопрос об истоках и характере римской религии. Естественно, что Цицерона не мог не заинтересовать народ, у которого римляне переняли многие черты религии, а также принципы градостроительства, межевания полей, устройства домов. Его не могла не заинтересовать религиозная картина мира, определившая такие фундаментальные представления римлян, как представления о пространстве и времени.

Для многих древних народов пространство не было чем-то единым. Оно делилось на область, освоенную и измеренную в соответствии с господствующей религиозной доктриной, и остальной аморфный и хаотический мир. В этом разграничении постулировалась уверенность в том, что земля страны или города-государства занимает особое положение в центре мироздания, находится под покровительством своих богов, а за ее пределами лежит чужой мир, управляемый враждебными богами, с которыми приходится сражаться героям, носителям культуры и основателям городов.²

Концепцию пространства у этрусков и римлян можно выявить по описаниям ограничения и организации пространства при основании городов и храмов, что является существенной частью религиозного учения. Как уже упоминалось ранее, религиозное учение этрусков, согласно римской традиции, называлось *disciplina etrusca*. В него входили священные книги, содержавшие всю сумму сакральных знаний и предписаний, накопленную за всю историю развития этрусской религии. Если говорить о разделах этрусского религиозного учения, необходи-

¹ Здесь и далее трактат «О природе богов» цитируется по изданию: Цицерон. Философские трактаты. М. 1985, без указания номеров страниц, но с указанием номеров книг и разделов.

² См.: Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

мо принять во внимание и мотив божественного откровения, который прослеживается в римской традиции при сообщениях о происхождении этого учения. Считается, что первоучителями в этом аспекте были бог Таг и нимфа Вегойя. Сведения о Таге есть в трактате «О дивинации»: «Говорят, что Таг появился, когда земледelec вспахивал свое поле. Этот бог обликом своим был похож на ребенка; он и поведал собравшимся этрускам основы их религиозного учения» [II.51]. С именем Тага связывается прежде всего так называемые *Libri haruspici*, а с именем Вегойи — *Libri fulgurales*, теория молний, и *Libri rituales*, руководство по основанию городов, храмов, организации племен, курий, центурий, войска и суда. Кроме этих двух разделов *disciplina etrusca* есть сведения и о существовании других книг: *Libri fatales*, книги судеб, и *Libri acherontici*, в которых повествуется о потустороннем мире.¹

Особый интерес представляют *Libri rituales*, содержащие описания ритуалов, необходимых на все случаи жизни, как государственной, так и частной. В них шла речь об основании городов и установлении границ. Согласно традиции, Ромул при основании Рима руководствовался именно этрусскими правилами основания городов, изложенными в *Libri rituales*. Он кривым жреческим посохом (*lituus*) очертил в небе квадрат, ориентированный по сторонам света (*templum*), и когда в этом квадрате как доброе предзнаменование и доказательство благорасположения богов появились двенадцать коршунов, квадрат был спроецирован на землю и определил территорию будущего города [О дивинации. I. 30,107]. На ней вырыли круглую яму *tundus*, сбросили в нее все, что олицетворяло силу и богатство народа, и закрыли ее ульевидным сводом с замковым камнем. Так земля соединилась с преисподней, мир живых с миром мертвых, и связь, образовавшаяся между сегодняшним городом и погружившимися в подземный мир прошлыми поколениями нельзя было ни оборвать, ни воссоздать. Город вращался в ту землю, в которую уходило его прошлое. Сам основатель сел в повозку, запряженную быком и коровой, и провел глубокую борозду, обозначив кругообразную границу города, делающую его территорию священной, недоступной для нечистых, подступающих извне сил. Возможно, что ритуал с *tundus* был именно этрусским. Этот ритуал оказал огромное влияние на мировоззрение римлян.

Сознание того, что Рим есть особое, неповторимое и замкнутое в себе явление, отделенное от всего окружающего мира и стоящее иерархиче-

¹ См.: Тимофеева Н.К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. Новосибирск, 1980.

ски выше всего остального мира, а народы этого мира в той или иной степени неполноценны и созданы для подчинения, реально проявлялось в истории города неоднократно и в самых различных формах. Это показал и Цицерон. В речи «Об ответе гаруспиков» он говорит: «...мы поняли, что все на свете подчинено воле богов и направляется ею, и именно поэтому оказались выше всех племен и народов.» Верность богам своей общины делает римлян носителями единственно подлинных духовных ценностей: благочестия, права, гражданской добродетели; другие же народы, не ведающие этих богов, и, следовательно этих ценностей, лишены нравственных достоинств и органически порочны.

Тем не менее, на практике римляне широко и охотно заимствовали опыт, усваивали культуру и обычаи других народов. Противоречие между исключительностью Рима и его широкой открытостью культурному опыту других народов можно объяснить тем, что Рим и «не Рим» разделены не только пропастью, но и целым спектром переходных состояний, границы между которыми весьма подвижны. За чертой Рима лежали земли италийских городов, с которыми он не только столетиями вел ожесточенные войны, но и был связан политическими союзами, деловыми и брачными отношениями граждан и языком. Из этих городов выходили выдающиеся деятели римского государства и искусства, отсюда шли технические, лингвистические и культурные заимствования. Там римляне находили политические формы, социальную структуру, систему гражданства, правовые нормы, в общих чертах сходные с их собственными. Поэтому, хотя их и населяли народы чужие и потенциально враждебные, по отношению к которым римляне могли проявить презрение и высокомерие (что проявляется и у Цицерона), они объединялись с римлянами в единый полисный мир, в рамках которого свободно могли заимствоваться и усваиваться культурные представления, образы богов и художественные ценности.

Что еще могло роднить мировоззрение этрусков с мировоззрением римлян, и в том числе Цицерона, как носителя римской культуры? Это некоторая общность в восприятии времени. Судя по некоторым элементам культуры, этрускам был свойствен традиционализм и консерватизм. Главный же принцип отношения римских мыслителей ко времени — глубокий, органический консерватизм и враждебность по отношению к любым новшествам. «Древнеримская мораль была целиком ориентирована на прошлое.»¹ «Нравы предков» были для римлян наставлением,

¹ Утченко С.Л. Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения республики. М., 1952, с. 54–56.

идеалом и нормой, а движение времени вперед — нарушением и идеала и нормы и, следовательно, утратой, разложением, порчей. Это целиком подтверждается материалом источников.

«Где ваши умы, что шли путями прямыми
В годы былые? Куда, обезумев, они уклонились?»

[О старости, 16].¹

Основу официального консерватизма составляло благоговейное почтение к богам и к знамениям, которыми они выражают свою волю. Этрусская мифология и религия, сохранившие наряду с развитыми формами черты глубокого архаизма, насыщены мрачными представлениями с четким противопоставлением добра и зла. У этрусков есть как «добрые», так и «злые» боги, из сонма духов выделены великие боги, и в мире духов установлена четкая иерархия. Мировое устройство уподобляется устройству человеческого общества. Стремление сохранить установившееся в обществе соотношение сил пронизывает большую часть этруских религиозных предписаний и пророчеств, в частности, ритуал обязательного воспроизведения идеального устройства мира (*templum*) при гадании о жизни и смерти, постройке городов и основании храмов. Все это должно было способствовать ощущению незыблемости мирового порядка, в котором человеческое общество является отражением неизменности космического устройства. У римлян это проявилось в так называемом «мифологическом» восприятии времени. Для него характерно не «присутствие», а, напротив «отсутствие» времени, пребывание вне движения, определяющее неподвижное и ценное состояние реальной действительности.² Примером такого состояния времени могут служить *feriae* — распределенные на протяжении всего года дни обязательного досуга, посвященного богам. В эти дни табу налагалось на любое действие, связанное с цивилизацией, то есть возникшее с течением времени или порожденное им. Такие *feriae* были символами некоего архаического идеального прошлого. В нем идеализация определенного неизменного миропорядка, в котором нет места вражде и насилию, соединялась с

¹ Здесь и далее диалог «О старости» цитируется по изданию: Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М. 1993, без указания номеров страниц, но с указанием номеров разделов.

² См.: Кнабе Г.С. Историческое время в Древнем Риме. // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1994, с. 279–299.

идеализацией права собственности как гарантии от несправедливости и насилия, проявившаяся в культе межей и границ, пришедшем к римлянам от этрусков.

У этрусков были сложные представления об устройстве мира и связи между его частями. Прежде всего для них было характерно употребление понятия «храма» как символа мирового пространства. Цицерон пишет: «...люди рождены для того, чтобы не покидать вон того называемого Землей шара, который ты видишь посреди храма» [Сновидение Сципиона. XV, 15].¹ Латинские авторы употребляют термин «*templum*» именно в значении «храм», который символизирует собой весь небесный свод, опирающийся своими частями на горизонт. В этруском ритуале основания города, который применяли римляне, отразилось представление о городе как модели небесной структуры. Город, основанный по такому ритуалу, был моделью *templum'* а. Его окружала священная борозда, и соорудившиеся на ее месте вал или ров составляли границу города — «померий», который находился под покровительством богов. Переход через него или его застройка считались религиозными преступлениями [Цицерон. О дивинации. I. 33]. Именно поэтому, согласно легенде, Рем, перепрыгнувший в насмешку над братом через стены Рима, был убит Ромулом, который воскликнул при этом: «Да погибнет так всякий, кто перескочит через мои стены» [Тит Ливий. I.7].² Чтобы проклятие богов не постигло тех, кто вступил в город с мирными намерениями через ворота, при проведении городской границы на месте будущих ворот жрец поднимал лемех плуга, прерывая таким образом священную борозду.

Выше уже говорилось, что «этруская дисциплина» кроме ритуальных книг и книг гаруспиков, включала в себя так называемую «теорию молний». Цицерон разъясняет суть наблюдения над молниями [О дивинации. II. 42–44]. Согласно приведенным им сведениям, этруски делили небо на шестнадцать частей [О дивинации II. 47]. Восемь частей в северном направлении были слева, а восемь других частей — справа. Наблюдатель стоял лицом к югу. Левые части благоприятны, так как эта сторона является началом мира, наиболее неблагоприятны части, которые находятся на западе [О дивинации. II. 82]. Деление неба по точкам координат — один из основных элементов этрусской религиозной практики — было тесно связано с расположением богов в их пантеоне. Исходя из этого деления определялось значение молний, которые, согласно

¹ Цицерон. Эстетика: Трактаты, речи, письма. М., 1994, с. 385.

² Ливий Тит. Римская история от основания города.. Т. 1–3. М., 1989–1993, с. 49.

представлениям этрусков, посылали высшие божества — фульгураторы. У римлян божеством, посылающим молнии, был Юпитер. Цицерон, говоря о «теории молний», упоминает только Юпитера [О дивинации. I. 18-20]. Учение о падении молний включало в себя обязательный для пораженного существа, места или пораженной вещи ритуал очищения и способ, каким можно было умилостивить пославшее молнию божество. Очищение пораженной молнией земли состояло в том, чтобы заставить исчезнуть объект, пораженный молнией, закопав его в землю, и принести в жертву овцу. Римляне такое место считали священным и неприкосновенным; оно называлось *puteal* — «колодец молний».¹

Так, благодаря Этрурии, в Риме кроме обрядов и гаруспиций утвердилась наука наблюдения над тем, что происходит на небе, главным образом, за молниями. Как свидетельствует Цицерон, Этрурия также отличалась в толковании всяких чудес и знамений, происходящих на земле [О дивинации. I. 92-93]. По мнению Цицерона, все эти виды дивинации принесли немалую пользу Римскому государству. Ведь изначально вся религия римлян состояла из обрядов (*rituales*) и гаруспиций. Эти части религии были положены в основу Римского государства, которое не достигло бы такого могущества, если бы высшим своим благочестием не заслужило милости богов. Следовательно, должно сохранять то, что было установлено предками и освящено традицией, то есть обряды, гаруспиции и религиозные учреждения [О природе богов. III. 5]. В коренных интересах государства «сохранять и нравы, и религию, и учения, и права авгуров, и авторитет их коллегий», — считал Цицерон [О дивинации. II. 70].

Таким образом, религиозное учение этрусков оказало определенное влияние на мировоззрение римлян. Вся античная традиция именует этрусков учителями римлян в области религии, архитектуры, театра и других областей духовной и материальной культуры.

Наиболее очевидным было влияние этрусков в области архитектуры и градостроительства. В период господства династии этрусских царей Тарквиниев Рим был окружен мощной крепостной стеной, выдвинувшей его на первое место среди других укрепленных городов Италии. Почти все, что соорудили этруски в Риме, римляне впоследствии наградили эпитетом «величайший». «Величайший» цирк был построен при Тарквиниях между Авентинским и Палатинским холмами. С помощью «величайшей» клоаки — системы каналов для отвода сточных вод — этруски

¹ См.: *Bouche-Leclercq A.* Histoire de la divination dans l'antiquité. P. 1879–1882, T. IV; *Цицерон.* О дивинации. I. 33.

