

# ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЦИЦЕРОНОМ СТОИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ *HONESTUM*, *VIRTUS*, *OFFICIUM*

А. М. БРАГОВА

Нижегородский государственный лингвистический университет  
[arbra@mail.ru](mailto:arbra@mail.ru)

---

Arina Bragova (Nizhny Novgorod State Linguistic University)  
CICERO'S INTERPRETATION OF THE STOIC TERMS *HONESTUM*, *VIRTUS*, AND *OFFICIUM*

ABSTRACT: Cicero relied on the Stoic conception of virtues when he interpreted the terms *honestum*, *virtus*, and *officium*. At the same time he also took into account the scope of the Roman virtues. As a result he offered his own conception that comprised both the Greek and Roman terms. It was an eclectic combination of the Stoic theory and the Roman tradition. The term *honestum* meant for him social and political activities of a Roman citizen. A virtue was a tool that helped man feel moral beauty inside oneself. The concept *virtus*, being derived from *vir*, was related with fortitude, bravery, firmness of soul, or any positive physical or spiritual ability. In the moral meaning *virtus* designated moral beauty as well as some or all features of character that gave man an opportunity to lead a decent way of life. Following the Stoic and Peripatetic traditions Cicero marked out four virtues (cognition, justice and benevolence as a whole, magnitude of soul and temperance). He however considered the second virtue to be the most important, while the Stoics attached importance to the first virtue, i. e. cognition. Having sided with Aristotle, Cicero attached more importance to active social and political life rather than contemplation. Each virtue for Cicero was associated with special duties (*officia*), applied only to Roman citizens as opposed to the Stoic virtues of universal nature.

KEYWORDS: moral beauty, virtue, duty, justice, benevolence, magnitude of the soul, temperance

---

**В** статье анализируется степень заимствования Цицероном элементов стоической концепции добродетелей, в частности, таких терминов, как *honestum* («нравственно-прекрасное»), *virtus* («добродетель») и *officium* («обязанность»). Анализ проводится с учетом выводов современных иссле-

дователей и дискуссий, имеющих место в отечественной и зарубежной историографии. Из источников используются диалоги, трактаты, речи, письма Цицерона. Основной материал по теме содержится в трактате Цицерона «Об обязанностях» (44 г. до н. э.).

Надо отметить, что проблема степени заимствования Цицероном древнегреческих концепций до сих пор является дискуссионной в историографии. Дискуссии ведутся, видимо, потому, что нельзя однозначно сказать, компилятор Цицерон или нет, поскольку теорию он заимствует у древних греков (практически в неизменном виде), а практические примеры все же предлагает свои, черпая их уже из римской истории. Например, в письмах к другу Аттику (Цицерон. *Письма к Аттику*, XVI, 11, 4; 14, 3)<sup>1</sup> и в трактате «Об обязанностях» (I, 6)<sup>2</sup> Цицерон сам писал о том, что он следует преимущественно стоикам и черпает мысли из их работ, а также из многих современных ему источников. Делает он это по своему суждению и разумению, сколько и как найдет нужным. Большинство ученых считает, что за основу первой и второй книг трактата Цицерон взял теорию Панеция, а третьей книги – Посидония.<sup>3</sup>

В ноябре 44 г. до н.э. Цицерон также замечал в письме к другу Аттику, что работу «О должном», насколько это относится к Панецию, он закончил в двух книгах. Он добавлял, что Панеций прекрасно разобрал вопрос о долге; кроме того, в этом же письме Цицерон указывал на то, что у Афинодора Кальвы он попросил книгу, в которой говорится о должном. В этом же письме Цицерон дал комментарий по поводу названия своей будущей книги; он писал, что не сомневается в том, что древнегреческое понятие τὸ καθήκον («должное») эквивалентно латинскому *officium* («обязанность»), и поэтому название «De officiis» ему кажется наиболее емким (*Письма к Аттику*, XVI, 11, 4). По всей видимости, переписка Цицерона натолкнула некоторых авторов на мысль о том, что Цицерон выступает в данном трактате только в качестве переводчика древнегреческих философов.

