

ANNA CHLEWICKA

Polska – Poland

## TEOLOGIA POLITYCZNA CYCERONA

ABSTRACT. Chlewicka Anna, Cicero's civil theology.

The purpose of the paper is to present civil theology of Cicero in the light of Varro's tripartite view of theology (mythical, natural, civil). The author examines certain excerpts from Cicero's philosophical works, particularly *The Republic* and *The Laws*, in which this politician and philosopher presents his concept of civil theology as the traditional religion of the Romans influenced by natural theology.

Key words: Cicero, civil theology, Roman religion, philosophy, Varro's *theologia tripartita*.

Pojęcie „teologii politycznej” (*theologia civilis*) znane jest głównie dzięki słynnej doktrynie „trzech teologii” (określanej w literaturze przedmiotu mianem *theologia tripartita* lub *theologia tripertita*) przedstawionej przez Marka Terencjusza Warrona w dziele *Starożytności* (*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*). Jak podaje św. Augustyn w *Państwie Bożym* powołując się na fragmenty Warrońskiego pisma, rzymski uczoney wyróżnił trzy rodzaje teologii (*tria genera theologiae*): mitologiczny (*mythicon*) – właściwy poetom, naturalny (*physicon*) stanowiący przedmiot badań dla filozofów oraz polityczny (*civile*), który obejmował oficjalną religię państwową oraz jej kultury i instytucje<sup>1</sup>. Charakteryzując poszczególne rodzaje teologii Warron wprowadził również gradacje między nimi – wskazywał na antagonistyczny charakter teologii mitologicznej i teologii naturalnej, natomiast teologię polityczną uznawał za formę pośrednią między nimi, gdyż powstała ona w wyniku połączenia elementów

---

<sup>1</sup> Aug. *De civit.* VI 5. Chrześcijański autor zamiennie używa wyrażen *genus* (np. *civile*) i *theologia* (np. *civilis*). Do koncepcji Warrona odwoływał się także Tertulian w piśmie *Do pogan* (*Ad nat.* II 1, 9–10). Tertulian pisze, iż rzymski uczoney podzielił bogów na trzy rodzaje („Triplici enim genere deorum censum distinxit”): naturalny (*physicon*), mityczny (*mythicon*) i ludowy (*gentile*). Również za Warronem chrześcijański autor wymienia jako tych, którzy wprowadzili bogów (*insinuatores deorum*), filozofów (*philosophi*), poetów (*poetae*) i ludy (*populi*).

zaczepniętych z teologii poetów i teologii filozofów. Omawiając tę kwestię św. Augustyn przytacza następujący fragment pochodzący ze *Starożytności*: „Te dwie [teologia mitologiczna i teologia naturalna – wyj. A.Ch.] – powiada Warron – różnią się tak jednakże, że z obydwóch wiele wzięto rzeczy do teologii cywilnej; [...] z tych dwóch rodzajów my więcej wspólnego powinniśmy mieć z filozofami niż poetami” („Quae sic abhorrent – inquit – ut tamen ex utraque genere ad civiles rationes adsumpta sint non pauca [...] e quibus maior societas debet esse nobis cum philosophis quam cum poetis” Aug. *De civit.* VI 6). Warroński postulat, aby w teologii państwowej przeważającym elementem była teologia filozoficzna, staje się jasny w świetle krytycznej oceny teologii mitologicznej, jakiej dokonał rzymski uczoney. Mianowicie stawiał on poetom zarzut, iż przedstawiają oni bogów jako popełniających haniebne uczynki i obdarzonych najpodlejszymi ludzkimi cechami. W ten sposób poeci stworzyli obraz bogów niezgodny z ich wielkością i nieśmiertelną naturą. Opowieści poetyckie według Warrona stanowiły jedynie źródło rozrywki dla mas, natomiast rolę edukacyjną i moralizatorską pełniły nauki filozofów. Sugeruje to następujące stwierdzenie rzymskiego uczonego przytoczone przez św. Augustyna: „Fizycy [=filozofowie – dop. A.Ch.] pisali dla pożytku ludzi, poeci – dla rozrywki ludzi” „Physicos dixit utilitatis causa scripsisse, poetas dilectionis” Aug. *De civit.* VI 6. Ze względu właśnie na ten aspekt teologii naturalnej, jak możemy przypuszczać, Warron postulował, aby religia państwowa czerpała wzorce teologiczne z nauk filozofów. Należy jednak zauważyć, iż Warron miał świadomość, że zaproponowana przez niego wizja teologii państwowej nie znajduje odbicia w rzeczywistości. Podkreśla to św. Augustyn powołując się na opinię autora *Starożytności*, iż zarówno starożytni, jak i współcześni mu Rzymianie skłonni byli dawać wiarę raczej opowieściom poetów niż naukom filozofów<sup>2</sup>. Sam Warron przyznawał, że nie akceptował w pełni tradycji religijnej Rzymian – gdyby to on zakładał Rzym, to bogów i ich nazwy wprowadziłby raczej według zasad natury, tak, jak czynią to filozofowie. Jednakże ze względu na przynależność do starodawnego rodu szanował on obowiązujące w tej kwestii zwyczaje i w swych pismach przedstawiał je w takim świetle, aby nakłonić lud do gorliwszego oddawania czci bogom. Co więcej, choć Warron był przekonany, iż prawda leży w teologii filozoficznej, głosił pogląd, że jej poznanie nie jest dla pospólstwa użyteczne, ale stosowne jest, by lud wiele fałszywych wiadomości uważał za prawdziwe<sup>3</sup>.

Warrońska *theologia tripartita* była jedną z najsłynniejszych koncepcji teologii starożytnych Greków i Rzymian. O doniosłości tej doktryny świadczy niewątpliwie jej popularność u późniejszych autorów (I–IV wieku n.e), zarówno antycznych, jak i chrześcijańskich<sup>4</sup>. Nie posiadamy natomiast świadectw autorów

<sup>2</sup> Aug. *De civit.* IV 32 oraz VI 6.

<sup>3</sup> Aug. *De civit.* IV 31.

<sup>4</sup> Szerzej na ten temat: Pépin 1956: 265–294.

współczesnych Warronowi, które odnosiłyby się bezpośrednio do zaproponowanego przez niego trójpodziału teologii. Jednakże pewne przesłanki, które wyszczególnimy poniżej, pozwolą nam wysunąć przypuszczenie, iż Warrońska koncepcja trzech teologii znana była jednej z najważniejszych postaci czasów późnej republiki rzymskiej – Cynceronowi. Jak wyznaje Arpinata w *Księgach Akademickich*<sup>5</sup>, z rzymskim uczonym łączyła go długoletnia przyjaźń i wspólne zainteresowania naukowe. Co więcej, znał on i wysoko cenił twórczość literacką i filozoficzną Warrona, w tym również *Starożytności*<sup>6</sup>. Najistotniejszy jednak dla uzasadnienia wysuwanej przez nas tezy okazuje się jednak fakt, iż w pismach filozoficznych Cyncerona, jak sugeruje Jean Pépin<sup>7</sup>, możemy odnaleźć passusy, w których zostały zestawione ze sobą trzy typy teologii wyróżnione przez Warrona. Ważne świadectwo znajdujemy w księdze I dialogu *O naturze bogów*, w której Cynceron relacjonuje dyskusję na tematy teologiczne prowadzoną przez epikurejczyka Wellejusza i akademika Kottę. Ten ostatni odnosząc się do wyobrażeń bogów w ludzkiej postaci wygłasza pogląd, iż ich twórcami byli mędrcy (*consilium sapientium*), którzy dzięki wprowadzeniu kultu bogów chcieli wpłynąć na postępowanie ludzi nieoświeconych. Te wyobrażenia o bogach wzmocnili poeci, malarze i rzeźbiarze (*poetae, pictores, opifices*)<sup>8</sup>. W przedstawionej przez Kottę teorii możemy odnaleźć elementy wspólne z Warrońską koncepcją trzech teologii. Kult bogów, który pozwala wprowadzać pewne normy moralne i zapewnić stabilność państwa, jest echem teologii państwowej. Natomiast teologię mitologiczną, która wspomaga polityczną, reprezentują poeci oraz, co stanowi nowość w porównaniu z koncepcją Warrona, artyści. Trzeci element, czyli teologię filozoficzną, ujawnia następujący passus: „Czyż tedy nie wstyd filozofowi przyrody, który bada i na podobieństwo myśliwego tropi naturę, zasięgać poświadczenia prawdy od umysłowości przenikniętych czysto zwyczajowymi pojęciami?” („Non pudet igitur physicum id est speculatorem venatoremque naturae ab animis consuetudine inbutis petere testimonium veritatis?” Cic. *De nat. deor.* I 30, 83). W podobny sposób możemy zinterpretować wypowiedź Scypiona na temat bogów w dialogu Cyncerona *O Państwie*. Otóż Scypion omawia pogląd, iż rządy króla są najlepsze, skoro również nad bogami króluje wola jednego władcy-Jowisza. Za twórców tego poglądu uważa zwierzchników państw, którzy wprowadzili wiarę, iż w niebie jest jeden król, mając na względzie praktyczną użyteczność. Ten wzór władcy zwierzchnicy zaczerpnęli z poematów Homera. Wyraźnie widzimy tutaj odniesienie Scypiona do teologii politycznej, której źródłem jest teologia mitologiczna. Podstawę tego poglądu, czyli mit, Scypion określa jako „błędne mniemania ludzi ciemnych podobne

<sup>5</sup>Cic. *Acad.* I 1, 1.