осушили болотистую низину между Палатином и Капитолием, превратив ее в Форум, средоточие политической и торговой жизни города на семи холмах. Правда, храм этрусской триады богов, возведенный на высоком цоколе на Капитолийском холме, римляне никогда не называли величайшим, но именно он стал центром римской религиозной жизни — местом, куда поднимались завершить жертвоприношением праздник триумфа римские полководцы и откуда начинались торжественные религиозные шествия. Сколько бы ни уничтожался Капитолийский храм частыми в Риме пожарами, всякий раз, ссылаясь на волю богов, его восстанавливали на прежнем фундаменте, не изменяя первоначального этрусского плана.¹

Как уже было сказано, наиболее существенные заимствования римлян у этрусов относятся к области культа. Самые важные культовые действия этрусов носили характер городских игр. Сами римляне настолько тесно ассоциировали свои игры с этрусскими, что производили латинское *ludus* («игра») от слова *lydus* («лидиец»), синонима слова «этруск». Не вызывает сомнения этрусское происхождение тех игр, которые проводились в Риме ежегодно и назывались римскими, или великими. Многие римские игры, как и их этрусские прототипы, были посвящены культу мертвых. По-видимому, этрусское происхождение имела и игра, не относящаяся к этому культу и известная римлянам как таларийская. Согласно свидетельству Цицерона, игра носила неприличный характер, сопровождалась музыкой и плясками [К Аттику. I. 16–3; Об обязанностях. I. 30]. Гладиаторские игры также пришли к римлянам из Этрурии. Первые такие игры, еще не имевшие характера массового зрелища, организовали в Риме братья Марк и Децим в память своего скончавшегося отца в 264 г. до н. э.. Вплоть до I в. н. э. палач, добивавший раненых гладиаторов, носил маску этрусского демона Хару и его атрибут — молот.²

Этрусские представления о демонических множествах тоже перекочевали в римскую религию. Римляне почитали *numina*, то есть множества божеств. Это были либо общие понятия, либо сверхъестественные силы, принимаемые религиозным сознанием за отдельные существа, связанные с какой-либо сферой человеческой жизни. Отдельная группа этрусских демонов (*лазы*) понималась как совокупность сил, покровительствующих определенным сферам природы и человеческого бытия. Соответственно, им была свойственна половая неопределенность, кото-

¹ См.: *Middleton J.H.* The remains of ancient Rome. L. — Edinburgh. 1892

² *Хефлинг Г.* Римляне. Рабы. Гладиаторы. М. 1992, с. 15–16.

рая передалась римским «множествам», о чем свидетельствует римская культовая формула: «либо богу, либо богине, под чьим покровительством находится это место».¹

Как уже отмечалось ранее, этруская гаруспиция играла очень важную роль в жизни римлян. Она рассматривалась как главное орудие борьбы с «чужеземными суевериями», очевидно, потому, что сохраняла древнюю письменную традицию и организацию, которой недоставало римскому жречеству.

Список заимствований римлянами у этрусков можно продолжить. Именно благодаря преемственности культур этрусские традиции нашли свое отражение в римской империи. Этруская культура находилась между двумя великими культурами античности — греческой и римской — и их взаимопроникновение вполне естественно. Важнейшей же частью культуры любого древнего народа является его религия. Древние люди воспринимали мир через призму своих религиозных представлений. Религия — неотъемлемая часть общества, во многом характеризующая его состояние. В то же время, религия всегда тесно связана с философией. Философы в подавляющем большинстве своем всегда обращались к религиозным вопросам. В этом смысле Цицерон не является исключением. Поэтому вполне закономерно, что в его произведениях достаточно много внимания уделяется вопросам происхождения и истории древней и современной ему религии.

2. Вопрос о судьбе и проблема истинности высказываний о будущем

Чтобы избежать ошибки, не следует ошибаться. Чтобы быть добрым, достаточно быть не злым. Чтобы стать счастливым, нужно обрести добродетель. Очевидно, что между этими суждениями есть нечто общее. Естественно, говорящие о логике, так или иначе, упоминают «законы», а говорящие о добре и зле апеллируют к интуиции, звездам, судьбе, Богу (впрочем, иногда и к логике, сами того не замечая). Однако рассуждающие о счастье и добродетели тоже нередко применяют понятие «закон», а точнее, «закон природы». «Закон — это возникший вместе с божественной мыслью разум; поэтому именно он создает единую «гражданскую общность» богов и людей» [О законах. I.7:II.4]. Разум — это то, что объединяет людей, делая их равными друг другу. Благодаря разуму они способны также рассуждать, делать выводы, доказывать и провер-

¹ См.: *Fustel de Coulanges N.D.* La Cite antique. P. 1905, p. 254–259.

гать. Речи, выражающие и истолковывающие мысль, могут различаться по употребляемым словам, но совпадают по смыслу.

Человек обретет спокойную и счастливую жизнь, если добровольно подчинится законам природы, царящим в мире необходимости, вечному и неизменному порядку, определяющему целостность и единство космоса и его частей. Нет человека, который, избрав своим руководителем природу, не достиг бы добродетели. Сама природа подсказывает людям законы, созданные для справедливости. Если бы это было не так, их мог бы безнаказанно нарушать всякий, кому это выгодно. Однако человек, нарушивший закон, мучается сознанием содеянного, даже если о нарушении никто не знает. Еще Карнеад спрашивал, как поступит человек, если увидит, что некто, чья смерть будет ему выгодна, садится на пень, под которым затаилась ядовитая змея. Все философы соглашались в том, что он не сможет промолчать. Никто не мог бы упрекнуть промолчавшего, а тем более привлечь его к суду, но, даже не боясь наказания, он добровольно подчинился бы закону, данному природой [О законах. I.10,12,14; Об обязанностях. III.9].

Критерием закона выступает справедливость, т.е. «такое положение, когда при соблюдении общей пользы каждому воздается по его достоинству». Справедливость основана не на мнении, а порождена силой, данной человеку природой, так же как религия, чувство благодарности и уважения к другим людям. «Она вошла в обычай и утвердилась благодаря страху перед законом и религией» [О нахождении материала. II.53]. Однако тот же Карнеад, чтобы продемонстрировать свою способность одинаково убедительно доказывать прямо противоположные вещи, выбрал предметом обсуждения именно справедливость. Сначала он произнес в Риме блестящую речь о величии справедливости, а на другой день выступил с речью, доказывающей, что никакой справедливости нет, а если бы она была, римлянам пришлось бы отказаться от всех своих завоеваний. Марк Порций Катон Старший и римские власти сочли эту речь опасной для умов и нравственности юношества, и греческое посольство было выслано из Рима вместе с Карнеадом.

Логика, разумеется, не оперирует физическими или историческими фактами, а тем более, этическими категориями; она касается мыслей, «умственных процедур». Но ведь большая часть из них — это мнения, в том числе моральные принципы, которые люди формулируют и сообщают друг другу. Так не был ли прав Цицерон, предлагая оперировать не столько «суждениями», сколько «открытыми мнениями». Протагор учил, что истина многолика, что любой ее облик ничуть не хуже другого и выбор одного из них в каждом случае зависит от обстоятельств

и словесного выражения. Ему приписывают обещание научить любого пришедшего к нему человека «силой слов превращать худое дело в доблестное» [Авл Геллий. Аттические ночи. V. 3]. В Риме подобный подход к делу назывался рассмотрением *in utramque partem*; с его помощью раскрывались различные стороны проблемы, и акцент мог быть перенесен на любую из них. Цицерон считал важной чертой оратора умение «обсуждать всякий вопрос с противоположных точек зрения и из каждого обстоятельства извлекать доводы наиболее правдоподобные» [Об ораторе. I.158]. Познать абсолютную истину невозможно, так как существует чрезвычайное разнообразие мнений, и расхождение между ними извращает и отвлекает слабый ум человека, который и так знает очень мало. Суждения могут быть только более или менее вероятными. В поиске истины не поможет и «диалектика» — наука «правильно рассуждать и различать истину и ложь... ибо в ней нет ни одного указания, как находить истину, но говорится только о том, как вести рассуждение» [Об ораторе. I.158].

Цицерон предпочитал ограничивать философское исследование рассмотрением различных взглядов и мнений по поводу отдельных проблем. Он считал, что найти наиболее правдоподобное решение вопроса будет легче, если изучить мнения различных людей по данному вопросу, оценить, насколько совершенно они выражены в словах, и выбрать наиболее подходящую точку зрения. Большинство его трактатов написаны в форме диалога, т.е. изначально предполагают обмен мнениями. Всегда сохраняя верность традициям и оставаясь истинным римлянином во времени и пространстве Древнего Рима, Цицерон стремился представить своим соотечественникам максимально широкий спектр взглядов мыслителей других исторических эпох и национальностей. Обычным для Цицерона был такой способ изложения, при котором каждая из сторон поочередно высказывает свои мнения, чтобы читатель мог сам выбрать, какое из них наиболее правдоподобно. При этом он использует критический метод школы академиков: «при обсуждении оспаривать любые выдвинутые положения» [О судьбе. II.4]. Следуя этому методу, он выносит на обсуждение вопрос *о судьбе* (в трактате, который так и называется: «О судьбе»).

От своих учителей Цицерон перенял принцип деления философии на три части: физику, этику и логику, или искусство рассуждения. Вопрос о судьбе он относит к той части философии, которая касается нравов, т.е. к этике, или моральной философии (*pars moralis*). Однако, по его мнению этот вопрос тесно связан с другим, относящимся уже к логике, вопросом об истинности высказываний о будущем, т.е. о возможном и случайном. Он рассуждает примерно так. Если допустить, что есть судь-

ба, тогда все события и все человеческие поступки вместе с их мотивами происходят по необходимости в силу предшествующих им причин и, следовательно, находятся вне нашей власти. В таком случае мы не свободны в своих поступках и не можем нести за них никакой ответственности, не заслуживаем ни наград, ни наказаний. Тогда лишены смысла мораль, правосудие и само гражданское сообщество, существование которого основано на принципах человеческой свободы и ответственности. Поэтому правильнее допустить, что судьбы нет. Однако, если возможно истинное предсказание будущих событий, приходится признать, что судьба все-таки есть. Следовательно, избавление от судьбы связано с доказательством того, что не все может быть заранее предсказано, что существуют непредсказуемые случайные события и возможны свободные, зависящие только от нас поступки.

Трактат «О судьбе» сохранился не полностью. По-видимому, он строился автором как композиция двух «речей»: за и против. В первой (полностью утраченной) части Цицерон, по-видимому, излагал мнения стоиков и эпикурейцев по данному вопросу. Во второй (начало которой тоже утрачено) он критически оценивает ранее изложенные позиции философов и выражает собственные взгляды на судьбу, опираясь при этом на учение академиков.

Цицерон решительно отвергает наличие особой фатальной силы (*vis fatalis*). При этом для него не имеет никакого значения даже авторитет его учителя Посидония, приведившего множество примеров якобы заранее предреченных и фатальных событий, чтобы показать реальное действие судьбы. Он считает, что все примеры Посидония иллюстрируют либо простое природное взаимодействие вещей, либо случайные совпадения и поэтому для их объяснения не нужна особая категория судьбы. Цицерон предлагает «по-дружески оставить в покое» Посидония и обратиться к «ловушкам» Хрисиппа, который, как логик, приводит в пользу судьбы более веские доказательства нежели простые примеры.

Концепция Хрисиппа в изложении Цицерона выглядит примерно так. Всякая вещь имеет свою судьбу, т.е. включена в причинно-следственную связь, определяющую любое состояние и изменение данной вещи. Если допустить, что существует движение без причины, нарушается один из главных принципов логики, согласно которому всякое высказывание либо истинно, либо ложно «ибо то, что не имеет действующих причин, не будет ни истинным, ни ложным» [О судьбе. X.20]. Если же нет ничего беспричинного, и всякое событие в прошлом, настоящем и будущем вызывается своими естественными предшествующими причинами, то основания истинности высказываний о будущем находятся в самой при-

роде, и уже сейчас одно из двух противоречащих друг другу высказываний о будущем истинно, а другое ложно. Поскольку суждение о том, что случится с вещью в будущем уже истинно, можно сказать, что с вещью произойдет то, чему заранее суждено случиться, т.е. такова судьба данной вещи. Судьбы всех вещей взаимосвязаны, так как мир един, и все составляющие его вещи и события находятся в универсальном непрерывном взаимодействии. Благодаря последнему становится возможным и предсказания судеб — в силу связи всего со всем по нынешним явлениям можно судить о будущих. Более того, сам факт существования дивинации доказывает, что в природе все связано так, что даже отдаленные звезды влияют на сцепление причин на земле. Поэтому судьба человека и зависит от того, под какой звездой он родился и какие природные факторы повлияли на его рождение. Как все в природе, так и все в человеке — его впечатления, желания, действия и т.д. — происходит так, как складываются обстоятельства, находящиеся под воздействием всей совокупности причин. В этом и состоит сила судьбы.

Однако судьба не совпадает с необходимостью. Чтобы сохранить концепцию судьбы, избежав принятия необходимости, Хрисипп предложил различать два рода причин: абсолютные и изначальные, а также вспомогательные и ближайшие. Судьба есть цепь причин вспомогательных и ближайших, а не абсолютных и изначальных, которые представляют собой необходимость. Что же касается человеческих «одобрений», т.е. волевых оценок, то они зависят от причин как изначальных, так и ближайших. Ближайшими причинами одобрений служат непосредственные впечатления, не находящиеся в нашей власти. Впечатления дают толчок воле, вызывая соответствующие стремления, а дальнейшая оценка (одобрение) этого стремления и последующее действие зависят уже от внутренних причин и от собственной природы нашей воли, т.е. от нас самих. Следовательно, несмотря на то, что все происходит в силу судьбы, т.е. имеет свои ближайшие причины, человек несет ответственность за свои решения и действия, а также заслуживает одобрения или осуждения за свои поступки. Кроме того, если судьба и необходимость — вещи разные, возможность истинного предсказания судьбы не предполагает необходимости того, что произойдет так, как предсказано, ибо «может произойти то, что не произойдет».