Так, например, М. Гельцер (Gelzer 1969, 358–360) и М. Поленц (Pohlenz 1934, 1, 15) замечают, что в основу этической концепции Цицерона легла не только теория стоиков, но и практические примеры, ими использованные. В. Зюсс считает, что работа Цицерона «Об обязанностях» основана на трудах Панеция; исследователь замечает, что, если Цицерону и приходится самому, без помощи предшественников, излагать материал, то его работы даются не в самостоятельной манере изложения, а представляют собой выборку из противоположных взглядов, как, например, в третьей книге вышеупомянутого сочинения (Süss 1966, 356, 367). П. Брант (Brunt 1986, 14), хотя и полагает, что

<sup>1</sup> Цитируется по изданию: Цицерон, 1999.

<sup>2</sup> Цитируется по изданию: Цицерон, 1975.

<sup>3</sup> Мы присоединяемся здесь к мнению ряда ученых: Collins 1871, 183; Fuhrmann 1990, 258–261; Gelzer 1969, 358–360; Hunt 1954, 159–162, 171–172, 180; Грималь 1991, 36, 443; Звиревич 1988, 85–90; Утченко 1972, 323–327; 1977, 191–192; 1975, 168–171.

трактат «Об обязанностях» является адаптацией работы стоика Панеция, тем не менее добавляет, что Цицерон изменил учение своего предшественника, приведя собственные примеры из римской истории. О творческой переработке наследия Панеция замечают Ф. Мюллер и Х. Хант (Müller 1990, 275; Hunt 1954, 160, 162, 170, 171, 180). Н. Вуд, не утруждая себя достаточно вескими аргументами, полагает, что этика Цицерона по большей части основана на стоической (Wood 1988, 68, 85).

Вместе с тем не стоит в силу сложившейся традиции считать Цицерона просто переводчиком с греческого на латынь. Он – самостоятельный мыслитель. Во-первых, хотя в своих письмах Цицерон сам признавался в использовании трудов греков, из этого вовсе не следует, что он только переводил их работы. Согласимся с Х. Хаскеллом, что слова Цицерона в письме к Аттику о том, что его трактат – всего лишь перевод и что его заслуга состоит только в хорошем знании древнегреческого языка, являются проявлением чрезмерной скромности. Цицерон был больше, чем переводчик и популяризатор, так как он, подобно художнику, играл с разнообразными философскими идеями и *развивал* их (Haskell 1942, 299, 300). Во-вторых, мнение о Цицероне как о простом переводчике текстов древнегреческих философов не имеет под собой никаких оснований еще и потому, что, хотя теоретические основы трактата имеют древнегреческие корни, вместе с тем в практической части трактата Цицерон выступает в роли политика-практика, а не механического компилятора своих предшественников.

Он во многом оригинален. Например, в его этической концепции проявляются черты римского мировоззрения, а именно, – практицизм, оценка всего с точки зрения полезности, стремление, с одной стороны, к универсальности, откуда происходит римский эклектизм, а с другой, – к индивидуальности, с чем связана его увлеченность этическими теориями. Они и отразились на отношении римлян к философии, превратившись в принципы, с помощью которых перерабатывалось доставшееся от предшественников духовное наследие. Ведь, излагая различные мнения в своих работах, Цицерон не выдавал их за свои, а комментировал. При чем цicerоновский эклектизм не был результатом смешения разнородных философских направлений или их торопливых и приблизительных оценок, а был направлен на обнаружение глубинных связей между ними (Грималь 1991, 36–37, 99).<sup>4</sup> Такой подход к теориям предшественников помогал рассматривать ранее высказанные идеи под новым углом зрения, применять их к новым историческим реалиям, тем самым сочетая традицию с новаторством. Согласимся с С. Л. Утченко (1975, 166),<sup>5</sup> что у Цицерона эклектический метод тем удачен, что он позволяет сознательно объединить

---

<sup>4</sup> К данному мнению примыкает утверждение К. Куманецкого о том, что эклектизм Цицерона был отличительной чертой всего завершающего периода эллинистической философии (Куманецкий 1990, 248).

<sup>5</sup> Ср. Быстрова 2001, 3.