<sup>6</sup>Cic. *Acad.* I 2, 8.

<sup>7</sup>Pépin 1956: 287. Na temat koncepcji *theologia tripartita* w dialogach Cyncerona szerzej: Lieberg 1982: 32–44.

<sup>8</sup>Cic. *De nat. deor.* I 27, 77.

do bajek” („sive haec in errore imperitorum posita esse et fabularum similia”, Cic. *De re publ.* I 36, 56). Dlatego źródeł omawianego przekonania zaleca szukać u „myślicieli będących jakby wspólnymi nauczycielami ludzi oświeconych” („communes quasi doctores eruditorum hominum”), „tych, którzy badając istotę wszech rzeczy zrozumieli, że całym naszym światem rządzi jeden rozum” („Qui natura omnium rerum pervestiganda senserunt omnem hunc mundum mente”), a więc filozofów (Cic. *De re publ.* I 36, 56).

Zanalizowane powyżej fragmenty dialogów rzucają nieco światła również na interesujące nas zagadnienie teologii politycznej Cyncerona. Arpinata, podobnie jak Warron, dostrzega, iż to poetyckie opowieści o bogach kształtują wyobrażenia religijne Rzymian, które z kolei znajdują swoje odbicie w oficjalnym kulcie religijnym w państwie. Tymczasem, jak niejednokrotnie Cynceron podkreśla w swoich pismach, mitologiczne opowieści są jedynie niezasługującymi na wiarę baśniami wymyślonymi przez poetów, którzy fałszywie przypisują bogom cechy ludzkie<sup>9</sup>. Co więcej, to właśnie teologia mitologiczna w jego opinii była źródłem zabobonów, którymi przesiąknięte były wyobrażenia religijne Rzymian. Na rolę, jaką odgrywał zabobon w życiu religijno-społecznym Rzymian, wskazywali historycy – Polibiusz i Strabon. Pierwszy z nich w zabobonności dostrzegał źródło siły państwa rzymskiego, gdyż wpojone masom pojęcia o bogach budziły w nich lęk, dzięki czemu możliwe było utrzymanie ludu w ryzach posłuszeństwa. Według drugiego z nich żaden filozof nie zdołał za pomocą rozumowych wywodów nakłonić masy do pobożności, mogą to uczynić jedynie przesady<sup>10</sup>. Cynceron staje w opozycji do obu wyżej wymienionych historyków – w dialogu *O naturze bogów* została wyrażona *explicitie* opinia, iż zabobony w znacznym stopniu przyczyniają się do upadku kultu religijnego<sup>11</sup>. W świetle tej opinii rozumiały okazuje się postulat rzymskiego filozofa, zawarty w piśmie *O wróżbiarstwie*<sup>12</sup>, głoszący potrzebę wykorzenienia przesądów z powszechnych wierzeń. Należy jednak podkreślić, że dla Cyncerona, jak wyjaśnia on w kolejnym zdaniu traktatu, walka z zabobonami nie oznacza walki z religią. Rzymski filozof zawsze szanował wierzenia przodków. Znamienna jest tutaj opinia akademika Kotty w dialogu *O naturze bogów*, którą możemy uznać za odzwierciedlenie stanowiska samego Cyncerona. Otóż scep-

<sup>9</sup> Cic. *Tusc. disp.* I 26, 65. W dialogu *O naturze bogów* stoik Balbus określa poetyckie opowieści o bogach jako „błędne mniemania” (*falsas opiniones*), „niepokojące błędy” (*errores turbulentos*), „niemal babskie zabobony” (*superstitiones paene aniles*) i uważa za nierozsądne zarówno ich opowiadanie, jak i dawanie im wiary – *De nat. deor.* II 28, 70. Natomiast Epikurejczyk Wellejusz uznaje mity za nieco bardziej niedorzeczne od koncepcji filozoficznych, które nieco wcześniej określił jako „rojenia szaleńców” (*delirantium somnia*) – *De nat. deor.* I 16, 42.

<sup>10</sup> Poglądy Polibiusza i Strabona w tej kwestii omawia szerzej Andrzej Nowicki 1986: 199–202.

<sup>11</sup> Por. opinię Kotty w: Cic. *De nat. deor.* III 23, 60.

<sup>12</sup> Cic. *De divin.* II 72, 148.

tyczny wobec teologicznych koncepcji filozofów Kotta zapewnia, że zawsze bronił i będzie bronić odziedziczonych po przodkach wyobrażeń o bogach nieśmiertelnych, świętości, obrzędów i wierzeń religijnych oraz że żaden wywód, czy to uczonego, czy nieuczonego, nie odwiedzie go od tego zamiaru<sup>13</sup>. Postawa, jaką Cynceron przyjmuje wobec religii, świętych obrzędów i wróżbiarstwa można scharakteryzować powołując się na jego opinię wyrażoną w piśmie *O wróżbiarstwie* następująco: nie lekceważyć ich, bo byłoby to oznaką bezbożności, ale i nie przyjmować wszystkiego, bo to oznaczałoby przyjęcie także zabobonów<sup>14</sup>.

W świetle powyższych rozważań widać wyraźnie, że celem, jaki przyświecał Cynceronowi, było przedstawienie takiej wizji religii państwowej, z której zostałyby usunięte wszelkie formy zabobonu. Ich miejsce miała zająć filozoficzna refleksja nad naturą świata i bóstwa. Postulat nakazujący odrzucenie mitologii i skierowanie się ku filozofii odnaleźć można w cytowanych tu partiach dialogów *O naturze bogów* oraz *O państwie*, które zostały zinterpretowane w kontekście koncepcji trzech teologii. Ważnym świadectwem potwierdzającym słuszność wysuniętej tu tezy jest również wypowiedź Cynceron pochodząca z traktatu *O wróżbiarstwie*. Arpinata przytacza tutaj dwa argumenty za utrzymaniem religii: szacunek wobec tradycji religijnej („nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retendis sapientis est” Cic. *De divin.* II 72, 148) oraz przekonanie o istnieniu najwyższej istoty, które zrodziło się w człowieku w wyniku refleksji nad pięknem świata i panującym w świecie ładzie („et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudino mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri” Cic. *De divin.* II 72, 148). Następnie pada kluczowe dla naszej interpretacji zdanie: „Toteż o ile religię, która łączy się z poznaniem wszechświata, należy krzewić, o tyle wszelkie odrośle zabobonu trzeba wyrwać wraz z korzeniami” („Quam ob rem, ut religio propaganda etiam est, quae est iuncta cum cogitatione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eligendae” Cic. *De divin.* II 72, 149). Charakteryzując stosunek Cyncerona do religii w kontekście tego fragmentu Michał Swoboda<sup>15</sup> podkreśla, że rzymski filozof stał się twórcą nowego pojęcia religii jako tradycyjnego kultu połączonego z wiedzą o zjawiskach naturalnych. Tak pojmowana religia byłaby, jak sądzę, zgodna z wizją teologii państwowej przedstawioną przez Warrona, której istotnym elementem nie była mitologia będąca źródłem przesądów religijnych, lecz filozofia poszukująca bóstwa drogą rozumowych badań nad naturą.

Omawiając zagadnienie teologii politycznej Cyncerona trzeba poruszyć dwie kwestie, które, w naszej opinii, w znacznym stopniu przyczyniły się do

<sup>13</sup> Cic. *De nat. deor.* III 2, 5.

<sup>14</sup> Cic. *De divin.* II 4, 7.