Предсказание астрологов: «Родившийся при восходе Сириуса не умрет в море» может оказаться истинным не в силу необходимости, а в силу судьбы того, кто родился при указанных обстоятельствах, т.е. в силу естественных ближайших причин всех событий его жизни, не включающих и его гибель в море. Хрисипп предлагает халдейским астро-

логам переформулировать свое предсказание и выразиться так: «Нет такого человека, который и родился при восходе Сириуса, и умер в море». («Только никто из халдеев так не выражается, — замечает Цицерон, — потому что, право же, изучать эти речевые выкрутасы потруднее, чем заходы и восходы созвездий» [О судьбе. IX.17].) И наконец, судьба не исключает человеческой активности в жизни, ибо так называемый «ленивый софизм» опровергается. Действительно, если человеку суждено выздороветь, это не значит, что он выздоровеет при любых обстоятельствах, в частности, независимо от того, обратится он к врачу или нет. Ведь обращение к врачу в такой же мере фатально, как и выздоровление. В одной и той же судьбе все события «соопределены», конфатальны (*confatales*), т.е. не могут быть заменены другими событиями. Поэтому активность человека является частью предначертанной ему судьбы.

Цицерон подвергает концепцию Хрисиппа последовательной критике. Во-первых, он ограничивает стоический принцип всеобщего взаимодействия вещей в универсуме, полагая, что звезды влияют не на все, а только на некоторые земные вещи. Характер и склонности человека зависят от естественных и предшествующих причин, но это не означает, что его желания и стремления тоже обусловлены этими причинами. Если бы дело обстояло таким образом, то ничто не было бы в нашей власти, а это не так. Что-то в человеке происходит от естественных причин, но главное — от его «воли, старания, упражнения». Свободная воля человека постоянно вмешивается в ход мировых событий. Отсюда следует и невозможность дивинации. Причем Цицерон считает, что рассуждения Хрисиппа в защиту дивинации уязвимы именно с логической точки зрения. Ведь Хрисипп подменяет проблему предсказуемости будущего вопросом об истинности высказываний о будущем и рассуждает следующим образом. Из двух противоречащих суждений о будущем одно с необходимостью истинно, а другое ложно, и в будущем случится именно то, что выражено в истинном суждении. Он признает возможность истинного предсказания будущего, но не считает предсказанное необходимым. Цицерон усматривает в этом противоречие. Истинность и предсказуемость — разные вещи. Если суждение истинно, оно останется таковым независимо от того, знает ли об этом высказавший его и относится ли оно к прошлому, настоящему или будущему. Истинное высказывание не может обратиться в ложное, и не может произойти иначе, чем в нем сказано, и неважно, случайно это произойдет или по необходимости. «Хотя будущее, если оно истинно, так же невозможно изменить, как и прошлое, не следует из-за этого пугаться судьбы или необходимости» [О судьбе. XII.28].

Что же касается возможности предсказания будущего, то человек «может предсказать только такие будущие события, причины которых содержатся в природе», т.е. события, которые должны произойти по необходимости, но не те, которые зависят от случайных обстоятельств и свободной воли людей. Хрисипп же, допустив дивинацию, отнял у человека свободную волю и сделал его рабом судьбы. При этом он опирался на два принципа: принцип исключенного третьего и принцип причинности. Цицерон тоже считает основополагающими для всякого рассуждения. Однако из принципа исключенного третьего он делает вывод: «...кое-что может быть извечно истинным и в то же время не связанным с извечными причинами и свободным от необходимости судьбы» [О судьбе. XII.28], т.е. утверждает противоположное тому, что говорил Хрисипп. Далее Цицерон уточняет, что именно он понимает под причиной. Ничто не может произойти без причины, из чего следует, что «из ничего не может произойти нечто» [О судьбе. XVI.36]. При этом существуют причины вечные и необходимые, вытекающие из естественной необходимости и заключающие в себе «природное воздействие». Истинность суждения о следствиях таких причин определена изначально. «Выражение «Сципион умрет» имеет такую силу, что хотя оно высказано о будущем, оно не может быть обращено в ложное: ведь оно высказано о человеке, а человек необходимо должен умереть» [О судьбе. IX.18].

Кроме того, существуют причины «случайно предшествующие», не включенные в природу вещей и мир. Они служат основаниями истинности высказываний типа: «Катон придет в Сенат». Истинность подобных суждений нельзя установить заранее. Тем не менее, если высказывание о будущем истинно, оно останется истинным независимо от того идет ли речь о необходимых или о случайных событиях. То, что произойдет, не может не произойти, но может произойти и по случайной причине. Более того, «под причиной следует понимать не все то, что чему-то предшествовало, но что предшествовало и совершило то, чему было причиной» [О судьбе. XVI.36.]. Иначе получится, что хорошая одежда путника была причиной того, что его ограбили. Здесь Цицерон фиксирует важное различие «между тем, без чего что-то не может произойти, и тем, отчего что-то необходимо должно произойти», т.е. между причиной и условиями совершения действия. Причиной он считает то, «что своим наличием необходимо производит то, чему оно является причиной» [О судьбе. XVI.36].

Что же касается свободы воли человека, его активности в жизни, то Цицерон считает позицию Хрисиппа по этому вопросу неустойчивой и уязвимой. Дело представляется ему следующим образом. Древние фило-

софы выдвинули два мнения. Согласно одному из них (которого придерживались Демокрит, Гераклит, Эмпедокл и Аристотель), все происходит в силу судьбы и по необходимости. Другое мнение разделяли философы, считавшие, что самопроизвольные движения души неподвластны никакой судьбе. Хрисипп же занял промежуточную позицию, хотя больше склонялся ко второму мнению. Однако, запутавшись в своих рассуждениях, он невольно поддержал сторонников фатальной необходимости, что можно показать на примере с «одобрениями». Философы, признававшие силу судьбы, утверждали, что одобрения складываются в силу необходимости. Другие, напротив, освобождали действие человеческой воли из-под власти судьбы. Хрисипп же, отстаивая идею судьбы, допускает спонтанное движение воли, сравнивая его с вращением цилиндра, который «получает толчок извне, а все остальное производится его собственной силой и природой» [О судьбе. XVII.42]. Поэтому Цицерон обвиняет Хрисиппа в непоследовательности. К сожалению, неизвестно, чем заканчивается эта полемика, так как на этом месте текст Цицерона обрывается.

Что касается позиции самого Цицерона по вопросу о судьбе, то он разделяет мнение Карнеада, который предпочитал факты всем диалектическим хитростям. На самом деле в нашей жизни кое-что зависит от нас самих — это факт. Следовательно, «не все зависит от необходимости или от судьбы» [О судьбе. XIV.31]. Никакое движение невозможно без причины — это тоже факт. Однако это не значит, что все наши действия обусловлены внешними причинами, ибо причиной этих действий может быть наша воля, и существуют «самопроизвольные движения».

Итак, Цицерон отвергает стоический фатализм. Однако его не устраивала и позиция Эпикурейцев, хотя именно Эпикур наиболее последовательно выступал против фатализма стоиков. Цицерон стремился показать, что его собственное обоснование человеческой свободы не имеет ничего общего с эпикурейским. Впрочем, в одном месте он говорит, что если бы у него и «была охота в чем-то согласиться с Эпикуром и, в частности с его утверждением, что могут быть высказывания, ни истинные, ни ложные,... то он скорее пошел на такую крайность, чем согласился с тем, что все происходит в силу судьбы» [О судьбе. X.21]. Цицерон, конечно же, отстаивает отрицаемый Эпикуром закон исключенного третьего и защищает закон причинности. Высмеивает он и придуманное Эпикуром «отклонение» атомов. Он согласен, что природа атома такова, что причиной его движения являются его «вес» и «тяжесть». По аналогии, самопроизвольные движения души не имеют никаких внешних причин, так как по самой своей природе они в нашей власти. Поэтому совершен-

но не обязательно вводить какое-то отклонение атомов, чтобы описать человеческую свободу действий.

Эпикур ввел «отклонение» атомов, опасаясь, что если допустить их вечное, естественное и необходимое движение, человек будет лишен всякой свободы действий, так как движения души определяются воздействием атомов. Цицерон же отрицает эту зависимость: душа и воля человека свободны к самопроизвольным движениям, даже если атомы лишены такого свойства. Нет беспричинных движений в мире физических явлений, которые подчиняются единым природным законам. Однако в области человеческой психики можно допускать существование движений воли, несводимых ни к каким причинам, законам и мотивам, кроме самой природы воли, не менее загадочной, чем «отклонение» атомов Эпикура.

Текст трактата «О судьбе» обрывается именно на критике эпикурейского «отклонения» Итоговая трактовка Цицерона свободы воли остается неясной. Что же в результате? Перед нами три точки зрения, три различных мнения относительно того, все ли в мире происходит в силу фатальной силы судьбы, существует ли свобода воли и возможно ли истинное предсказание будущего. На суд читателя представлены мнения стоика Хрисиппа, Эпикура и Карнеада, представителя Новой Академии, последнее из которых разделял сам автор.

Хрисипп считает, что все в мире взаимосвязано и включено в жесткую причинно-следственную последовательность, в чем и проявляется сила судьбы. Однако судьба отличается от необходимости. Поэтому существует возможность более или менее вероятного предсказания будущего. Не будь такой возможности, наука потеряла бы всякий смысл. Предсказуемость будущего Хрисипп связывает с его априорной истинностью, выводом из этой связи понятие судьбы. Цицерон не может согласиться с этим.

Эпикур полагает, что в механически организованном космосе, где душа, так же, как и все остальное, есть совокупность атомов, свобода может появиться, если допустить самопроизвольное «отклонение» атомов. С этим Цицерон тоже не согласен. Одно дело — физические явления, подчиненные природным законам, и совсем другое — движения человеческой воли, которые действительно могут быть произвольными. Вслед за Карнеадом, Цицерон призывает опираться на факты и говорит о том, что если все происходит от судьбы, то человек лишен свободы воли, т.е. наши желания, оценки и действия не находятся в нашей власти, мы не несем ответственности за свои поступки и не заслуживаем ни похвал, ни порицаний, ни почестей, ни наказаний. Следовательно мораль, право

и гражданское общежитие теряют всякий смысл. Такое для Цицерона неприемлемо. Опираясь на принцип причинности, он оставляет необходимость в физическом мире, а свободу относит к духовной сфере. Очень важно и то, что он отделяет проблему предсказуемости будущего от проблемы истинности суждений и считает невозможным предсказание будущих случайных событий. Получается, что те, кто подчиняет действию судьбы все в мире, включая человеческие поступки и их мотивы, допускают возможность истинного предсказания будущих событий. Те же, кто освобождает область волеизъявления людей от полного подчинения фатальным силам, такую возможность отрицают, -ибо нельзя предсказать будущие события, которые произойдут не в силу природной необходимости, а в силу случайного стечения обстоятельств; а тем более, не поддаются предсказаниям движения человеческой воли.

3. Трактаты Цицерона «О дивинации» и «О природе богов»

Особого внимания всех, кто интересуется философией религии, по видимому, заслуживает трактат «О дивинации» — один из самых информативных трудов Цицерона. В нем он анализирует и опровергает мнения философов разных школ по поводу дивинации, или предугадывания воли богов. В нем он ссылается на Карнеада, который «... так много и остроумно спорил со стоиками...» [О дивинации. I. 4.7], и Панеция, который единственный из стоиков не верил в дивинацию [О дивинации. II.42.88]. Кроме этого в нем использованы сочинения Кратиппа, Гераклида Понтийского, Калисфена, Фабия Пиктора, Целия, Филиста и др.¹

Предметом исследования трактата является дивинация. По словам Цицерона, существует древнее мнение, что люди могут предвидеть будущее; оно существовало еще в героические времена и поддерживалось римским и другими народами. Халдеи с давних времен наблюдали движение небесных светил по ним предсказывали судьбы людей. Египтяне владели таким же искусством предсказания будущего. Киликийский, нисидийский и памфилийский народы гадали о будущем по полету и пению птиц. Греки не построили ни одной колонии, не посоветовавшись с оракулами. Римляне, начиная с Ромула, не предпринимали никакого важного общественного или частного, мирного или военного дела без ауспий. Вера в предвидение будущего укоренилась и среди филосо-

¹ Майоров Г.Г. Цицерон как философ. // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985, с. 34.

фов. Они собрали массу аргументов в пользу дивинации, способности людей понимать знаки богов и по ним предсказывать будущее.