взгляды представителей различных школ и направлений, чтобы таким путем, по мнению самого Цицерона, избежать догматизма (*Об обяз.*, II, 7–8). В. Т. Звиревич (1988, 90) идет дальше в своих выводах, утверждая, что Цицерон осуществлял не эклектическое соединение, а монистический синтез; что он выбирал единое, сходное. По нашему мнению, это утверждение не идет вразрез с понятием эклектизма, а скорее углубляет его. Однако исследователь, видя в Цицероне борца за новые идеи, предполагает, что тот боролся с индивидуалистической этикой, которая лежит в основе эллинистической философии (Звиревич, 1988, 85). Такое мнение кажется нам сомнительным. Следует иметь в виду, что индивидуализм был присущ римскому гражданину того времени. Он проявлялся во многих сферах его жизни, в том числе и в сфере государственного управления.

Согласимся с мнением Н. Вуда, что учение Цицерона характеризуется отчетливым индивидуализмом не только в экономических, но и в нравственных и политических вопросах. А в плане политики в нем имеет место концептуальное отделение государства от управленческого аппарата, распознавание государства и общества как отдельных единиц в зародышевом состоянии и его понятия о доверии правителям, о тиранах и тирании (Wood 1988, 68). Мы согласны также с мнением Ф. Ф. Зелинского, который признает определенную роль Цицерона в переработке наследия древних греков и потому считает, что тот творчески подошел к материалу, собранному в этой области до него (Zielinski 1908, 80; Зелинский 1993, 269).

По мнению В. Коллинза, при всем своем уважении к лучшим сторонам стоицизма Цицерон поистине осознает его недостатки, и потому его учение об обязанностях является примером критического эклектизма (Collins 1871, 183). Даже Н. Вуд, который в целом подвергает сомнению оригинальность учения Цицерона об идеальном гражданине и его добродетелях, указывает, что, несмотря на то, что работа «Об обязанностях» почти полностью заимствована, в ней предлагается особый синтез идей предшественников, представленный с величайшей ясностью и точностью и в элегантном и убедительном риторическом стиле, а также эклектизм, который так привлекает читателей, и рационализм, то есть постоянное обращение Цицерона к разуму, опора на аргументацию, обсуждение противоположных точек зрения и сталкивание их друг с другом. Указывая на отличия данного учения от концепций предшественников, Н. Вуд замечает, что модель идеального гражданина, созданная Цицероном, менее сурова, более привлекательна и благожелательна, нежели модель Аристотеля, созданная в «Никомаховой этике» (Wood 1988, 4–5, 68, 104). Интересно также мнение Р. Карлайла о том, что концепция Цицерона была рубежом между древнегреческими политическими идеями Платона и Аристотеля и современной Цицерону политической мыслью (Carlyle 1903, 2). С таким мнением перекликается утверждение Х. Хаскелла о том, что Цицерон был каналом, по которому свежая мудрость греков достигла западного мира (Haskell 1942, 299, 300).

Рассмотрим теперь такие базовые для учения о добродетели понятия, как *honestum* («нравственно-прекрасное»), *virtus* («добродетель») и *officium* («обязанность»), с тем, чтобы определить степень их заимствования.

Вслед за стоиками Цицерон полагает, что в основе всякой обязанности должно лежать стремление к нравственно-прекрасному (*τὸ καλόν*). В качестве латинского адекватата Цицерон использует понятие *honestum* («нравственно-прекрасное») (*Об обяз.*, I, 14). Согласимся с П. Грималем (1991, 97–98), что понятие *honestum* для Цицерона по своему полю значений характерным образом связывалось с семантическим кругом «славы» (там же, II, 31–38), что уходит корнями еще к Аристотелю (*Большая этика*, 1127b12,16; 1195b15).<sup>6</sup> Поэтому нравственно-прекрасное подразумевает уважение и почет со стороны других граждан (Wood 1988, 100).

На это указывает и С. Л. Утченко, отмечая, что под термином *honestum* Цицерон подразумевает именно общественно-политическую деятельность римского гражданина. Исследователь подкрепляет это утверждение тем, что римские представления о нравственном благе развивались в тесной связи с развитием представлений о *vir bonus* («идеальный гражданин»), о его фамильных и гражданских качествах, добродетелях, обязанностях.