<sup>15</sup> Swoboda 1967: 525–526.

ukształtowania się wizji religii państwowej postulowanej przez tego filozofa i męża stanu. Po pierwsze trzeba uwzględnić kontekst kulturowy. Otóż w okresie późnej republiki religia rzymska, będąca fundamentem państwa, coraz bardziej traciła na znaczeniu. Ludziom wykształconym bliższe były spekulacje filozoficzne nad naturą bogów niż tradycyjne wierzenia, natomiast religijność ludu opierała się na zabobonach. Propozycja Cyncerona, aby dokonać rewizji powszechnych wierzeń w celu wykorzenia zabobonności i nadać im niejako „filozoficzne” oblicze, miała również na celu odnowę kultu religijnego w Rzymie. Ten sam cel przyświecał Cynceronowi, gdy przedstawił w dziele *O naturze bogów* dyskusję nad zagadnieniami teologicznymi, której uczestnikami byli reprezentanci trzech najsłynniejszych szkół filozoficznych działających w Rzymie w I wieku p.n.e. – epikurejskiej, stoickiej i akademickiej. We wstępie swego dzieła Cynceron podkreśla, iż zagadnienie natury bogów jest „niezbędne do kierowania kultem religijnym” („ad moderandum religionem necessaria” Cic. *De nat. deor.* I 1, 1) i że jeśli nie rozstrzygnie się sporu, jaki w kwestii natury bogów toczą różni filozofowie, „ludzie będą musieli pozostać w największym błędzie i nieznajomości najważniejszych zagadnień” („in summo errore necesse est homines atque in maximarum rerum ignoracione versari” Cic. *De nat. deor.* I 1, 2). Po wysłuchaniu argumentacji przedstawicieli poszczególnych szkół Arpinata przychyliła się do koncepcji teologicznych głoszonych przez stoików. Na pogląd epikurejczyków, zgodnie z którym bogowie nie wywierają na ludzkie życie żadnego wpływu, nie mógł się zgodzić. Taka koncepcja bogów podważała sens istnienia kultu religijnego – jeśli bogowie nie troszczą się o ludzi, po cóż mieliby oni ich czcić?<sup>16</sup> Natomiast akademicki sceptycyzm w kwestiach teologicznych był do przyjęcia dla Cyncerona tylko na polu filozofii. On sam niejednokrotnie wyrażał w swych pismach filozoficznych wątpliwości, czy prawda o naturze bogów jest dla człowieka osiągalna i przychylił się do probabilistycznego stanowiska Akademii<sup>17</sup>. Jednakże, co należy szczególnie mocno zaakcentować, Cynceron jako mąż stanu i rzymski obywatel czuł się w obowiązku, aby w dyskusji o naturze bogów stanąć po stronie tej szkoły filozoficznej, która wypracowała system teologiczny mający w pewnym stopniu uzasadniać i wspierać kult religijny w państwie rzymskim. Tę rolę odgrywał niewątpliwie stoicyzm zajmujący pośrednie stanowisko pomiędzy religią ludową a filozofią, gdyż starał się on zachować tradycyjne formy religii, a jednocześnie wlewać w nie nowe formy, m.in. poprzez alegoryczną interpretację postaci bóstw czczonych w państwie jako persenifikacje sił natury będące jednocześnie manifestacją jednego bóstwa,

<sup>16</sup>Cic. *De nat. deor.* I 2, 3.

<sup>17</sup>Omawiając w *Księgach Akademickich* (*Acad.* II 39, 122) pogląd perypatetyka Stratona, iż cokolwiek istnieje, zostało ukształtowane przez naturę oraz stoicki dogmat głoszący, że świat jest bóstwem, Cynceron nie uznaje żadnej z tych koncepcji za całkiem pewną, lecz przyznaje, że „raz to, a raz tamto, wydaje mi się prawdopodobniejsze” (*modo hoc modo illud probabilius videtur*).

od którego wszystko pochodzi<sup>18</sup>. I choć z punktu widzenia filozofii niektóre aspekty teologii stoickiej Cyceiron uznawał za nieuzasadnione (np. w drugiej księdze pisma *O wróżbiarstwie* podważa skuteczność wróżbiarstwa, którego zwolennikami byli stoicy), to jednak potrafił on dostrzec wartość stoickiej nauki o bogu w dziele odnowy religii rzymskiej.

Druga interesująca kwestia to wpływ filozofii na kształt życia politycznego w Rzymie, w tym również na religię, która z perspektywy starożytnych była jedną z instytucji państwowych. W opinii Cyceirona przenikanie się i silne powiązanie tych dwóch sfer – filozofii i polityki widoczne jest w działalności prawodawców i osób sprawujących rządy w państwie. Cyceiron przedstawiając w traktacie *O państwie* pochodzenie praw i obyczajów wprowadzonych przez prawodawców i władców jako źródło wskazuje nauki głoszone w szkołach filozoficznych. Pobożność, szacunek do religii, sprawiedliwość, wstyd przed popełnieniem haniebnych uczynków, pragnienie dobrej sławy – zakres wszystkich tych pojęć, które odnosiły się do życia społeczno-religijnego Rzymian, wyznaczyła właśnie filozofia. Rolą prawodawców i władców było rozpowszechnienie tych zaczerpniętych z filozofii pojęć w formie praw lub jako obowiązujących powszechnie zwyczajów<sup>19</sup>. W swoich poglądach na rolę filozofii w państwie Cyceiron do pewnego stopnia zbliża się do Platona, według którego warunkiem urzeczywistnienia idealnego państwa było to, aby rządzący stali się filozofami albo filozofowie rządzącymi<sup>20</sup>. Arpinata wprowadzie nigdzie w dialogu *O państwie* nie formułuje podobnego postulatu, a rządzący i filozofowie traktowani są jako dwa rodzaje ludzi wielkich: ci, którzy rozwinęli podstawowe zasady ustrojowe przy pomocy rozważań i badań naukowych, oraz ci, którzy uczynili to przy pomocy urzędów politycznych i praw<sup>21</sup>. Jednakże, co podkreśla Cyceiron wskazując na przykłady greckie, również filozofowie zajmują się sprawami politycznymi. Polityka jest dziedziną tym godniejszą dla filozofa, iż, jak czytamy dalej, „nie masz bowiem żadnej dziedziny, w której cnota ludzka mogłaby się bardziej zbliżyć do mocy boskiej, jak zakładanie nowych państw i utrzymywanie już istniejących” („Neque enim est ulla res, in qua proprius ad deorum numen accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas” Cic. *De re publ.* I 7, 12). Zgodnie z jego przekonaniem edukacja filozoficzna, w ramach której uczniowie zapoznawali się z zagadnieniami dotyczącymi praw, obyczajów, nauki o państwie, miała na celu przy-

<sup>18</sup> Swoboda 1967: 252. Teologię stoicką w jej aspekcie filozoficznym, politycznym i mitologicznym przedstawia Gajda-Krynicka 1999: 115–122.

<sup>19</sup> Cic. *De re publ.* III 3, 4.

<sup>20</sup> W słynnym ustępie *Państwa* Platona (473c-d) czytamy: „albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pókad to się w jedno nie zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości”.

<sup>21</sup> Cic. *De re publ.* III 4, 7.

gotowanie młodych ludzi do sprawowania służby w państwie. Również sam Cynceron był świadom tego, jak wielki wpływ na jego działalność polityczną miało zdobyte przez niego wykształcenie filozoficzne. To właśnie dzięki temu, jak wyznaje rzymski filozof w piśmie *O powinnościach*<sup>22</sup>, przystąpiwszy do spraw publicznych wyuczony przez swoich mistrzów, tak wiele mógł uczynić dla dobra państwa.

Cyceroński pogląd na rolę studiów filozoficznych w kształceniu przyszłych mężów stanu, a tym samym na sferę społeczno-polityczną całego państwa, znajduje odbicie w Cycerońskiej koncepcji teologii politycznej przedstawionej w traktatach *O państwie* i *O prawach*. Charakter teologiczny ma niewątpliwie rozdział drugi dialogu *O prawach*, w którym Arpinata prezentuje własną wizję kultu religijnego w państwie rzymskim. Należy jednak podkreślić, iż wizja ta jest wynikiem filozoficznej refleksji Cyncerona nad zagadnieniami teologicznymi poruszonymi zarówno w piśmie *O prawach*, jak i *O państwie*. Do zasadniczych idei zaczerpniętych z teologii filozoficznej, głównie stoików, a w mniejszym stopniu Platona, które zostały przedstawione w obu wyżej wymienionych dialogach Cyncerona, należy wymienić ideę boskiego pochodzenia duszy ludzkiej (a dokładnie jej części rozumnej<sup>23</sup>) i jej nieśmiertelności oraz zagadnienie istoty i źródła prawa. Powyższe kwestie, omówione szczegółowo w innych jego pismach filozoficznych – w dialogu *O naturze bogów* oraz w *Rozmowach Tuskulańskich*, w traktatach *O Państwie* i *O prawach* Arpinata rozważa z nieco odmiennej perspektywy, mianowicie z perspektywy jego filozofii państwa. W dziele *O Państwie* koncepcja nieśmiertelności duszy została przywołana w celu utwierdzenia patriotycznej idei służby dla dobra ojczyzny. Natomiast pogląd, iż rozum jest w człowieku pierwiastkiem boskim, prowadzi Cyncerona do przekonania, że między ludźmi a bogami istnieje wspólnota – państwo obejmujące bogów i ludzi złączonych tym samym wiecznym i niezmiennym prawem. Te filozoficzne idee stały się podstawą Cycerońskiej historiozofii, którą rzymski filozof wyraził w koncepcji określonej przez Jana Legowicza<sup>24</sup> mianem „koncepcji wszech-teo-kosmicznego państwa”. Zawarta w niej filozoficzna refleksja nad naturą świata, bogów i ludzi oraz wizja kultu religijnego opartego o tradycyjny kult bogów oczyszczony z zabobonu i kształtowanego pod wpływem filozoficznych wzorców to dwie podstawowe aspekty teologii politycznej Cyncerona. W dalszej części artykułu zostanie dokonana ich szczegółowa charakterystyka.