Трактат «О дивинации» имеет форму диалога. В первой книге брат Цицерона Квинт защищает дивинацию. Его побуждает к этому беспокойство за общую судьбу религии, так как, по его мнению, дивинация и бытие богов так тесно связаны, что отрицание первой означает и отрицание второго. Главным аргументом в пользу дивинации для него является древность этого искусство и согласие народов и племен, царей и простых смертных по поводу состоятельности предсказаний. Поэтому, Квинт старается привести в пользу дивинации как можно больше примеров из древности и недавнего прошлого. Кроме того, он воспроизводит рассуждения стоиков — так называемый силлогизм Хрисиппа, Диогена и Антипатра, в котором правомерность дивинации доказывается через существование богов: «... если нет богов, то нет предзнаменования будущего, но боги есть, следовательно, они дают предзнаменование. И раз они дают нам предзнаменование, то они дают и способы понять их значение, иначе напрасно было бы давать знамение. Но раз есть такие способы, есть дивинация. Значит, существование дивинации доказано» [I.38;82–83].

Во второй книге Цицерон анализирует сказанное Квинтом о дивинации. Сначала он дает ее определение, а затем рассматривает каждый из ее видов. Существует два вида дивинации: искусственный и естественный. «Искусственный основан частично на догадке, частично на продолжительных наблюдениях. При естественном душа схватывает или воспринимает извне, от божественного, от которого все наши души как бы заимствованы...» [I.6.11–12; II.11, 26–7]. К первому виду относятся гаруспии, или гадания по внутренностям животных, и ауспии: или гадания по полету птиц. Те и другие, по словам Цицерона, должны соблюдаться не потому, что помогают узнать будущее, а потому что являются древними обрядами и должны быть сохранены в интересах государства. Жребии же не стоят и упоминания, так как в них нет ни смысла, ни разума, а все зависит от слепого случая.

Далее Цицерон кратко излагает учения халдейских астрологов, которые наблюдали движения небесных светил и по ним объясняли все мировые явления и события человеческой жизни. Они считали, что в небе есть сила, которая управляет движением звезд и влияет на все земное: смену времен года, способности и характер человека, время его рождения и смерти. Цицерон же полагает, что в их учении множество несообразностей, так что можно только удивляться, что есть люди, продолжающие верить предсказаниям астрологов.

Затем Цицерон рассматривает естественную дивинацию, в которую входят два вида предсказаний: вследствие возбуждения человеческого духа от божества и сновидения. В пользу естественной дивинации высказывались перипатетики Дикеарх и Кратипп. По их мнению, в умах оракулов и простых людей есть нечто такое, что позволяет им, находясь в определенном состоянии, предвидеть будущее под влиянием божества. Однако остается нерешенным вопрос, что же это за сила, благодаря которой больной или пребывающий в ненормальном состоянии человек может видеть то, чего не видит здоровый. Если искать ответ у самих предсказателей подобного рода, то обнаружится полная их несостоятельность. Ответы оракулов, собранные Хрисиппом в целую книгу не заслуживают доверия, так как полны неясности и двусмысленности. Цицерон приводит свидетельство Демосфена, что Пифия в его время пророчествовала согласно военным планам Филиппа, из чего следует, что она была подкуплена царем Македонии [II.57.118].

После этого Цицерон рассуждает о сновидениях. Объяснение их таково. Дух, освободившись во время сна от связи с телом, вспоминает прошлое, созерцает настоящее и предвидит будущее. Наши души божественны и получены нами извне. Мир же наполнен множеством со-чувствующих духов. Вследствие божественности ума и благодаря его связи с внешними умами во время сна можно предвидеть будущее. Верящие в это заботятся главным образом о том, чтобы освободить ум спящего от связи с телом, и хотя достигнуть этого путем воздержания от пищи и трезвостью. Пифагор и Платон советовали отходить ко сну приготовленными воздержанностью и размышлением, чтобы видеть более истинные сны. Пифагорейцам, например, повелевалось даже воздерживаться от бобов [II.58.119].

Цицерон считает, что сновидения обусловлены не божеством, а природой человека, от которой дух не освобождается ни во время сна, ни во время бодрствования. Во время сна дух человека не пользуется ни членами тела, ни органами чувств; перед человеком возникают только предметы, о которых он думал во время бодрствования. Поэтому, сновидения бывают истинными и ложными, как учил Аристотель, и хорошо бы знать, как их различить [II.60.125–62.128]. Если же нет отличительного признака, то бессмысленно обращаться и к снотолкователям. Тем более, что, согласно Хрисиппу, снотолкователями должны быть люди с превосходными способностями и совершенной эрудицией, а найти таких почти невозможно.

Итак, если признать дивинацию по сновидениям, то нельзя найти совершенного толкователя снов. Почему же боги сообщают нам такое, что

мы ни сами не можем понять, ни отыскать для этого толкователя? Не лучше ли для богов оставить напрасное занятие? [II.65.134]

Цицерон приходит к выводу, что все виды дивинации не состоятельны. Дивинация основана на суеверии, которое распространилось на все народы и охватило души людей по их слабости [II.72.148]. Что же касается силлогизма Хрисиппа, Диогена и Антипатра, то он нисколько не защищает дивинацию, так как в основе его лежит то, из чего не следует истинное заключение. Например, они говорят: «Если есть боги, то они благотворят людям...» Но откуда они знают это? Эпикур, например, говорил, что боги вообще беззаботны, а Энний утверждал, что боги не заботятся о делах людей. Следуя в этом Карнеаду, Цицерон в принципе отрицал дивинацию. Если он советует сохранить некоторые ее виды, например, ауспicii, то только в интересах государства, как религиозный обряд, установленный предками. Философского же оправдания дивинация не имеет.

Трактат «О дивинации» может служить примером того, как путем сопоставления различных мнений автор разрешает интересующий его вопрос. Представляя доксографию вопроса, он достигает нескольких целей: знакомит читателя с идеями разных людей по данному поводу, и путем сопоставления множества аргументов «за» и «против» приходит к наиболее вероятному решению проблемы.

Другим сочинением Цицерона, из которого можно узнать мнения разных мыслителей по поводу важного философского вопроса, является трактат «О природе богов». Первая его книга начинается с авторского вступления, где Цицерон ставит вопросы о существовании и природе богов и о божественном провидении. Он пишет, что это самый трудный и неясный из всех философских вопросов, и что в попытках разрешить его философы наговорили много сомнительного. Вместе с тем, этот вопрос очень важен для практической жизни людей. По мнению Цицерона, без веры в богов и божественное провидение могут потерять свою основу милосердие, святость, благочестие и понимание, а также необходимые для человеческого счастья верность, людское единение и справедливость.

После вступления следует речь эпикурейца Веллея, состоящая из трех частей. В первой части подвергаются критике общие принципы теологии Платона и стоиков [I.18–24], во второй дан критический обзор философской теологии от Фалеса до Диогена Вавилонского [I.25–41], а в третьей излагается и защищается эпикурейское учение о богах [I.42–56]. Неоднозначность и стилистическая неоднородность этих частей объясняется, по-видимому, тем, что Цицерон использовал для них разные источники. Основным источником второй и, возможно, первой ча-

сти были трактаты Зенона Сидонского. В этом можно убедиться, сравнив содержание второй части речи Веллея с сохранившимися фрагментами сочинений Филодема, последователя Зенона.¹ Вероятным источником первой части можно считать трактат Федра «О богах», который Цицерон просил выслать ему в своем письме к Аттику [К Аттику. XIII.39].

Вторую половину первой книги занимает речь Котты, сторонника Новой Академии, против эпикурейцев, составленная на основе академических (Клитомах и Филон) и стоических источников. Котта подчеркивает преимущества стоиков перед эпикурейцами и цитирует Посидония. «Итак, несомненно, более прав наш общий друг Посидоний, написавший в своей пятой книге о природе богов, что нет никаких богов, а то, что он говорит о бессмертных богах, он говорит ради того, чтобы не подвергнуться осуждению» [I.123]. Котта выдвигает против эпикуреизма характерные стоические возражения. Например, отвергая мнение эпикурейцев о человекоподобии богов, он поддерживает идею стоиков о возможности существования разума, не связанного с человеческим телом [I.87.89].

Вторая книга написана Цицероном на основе книги Посидония «О богах» (о которой сообщает Диоген Лаэртский [VII]). Выразителем учения стоиков выступает Бальб. Он произносит речь, в которой, по видимому, в соответствии с темами первых четырех книг трактата Посидония, раскрываются четыре вопроса: о существовании богов, их природе, их управлении миром и их заботе о человеке [II.3].

Во второй книге Цицерон приводит практически все доказательства существования бога, которые позднее использовались христианами философами и теологами. В них фигурируют идеи иерархии совершенств [II.32–39], космической простоты и гармонии [II.4, 14, 19, 54–56], целесообразности творений природы [II.13, 14, 37, 38].

Третья книга трактата содержит речь Котты против теологии стоиков. Здесь Цицерон определяет свое отношение к религии. Словами Котты он говорит о том, что для него мнение предков о почитании богов непоколебимо [III.5] и что в вопросах религии авторитетами для него являются не стоики, а великие римские граждане Сципион, Сцевола и Лелий. Все, что составляет религию, сводится к традиционным обрядам, ауспiciям и прорицаниям, остальное — домыслы поэтов и философов. Толкование религии не имеет смысла, ибо оно делает сомнительными очевидные мысли. Это относится и к доказательствам существования богов: «доказательствами очевидность ослабляется»

¹ Майоров Г.Г. Цицерон как философ. // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985, с. 22–33.

[III.9]. Основным источником этой части трактата является Карнеад в изложении Клитомаха.

Национальная римская религия была одним из предметов гордости Цицерона, и он оставил нам бесценную информацию о том, что касается античной и, в частности, римской религиозности. В трактатах «О природе богов», «О дивинации» и «О судьбе» содержатся важнейшие сведения об античных культах и мифологии. В этих работах Цицерон излагает собственную философию религии, он также знакомит читателя с теологическими идеями различных греческих философов и школ, с верованиями и суевериями разных народов.

Нетрудно заметить, что эти трактаты и другие труды Цицерона повлияли на многие произведения раннехристианских мыслителей. Например, писатель II в. н. э. Минуций Феликс при составлении трактата «Octavius» явно опирался на сочинение Цицерона «О природе богов».¹ Этот трактат является одним из самых замечательных памятников литературы тех времен. Автор был родом из Римской Африки и жил в Риме, где он был практикующим адвокатом. Родившись язычником, он получил великолепное образование, и его переход в христианство был вполне обдуманым шагом. Минуций превосходно знал классиков. Его любимыми авторами были Цицерон, Сенека и Саллюстий. Трактат «Октавий» он написал в форме диалога между язычниками и христианами, и закончил его обращением язычника в христианство. Речь образованного язычника Цецилия, которой начинается трактат, представляет собой набор аргументов благовоспитанного римлянина против христианства. Цецилий, будучи по сути своей скептиком, защищает традиционную римскую религию скорее из приличия, по привычке, да еще потому, что ему не нравился христианский догматизм. Множество философских школ породило только пререкания; человеческий ум не может перенестись через пространство, отделяющее его от божества. Мудрейшие отказывались от таких умственных попыток. «Что же сказать о заносчивости некоторых людей самого низкого происхождения, без воспитания и науки, чуждых всякой литературе, которые берутся сразу разрешать вопросы, бывшие целые века предметом рассуждения? Не благоразумнее ли, отказавшись от вопросов, превосходящих наш смиренный уровень, следовать культуре, установленному предками? В таких вопросах древности все: истинно то, чему веруют давно. Рим достоин властвовать над миром, потому что признал культы целого мира? Можно ли думать о перемене религии столь

¹ Соколов П. П. «Octavius» Минуция Феликса и «De natura deorum» Цицерона. Страница из литературной истории диалога. СПб, 1910.

полезной? Того ли мы хотели, чтобы Рим отказался от древнего культа, чтобы доставить удовольствие нескольким бунтовщикам, злоупотребляющим доверчивостью женщин и детей?» [Октавий. 6]¹

Картина нравов христиан, нарисованная Цицилием, как выразителем предрассудков высшего общества, достаточно мрачна. Он не понимает и не принимает многого в поведении христиан. «...Вы воздерживаетесь от приличных удовольствий, бежите от празднеств, общественных пиров, священных зрелищ..., — удивляется язычник, — вы не увенчиваетесь цветами, отказываете телам вашим в благоухании, сберегая их для погребений, вы даже отказываете в венках гробницам, бледные, дрожащие, достойные жалости. Итак, несчастные, вы не воскресаете, а пока не живете. Поэтому, если имеется в вас хотя немного благоразумия или чувства смешного, перестаньте витать в небесных пространствах... Достаточно себе под ноги смотреть, в особенности людям невежественным, грубым, без воспитания и знаний...» [Октавий. 6].²

В речи язычника, направленной против христиан, содержится длинный перечень серьезных преступлений и гнусных деяний, которые они якобы совершали и за которые подвергались жестоким гонениям, тысячами принимая мученическую смерть. В то же время, Цицилий, описывая образ жизни и поведения христиан, отмечает ряд объективных принципиальных моментов новой религии и нового мировоззрения. К ним можно отнести неприятие зрелищ, языческих празднеств и священнодействий, отсутствие «чувства смешного» как надежного средства от догматизма, устремленность души к заоблачным высотам, а также «бледный» внешний облик истового христианина. Действительно, христиане плакали беспрестанно, их обычным состоянием была кроткая печаль, а лица людей в церквах выражали благоволение и набожность.³ Правда, Климент Александрийский, например, отмечал, что по выходе из священного места этот благопристойный вид сменялся легкомысленным [Педагог. III, 11].⁴ Но, в общем, христиан узнавали по лицам, проникнутым спокойствием, не исключающим приветливой улыбки. По словам Тертуллиана, это было резкой противоположностью развязному виду язычников, в которых часто замечался недостаток приличия и сдержанности.⁵

¹ Цит. по: *Ренан Э.* Марк Аврелий и конец античного Рима. М., 1991, с. 214–215.