С древнейших времен и до времени Цицерона общественно-политическая деятельность как необходимая черта идеального гражданина оставалась обязательным условием теоретических построений подобного рода. Но, так как в Риме признанием этой деятельности со стороны самого общества был *honor* / (*арх.*) *honos* («почет»), то понятие «нравственно-прекрасное», вышедшее из греческих философских систем, превращается на римской почве в *honestum*, что и было для Цицерона само собой разумеющимся переводом греческого термина *τὸ καλόν* (Утченко 1977, 194; 1973, 34).<sup>7</sup> Необходимо также отметить, что понятие *honestum* наряду с другими греческими терминами составляло основу синкретической греко-римской нравственной философии более позднего времени, I–II вв. н. э. Такая философия сформировалась из двух историко-культурных пластов республиканской системы ценностей: исконно римских понятий (например, *auctoritas*, *fides*) и понятий греческой философии, распространившихся среди идеологов и интеллигенции (например, *honestum*, *constantia*, *decus*) (Грималь 1991, 537).

Следующий базовый термин для учения о добродетели – собственно «добродетель», то есть *virtus*. Добродетель является орудием, с помощью которого можно почувствовать нравственно-прекрасное в себе. Во времена Цицерона понятие *virtus* («добродетель, мужество»), являясь производным от

<sup>6</sup> Цитируется по изданию: Аристотель 1983.

<sup>7</sup> Ср. Klose 1938, 268. С данным мнением перекликается суждение Н. П. Гринцер (2000, 25–26) о том, что цicerоновский термин *honestum* включал в себя, в отличие от греческого термина *τὸ καλόν*, идею признания, внешнюю, «народную», «общественную» оценку.

слова *vir* («мужчина»), означало мужество или храбрость и часто представляло собой некую твердость духа, которая ведет к решительному и отважному действию. Это понятие использовалось для описания любого положительного физического или духовного качества, умения или суммы таких качеств в смысле превосходства или наивысшей ценности (*Тускуланские беседы*, II, 43; *Филиппики*, III, 34; IV, 13; V, 2, 4; VIII, 23; XIII, 5; XIV, 4, 35; *К квиристам*, 19; *За Сестия*, 86; 136–138; *За Архия*, 25; *За Манлия*, 36; *За Целия*, 41; *Против Верреса*, II, 181; *За Бальба*, 51; *За Мурену*, 17; *За Милона*, 101).<sup>8</sup> В строго нравственной сфере данный термин подразумевал нравственно-прекрасное, а также отдельные или все качества характера, которые давали человеку возможность вести правильный образ жизни.

Рассмотрим определение понятия «добродетель» у древних греков для сравнения с Цицероновским. Так, в трактате «Большая этика» Аристотель пытался проследить историю определения добродетели различными философами. Он писал, что первым взялся говорить о добродетели Пифагор, но рассуждал он неправильно, так как возводил добродетели к числам и тем самым исследовал добродетели как таковые. Но справедливость не может быть числом, помноженным самим на себя. Сократ, по мнению Аристотеля, говорил о добродетели полнее и лучше, но тоже неверно. Он приравнивал все добродетели к знаниям, но это невозможно, ведь все знания связаны с суждением, а суждение возникает в разумной части души, следовательно, и добродетели существуют в разумной части души. Тем самым Сократ упразднил внеумную часть души, то есть страсти и нравы, а это неверно. После него Платон разделил душу на разумную и неразумную части и наделил каждую часть подобающими добродетелями, но это тоже неверно. Платон связал добродетель с учением о высшем благе. Однако для него благо не имело отношения к добродетели как таковой (*Большая этика*, I, 1182a). Платон писал, что добродетель является наилучшим состоянием души, предрасположенностью считать благом то, чем обладаешь, справедливым отношением к законам (*Определения*, 411d).<sup>9</sup> Наконец, сам Аристотель считал, что добродетель имеет целью прекрасное, она – порыв к прекрасному, соединенный с рассуждением (*Большая этика*, I, 1190a, 1198a).

В отношении того, насколько интенсивно Цицерон пользовался источниками при определении понятия *virtus*, мнения исследователей разделяются. Первая группа исследователей считает, что Цицерон редко заботился о древнегреческой философской концепции добродетелей и в целом использовал термин *virtus* в истинно римском значении, в смысле достойных похвалы достижений, в особенности в области государственного управления (Mitchell 1991,

<sup>8</sup> К этому см. Ferguson 1958, 159–178; Earl 1966, 5–40; 1984, 20–35; Eisenhut 1973; Махлаюк 2003, 30 (автор монографии указывает на то, что с древнейших времен словом *virtus* римляне называли такие добродетели, как стойкость, достоинство, верность, трудолюбие).