<sup>22</sup> Cic. *De off.* I 44, 155.

<sup>23</sup> Dla poprawnego zrozumienia Cycerońskiej koncepcji duszy i rozumu niezwykle ważny jest fragment *Rozmów Tuskulańskich*, w którym rzymski filozof wyjaśnia pojęcie „dusza nieśmiertelna” – Cic. *Tusc. disp.* I 33, 80. Otóż nieśmiertelna, a tym samym boska, jest nie dusza jako całość składająca się z części rozumnej (*ratio*) i części pożądlivej (*appetitus*), lecz tylko pierwszy jej element.

<sup>24</sup> Legowicz 1973: 388.



## CYCEROŃSKA „KONCEPCJA WSZECH-TEO-KOSMICZNEGO PAŃSTWA”

„Koncepcja wszech-teo-kosmicznego państwa” była wynikiem refleksji Cyserona nad miejscem człowieka w hierarchii bytów. Otóż w dialogu *O prawach* rzymski filozof przedstawia wizję człowieka jako istoty powołanej do życia przez Najwyższego Boga w niezwykle dogodnym położeniu, gdyż właśnie człowiek jako jedyny spośród istot żywych otrzymał boski dar rozumu. Właśnie rozum stanowi największą wartość i godność człowieka, gdyż jest on pierwszym rodzajem więzi łączącej człowieka z bogiem. Ta myśl Cyserona znajduje swoje rozwinięcie w następującej partii dialogu:

Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio et communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem haec sunt inter eos communia, ei civitatis eiusdem habendi sunt. Si vero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis parent autem huic caelesti discriptioni mentique divinae et praepotenti deo, ut iam universus sit hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda. (Cic. *De leg.* I 7, 23)

Jeśli zaś nie ma nic lepszego od rozumu, a ten znajduje się w człowieku i w bóstwie, to stanowi on pierwszy rodzaj więzi, która łączy człowieka z bóstwem. Tam jednak, gdzie mamy wspólność rozumu, musi istnieć też wspólność prawa rozumu, a że to on jest prawem przyrodzonym, trzeba przyjąć, że ludzie są złączeni z bogami również węzłem takiego prawa. Idźmy dalej: tam, gdzie istnieje więź prawa przyrodzonego, istnieje też wspólność prawa stanowionego; istoty zaś zostające w takiej wspólności powinny być uważane za przynależne do tego samego państwa, zwłaszcza gdy rzeczywiście podlegają tym samym rozkazom i władzom. A przecież podlegają temu samemu kierownictwu niebieskiemu, boskiej myśli, wszechpotężnemu Bogu! Cały ten świat należy tedy poczytywać za jedno wspólne państwo bogów i ludzi.

W świetle przytoczonego tekstu, który stanowi egzemplifikację Cyserońskiej „koncepcji wszech-teo-kosmicznego państwa”, wyraźnie widać, że Arpinata reprezentuje wizję państwa i prawa, którą odnaleźć można u stoików. Jedną z zasadniczych idei, która została zawarta w „koncepcji wszech-teo-kosmicznego państwa”, jest idea boskich rządów nad światem, która często powraca w traktatach polityczno-filozoficznych Cyserona. Jej źródła odnajdziemy w stoickiej nauce o boskiej opatrności (gr. *πρόνοια θεῶν*, łac. *providentia deorum*), która, jak głosił jeden z dogmatów teologicznych tej szkoły, na samym początku zbudowała świat i przez wszystkie czasy sprawuje nad nimi rządy. O stoickim pochodzeniu Cyserońskiej idei świadczyć może terminologia używana przez Arpinatę na określenie boskiej władzy. Przytoczmy najbardziej znamieny przykład: „całym światem rządzi moc oraz siła twórcza bogów nieśmiertelnych, ich rozum, potęga, myśl i wola” („deorum immortalium vi, ratione, potestate, mente, numine naturam omnem regi” Cic. *De leg.* I 7, 21). Odwołując się do badań

Virginii Guazzoni Foà<sup>25</sup> możemy stwierdzić, iż rzeczowniki *vis*, *ratio*, *potestas*, *mens* oraz *numen* stanowią synonimy pojęcia *providentia* (opatrność). Podobnie w przytoczonym przeze mnie obszernym ustępie dialogu *O prawach* pod pojęciem „boskiego umysłu” (*mens divina*) należy rozumieć „boską opatrność” (*providentia deorum*).

Przekonanie o boskim kierownictwie nad światem leży u postaw Cycerońskiej koncepcji prawa natury utożsamianego z myślą najwyższej istoty. Otóż Ciceron, czerpiąc z wzorców stoickich, definiuje pojęcie prawa naturalnego – *lex*, następująco: „prawo jest to zaszczerpiony w naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i zakazuje, czego czynić nie należy” („*lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*” Cic. *De leg.* I 6, 18)<sup>26</sup>. Określenie prawa naturalnego mianem najwyższego rozumu jednoznacznie wskazuje, że prawo to tożsame jest z rozumem boskim. Potwierdzenie tej interpretacji znajdziemy w następującym fragmencie dialogu *O prawach*: „Mawiali oni [najmądrzejsi ludzie – dop. A.Ch.] też, że owo pierwsze i najwyższe prawo jest myślą bóstwa, rozumnie zniewalającego do czegoś lub zabraniającego czegoś” („*Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebat omnia ratione aut cogentis aut vetentis dei*” Cic. *De leg.* II 4, 9). W innym miejscu Ciceron określa prawo naturalne jako „prawy rozum najwyższego Jowisza” (*ratio recta summi Iovis* Cic. *De leg.* II 4, 10). Odwołanie filozofa do najwyższego z bogów rzymskich ma tutaj charakter symboliczny – Jowisz w kulturze rzymskiej, podobnie jak Zeus w tradycji greckiej, reprezentuje najwyższą boską moc<sup>27</sup>. Prawo według Cycerona jest nie tylko boskie w tym znaczeniu, że jest tożsame z boskim rozumem, lecz również z tego powodu, że ma boskie cechy. Wskazują na to epitety, jakimi zostało ono określone w pismach rzymskiego filozofa: niezienne (*constans*, *immutabilis*) i wieczne (*sempiterna*), obejmujące wszystkie narody i obowiązujące przez wszystkie czasy (*omnes gentes et omni tempore continebit* Cic. *De leg.* II 4, 10).

W „koncepcji wszech-teo-kosmicznego państwa” zawiera się również teza na temat istnienia między ludźmi i bogami wspólnoty rozumu, a tym samym wspólnoty prawa przyrodzonego (*communio legis*). W dialogu o *Prawach* Ciceron tak przedstawia tę kwestię: „Ten sam rozum [rozum boski tożsamy z prawem naturalnym – dop. A.Ch.] utwierdzony i udoskonalony w ludzkim umyśle jest prawidłem postępowania człowieka” („*Eodem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est*” Cic. *De leg.* I 6, 18). Ludzie dzięki posiadaniu boskiego rozumu mogą nazywać się „bądź krewnymi niebian, bądź ich

<sup>25</sup> Z podobną translacją greckiego terminu *πρόνοια* spotykamy się w licznych fragmentach pism filozoficznych Cycerona, w których, nawiązuje on do stoickiej idei opatrności bogów. Na ten temat szerzej: Guazzoni Foà 1970: 67–76.

<sup>26</sup> Por. *SVF* III 81, 332.

<sup>27</sup> Por. etymologię imienia Jowisz i jego przydomków w: Cic. *De nat. deor.* II 25, 65. O Zeusie identyfikowanym przez stoików z prawem por. Diog. Laert. VII 1, 88.

rodem, bądź ich potomstwem” („vel agnatio nobis cum caelestibus vel genus vel stirps” Cic. *De leg.* I 8, 24). Z przekonania, że jedynie bogowie i ludzie posiadają rozum, wynika również to, iż tylko oni mogą żyć według prawa i stworzyć wspólną państwową<sup>28</sup>. Idea ta prowadzi bezpośrednio do etyki Cycerona, której jedna z podstawowych tez głosiła obowiązek podporządkowania interesu własnego interesom ogólnym. Jak wyjaśnia Arpinata w dialogu *O prawach*<sup>29</sup>, człowiek, gdy uświadomi sobie istniejącą między ludźmi i bogami wspólnotę rozumu, odkryje, że w nim samym znajduje się boski pierwiastek. Poznanie, zgodnie z nakazem Apollona samego siebie, czyli własnej duszy, i uznanie przez człowieka swego rozumu za boski (*divinum ingenium*) ma decydujący wpływ na postawę etyczną danej jednostki. W opinii Cycerona ten, kto rozpozna w sobie boski element, zawsze będzie postępował zarówno w stosunku do ludzi, jak i bogów tak, aby jego czyny i myśli były godne tego boskiego daru – szanować będzie bogów oddając im cześć, a wszystkich ludzi, zjednoczonych przecież przez tę samą naturę, traktować będzie jak swoich współbraci.