² Там же, с. 218.

³ *Ренан Э.* Марк Аврелий и конец античного Рима. М., 1991, с. 302.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

В диалоге «Октавий» христианин Октавий красноречиво опровергает аристократические предрассудки Цецилия. Он говорит, что истина одна для всех: все могут ее найти и должны искать. Бог очевиден уму. Взгляд на порядок мира и на человеческое сознание приводит нас к мысли о провидении. Эту истину, хотя и потускневшую, можно найти даже в языческих преданиях. В основании всех религий и всякой поэзии встречается представление о всемогущем существе, отце богов и людей, который все видит и является причиной всего. Октавий доказывает это словами, заимствованными у Цицерона, в частности, из «Тускуланских бесед», где Цицерон доказывает происхождение души от божественного начала, называя последнее «особой духовной первичной материей», отличной от всех известных нам первичных материй. «И каждое чувствующее, думающее, живущее и действующее существо всегда бывает небесного и божественного происхождения, и по этой причине вечно. Разве можно представить себе бога иначе, как в виде свободного духа, не имеющего в себе ничего смешанного и преходящего, все воспринимающего и всем движущего и самого одаренного вечным движением. В том же роде должен быть и человеческий дух. И так, как мы воспринимаем невидимого Бога из его творений, так должны мы познавать и невидимый дух человека, созерцая его память, способность чувствовать, быстроту движения и всю красоту добродетели божественного духа...»¹ Далее Октавий утверждает, что Провидение Божие есть последнее слово греческой философии, и в особенности философии Платона, которая была бы божественна, если бы автор не испортил ее излишней угодливостью перед государственной религией.

Октавий доказывает, что христиане не виновны в преступлениях, в которых их обвиняют. Их пытали, но ни один из них не признался, а между тем признание было бы спасением. Христианин особенно гордится мужеством мучеников: «Какое чудное зрелище для Бога, когда христианин борется со страданием, когда он собирает свои силы против угроз, пыток, истязаний, когда он смеется над зловецим звуком смерти и страхом перед палачом...» [Октавий. 37].² Здесь фиксируются две важных для христианских апологетов темы: пафос мученичества и отказ от красноречия перед лицом смерти. В развитии этих тем приверженцы и защитники новой веры дальше всего ушли от идеалов античной культуры.

Излагая христианское учение, Минуций Феликс не упоминает об Иисусе, об апостолах и о Писании. Он не представляет христианство

¹ Цит. по: *Браш М.* Классики философии, т. 1. СПб, 1899, с. 294.

² Цит. по: *Ренан Э.* Марк Аврелий и конец античного Рима. М., 1991, с. 220.

как монашескую жизнь — ведь он обращается к светским людям, зная все их слабости и прихоти. Он показывает им новое учение, не чуждое веселости, таланта, изящества, любви к жизни и к природе, стремления к изящному слогу. Не напрасно он составил свой диалог в духе Цицерона. Минуций — ловкий адвокат, обращающийся к людям, искусственным в диалектике. Он пытается убедить их, что христианство не заставляет их отказываться от философов и писателей, которыми они восхищаются.

Однако все это внешняя сторона дела, уловка, приманка для любителей изящной словесности. На самом деле, и все ранние апологеты христианства были в этом единомышленны, истина не нуждается в красноречии. «...Большей частью в зависимости от таланта спорящих, от силы красноречия меняется положение самой ясной истины. Это случается, как известно, из-за легкомыслия слушающих, которые отвлекаются красотой слов от сути вещей и без рассуждения соглашаются со всем сказанным» [Октавий. 14, 3–4].¹ Выявлению же истины «более способствует безыскусная речь, ибо доказательство в ней не сокрыто под покровом красивых фигур, а представлено в своей естественной форме, вытекающей из самой истины» [Октавий. 16, 6].²

Трактат Минуция Феликса кардинально отличается от сочинения Цицерона, но его содержание свидетельствует, что автор заимствовал у Цицерона характер построения диалога, а также множество исторических и философских сведений. Оба произведения принадлежат к так называемому аристотелевскому типу диалога, главной чертой которого является то, что каждая из спорящих сторон излагает свои аргументы в целом, а не ищет истину посредством длинной вереницы майевтических вопросов, посредством сократического метода, характерного для диалогов Платона.

В трактате «О природе богов» Цицерон опровергает мнения греческих философов по поводу природы богов. Не отрицая существования богов, он лишь воспроизводит доказательства философов. Цицерон, как он сам заявляет в начале диалога, — академик и пытается доказать, что таковым и следует быть. Изучение греческих философских школ, распадавшихся на множество сект, враждовавших между собой, еще более укрепляло его в этом мнении. Чем менее достоверными казались ему мнения разных философов, тем более претил ему их строгий догматизм. Он не выносил, например, эпикурейцев, которые более всего боялись, как бы кто не подумал, что они хотя бы в чем-то сомневаются, и которые

¹ Цит. по: *Бычков В.В.* Эстетика отцов церкви. М., 1995, с. 165.

² Там же.

разговаривают с таким видом, будто только что явились с совета богов [О природе богов. I.8]. Цицерон не желает давать читателям никаких определенных идей о природе богов. Его цель — показать несостоятельность уже существующих взглядов на этот предмет. Более того, он открыто выступает против стремления читателя подойти ближе к определению того, каково же, собственно, мнение самого автора диалога: «Но те, которые спрашивают, что я сам думаю о том или ином предмете, проявляют любопытства более чем следует. Ведь при обсуждении следует, конечно, больше придавать значения силе доказательств, чем авторитетам» [I.5.10]. Философский метод Цицерона — метод академиков: все оспаривать и ни о чем не высказывать определенного мнения. Он предоставляет свободу своему читателю при оценке достоинств мнений разных философов относительно природы богов и, показывая пример беспристрастия, не выносит окончательного категорического приговора.

Сходные приемы можно обнаружить и у Минуция Феликса. Цель его диалога «Octavius» — защита христианского вероучения. Однако этот конспект основ христианской доктрины изложен параллельно с отдельными положениями философии языческой религии. Минуций Феликс выражает большое уважение к древним философам. Учение Платона он называет божественным, неоднократно приводит цитаты из Вергилия.¹ Его познания в области литературы плюс то обстоятельство, что его труд в целом напоминает произведение Цицерона, свидетельствует, что он действовал против того общества, к которому обращался, его же оружием. В то же время, он лишь в самых общих чертах описывал христианские догмы, не излагая подробно пункты нового религиозного учения, которые могли показаться язычникам странными. Нетрудно понять, что он воспользовался в своем трактате некоторыми приемами Цицерона, однако его имя нигде не упоминал. Круг читателей, к которому обращался Минуций Феликс, был очень хорошо знаком с сочинениями Цицерона. Стоило ему, например, начать перечень древних философов, этот единственный в своем роде конспект первоначальной философской мысли, дошедший до нас в трактате «О природе богов», или приступить к изложению разных философских мнений, повторяя при этом определения Цицерона, как всякий сразу мог узнать истинного автора всего этого. Следовательно, не было никакой надобности называть Цицерона по имени.²

¹ Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. М., 1991, с. 213–221.

² См.: Соколов П. П. «Octavius» Минуция Феликса и «De natura deorum» Цицерона. Страница из литературной истории диалога. СПб, 1910.



Вместо заключения.

О гуманизме Марка Туллия Цицерона

У представителей так называемой «аналитической» философии есть своеобразное представление о том, что такое «история философии». Они разделяют ее на собственно «историю философии» и «историю идей». Если кто-то пытается полностью воспроизвести идеи философа в соответствии с контекстом времени, в котором тот творил, то считается, что такой исследователь занимается «историей идей». Подлинная же «история философии» — это рассмотрение взглядов определенного мыслителя при полном абстрагировании от контекста его времени. При этом философа следует «изъять» из контекста истории, судить о нем как о нашем современнике, а его взгляды оценивать соразмерно тому, насколько они соответствуют современным представлениям.

Конечно, это поверхностная схема, но она может пригодиться в качестве иллюстрации весьма сложной проблемы. Действительно, как же оценивать взгляды конкретной исторической личности — с современной точки зрения, что весьма привлекательно, или с позиций того времени, в котором она пребывала, что гораздо труднее. Особенно остро встает эта проблема, когда речь идет о личности, которая не уместается в определенные рамки или схемы. Именно такой личностью является Марк Туллий Цицерон. Одно только его имя вызывает множество ассоциаций, а более близкое знакомство открывает огромное число путей и возможностей осмысления наследия, оставленного этим человеком. Благодаря сохранившимся письмам Цицерона, можно составить достаточно ясное представление об его биографии. При чтении Плутарха возникает образ живого человека с определенными достоинствами и недостатками, причем человека, несомненно, выдающегося. Читая са-

мого Цицерона, мы сталкиваемся с идеями, которые не потеряли свою актуальность за 2000 лет и, наверное, не потеряют ее до тех пор, пока существует человеческая мысль. Значит, с одной стороны, невозможно «вырвать» его из истории, ибо он был целиком человеком своей культуры, истинным римлянином, а с другой стороны, велик соблазн считать его своим современником. Творчество Цицерона-оратора, по видимому, не имевшего себе равных на протяжении долгого времени, государственного деятеля, участвовавшего в жестокой политической борьбе, философа, который то считался глубоким и оригинальным, то подвергался презрительным насмешкам, теоретика красноречия и культуры, постоянно привлекает внимание, и число посвященных ему исследований необозримо.

Практически ни в одну эпоху развития европейской культуры Цицерон не был обойден вниманием. Для европейской цивилизации он всегда был определенным символом: то положительным — «отцом» классической филологии и глубоким философом, то отрицательным — примером того, каким «не надо быть политиком». В результате можно построить длинную цепь противоречий: противоречивость оценок творчества Цицерона, противоречивость личности Цицерона, противоречивость понятий, которые он осмысливал или которые мы приписываем его осмыслению спустя две тысячи лет. Изучая его творения и их трактовки, предложенные в разные времена, каждый, в принципе, может составить на их счет собственное мнение. Всегда можно найти точки соприкосновения даже между противоположными оценками, и в данном случае, по моему мнению, это позволяет сделать понятие «гуманизм». Конечно, идеи истины и добра признавались всеми народами во все века. К сожалению, то, что является непреложным благом и истиной для одного народа, часто оказывается ложью и злом для другого народа, другой культуры, другого века.

У термина «гуманизм», как и у прочих «...измов», есть своя «судьба», полная неопределенности и многозначности. Тем не менее, остается неизменной одна точка отсчета: *humanism* предполагает *humanitas*, то есть человечность, возвращение человеку его глубинной сущности — человечности, как бы таковая ни понималась. В этом смысле «гуманизм» впервые встречается именно в Древнем Риме как результат слияния римской культуры с эллинской просвещенностью. Цицерон же является деятелем культуры, впитавшим и выразившим в совершенной форме, как этот синтез, так и весь исторический опыт Рима. Его деятельность как пропагандиста и толкователя греческого культурного наследия, как представителя греко-римской культуры оказа-

лась ценной для всей мировой культуры. Он стал «медиумом» древней традиции широкого гуманистического образования, и открыл доступ к идейному богатству той части великой древнегреческой философии, которая не сохранилась в подлинниках. Он ввел в обиход людей нового времени множество понятий, обогатив язык культурных народов новыми терминами.

Понятие *humanitas* было одним из центральных в произведениях Цицерона. Раскрытие этого термина может дать нам представление о гуманизме Цицерона, имеющем множество аспектов. Наиболее важными и характерными аспектами этого гуманизма можно назвать осознание ценности словесности и других гуманитарных дисциплин, а также принятие социального характера подлинно человеческого бытия. В гуманизме Цицерона нет бунта индивидуальности, характерного для гуманизма Возрождения, но есть утверждение ценности человека, человеческой сущности, именно на том основании, что она человеческая.

Можно сказать, что тема человека, его мышления и деятельности — один из основных аспектов мировоззрения Цицерона. В исторических условиях, в которых он жил, возникла определенная культурно-историческая, политическая и нравственная проблема, которую Г.С. Кнабе обозначил как «проблему Цицерона».¹ В общем, она заключается в следующем: как можно согласовать стремление к самоутверждению на государственном и личном уровне с реализацией этой же цели на уровне высоких принципов и традиционных нравственных норм. Любое общество и любой живущий в нем человек не может существовать без соблюдения нравственных норм, но следование этим нормам предполагает отказ от определенных личных интересов и выгод. В то же время, ни общество, ни человек не могут отказаться от стремления к успеху и выгоде. Цицерон одним из первых в европейской культуре пытался решить эту дилемму путем определенного согласования. Как совместить реальное положение вещей, реальную общественную практику с высшими нравственными ценностями? Каким должен быть человек, что он должен делать и как он должен мыслить, чтобы быть достойным звания человека? Эти вопросы в первую очередь занимали Цицерона. Он не был философом, стремившимся добраться до «сущности мира», он пытался постичь сущность человека и поэтому вполне заслуживает звания великого гуманиста.