<sup>9</sup> Цитируется по изданию: Платон 1986.

14). Для Цицерона понятие *virtus*, чтобы иметь большее значение, должно быть чем-то большим, чем простым состоянием души или внутренним богатством человека. Оно должно находить выражение в действии, а именно, в политическом действии, которое предоставляет большие возможности для великих достижений, как считал Цицерон. Понятие *virtus* подразумевало для него превосходство одного гражданина над другими в искусстве управлять государством. В своих работах он описывал политические заслуги и качества, характеризующие идеального государственного правителя и формирующие основу для права называться политическим лидером (*За Сестию*, 86; 136–137; *Против Верреса*, II, 181; *За Бальбу*, 51; *За Мурену*, 17; 30; *О государстве*, I, 1–12, 33; VI, 13; *Об обязанностях*, I, 19, 28–29, 70–72, 92, 153–155; *О законах*, III, 3).

Второе мнение состоит в том, что Цицерон использовал концепции, созданные до него, но подходил к этому процессу творчески. П. Грималь замечает, что романизация, необходимая для Рима как мировой державы, переросшей свое полисное происхождение, могла строиться только как синтез римских начал и греческой культуры. В основу такого синтеза должны были лечь четыре доблести, признанные философами в качестве главных, т. е. мудрая предусмотрительность (*prudencia*), право и справедливость (*justitia*), умеренность (*temperantia*) и мужество (*fortitudo*). Эти четыре доблести, перешедшие от Платона к философам Аристотелевой школы, эпикурейцам и стоикам, составляли уже на протяжении многих веков и должны были составлять впредь общее нравственное достояние античного мира. Их признавали, к ним склонялись все образованные люди. Цицерон также принимал их, комментировал их в своем трактате «Об обязанностях», и наше общее понимание его творчества во многом определяется его отношением к этим исходным доблестям (Грималь 1991, 36–37; ср. Мау 1988, 65). Второе мнение более правдоподобно. Надо отметить, что, опираясь в своей концепции на связь между благом и добродетелью, представленную у Платона и Аристотеля, Цицерон все-таки больше следовал стоикам и перипатетикам, о чем он сам и говорил (*Об обяз.*, I, 6).<sup>10</sup> Вслед за ними он выделил четыре добродетели, вытекающие из нравственно-прекрасного (там же, I, 15):

- познание истины;
- охрану человеческого общества, воздаяние каждому по его заслугам, верность взятым на себя делам;
- величие и силу возвышенного и непобедимого духа;
- порядок и меру во всем, что совершается или говорится.

Более сжато эти же добродетели Цицерон назвал так: *cognitio* («познание истины»), *justitia et beneficentia* («справедливость и благодеяние» как недели-

---

<sup>10</sup> Зенон, например, оставил несколько видов добродетели, таких, как разумность, мужество, здравомыслие, справедливость, которые хоть и существуют нераздельно, но отличаются друг от друга (см. Плутарх, *О противоречиях у стоиков* 7, 1034с; Столяров 1998, 84).

мая добродетель), *magnitudo animi* («величие духа») и *temperantia* («умеренность») (там же, I, 15–20). Интересно, что в отличие от стоиков и перипатетиков, которые считали идеалом мудреца, и потому из всех добродетелей ставили на первое место познание истины, Цицерон вслед за Аристотелем приписывал наиважнейшую роль второй добродетели, справедливости и благодеянию, то есть умению применять знания, полученные во время досуга, на практике или при отправлении государственных должностей во благо всего государства в целом и во благо всех граждан. Далее, из каждой добродетели проистекали определенные обязанности. Так, познание истины требовало во время досуга заниматься наукой (там же, I, 18–19). Обязанность, вытекающая из справедливости и благодеяния, состояла в общественной и политической деятельности, то есть в применении для пользы своей общины знаний, полученных во время досуга (там же, I, 20).