W kontekście rozważań nad Cyceronią koncepcją praw będących fundamentem państwa bogów i ludzi interesujący może być fakt, iż rzymski filozof wskazuje na istnienie między nimi również wspólnoty prawa stanowionego (*communio iuris*). U podstaw tego poglądu leży przekonanie Cycerona, że prawo stanowione (*ius*) jest odbiciem prawa naturalnego (*lex*): „Co się tyczy jednak prawa stanowionego, to ustalmy, że wzięło ono swój początek z owego prawa najwyższego, które zrodziło się o całą wieczność wcześniej, niż wprowadzono w życie jakiegokolwiek prawo pisane, i w ogóle wcześniej, niż założono jakiegokolwiek państwo” („Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae, saeculis communis omnibus, ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta” Cic. *De leg.* I 6, 19). Taka koncepcja praw znajduje swój pierwowzór w nauce stoików, zgodnie z którą prawo ludzkie jest wyrazem wiecznego prawa naturalnego pochodzącego od *logosu* utożsamianego w teologii stoików z bóstwem<sup>30</sup>.

Należy jednak podkreślić, że Cyceron odwołując się do koncepcji stoickiej nadał jej piętno wyraźnie rzymskie. Wskazuje na to kontekst, w jakim Arpinata przedstawia stoickie poglądy na prawo. Otóż rozważania natury filozoficznej nad pochodzeniem i istotą prawa przedstawione w pierwszym rozdziale pisma *O prawach* stanowią wstęp do omawianych w tym dialogu kwestii szczegółowych z zakresu polityki i religii rzymskiej<sup>31</sup>. Natomiast przedstawiona tam koncepcja wywodząca prawo stanowione od prawa natury oraz głosząca istnienie

<sup>28</sup> Por. stoicką koncepcję świata-*polis* przedstawioną przez Balbusa: Cic. *De nat. deor.* II 62, 154.

<sup>29</sup> Cic. *De leg.* I 22, 59–61.

<sup>30</sup> Na temat koncepcji prawa u stoików: Reale 1999: 424–426.

<sup>31</sup> Na swoiście „rzymski” charakter Cyceronijskiej wizji praw i państwa wskazuje również Ferrary: 1995: 68. Jednakże jego interpretacja idzie w tym względzie jeszcze dalej – badacz uznaje

między ludźmi a bogami wspólnoty tych praw posłużyła Cynceronowi jako uzasadnienie dla praw obowiązujących w idealnym państwie, czyli Rzymie. Jednocześnie wspomniane koncepcje możemy uznać za wyraz dumy Rzymianina z prawa, które przecież w kulturze rzymskiej zajmowało najważniejsze miejsce, podobne jak w kulturze greckiej zajmowała filozofia. Również obecna w piśmie *O prawach* stoicka idea świata-*polis* głosząca, że świat jest domem ludzi i bogów, zyskuje w interpretacji Cyncerona nowe znaczenie. Idea ta w nauce wczesnych stoików łączyła się z ideą uniwersalizmu – każda osoba jest częścią tego samego *logosu*, oraz ideą kosmopolityzmu – wszyscy są obywatelami tego samego świata<sup>32</sup>. Tymczasem Cynceron przedstawia ją nie tylko w kontekście filozoficznym, ale również politycznym – „koncepcja wszech-teo-kosmicznego państwa” miała w pewnym stopniu uzasadniać władzę Rzymu nad innymi narodami jako tego państwa, które ze względu na swoje prawa stanowi ziemskie odbicie kosmicznego wzorca. Ponadto, jak podkreśla Jan Legowicz<sup>33</sup>, ukazanie człowieka jako przynależnego do jednego „wszech-teo-kosmicznego państwa” miało na celu walkę z greckim indywidualizmem, który zagrażał społeczeństwu rzymskiemu, a czynnik rozumu i prawa naturalnego stanowił w teo-kosmicznej perspektywie uzasadnienie postulatu rezygnacji ze swego jednostkowego dobra dla dobra wspólnoty państwowej.

Z koncepcją „wszech-teo-kosmicznego państwa” wiąże się ściśle idea nieśmiertelności duszy przedstawiona przez Cyncerona w *Śnie Scypiona* wieńczącym dzieło *O państwie*. Wyłożona przez słynnego Scypiona Afrykańskiego jego wnukowi – Scypionowi Młodszemu doktryna eschatologiczna koncentruje się wokół pośmiertnych losów duszy. Cynceron porusza tutaj kwestie ściśle filozoficzne dotyczące nieśmiertelności duszy, które szczegółowo omówi w jednym ze swoich traktatów – w *Rozmowach Tuskulańskich*. W *Śnie Scypiona* wszystkie te kwestie podporządkowane są głównej idei tego ustępu Cyncerońskiego dialogu głoszącej, iż dla tych ludzi, którzy za życia walczyli w obronie ojczyzny, dbali o jej dobro i przyczynili się do jej wielkości, wyznaczone jest po ich śmierci określone miejsce w niebie, gdzie będą doznawali wiecznej szczęśliwości. Tym najbardziej zaszczytnym miejscem w raju niebieskim, które zajmują wyróżnione spośród innych dusz ludzi dobrych dusze rządców i obrońców ojczyzny (*rectores et conservatores*), jest Droga Mleczna. U podstaw tej wizji pośmiertnych losów dusz ludzi zasłużonych dla dobra ojczyzny leży przekonanie, iż „nic z tych rzeczy, co dzieją się na ziemi, nie jest owemu Bogu Najwyższemu, który rządzi wszechświatem, tak przyjemne, jak zbiorowiska i gromady ludzkie złączone wspólnością prawa i nazwane państwami!” („nihil est enim

bowiem teorie polityczne zawarte w dialogach *O prawach* i *O państwie* za zasadniczo odmienne od teorii stoickich.

<sup>32</sup>Drozdek 2011: 427.

<sup>33</sup>Legowicz 1973: 388.

illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidam in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur” Cic. *De re publ.* 13 (3), 13). Dla zrozumienia tej myśli Cycerona niezbędne jest odwołanie się do omówionej wyżej koncepcji świata jako państwa bogów i ludzi związanych wspólnotą rozumu i prawa. W świetle tej koncepcji państwa, jakie tworzą ludzie podporządkowani wspólnemu prawu pochodzącemu od wiecznego i niezmiennego prawa natury utożsamianego z myślą Najwyższej Istoty, państwo stworzone przez ludzi postrzegać należy jako odbicie tego wszech-teo-kosmicznego państwa. Z tego względu bogowie szczególną troską otaczają właśnie ten rodzaj wspólnoty ludzkiej, a ci, którzy poświęcili swe życie na zaprawianie duszy do najszlachetniejszych uczynków, czyli w trudach dla dobra ojczyzny, otrzymują zaszczytne miejsce w niebie („sunt autem optima curie de salute patriae, quibus agitated et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit” Cic. *De re publ.* 26 (9), 29). Widzimy więc wyraźnie, że filozoficzna doktryna o nieśmiertelności duszy w *Śnie Scypiona* ma charakter ściśle ideologiczny. Mówi o tym jednoznacznie Cyceron w *Rozmowach Tuskulańskich* – nikt nigdy nie narażałby się na śmierć za ojczyznę, gdyby nie spodziewał się nieśmiertelności<sup>34</sup>. Również wybór przez Arpinatę orędownika tej idei, czyli Scypiona zwanego Afrykańskim, jest wielce znaczący. Koncepcja deifikacji pośmiertnej Scypiona Afrykańskiego jako obywatela niezwykle zasłużonego dla rzeczpospolitej była niezwykle popularna w kręgach elity intelektualnej Rzymu w II wieku. Jak podkreśla Maria Jaczynowska<sup>35</sup>, dzięki tej wyjątkowej pozycji Scypiona została zaakceptowana przez Rzymian nowa idea religijna. Głosiła ona, że dobrodziejstwa bogów dla całego społeczeństwa są realizowane za pośrednictwem jednostek wybranych przez bogów. Ta idea utrwaliła się w mentalności religijnej Rzymian stając się pierwszym ogniwem rzymskiej genezy kultu cesarów.

Cycerońska „koncepcja wszech-teo-kosmicznego państwa” znajduje swe odbicie również w wizji religii przedstawionej przez niego w traktatach filozoficznych. W dialogu *O prawach*, w oparciu o wnioski z pierwszej księgi, iż między ludźmi a bogami istnieje wspólnota rozumu, a tym samym wspólnota praw, Arpinata kreśli obraz takiej religii, której istotą jest utrzymanie więzi jednoczącej człowieka z bóstwem („religiones [...] ea coniunctione quae est homini cum deo conservandas” Cic. *De leg.* I 15, 43). Gwarantem trwałości tak scharakteryzowanej religii było nie tylko skrupulatne wypełnianie przepisów związanych z kultem, lecz także wewnętrzna postawa ludzi wobec bogów. Ta natomiast wynikała bezpośrednio z uczuć, jakie budziła w nich najwyższa istota. Omawiając tę kwestię z dialogu *O prawach* Cyceron przedstawia pogląd głoszący, że podstawowym uczuciem, jakie żywią ludzie do wszechpo-

<sup>34</sup> Cic. *Tusc. disp.* I 15, 33.