¹ См.: Кнабе Г.С. Проблема Цицерона. // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1994, с. 381–395.

Следует заметить, что *humanitas*, по мнению Цицерона, не заложена в человеке от природы, подобно инстинкту, а приобретается в обучении и воспитании, и в этом, в частности, человеческая сущность отличается от сущности дикарей и зверей. В то же время, его «гуманность» основывается не только на освоении людьми наук и искусств. Она может достичь своего истинного назначения только путем покорения себе всего человеческого существа, пробуждения в человеке жажды внутреннего совершенствования и стремления к достойной человека жизни. Сознательной целью Цицерона было осуществление истинно прекрасной человечности. В его идеале просматривается желаемое сочетание мысли и дела, телесного и духовного, рационального и эмоционального. В этом единстве он видит реализацию гармонии и совершенства человеческого существования. «Человек создан для двух вещей: для мышления (*ad intelligendum*) и для действия (*ad agendum*)» [О пределах добра и зла. II, 18, 40].¹ Он называет человека «божественным живым существом», противопоставляя его «бездеятельному и тупому скоту». По его мнению, стремление человека к образованию, способность к научным занятиям характеризуют человеческую природу и, следовательно, человеком является только тот, чей ум изощрен в знаниях, свойственных посвященному человеку. Деятельная же сторона человеческой сущности выводится из человеческого духа как активного начала: «дух всегда стремится делать что-нибудь и не может выносить вечного покоя ни при каком условии.» И далее: «...следовательно, это показывает, что человек рожден для деятельности» [О государстве. I, 17, 28]. Причем «деятельность» включает в себя довольно широкий спектр различных действий. Имеется в виду не только деятельность реальная, практическая. Перечень важнейших ее видов включает в себя «...созерцание и изучение небесных явлений и тел, которые, скрытые и спрятанные природой разум не может отыскать, затем управление государствами или наука управления, далее — благоразумное, мужественное, справедливое поведение и остальные добродетели и действия, соответствующие добродетели» [О пределах добра и зла. V, 21, 58].² Теория (познание природы) и практика (государственные дела) суть приложения человеческих сил в двух жизненных сферах: в космосе и в государстве. Человек в силу своей природы мыслителя и деятеля должен рассматриваться как гражданин космоса и государства.

¹ Цицерон. О высшем благе и крайнем зле. Казань, 1889, с. 163.

² *M. Tullii Ciceronis. De finibus bonorum et malorum. Libri quinque.* Lipsiae (Leipzig), Teubner, 1900, p. 195.

В трактатах «Тускуланские беседы», «Об обязанностях» и «О природе богов» особенно отчетливо чувствуется осмысление человека в обществе и в мире. Цицерон говорит о красоте, порядке мере физического тела и духовно слаженной жизни, украшенной добродетелями, достойными уважения. Он высоко ценит красоту космоса и природы, являющейся для человека образцом подражания. Творения природы, прекрасны и целесообразны. Человек же превосходит все создания природы, так как он наделен умом извлеченным из «божественного духа» умом, который ни с чем нельзя сравнить, кроме самого бога.¹ Человек становится «абсолютным разумом, достигая добродетели, ведущей к блаженству» [Тускуланские беседы. V.13.27–29]. Именно в человеке во всей своей полноте проявляется прекрасное. Поэтому художники, скульпторы и стихотворцы создали образы бессмертных богов именно в человеческой форме [О природе богов. I.27, 76–77]. Все в мире пронизано «красотой» и «искусством», которые присутствуют как в самых ничтожных, так и в самых великих вещах. Красота появляется именно там, где живая природа и неживой мир обращены на пользу человеку и становятся предметом искусства. Поэтому жестокость никогда не может быть прекрасной, так как в ней нет ничего полезного и она самый страшный враг человеческой природы. Зато самое прекрасное из того, что может существовать на свете — это «мощь духа и какое-то необыкновенное его величие» [Тускуланские беседы. II.16.64]. Прекрасно быть воздержанным и полным умеренности, так как при этом сохраняются здравые суждения ума, тогда как невоздержанность и неуправляемые инстинкты ведут к губительному разрыву с разумом. Согласно Цицерону, чувствами и страстями в человеческой душе должен управлять разум.

С проблемой сущности человека неразрывно связаны вопросы о счастье и возможных путях его достижения, о том, «...что является конечным пределом, с которым следует образовывать все решения относительно добродетельной жизни и правильной деятельности...», то есть о конечной цели человеческой жизни. Таким вопросам посвящен трактат «О пределах добра и зла». По мнению Цицерона, высшей целью человека является добродетель, нравственно прекрасное, постичь которое можно только усовершенствуя человеческий дух. При этом человек, как *animal sociale*, ничто вне общества; в обществе же он представляет частицу целого, мирового государства. Он — «микрокосм» в «макрокосме», и его благо не отделимо от блага общества. «...Ибо как

¹ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1976.

законы общее благо предпочитают благу одного человека, так же хороший мудрый человек, подчиняющийся законам и не игнорирующий гражданские обязанности, заботится больше об общем благе, чем о благе одного или своем собственном.»¹ Если человек «...ad intellegendum et agendum natum esse», то ему следует не только стремиться к личному счастью, но и действовать во благо всего общества. Кроме того, предпочтение человеком общего блага личному вытекает из его природы. Сознание истины и нравственность прирождены человеку. Наряду с разумом ему даны стремления к исследованию истины и постоянному совершенствованию на пути к достижению счастья и высшего блага, заключающегося в добродетели. Поскольку стремление человека к высшему благу обусловлено самой природой, его личная свобода никак не ущемлена. Цицерон говорит, что наиболее высокие добродетели порождаются свободной волей, величие духа и добродетель живут в хорошо организованной душе, которая не делает ничего против своей воли и суждения, охваченная стремлением познать истинное [Об обязанностях. I, 4, 13].

Таким образом Цицерон формирует представление о неразрывной связи счастья, добродетели и свободы. В общечеловеческом плане это выражается в учении о единстве природы, космоса как целостной гармоничной системы, управляемой божественным Провидением. Провидение же, осознанное разумом как высший закон, есть гарантия свободы человека. Оно дает человеку сознание целесообразности всего происходящего, избавляет его от слепой игры со случаем, максимально стимулирует его активность. Идея причастности к высшему единому принципу и свободное повиновение действующим в космосе законам суть наиболее адекватное выражение идеальных отношений в обществе. Общество — часть природы, возникшая потому, что природа заставила людей объединиться. Общество позволяет людям пользоваться совместными плодами своих трудов и искусств; только в нем возможна добродетель, наивысшим проявлением которой является служение обществу, предпочтение общего блага личному. Человек не может быть счастливым в одиночестве, и его личная польза диктует ему стремление к служению общему благу. Таким образом, единство государства и личности, реализуемое в истории этого государства, в его политической практике, нравственных нормах и духовном опыте, выступает в качестве идеала, к которому стремится свободный человек. В активном практическом утверждении

¹ См.: *Фомина Т.К.* Философская терминология Цицерона (на основе трактата *De finibus bonorum et malorum*). М., 1959.

общественного порядка, обеспечивающего равновесие личного интереса и государственной необходимости, состоит одно из важных значений понятия «гуманность».

Разумеется, в реальной жизни римского общества подобное идеальное равновесие постоянно нарушалось. Кстати говоря, такой тип исторической жизни, при котором ее противоречия постоянно пребывают в состоянии неразрешенности, в своеобразной «дисгармоничной гармонии», составляет то неповторимое качество античной культуры, которое, вслед за Гегелем, принято обозначать словом «классический».¹ В «Эстетике» Гегель говорит об идеале классического искусства, который представляет собой всеобщее, находящееся в непосредственном единстве с частным. Наиболее полное выражение этот идеал получил в так называемом «веке героев», когда основанием поступков была добродетель, и непосредственно в ней имелось единство некоего субстанциального начала и индивидуальных склонностей. В эту эпоху субстанциальные нравственные и правовые начала еще не противопоставлялись индивиду в форме необходимости. Полностью сохранялась свобода личности, которая сама была в праве устанавливать рамки своего бытия, сообразовываясь при этом (причем добровольно, в силу собственной природы) с неким высшим началом. Примерно такая же ситуация и описана у Цицерона. Личность не может ограничиться формальной свободой, бесконечностью внутри себя; она находится в непосредственном единстве со всем высшим содержанием духовных отношений, которые делает своей действительностью. Субстанциальное начало «индивидуализируется» в ней (государство, нравственность и законы как высшие начала «вочеловечиваются», становятся достоинством человека), а индивид благодаря этому становится «субстанциален» в самом себе. В системе Цицерона норма и идеал выделены из эмпирии, возвышаются над ней, но в то же время они не изолированы от порождающей их действительности и питаются ею. Таким образом всеобщее содержание нравственности и свободы личности пребывают в гармонии. Также находятся в гармонии чисто духовное начало и природное. Именно такое единство свободы индивида и необходимости высшего закона, гармония телесного и духовного характерны для классического искусства. В этом смысле мировоззрение Цицерона можно назвать «классическим», так как он превыше всего ставил гармоничное развитие духовных и телесных сил личности.

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. II. М., 1969, с. 139–149; Феноменология духа. Сочинения, т. 4, М., 1959, с. 136–156.

Итак, в силу своей природы, человек согласовывает свои индивидуальные стремления с высшим началом, что, однако, не умаляет его свободы. Здесь и выходит на первый план извечная проблема свободы воли человека. В диалоге «О судьбе» Цицерон решает вопрос о том, насколько все то, что делает человек, предопределено судьбой, роком, и, следовательно, в какой степени человек ответственен за свои поступки. Насколько человек вообще свободен в своих действиях? Ведь свобода и ответственность пропорциональны друг другу. Здесь Цицерон выступает против одного из основателей стоицизма — Хрисиппа, а также против Посидония, которые говорили о судьбе и предопределении, выводя действия человека из пронизывающей все мироздание всеобщей связи, и, следуя за Карнеадом, последовательно отстаивает свободу воли. Ведь существует бесспорное различие между причинами случайными, и причинами, вытекающими из природных сил. Если все в мире обусловлено необходимостью, то от человека ничего не зависит, и нет никакой свободы воли. В таком случае бессмысленны похвала и порицание, почести и наказания. Поскольку это ведет к безоговорочному торжеству порока, намного «гуманнее» было бы утверждать, что отнюдь не все предопределено роком.

Исходя из таких рассуждений, в диалоге «О старости» Цицерон выражает следующую действительно гуманную мысль. Для каждого человека неизбежно наступление старости, которая, по общему мнению, приносит страдания, и поэтому люди боятся ее. Однако страх ограничивает свободу. На самом деле, человек волен не бояться старости и видеть в ней все ее положительные качества, а все сетования на якобы приносимые старостью горести обусловлены лишь дурным нравом сетующего на свой преклонный возраст. «...Тем людям, у которых у самих ничего нет, что позволяло бы им жить хорошо и счастливо, тяжек любой возраст; но тем, кто ищет всех благ в самом себе, не может показаться злом нечто основанное на неизбежном законе природы, а в этом отношении не первом месте стоит старость. Достигнуть ее желают все, а достигнув, ее же винят» [О старости. II.4].¹ По мнению Цицерона, достойная жизнь обеспечивает достойную старость, а неразумные люди, которые вели неподобающий образ жизни, относят свои недостатки, проступки и болезни за счет старости. Есть четыре причины тому, почему старость кажется жалкой. Первая заключается

¹ Здесь и далее диалог «О старости» цитируется по изданию: *Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях.* М., 1993, без указания номеров страниц, но с указанием номеров разделов.

в том, что старость якобы мешает активной деятельности; вторая — что старость ослабляет тело; третья — что она лишает всех наслаждений; четвертая — что именно она приближает к смерти. Стоит обратить внимание на то, как Цицерон (не столетие, а тысячи лет тому назад) объясняет «надуманность» этих причин. Во-первых, старость не только не пребывает в бездеятельности и праздности, наоборот, она всегда что-то совершает и всегда чем-то занята. Более того, она имеет свои преимущества перед молодостью, и, благодаря накопленному жизненному опыту, позволяет избежать многих серьезных ошибок. Во-вторых, приносимые старостью недуги чаще всего вызваны только пороками молодости, в частности, «развратно и невоздержанно проведенная молодость передает старости обессиленное тело» [О старости. IX.29]. Слабость — недостаток, свойственный не столько старости, сколько слабому здоровью. Старость же, сохранившая силу духа, может внушать только уважение. Человек, живущий своими трудами, вообще не ощущает прихода старости и, уж по меньшей мере, не считает ее страшным бедствием. В-третьих, если старость лишает человека плотских наслаждений, то это ее достоинство, так как при этом повышается стремление к наслаждениям духовным и к получению радости от занятий делами достойными человека. В-четвертых, что касается приближения к смерти: «О, сколь жалок старик, если он за всю столь долгую жизнь не понял, что смерть надо презирать! Смерть либо надо полностью презирать, если она поглощает дух, либо ее даже надо желать, если она ведет нас туда, где он станет вечным» [О старости. XIX.66]. Вера в бессмертие души спасает человека от страха смерти. Но если ему не суждено бессмертие, то ему пристало достойно умереть в назначенное природой время.