Всякая человеческая деятельность должна осуществляться с величием духа. Обязанности, происходящие из добродетели величия духа, сводились к умению прощать врагов, быть способным смягчаться и проявлять милосердие, быть в меру строгим, но не переходить на гнев (там же, I, 61–66). Наконец, из добродетели умеренности вытекала обязанность соблюдать во всем меру (там же, I, 93–95). В отношении понятия *officium* («обязанность») нужно отметить, что Цицерон приравнивает его к древнегреческому термину τὸ καθήκον («должное»), однако с небольшими поправками, учитывающими римские реалии (Цицерон. *Об обязанностях*, I, 8; *Письма к Аттику*, XVI, 11, 4; 14, 3).<sup>11</sup>

В письмах к Аттику (Цицерон. *Письма к Аттику*, XVI, 11, 4; 14, 3) он упоминает о разнице между древнегреческим и латинским терминами. Он указывает на то, что в древнегреческом языке τὸ καθήκον (или τὰ καθήκοντα) происходит от причастия настоящего времени καθήκων, καθήκουσα, καθήκων. Оно означает «подходящее», «приличествующее», «подобное», «благопристойное». В качестве латинского адекватата Цицерон предлагает термин *officium*, который, на первый взгляд, не слишком соответствует греческому термину. *Officium* означает выполнение некоторого труда, но с существенным оттенком – не всякого труда, а выполняемого *в помощь* кому-либо. То есть Цицерон присваивает данному термину общественный характер. Оказывая, например, поддержку другу в суде или участвуя в торжественной церемонии в его семье, человек выполняет по отношению к нему *officium*. Данное понятие подразумевает долг римского гражданина не только по отношению к другому гражданину, но и по отношению к государству в целом.

Исследователи по-разному объясняют причины, по которым Цицерон выбрал именно этот латинский эквивалент. Например, К. Бюхнер замечает, что слово *officium* показалось Цицерону подходящим для обозначения греческого термина τὸ καθήκον, который подразумевал «определенные поступки при оп-

<sup>11</sup> Gelzer 1969, 357; Грималь 1991, 443, 444, 539; Утченко 1975, 168–169. О переводе Цицероном понятия τὸ καθήκον как *officium* см. Kruck 2009, 59–65; Dyck 1996, 75–76.



ределенных обстоятельствах». Таким образом, слово *officium* (*officia*) подходило для обозначения того, что человек должен другу, клиент – патрону или патрон – клиенту. Причем Цицерон чаще использует термин во множественном числе (*officia*), и делает он это по двум причинам: во-первых, по причине благозвучия и, во-вторых, из-за того, что он подразумевает частные, отдельные обязанности, а не стандартные действия, лежащие в основе древнегреческого понятия τὸ καθήκον.

В связи с этим К. Бюхнер замечает, что уместнее переводить название трактата *De officiis* как «О справедливых поступках» (Büchner 1964, 431–432). Соглашаясь с мнением исследователя, мы хотели бы отметить, что при разработке учения об обязанностях идеального гражданина Цицерон исходил из реалий римской политической жизни, из окружавшей его действительности. Главным для него было практическое применение идеи долга, потому он и искал адекватный термин для обозначения понятия долга и обязанностей. В подтверждение этой идеи можно привести мнение С. Л. Утченко о том, что термин *officium* имел в Риме практический и вполне конкретный характер, что сам Цицерон не понимал его отвлеченно, в смысле какого-то общечеловеческого долга. Его больше занимал вопрос, насколько этот термин применим к государственным обязанностям, и трактат Цицерона имеет в виду обязанности не человека вообще, а обязанности римского гражданина, достойного члена римской общины (Утченко 1975, 168–169). Таким образом, в отличие от древнегреческого термина τὸ καθήκον латинское понятие *officium* / *officia* носит конкретный характер и применяется исключительно к римским гражданам.

Сделаем выводы. Как в отношении понятий *honestum* и *officium*, так и в плане добродетелей, лежащих в основе *honestum*, Цицерон опирался на учения греков, в частности, стоиков и перипатетиков, с одной стороны, и на исконно римские добродетели, с другой, и в результате он предложил свою собственную концепцию, представляющую эклектическое соединение стоической концепции и римской традиции. Под термином *honestum* Цицерон подразумевал общественно-политическую деятельность римского гражданина. Добродетель являлась для него орудием, с помощью которого можно почувствовать нравственно-прекрасное в себе. Понятие *virtus*, являясь производным от слова *vir*, подразумевало мужество, храбрость, твердость духа, положительное физическое или духовное качество или умение. В нравственной сфере данный термин подразумевал нравственно-прекрасное, а также отдельные или все качества характера, которые давали человеку возможность вести правильный образ жизни. Вслед за стоиками и перипатетиками Цицерон выделял четыре добродетели (познание, справедливость и благодеяние как одно целое, величие духа и умеренность), однако наиважнейшей считал вторую, а не первую добродетель, и в этом он сближается с Аристотелем. Из каждой добродетели происходили обязанности (*officia*), которые, в отличие от древнегреческого термина τὸ