<sup>35</sup> Jaczynowska 1990: 70.

teżnych i wszechwiedzących bogów, jest strach. Jego źródłem jest wpojone często przez prawodawców lub rządzących w państwie przekonanie, że bogowie przyglądają się ludzkim postępkom i dzięki temu wiedzą, kto jest pobożny, a kto bezbożny, i tych ostatnich surowo karzą. Strach przed karą ze strony bogów był istotnym czynnikiem powstrzymującym ludzi przed popełnianiem zbrodni, a tym samym podtrzymującym ład w państwie<sup>36</sup>. Na strach jako istotny element religijności wskazuje również definicja religii właśnie jako lęku przed bogami i czci dla nich („religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum sit, appellant” Cic. *De inv.* II 61), którą Ciceron podaje w traktacie *O wynalezieniu retorycznym*. Uczucie lęku okazało się doskonałym narzędziem politycznym, lecz nie mogło być źródłem religijności i pobożności. Te bowiem rodzą się z poczucia wdzięczności wobec bogów za wszelkie dary, jakie ludzie od nich otrzymali. W takim kontekście pobożność należy rozumieć jako wyraz sprawiedliwości względem bogów („est enim pietas iustitia adversum deos” Cic. *De nat. deor.* I 41, 116), czyli należny szacunek dla bóstw okazywany ze względu na doznane od nich dobrodziejstwa. Źródeł religijności i pobożności Ciceron doszukuje się również w uczuciu podziwu dla doskonałości natury bogów. W tej ostatniej kwestii znajdujemy znamienne wypowiedź epikurejczyka Wellejusza w traktacie *O naturze bogów*: „Jednakże mają oni [bogowie – dop. A.Ch.] tak przedziwną i doskonałą naturę, że sama przez się winna ona skłaniać mędrców do oddawania jej czci” („At est eorum eximia quaedam praestansque natura, ut ea debeat ipsa per se ad se colendam elicere sapientiam” Cic. *De nat. deor.* I 41, 116). Na ten aspekt wskazuje druga z podanych przez Arpinatę we wspomnianym wcześniej dziele z zakresu retoryki definicja religii jako uwielbienia dla najwyższej istoty i okazywania jej czci („religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert” Cic. *De inv.* II 161). Zrozumienie przez człowieka, co jest istotą religijności, według Cicerona jest niemożliwe bez zgłębienia natury. Pisze on o tym wyraźnie w traktacie *O najwyższym dobru i zlu*, gdy charakteryzuje fizykę, czyli naukę o naturze wszechrzeczy. W zakres tej dziedziny filozoficznej wchodzi właśnie zgłębienie natury, czyli poznanie „całego urządzenia natury, jak również sposobu życia bogów” („omni cognita ratione naturae et vitae etiam deorum” Cic. *De fin.* III 22, 73). Tylko poprzez refleksję filozoficzną nad wyżej wymienionymi zagadnieniami człowiek zdobywa wiedzę o tym, jakie jest znaczenie natury dla poszanowania sprawiedliwości oraz dla zachowania związków międzyludzkich. Ponadto, co jest istotne dla podjętych tu rozważań, badanie natury wszechrzeczy budzi w ludziach uczucie miłości i wdzięczności wobec bogów. Widać tutaj myśl charakterystyczną, co podkreślono w pierwszej części artykułu, dla Arpinaty – droga do religii wiedzie przez filozofię.

<sup>36</sup>Cic. *De leg.* II 7, 15–16.

CYCEROŃSKA WIZJA KULTU RELIGIJNEGO  
W PAŃSTWIE RZYMSKIM

Dialog *O prawach*, podobnie jak pismo *O Państwie*, był pewnego rodzaju apelem zaniepokojonego o przyszłość republiki rzymskiej Cycerona skierowanym do opinii publicznej. Teoria polityczna przedstawiona w wymienionych traktatach miała wyznaczyć pewne wzorce, na których oprzeć mogłaby się reforma tracącego swą pozycję państwa rzymskiego. Warunkiem koniecznym tej reformy w opinii Cycerona – „konserwatysty starającego się bronić interesów narodowych i politycznych w duchu dawnych ideałów republiki rzymskiej<sup>37</sup>” było przywrócenie znaczenia tradycji religijnej Rzymian. Religia bowiem, według rzymskiego filozofa, była narzędziem integrującym społeczeństwo oraz jednym z czynników, obok rządu, gwarantujących trwałość państwa<sup>38</sup>. Co więcej, to właśnie szacunek wobec tradycji religijnej, zarówno ze strony obywateli, jak i władz, miał przyczynić się do wzrostu potęgi państwa, gdyż bogowie otaczają szczególną troską te narody, które dbają o ich kult. To przekonanie pozwoliło Cyceronowi wierzyć, że dzięki swej pobożności, religijności i mądrości, której wyrazem jest wiara w wszechpotęgę bogów, Rzymianie zdobyli władzę nad światem. Widzimy więc wyraźnie, że dogmat stoickiej teologii o istnieniu opatrności tutaj otrzymał specyficznie polityczne zabarwienie – bogowie otaczają swą szczególną opieką Rzym, gdyż jego obywatele pobożnością i religijnością przewyższają wszystkie inne narody („*pietate ac religione omnes gentes, nationesque superavimus*” Cic. *Har. Resp.* 19)<sup>39</sup>.

Jednakże, na co wielokrotnie zwraca uwagę Cyceron, religia odgrywała istotną rolę nie tylko w życiu społeczno-politycznym już ukształtowanego państwa rzymskiego. Również założenie Rzymu miało swoje podwaliny w aktach religijnych, których celem było zjednanie łaskawości bogów – w akcie wprowadzenia wróżb z ptaków przez Romulusa oraz ustanowienia ofiar przez jego następcę Numę Pompiliusza<sup>40</sup>. Temu ostatniemu Cyceron przypisuje ostateczne ustalenie religii Rzymu wraz z jej kultem m.in. poprzez wprowadzenie nowych wróżb z ptaków, powiększenie grona augurów czy postawienie na czele kultu religijnego pięciu kapłanów-pontyfików<sup>41</sup>. „Religia Numy” w ciągu następnych wieków zdobyła w Rzymie status tradycyjnego odziedziczonego po przodkach kultu religijnego oficjalnie obowiązującego w państwie. Ta tradycja religijna czerpała swą legitymizację z powszechnego wśród Rzymian przekonania, iż ich przodkowie byli bliżej bogów i posiadali pewniejszą wie-

<sup>37</sup> Swoboda 1967: 583.

<sup>38</sup> Cic. *De leg.* II 27, 69.

<sup>39</sup> Por. także: Cic. *De nat. deor.* II 3, 8. Tę myśl Cyceron zaczerpnął być może od Polibiusza. Zob. Polib. *Hist.* VI 56.

<sup>40</sup> Cic. *De nat. deor.* III 2, 5.

<sup>41</sup> Cic. *De re publ.* II 14, 27.

dzę<sup>42</sup>. Zachowywanie dawnych obyczajów rodzinnych i zwyczajów przodków oznaczało więc „wypełnianie powinności religijnych przekazanych jakby przez samych bogów, ponieważ starożytność była ich najbliższą” („quoniam antiquitas proxime accidit ad deos, a dis quasi traditam religionem tueri” Cic. *De leg.* II 11, 27)<sup>43</sup>. Wprowadzanie nowych praktyk religijnych i kultów obcych bogów było największym zagrożeniem dla trwałości tradycji religijnej. Z tego powodu Cynceron przypomina Rzymianom, że do ich obowiązków jako spadkobierców tej tradycji opartej na autorytecie przodków należy troska o jej umocnienie w państwie<sup>44</sup>. Sam Cynceron ustanawiając prawa regulujące kwestie związane z kultem religijnym w jego idealnym państwie wzorował się na prawach sakralnych wprowadzonych w państwie rzymskim przez Numę<sup>45</sup>. Jednakże, jak podkreślono na początku tych rozważań, rzymski filozof nie przyjmował wobec obowiązującego w Rzeczypospolitej kultu religijnego postawy bezkrytycznej. Dostrzegał on potrzebę jego odnowy poprzez wykorzenienie wszelkich form zabobonu. W tym zadaniu przysłała z pomocą Cynceronowi filozofia, której pewne wzorce teologiczne zaczerpnięte z nauk platońskich i stoickich stały się wytycznymi dla prawodawstwa religijnego w idealnym państwie rzymskiego filozofa. W dalszej części tego artykułu scharakteryzowane zostaną wybrane prawa sakralne cyncerońskiego państwa, których źródłem była nie tylko tradycja religijna, ale także w pewnym stopniu filozofia.