Цицерон неоднократно возвращается к теме научения человека избегать боязни смерти. В этом раскрывается еще один аспект его гуманизма. Заслуживает внимания то, что свой интерес к «сугубо человеческому» он пытался теоретически обосновать, в частности, в своих рассуждениях о предмете и назначении философии. Поскольку человек — мыслитель и деятель, философия призвана обеспечить ему успех в деятельности и наслаждение от научных занятий. Главная ее функция — обеспечение достойной жизнедеятельности людей. Можно приводить многочисленные цитаты, в которых философия называется «путеводительницей в жизни», средством «воспитания духа» или «лечения духа», средством изгнания пороков, болезней, пагубных страстей и утешением несчастных. По его убеждению, философия — утешительница печали и путеводитель по пути благородной и достойной жизни, причем в этом путеводителе есть

и раздел под названием «физика». Ведь отказавшись от познания мира, человек теряет очень важное, и напротив, одно лишь знание законов жизни небесных светил может избавить его от суеверного страха перед таинственными явлениями природы. О предмете философии он пишет так: «...от Платона был воспринят троякий способ философствования: первый — о жизни и нравах, другой — о природе и загадочных явлениях, третий — о рассуждениях и определениях, что есть истина, а что ложь, что правильно в речи, либо неправильно, что логически вытекает, что противоречащее» [Академика. I.5.19].¹ Предпочтение отдается тому виду философствования, который трактует жизнь и нравы, так как он более других способствует «устойчивой жизни» человека; и в конечном счете философия определяется как «наука жизни» [О пределах добра и зла. III.2.4].²

Далее, философия полезна непосредственно и опосредованно. Непосредственно она обеспечивает устойчивость психической жизни и наслаждение духа отдельного человека, а опосредованно приводит к улучшению общественной жизни через создание законов, норм нравственности и религиозных заповедей. Непременным же инструментом философии является слово, ораторское искусство. С самого начала своей деятельности Цицерон доказывал глубочайший вред и бесполезность ораторского искусства, лишённого мудрости. Опираясь на опыт более древних ораторов, он пришел к заключению, что истинное искусство — дар природы, а его сила заключается в гармонии формы и содержания. При этом особенность искусства красноречия состоит в том, что ему можно обучить, развивая в человеке определенные природные данные. В принципе, можно сказать, что, рисуя образ идеального оратора, Цицерон описывает общий идеал высшего гуманитарного образования (в состав которого в то время входило и красноречие).

Гуманизм Цицерона-оратора обнаруживается в той мере, в какой его ораторская деятельность определяла его гуманные позиции в юриспруденции и политике. Само занятие риторикой он оправдывал таким гуманным мотивом как желание оказать людям помощь в овладении прекрасными науками. В трактате «Об ораторе» он пишет, что именно красноречие смогло «переменить грубый и дикий образ жизни на человеческий и гражданский быт»; оно служит для обеспечения частного и

¹ Цит. по: *Звиревич В.Т.* Цицерон как философ и историк философии. Свердловск, 1988, с.97.

² *M. Tullii Ciceronis. De finibus bonorum et malorum. Libri quinque.* Lipsiae (Leipzig), Teubner, 1900, p. 112.

общественного благосостояния, пропагандирует доблести, являющиеся благотворными для всех людей, а именно: беспристрастие, благожелательность, честность и храбрость [Об ораторе. II, 84, 343]. Благороден и гуманен оратор, ставящий своей целью принести счастье и благополучие своему государству и его гражданам.

На основе требования гармоничного сочетания нравственных качеств со знанием риторики и всесторонним образованием Цицерон выработал представление о гуманном государственном деятеле. Такой деятель должен обладать рядом личных качеств, таких как умеренность, справедливость, ненависть к бесчестным, мягкость и человечность, причем последнее является главным, и выражается, в частности, в виде щедрости и благодеяний. «Если человек чужд справедливости и борется не за всеобщее благополучие, а ради своей выгоды, то здесь будет иметь место не доблесть, а дикость, отвергающая какую бы то ни было человечность [Об обязанностях. I, 19.62]. В общем, здесь гуманность становится равнозначной *iustum imperium* (справедливой власти) и заключает в себе пощаду и милость, судебную деятельность на благо государства, личную безупречность. В понимание «человечности» включается забота о всех гражданах, о всех слоях общества, и в конечном счете — любовь ко всем людям.

Однако общественная деятельность человека во благо государства — это только один из аспектов человеческого бытия. Не менее важны межличностные отношения, в которых *humanitas* проявляется особым образом. В трактате «Об обязанностях» Цицерон описывает различные типы связей между людьми и высказывает мысль о том, что «лучше всего человеческое общество и союз между людьми будут сохранены в том случае, если мы будем относиться к каждому с тем большим расположением, чем теснее он с нами связан» [Об обязанностях. XVI, 50]. Он анализирует различные степени личных связей человека (начиная с самых тесных): с родителями, с детьми, с родственниками, с друзьями и близкими, etc. вплоть до связи со всеми людьми, со всем человеческим родом. Примечательно, что Цицерон употребляет термин *humanitas* и при описании отношения между супругами и подчеркивает важность гуманности семейных отношений, в основу которых входит взаимное уважение.

Как известно, отношение к женщинам и старикам — важный показатель гуманности общества и отдельного человека. В письмах Цицерона невозможно найти ни одного примера принижения достоинства женщины. Трактат «О старости» пронизан глубоким гуманизмом по отношению к людям преклонного возраста и, по замыслу автора, призван дать утешение в старости. В диалоге «О дружбе» дается очень высокая оценка

дружеским связям. С точки зрения Цицерона, дружба — одно из самых значительных проявлений гуманных связей между людьми. Понятие *humanitas* непосредственно включает в себя представление о дружбе и ее доказательствах словом и делом. При этом дружба возможна только между «честными людьми, то есть теми, которые в своей жизни следуют природе, наилучшей наставнице в честной жизни» [О дружбе. V, 19].¹ Дружба основана на равенстве и справедливости; в ней нет места притворству и подозрительности. Человек должен иметь чувство собственного достоинства и быть уверенным в себе. Однако насколько он ценит себя, настолько же он должен ценить и друга, который «есть как бы «второе я»» [О дружбе. XXI, 80]. Прочная дружба устанавливается только тогда, когда «люди, объединенные благожелательностью, сначала преодолевают страсти, ...а затем с радостью устанавливают между собой равенство и справедливость, причем один все берет на себя ради другого и никогда не требует от другого ничего, кроме нравственно-прекрасного и справедливого, и они не только почитают и любят, но и уважают друг друга» [О дружбе. XXII, 82].

Достаточно много внимания Цицерон уделял и трактовке понятий «справедливость» и «несправедливость». В качестве примера можно взять рассуждение о двух видах несправедливости в трактате «Об обязанностях». По мнению автора, существует несправедливость не только тех, кто ее учиняет, но и тех, кто не оказывает помощь пострадавшим от несправедливости. Для борьбы с несправедливостью необходимо знать причины этого зла. Чаще всего такими причинами являются жажда денег, честолюбие и жажда славы. Мотивы, мешающие борьбе с несправедливостью, как правило, носят эгоистический характер; к ним относятся леность, боязнь неприятностей, нежелание участвовать в общественной деятельности. Что же касается возмездия за несправедливость, то обдуманная несправедливость должна быть наказана более сурово, чем внезапный неосознанный аффект. Такие, кажущиеся нам теперь тривиальными рассуждения не утрачивают своей ценности, тем более что они высказаны тысячи лет назад.

Самое яркое проявление гуманизма самого Цицерона связано с его участием в общественной деятельности. В сфере судопроизводства и права он в первую очередь брал на себя обязанности защитника, но иногда выступал и в качестве обвинителя. Достоинно внимания то, что,

¹ Здесь и далее диалог «О дружбе» цитируется по изданию: *Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях*. М. 1993, без указания номеров страниц, но с указанием номеров разделов.

обвиняя кого-то в нарушении *humanitas*, он стремился не вызвать ненависть к преступнику, а пробудить сочувствие к его жертвам. В политико-правовой сфере он всегда выступал против произвола и насилия, против «узаконенной несправедливости» завоевательных войн. Он считал, что все спорные вопросы следует решать путем переговоров. Ведь существует два способа решения конфликтов: обсуждением и силой. Первый свойственен людям, второй — зверям. По «наивному» мнению Цицерона, всегда нужно стремиться сохранить мир и соблюсти «союз меча и тоги»... Вряд ли можно было удержать такое равновесие в то время, когда он жил (впрочем, как и в наше время). Как известно, жизнь проповедовавшего справедливость и гуманизм Цицерона закончилась трагически — он был жестоко казнен.

Цицерон был самым красноречивым из римских политиков и ... нарушал (если верить его биографам) проповедуемые им же моральные принципы из собственного тщеславия и честолюбия. Он всю жизнь отстаивал принцип согласия сословий, ибо нередко видел в этом возможность сохранения республики со всеми ее традициями и ценностями, но для достижения такой благородной цели часто шел на сомнительные политические интриги. Как же оценить его: как защитника высоких духовных ценностей и норм государственной жизни, воплощение величия римской республики или как себялюбца и интригана? Рассуждая в рамках «чистой» максималистской этики, можно прийти к заключению, что Цицерон заслуживает осуждения за многие свои поступки. Если же судить в рамках этики профессиональной (допуская наличие особой этики политики), следует оценить его деятельность только положительно, сообразно его стремлению к благоденствию отдельного человека и всего государства. Кроме того, можно посмотреть на эту проблему с другой стороны. Насколько мы вообще вправе выносить категорические оценки деятельности и личности Цицерона? Ведь важнейшим источником сведений о нем является его частная переписка. Ее использование есть злоупотребление чужой тайной. Сам Цицерон осуждал подобное злоупотребление частной перепиской, называя его оскорблением «гуманности»: «сколько шуток должны казаться нелепыми вне интимного круга, к которому они адресованы, сколько серьезных слов не предназначено для гласности. То же отношение — к тайной душевной борьбе, упадку духа, в котором каешься только перед другом».¹ Поэтому, оценивая личность Цицерона нам тоже должно

¹ См.: Эллинистически-римская культура, в изложении Ф. Баумгартена, Ф. Поланда, Р. Вагнера. СПб, 1914.

проявить «гуманность» и, в частности, учитывать исключительность характера его писем и произведений.

В конечном счете, ведь мы читаем Цицерона и толстые книги о нем не потому, что он писал трактаты и речи, а в жизни поступал не так, как в них было написано, а потому, что он донес до нас духовный опыт античности, сея в человеческих душах семена истинной гуманности. Он в течение многих столетий побуждал и поддерживал интерес к философии. Он долгое время был единственным, а впоследствии главным посредником греческой мудрости, и его не зря называют главным источником информации об эллинистических школах и основным систематизатором их доктрин. Цицерона ценили христианские мыслители, а со времен Возрождения он был учителем молодежи, делающей свои первые шаги в отвлеченной области философии.

Гуманисты Ренессанса из всех античных авторов выбрали своим «вождем» именно Цицерона. Мыслители Возрождения искали философа-руководителя, который освободил бы их от духовного рабства не для того, чтобы сделать их своими рабами, а для того, чтобы обеспечить им священное право личности — *право выбора*. Ведь в своей философии Цицерон никогда не жертвовал этим правом; он следовал не какой-либо философской системе, а собственным мыслям, духовным критериям своей личности. Воспользовавшись правом выбора в полной мере, он предоставил это право своим последователям. Для эпохи Возрождения Цицерон был, прежде всего, живым человеком, яркой личностью. Так же воспринимали его и другие гуманисты, обязанные Цицерону очень многим, и, прежде всего — формой изложения мыслей. Ведь главной заслугой Возрождения было освобождение личности, а самым ярким выражением личности в письменности является форма. Схоластическая латынь была плоха не тем, что была уродлива, а тем, что была безлика. Не кто иной, как Цицерон учил пытающихся писать людей ставить форму своих произведений в соответствие со своей личностью. Кроме того, он на личном примере учил человека здраво и самостоятельно судить о творцах. Тем самым личности давалось великое право выбора — залог умственного и морального прогресса, возможного лишь там, где есть возможность свободного развития самосознания.

Неоспоримо то, что Цицерон имел огромное значение для эпохи Возрождения. Не стоит злоупотреблять и общеизвестными тезисами о том, какой неоценимый вклад он внес в развитие всей европейской культуры. Здесь я хочу подчеркнуть лишь то, что он является одним из основоположников европейского гуманизма. Изучение жизни и деятельности Цицерона с точки зрения гуманизма позволяет дополнить оценки его

роли в истории человечества. К обычным указаниям на важное значение Цицерона в развитии ораторского искусства, в пропаганде философии и т.д. следует добавить то, что он по праву сохранился в памяти европейских народов как выдающийся гуманист, гуманист-мыслитель, гуманист-политик, гуманист-юрист. Х.Хант справедливо заметил, что Марк Туллий Цицерон достиг формы гуманизма, непревзойденной в языческом мире, а нам остается основательно подумать, превзошли ли мы ее в начале третьего тысячелетия новой эры.