каθήκοντα («подобающие деяния»), имели конкретный характер и применялись исключительно к римским гражданам.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель (1983) *Сочинения в четырех томах* (ред. А. И. Доватур) (Москва). Т.4
- Быстрова С. П. (2001) *Цицерон как историк философии и теоретик культуры*. Автореф. диссер. на соискание уч. степ. к. филос. наук (Москва)
- Грималь П. (1991) *Цицерон* (Москва)
- Гринцер Н. П. (2000) «Римский профиль греческой философии», Цицерон. *О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков* (Москва) 25–26
- Звиревич В. Т. (1988) *Цицерон – философ, историк философии* (Свердловск) 85–90
- Зелинский Ф. Ф. (1993) «Цицерон», *Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона* (Москва) Т. 75
- Куманецкий К. (1990) *История Древней Греции и Рима* (Москва)
- Махлаук А. В. (2003) *Римские войны. Под знаком Марса* (Москва)
- Платон (1986) *Диалоги* (Москва)
- Столяров А. А., сост. (1998) *Фрагменты ранних стоиков. Зенон и его ученики* (перевод и комментарии А.А.Столярова). Т.1 (Москва)
- Утченко С. Л. (1972) *Цицерон и его время* (Москва)
- Утченко С. Л. (1973) «О римской системе ценностей», *Вестник Древней Истории*, 4, 30–47
- Утченко С. Л. (1975) «Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина», Цицерон. *О старости. О дружбе. Об обязанностях* (Москва), 168–171
- Утченко С. Л. (1977) *Политические учения Древнего Рима* (Москва)
- Цицерон (1999) *О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма* (ред. Е. И. Темнов) (Москва)
- Цицерон (1975) *О старости. О дружбе. Об обязанностях* (ред. С. Л. Утченко) (Москва)
- Brunt P. (1986) «Cicero's "officium" in the Civil War», *Journal of Roman Studies* 76, 12–32
- Büchner K. (1964) *Cicero: Bestand und Wandel seiner geistigen Welt* (Heidelberg)
- Carlyle R. W. and Carlyle A. J. (1903) *A History of Medieval political theory in the West* (London), vol. I
- Collins W. (1871) *Cicero* (London)
- Dyck A. R. (1996) *A commentary on Cicero, De officiis* (Ann Arbor)
- Earl D. (1966) *Sallust* (Amsterdam)
- Earl D. (1984) *The Moral and Political Tradition of Rome* (London)
- Eisenhut W. (1973) *Virtus Romana. Ihre Stellung im römischen Wertsystem* (Münich)
- Ferguson J. (1958) *Moral Values in the Ancient World* (London)
- Fuhrmann M. (1990) *Cicero und die römische Republik* (München)
- Gelzer M. (1969) *Cicero. Ein biographischer Versuch* (Wiesbaden)
- Haskell H. (1942) *This was Cicero. Modern Politics in a Roman Toga* (New York)
- Hunt H. (1954) *The Humanism of Cicero* (Melbourne)

- Klose F. (1938) «Altrömische Wertbegriffe (honos und dignitas)», *Neue Jahrbücher für Antike und Deutsche Bildung*. Ht. 6, 148–268
- Kruck J. (2009) *Cicero as translator of Greek in his presentation of the Stoic theory of action* (Winnipeg), 59–65
- May J. (1988) *Trials of character. The eloquence of Ciceronian 'Ethos'* (Carolina)
- Mitchell Th. (1991) *Cicero: the Senior Statesman* (London)
- Müller Ph. (1990) *Cicéron un philosophe pour notre temps* (Paris)
- Pohlenz M. (1934) *Cicero de Officiis* (Berlin)
- Süss W. (1966) *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften* (Wiesbaden)
- Wood N. (1988) *Cicero's Social and Political Thought* (California)
- Zielinski Th. (1908) *Cicero im Wandel der Jahrhunderte* (Leipzig–Berlin)