Pierwsze z wymienionych przez Cyncerona praw sakralnych głosi: „Niechaj ludzie przystąpią do bogów czysti; niechaj oddają im cześć, lecz niech usuną przepych” („Ad divos adeunto caste, pietatem adhibento, opes amovento”, Cic. *De leg.* II 8, 19). Wyjaśniając w dalszej części dialogu istotę tego nakazu religijnego Arpinata podkreśla, że odnosi się on do czystości duszy („Caste iubet lex adire ad deos animo”, Cic. *De leg.* II 10, 24). Nie oznacza to jednak, że Cynceron lekceważył nakaz czystości rytualnej (cielesnej – *castimonia corporis*). W oficjalnym kulcie religijnym cyncerońskiego państwa zachowanie obu form czystości jest warunkiem umożliwiającym wzięcie udziału w świętych obrządkach. Cynceron formułując to prawo przekonuje, że dusza jest daleko ważniejsza od ciała, a skoro ludzie tak bardzo dbają, by zachować czystość ciała przed bóstwem, to należy to stosować daleko bardziej do duszy. Argumentacja rzymskiego filozofa wskazuje, iż idea czystości duszy w kontekście kultu religijnego jest ideą nową w rzymskiej religii. Cynceron rozwinął starą zasadę pontyfikalną, uwzględniającą

<sup>42</sup> Cic. *Tusc. disput.* I 12, 26.

<sup>43</sup> Istniała wśród Rzymian legenda, według której doradczynią Numy Pompiliusza w jego prawodawstwie religijnym była nimfa Egeria. Jak słusznie zauważa Tadeusz Zieliński 2000: 27, wprowadzenie bogini jako źródła natchnienia dla władcy Rzymu i prawodawcy nadało ustalonemu kultowi religijnemu godność i świętość religii objawionej.

<sup>44</sup> Cic. *De leg.* II 10, 26.

<sup>45</sup> Cic. *De leg.* II 10, 23. Attyk podkreśla, że prawo religijne postulowane przez Cyncerona niewiele różni się od ustaw Numy i od obyczajów rzymskich.



tylko czystość zewnętrzną, o ideę czystości wewnętrznej mającej swoje źródło w religii greckiej<sup>46</sup>. Cyceon nie wyjaśnia w dialogu *O prawach*, co rozumie pod pojęciem czystości wewnętrznej, jednakże pewną wskazówkę, jak powinniśmy to pojęcie interpretować, znajdujemy w piśmie *O naturze bogów*. Stoik Balbus wyjaśnia istotę religijności: „Najlepsza zaś, najczystsza, najrzetelniejsza i najpełniejsza cześć bogów polega na tym, iż nieustannie wielbimy ich szczerym, nieposzlakowanym, niewinnym sercem i takimiż słowami” („cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur” Cic. *De nat. deor.* II 28, 71). Czystość wewnętrzna to czystość moralna, to czystość duszy nietkniętej przez żadne zło. W tej Cyceońskiej koncepcji możemy dostrzec wyraźnie pogląd Platona, iż „nieczystą duszę posiada zły człowiek, a czystą duszę ma dobry” (ἀκάθαρτος γάρ τὴν ψυχὴν ὁ γὰρ κακός, καθαρὸς δὲ ὁ ἐναντίος Plat. *Leg.* 716 e). Tylko ofiara człowieka, który prowadzi życie nienaganne pod względem moralnym, mogła być aktem hołdu wobec bogów, natomiast ofiara człowieka występnego była jedynie formą okupu mającego zapewnić mu bezkarność po popełnieniu przestępstwa. Cyceon zakazuje stosowania w swoim państwie drugiego rodzaju ofiar: „Niechaj bezbożnik nie śmie łagodzić gniewu bogów przy pomocy darów” („Donis impii ne placare audeant deos” Cic. *De leg.* II 16, 41). Powołując się na Platona<sup>47</sup> Cyceon wyjaśnia, że skoro żaden uczciwy człowiek nie przyjmie podarków od niegodziwców, to tym bardziej bogów, istoty najdoskonalsze, zły człowiek nie zdoła przekupić żadnymi darami.

Kolejny nakaz religijny, który Cyceon wprowadza w swoim idealnym państwie, odnosi się do kwestii budowy świątyń i kaplic<sup>48</sup>. Wraz z tym zagadnieniem Arpinata porusza również kwestię podobizn bogów, jakimi przyozdobione są budynki sakralne, wskazując, iż „pewne obrazy bogów muszą znajdować się nie tylko w naszych duszach, ale i przed naszymi oczami” („Est enim quadam opinione species deorum in oculis, non solum in mentibus” Cic. *De leg.* II, 11, 26). Pogląd rzymskiego filozofa opiera się na przekonaniu, iż ludzie oglądając wizerunki bogów odczuwają ich obecność, co z kolei przyczynia się do rozbudzenia uczuć religijnych. Warto w tym miejscu podkreślić, że religia rzymska we wczesnym etapie rozwoju państwa nie posiadała żadnych przedstawień bogów<sup>49</sup>. Nadanie bóstwom antropomorficznej postaci było pierwszym przejawem hellenizacji religii rzymskiej. Pierwsi Rzymianie znali swojego Jowisza jako

<sup>46</sup> Zieliński 2000: 257.

<sup>47</sup> Plat. *Leg.* 907 a-b.

<sup>48</sup> Cic. *De leg.* II 8, 19.

<sup>49</sup> Warron w piśmie *Curio de cultu deorum* podaje informację, że Rzymianie przez ponad siedemdziesiąt lat czcili bogów bez ich podobizn. Warto tutaj zauważyć, iż pogląd Warrona na rolę, jaką w religii odgrywały obrazy i rzeźby przedstawiające bogów, różni się więc zdecydowanie od opinii Cyceona w tej kwestii. Otóż według Warrona pierwsi ludzie, którzy rozpowszechnili posągi bóstw wśród narodów, wprowadzili je w błąd. Ponadto, gdyby religia rzymska zachowała

bóstwo nieba, siłę, która żyje w chmurach, deszczu, a przede wszystkim w błyskawicach i piorunach, jako bóstwo istniejące tylko w swoim żywiole. Tę cechę religii rzymskiej Tadeusz Zieliński określa mianem „substancjalności immanentnej” w odróżnieniu od „substancjalności transcendentnej” („wyobrażenie, że bóstwo żyje poza swym żywiołem w kształcie odrębnej, najczęściej do człowieka podobnej istoty i z zewnątrz tym żywiołem kieruje”<sup>50</sup>) charakterystycznej dla religii greckiej. Grecka idea boga transcendentnego została zaszczerpiona w religii rzymskiej dzięki inicjatywie Tarkwiniuszów, za panowania których zbudowano świątynię kapitolijną, a w niej postawiono posąg pięknego człowieka, wytwór rzeźbiarstwa greckiego, i zaczęto modlić się do takiego Jowisza. Znaczenie tej reformy było ogromne – skoro bogowie mają postać ludzką, można przypisać im także ludzkie serce, a więc takie, które można przebłagać modlitwą i darami, czego nie można było uczynić w przypadku budzących strach nieokreślonych *numina*.

U podstaw religii rzymskiej w wizji Cycerona leży przekonanie, że należy czcić zarówno tych bogów, których zawsze uważano za niebian, jak i tych, którzy zostali zaliczeni do grona bogów ze względu na zasługi dla ludzkości, a więc Herkulesa, Libera, Eskulapa, Kastora, Polluksa, Kwirynusa<sup>51</sup>. Źródłem prawa nakazującego czcić ludzi podniesionych do rangi bogów jest tradycja przodków, której również w tym przypadku Cyceron nakazuje posłuszeństwo<sup>52</sup>. Natomiast podstawę teoretyczną deifikacji wybitnych jednostek dała Rzymianom koncepcja Euhemera, z którą zapoznał ich poeta Ennius, tłumacz dzieła greckiego myśliciela na łacinę<sup>53</sup>. Do koncepcji Euhemera nawiązywali również stoicy głoszący pogląd, iż herosi to dusze ludzi, którzy godziwie przeszli przez życie<sup>54</sup>. Postulat wprowadzenia kultu herosów jako jednego z elementów oficjalnej religii w Cycerońskim państwie możemy uznać za echo zaproponowanego przez Arpinatę w *Śnie Scypiona* wyróżnienia spośród ludzi dobrych najlepszych, którzy jako najbardziej zasłużeni dla ojczyzny po śmierci zajmują najbardziej zaszczytne miejsce. Postulowane przez Cycerona prawo, które nakazuje czcić ludzi podniesionych do rzędu bogów, opiera się na przekonaniu, iż „wszystkie dusze są nieśmiertelne, jednakże dusze ludzi dzielnych i prawych są boskie” („omnium animos immortales esse, fortium bonorumque divinos” Cic. *De leg.* II 11, 27). Na marginesie

---

swą pierwotną postać, „kult bogów byłby czystszy” (*castius dii observarentur*) – Aug. *De civit.* IV 31.