Литература

1. *Цицерон*. О высшем благе и крайнем зле. Казань, 1889.
2. *Цицерон*. Речи. Т. 1–2. М., 1962.
3. *Цицерон*. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972.
4. *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985.
5. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993.
6. *Цицерон*. Диалоги. М., 1994.
7. *Цицерон*. Письма в 3-х томах. М., 1994.
8. *Цицерон*. Эстетика: Трактаты, Речи, Письма. М., 1994.
9. *Марк Туллий Цицерон*. Полное собрание речей в русском переводе под редакцией Ф. Зелинского, т.1, СПб, 1901.
10. *М. Т. Цицерон*. Избранные сочинения. М., 1975.
11. *Марк Туллий Цицерон*. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000.
12. *Аветисьян А. А.* Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты. Киев, 1955.
13. *Авл Геллий*. Аттические ночи. // Памятники поздней античной научно-художественной литературы. II–V вв. М., 1964.
14. *Аникст А. А.* Теория драмы от Аристотеля до Лессинга. М., 1967.
15. Античные риторика. М., 1978.
16. Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969.
17. *Арзаканян Ц. Г.* К вопросу о становлении истории философии как науки. // Вопросы философии № 6, 1962, с. 96–108.
18. *Аристотель*. Риторика. // Античные риторика. М., 1978.
19. *Аристотель*. Сочинения. Т. 1–4, М., 1976–1984.
20. *Баумгартен Ф. и др.* Эллинистически-римская культура. СПб, 1914.

21. Браш М. Классики философии. Т. 1, СПб, 1895.
22. Буассье Г. Цицерон и его друзья. СПб, 1914.
23. Буассье Г. Оппозиция при цезарях. СПб, 1993.
24. Бычков В. В. Эстетика отцов церкви. М., 1995.
25. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. // Научная мысль как планетное явление. Книга вторая. М., 1977.
26. Гаспаров М. П. Цицерон и античная риторика. // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972.
27. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 4. М., 1959.
28. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 2. М., 1969.
29. Гилберт К., Кун Г. История эстетики. М., 1970.
30. Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян. М., 1995.
31. Головня В. В. История античного театра. М., 1972.
32. Грималь П. Цицерон. М., 1991.
33. Грот Н. Я. Философия как ветвь искусства. // Начала, № 3, М., 1993.
34. Диоген Лаэртций. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
35. Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия. Москва-Харьков, 1999.
36. Ельницкий Л. А. Социально-политические аспекты «Бронтоскопического календаря» Нигидия Фигула. // ВДИ, № 2, 1972.
37. Звиревич В. Т. Цицерон как философ и историк философии. Свердловск, 1988.
38. Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. М., 1995.
39. Зелинский Ф. Ф. Цицерон. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. т. 28(75), СПб, 1903.
40. Иванов Г. Взгляд Цицерона на современное ему изучение красноречия в Риме в связи с его собственным образованием. М., 1878.
41. Иванов Г. Ciceronis De finibus bonorum et malorum по лекциям проф. Г. Иванова. СПб, 1905.
42. История греческой литературы в 3-х томах. Том 3. М., 1959.
43. История римской литературы в 2-х томах. Том 1. М., 1959.
44. История эстетического воспитания. Т. 1. М., 1974.
45. Кагаров Е. Г. Источники и композиции диалога Цицерона De natura deorum. // «Гермес», №№ 11–12, 1912, с. 309–312, № 7, 1913, с. 186–188.
46. Карасев Л. В. Философия смеха. М., 1996.
47. Квинтилиан. Двенадцать книг риторических наставлений. Ч. 1–2. СПб, 1834.

48. *Кнабе Г.С.* Древний Рим — история и повседневность. М., 1986.
49. *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного мира. М., 1994.
50. *Коллинз Л.* Цицерон в изложении Лукаса Коллинза. СПб, 1876.
51. *Куманецкий К.* История культуры Древней Греции и Рима. М., 1990.
52. *Левек П.* Эллинистический мир. М., 1989.
53. *Ливий Тит.* Римская история от основания города. Т. 1–3. М., 1989–1993.
54. *Лосев А. Ф.* Цицерон. // *Философская энциклопедия*, т.5, 1970.
55. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974.
56. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1976.
57. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1978.
58. *Лосев А. Ф.* Диоген Лаэртский — историк античной философии. М., 1981.
59. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1994.
60. *Лосев А. Ф., Шестаков В.П.* История эстетических категорий. М., 1965.
61. *Лурье С. Д.* Демокрит. Л., 1970.
62. *Майоров Г. Г.* Цицерон и античная философия религии. М., 1985.
63. *Майоров Г. Г.* Цицерон как философ. // *Цицерон. Философские трактаты*. М., 1985, с. 5–59.
64. *Маковельский А. О.* Досократики. Казань, 1914.
65. *Марциал Марк Валерий.* Эпиграммы. М., 1968.
66. *Модестов В. И.* Лекции по истории римской литературы. СПб, 1888.
67. *Нахов И. М.* Цицерон и греческая культура. // *Цицерон. 2000 лет со времени смерти. Сборник статей*. М., 1959.
68. *Немировский А. И.* У истоков исторической мысли. М., 1959.
69. *Немировский А. И.* Этруски. От мифа к истории. М., 1983.
70. *Немировский А. И., Харсекин А. И.* Этруски. Воронеж, 1969.
71. *Орлов Т. Н.* Демосфен и Цицерон: их жизнь и деятельность. СПб, 1901.
72. Памятники поздней античной научно-художественной литературы II–V вв. М., 1964.

73. Паскаль Б. Письма к провинциалу. СПб, 1898.
74. Плиний Старший. Естественная история, кн. XVII–XVIII. // Катон, Варрон, Колумелла, Плиний. О сельском хозяйстве. М., 1957.
75. Платон. Сочинения. Т. 1–3. М., 1968–1972.
76. Плутарх. Избранные жизнеописания. М., 1987.
77. Покровский М. М. Лекции по Цицерону, ч. 2, М., 1914.
78. Поэтика древнеримской литературы. М, 1989.
79. Преображенский П. Ф. В мире античных идей и образов. М., 1965.
80. Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. М., 1991.
81. Соколов П. П. «Octavius» Минуция Феликса и «De natura deorum» Цицерона. Страница из литературной истории диалога. СПб, 1910.
82. Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб, 1902.
83. Тимофеева Н. К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. Новосибирск, 1980.
84. Утченко С. Л. Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения республики. М., 1952.
85. Утченко С. Л. Цицерон и его время. М., 1972.
86. Фомина Т. К. Философская терминология Цицерона (на основе трактата «De finibus bonorum et malorum»). М., 1959.
87. Хёфлинг Г. Римляне, рабы, гладиаторы. М., 1992.
88. Цицерон. Сборник статей. М., 1958.
89. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.
90. Черняев П. Н. Философские воззрения Цицерона по De divinatione. // Варшавские университетские исследования, т. 2, 1911.
91. Шестаков В. П. Эстетические категории. Опыт систематического и исторического исследования. М., 1983.
92. Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.
93. Штаерман Е. М. От религии общины и мировой религии. // Культура Древнего Рима, т. 1. М., 1985.
94. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
95. Эллинистически-римская культура в изложении Ф. Баумгартера, Ф. Поланда, Р. Вагнера. СПб, 1914.
96. Atkins J. W. H. Literary Criticism in Antiquity. Vol. 1. London, 1952.
97. Bloch R. The Origins of Rome. N.Y. 1960.
98. Bouche-Leclecq A. Histoire de La divination dans L'antiquite. Paris, 1879–1882.
99. Bouche-Leclecq. A. Les Pontities de L'ancienne Rome. Paris, 1874.
100. Bouyancee P. Etudes sur La religion romaine. Paris, 972.

101. *Buckley M.* Philosophical Method in Cicero. // Journal of the History of Philosophy, vol. 8, № 2, 1970.
102. *Cicero Marcus Tullius.* M. Tullii Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Lipsiae (Leipzig), Teubner, 1863. P. 1–4. 1876.
103. *Cicero Marcus Tullius.* Marci Tullii Ciceronis Epistolae. Lipsiae (Leipzig), Teubner, 1894.
104. *Cicero Marcus Tullius.* De inventione. De optimo genere oratorum. Topica. With English translation by H. M. Hubbell. London, 1949.
105. *Cicero.* De finibus bonorum et malorum Rec. N. Madvigus. Olms, Hildesheim, 1965 (repr. Copenhagen. 1876).
106. *Clark B.* European Theories of Drama. London, 1960.
107. *Clarke M. L.* The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
108. *Coleman R.* Cicero De natura deorum, I.65 and the Stoic criticism of the Atomic Theory. // Mnemosyne, vol. 13, № 1, 1960.
109. *Davies J.-C.* The originality of Cicero's philosophical works // Latinitas. 1971. 30.
110. *Fustel de Coulanges N.D.* La Cite antique. Paris, 1905.
111. *Grimal P.* Cicero: fut-il un philosophe? // Revue des etudes anciennes. 1962. 64. P. 117–126.
112. *Grube G. M. A.* The Greek and Roman Critics. London, 1965.
113. *Hallward B. L.* Cicero historicus. // The Cambridge Historical Journal, vol. 3, № 3.
114. *Harris B.* Cicero as an academic. // University of Auchland Bulletin, № 58, 1961.
115. *Hunt H.* The Humanism of Cicero. Melbourne, 1954.
116. *Howes J. R.* Cicero's moral philosophy in the *De Finibus* // Cicero and Virgil: Studies in Honor of H. A. K. Hunt. Amsterdam, 1972. P. 37–59.
117. *Kee H. C.* Miracle in the Early Christian World. London, 1983.
118. *Long A.* Hellinistic Philosophy. L., 1974.
119. *MacKendrick P.* The Philosophical Books of Cicero. L., 1989.
120. *Middleton J. H.* The remains of ancient Rome. London & Edinburgh, 1892.
121. *M. Tullii Ciceronis.* De finibus bonorum et malorum. Libri quinque. Lipsiae (Leipzig), Teubner, 1900.
122. *M. Tullii Ciceronis.* Historia philosophiae antiquae / Coll. F. Gedike, 1782.
123. *M. T. Ciceronis.* De natura deorum, ed. by Artur Stanley Pease, Cambridge, 1955.

-
124. *Pallotino M.* The Origins of Rome // Italy before the Romans. London, 1979.
125. *Plezia A. M.* The first of Cicero's philosophical essays // Ciceroniana: Festschrift Kumaniecki. Leiden, 1975. P. 196–205.
126. *Popper K.* Back to the Presocratics. // Studies in Presocratic Philosophy, vol. 1, London, 1970.
127. Remains of old Latin. Vol. I–IV. Ed. *E. H. Warmington*. London, 1958–1961.
128. *Richardson E.* The Etruscans. Chicago-London, 1964.
129. *Ridgway D.* Early Rome and Latium. // Italy before the Romans. London, 1979.



Содержание

Введение.....	5
<i>Глава I. Доксография и риторика в контексте античной культуры</i>	10
1. Доксографический характер философских сочинений Цицерона	15
Историко-философские трактаты Цицерона	15
Развитие доксографии от Аристотеля до Цицерона	19
2. Истоки мировоззрения и творчества Цицерона.....	21
Письменные источники и живые учителя.....	21
Анализ и критика римской и эллинистической историографии	24
3. Соотношение философии и красноречия в творческом наследии Цицерона	30
Взаимное влияние философии и риторики в Греции и Риме с V по I вв. до н. э.	30
Цицерон как историк и учитель философского красноречия	32
4. Цицерон о сущности и истоках эллинистической и римской философии.....	38
<i>Глава II. Цицерон о смехе и понятии смешного</i>	46
1. Смех и ораторское искусство	48
2. «Теория смеха»: пять общих вопросов.....	52

3. Цицерон о родах смешного	56
4. Эстетический характер концепций смешного у Аристотеля и Цицерона	65
<i>Глава III. Вопросы философии религии в трудах Цицерона</i>	71
1. Цицерон об истоках и характере римской религии.....	81
2. Вопрос о судьбе и проблема истинности высказываний о будущем	92
3. Трактаты Цицерона «О дивинации» и «О природе богов»	101
<i>Вместо заключения.</i>	
О гуманизме Марка Туллия Цицерона	111
Литература	126

Светлана Петровна Быстрова
ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ:
ЦИЦЕРОН

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Корректор *Ю. Д. Былинкина*
Оригинал-макет *Е. Г. Орловский*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
E-mail: office@aletheia.spb.ru (отдел реализации),
aletheia@peterstar.ru (редакция)
www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»
Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95
Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.
Тел. (812) 327-26-37

*Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Ад Маргинем», 1-й Новокузнецкий пер., 5/7. Тел. (495) 951-93-60
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.
Тел. (495) 915-27-97
Магазин «Гилея». Тел. (495) 332-47-28
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездиковский пер., 12/27.
Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
Магазин издательства «Совпадение». Тел. (495) 915-31-00

Подписано в печать 11.05.2010. Формат 60×88¹/₁₆.
Усл. печ. л. 8,3. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука»»,
199034, Санкт-Петербург, В. О., 9 линия, д. 12