<sup>50</sup>Zieliński 2000: 175–176.

<sup>51</sup>Cic. *De leg.* II 8, 19.

<sup>52</sup>Cic. *De re publ.* II 2, 4. Scypion odnosząc się do podania, według którego ojcem Romulusa był bóg Mars, podkreśla, iż należy je szanować, gdyż jest ono „nie tylko bardzo dawne, lecz i roztropnie przekazane nam przez przodków” („praesertim non inveteratae solum, sed etami sapienter a maioribus proditae”).

<sup>53</sup>Por. Sext. Emp. *Adv. math.* IX 17.

<sup>54</sup>Diog. Laert. VII 1, 151.

zauważmy, że sam Cynceron uznawał przekazane przez przodków opowieści o przyjęciu do grona bogów niektórych niezwykle zasłużonych dla państwa jednostek, np. założyciela Rzymu – Romulusa, za zmyślane historie, w które wierzy jedynie nieoświecony lud<sup>55</sup>. Dlaczego więc postulował wprowadzenie w swym idealnym państwie kultu herosów, skoro historie o ich ubóstwieniu oparte były na fałszu? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w dialogu *O naturze bogów*. Otóż akademik Kotta wyjaśnia, że w większości państw pamięć o dzielnych ludziach została uświęcona czią należną nieśmiertelnym bogom w tym celu, aby zachęcić najlepszych obywateli do wszelkich poświęceń dla dobra swojego kraju<sup>56</sup>. Oczywiście jest więc, że również w tym przypadku dochodzi do głosu pragmatyzm Cyncerona świadomego, że kłamstwo w sprawach religii mogło odgrywać istotną rolę w kształtowaniu postaw moralnych obywateli<sup>57</sup>.

Obok właściwych bogów i herosów jako trzecią kategorię Cynceron wprowadza personifikacje tych cnót, „dzięki którym człowiek ma dostęp do nieba: Mądrość, Męstwo, Pobożność i Wierność” („propter quae datur hominibus ascensus in caelum, Mentem, Virtutem, Pietatem, Fidem”, Cic. *De leg.* II 8, 19). Wyniesienie cnót do rangi bóstw miało wzbudzić w ludziach dobrych przekonanie, iż „w swych duszach mają umieszczonych samych bogów” („deos ipsos in animis suis collocatos”, Cic. *De leg.* II 11, 28). Personifikacja cnót była również jednym z elementów teologii stoików. U Cyncerona ta stoicka koncepcja przyjmuje nieco odmienną postać. Przede wszystkim stoicy w inny sposób motywowali kult personifikacji cnót – wskazywali na ich pochodzenie od samych bogów<sup>58</sup> oraz na wielkie ich znaczenie, z czego wnioskowali, że mogą nimi rządzić tylko bogowie i dlatego cnoty otrzymały miano bóstw<sup>59</sup>. Jednakże w opinii stoików również złe skłonności zasługują na miano bogów, gdyż również one, podobnie jak cnoty, wywierają duży wpływ na człowieka. Ten stoicki postulat Cynceron ze stanowczością odrzuca: „niech nie będzie świątyni na cześć wad” („nec ulla vitiorum sacra sollemnia obuento”, Cic. *De leg.* II 8, 19).

Jako ostatnie omówione zostanie prawo dotyczące urzędu kapłanów zwracając szczególną uwagę na rolę instytucji wróżbiarstwa, która pełniła istotną rolę w oficjalnym kulcie państwowym. Cynceron wprowadza w swoim ideal-

---

<sup>55</sup> Cic. *De re publ.* II 10, 18. Scypion wyjaśniając pochodzenie legendy o ubóstwieniu Romulusa odwołuje się do przyczyn racjonalnych. Mianowicie jeden z obywateli rzymskich zeznał na zgromadzeniu ludowym, iż widział Romulusa na wzgórzu (obecnie Kwirynał) i że król kazał zwrócić się do ludu z prośbą, by na tym wzgórzu wznosił Romulusowi świątynię, jako że jest on bóstwem i nazywa się Kwirynusem. Ta wymyślona historia miała na celu odwrócenie od senatorów podejrzeń o zamordowanie przez nich Romulusa.

<sup>56</sup> Cic. *De nat. deor.* III 19, 50.

<sup>57</sup> O pozytywnej roli kłamstwa w kwestiach religijnych pisał już Platon. W *Państwie* (389d) określenie „użyteczne kłamstwo” (ψευδὸς χρησιμὸς) pojawia się w odniesieniu do mitologii, która ma być w idealnym państwie Platona materialem, na którym powinno się wychowywać młodzież.

<sup>58</sup> Cic. *De nat. deor.* II 31, 79.

<sup>59</sup> Cic. *De nat. deor.* II 23, 61–62.

nym państwie trzy kategorie kapłanów: kierujących obrzędami religijnymi i ofiarami, których celem było przejednanie bogów; tłumaczy niezrozumiałych wypowiedzi wieszczków; augurów, czyli tłumaczy woli Najwyższego i Największego Jowisza, którzy przepowiadali przyszłość z lotu ptaków. Największe uprawnienia przysługują ostatniej grupie – augurowie posiadają moc m.in. rozwiązywania zgromadzeń odbywających się na zarządzenie najwyższych władz wojskowych lub cywilnych oraz znoszenia praw uchwalonych nieprawidłowo. W świetle przeprowadzonej przez Cyncerona krytyki dywinacji w drugiej księdze dialogu *O wróżbiarstwie* możemy przypuszczać, iż fakt utrzymania sztuki augurów w idealnym państwie Cyncerona wynikał z pragmatyzmu politycznego filozofa, a nie z przekonania o jej skuteczności. Arpinata przyznaje, że dywinacja istniała niegdyś w kolegium augurów, jednakże teraz wskutek niedbalstwa poprzednich generacji zaginęła. Obrzędy religijne, przywileje augurów i powaga ich zgromadzenia zostały zachowane w państwie jedynie „ze względu na mniemania ludu” („ad opinionem vulgi”) oraz „dla wielkiego pożytku rzeczpospolitej” („ad magnas utilitates rei publicae”)<sup>60</sup>. Auspicja traciły swoje znaczenie religijne w państwie rzymskim już od II wieku p.n.e. Stare formuły sakralne używane były już w innym, wyłącznie politycznym znaczeniu, aby np. zapobiec zgubnym dla państwa uchwałom zgromadzenia ludowego<sup>61</sup>. Właśnie ze względu na autorytet polityczny kolegium augurów, a nie religijny, o ten urząd kapłański ubiegali się najwyżsi dostojnicy w państwie rzymskim, również Cynceron, który został wybrany na augura w roku 53. Cynceron polityk przyjmuje zachowawcze stanowisko wobec sztuki augurów, podobnie jak to czyni w przypadku sztuki haruspików. Również sztuka wróżenia z wnętrzości zwierząt została utrzymana w jego idealnym państwie<sup>62</sup>. W piśmie *O wróżbiarstwie* podkreśla, że trzeba mieć dla niej szacunek ze względu na dobro rzeczpospolitej oraz powszechne uczucia religijne („rei publicae causa communisque religionis colendam”, Cic. *De divin.* II 12, 28), lecz w jej prawdziwość nie wierzy.

#### PODSUMOWANIE

Dwaj najsłynniejsi uczeni swojej epoki – erudyta Warron i filozof-polityk Cynceron. Połączyła ich wspólna walka z teologią poetycką i podobna wizja teologii politycznej, z której usunęli wszelkie formy zabobonu, a ich miejsce zajęła filozoficzna refleksja nad naturą bóstw. O oryginalności myśli teologicznej Cyncerona świadczy jednak przede wszystkim zaproponowana przez niego wizja

<sup>60</sup>Cic. *De divin.* II 33, 70–71.

<sup>61</sup>Zieliński 2000: 294. Stoik Balbus zauważa, że w obecnych czasach sztuka wróżenia z ptaków została zaniedbana i nawet najważniejsze sprawy w państwie prowadzi się bez zasięgnięcia rady augurów – Cic. *De nat. deor.* II 3, 9.

<sup>62</sup>Cic. *De leg.* II 9, 21.

teologii państwowej, w której, obok tradycyjnego kultu religijnego, dużą rolę miała odgrywać filozoficzna nauka o bogu. O teologii państwowej składającej się z dwóch wyżej wymienionych elementów pisał już Warron, lecz to zasługą Cyserona było szczegółowe opracowanie i spopularyzowanie tej idei. Ta nowa idea w opinii Arpinaty miała służyć przede wszystkim odnowie tradycyjnego kultu w Rzymie, a tym samym umocnieniu tego państwa, ale także zapoznaniu Rzymian z naukami filozofów.

#### BIBLIOGRAFIA

##### Źródła

- Augustine, *The City of the God against the Pogans*, Books IV–VIII, transl. W. Green, London 1995.
- Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998.
- Cicero, *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, ed. O. Plasberg, Leipzig 1922.
- Cicero, *De divinatione, De fato, Timeus*, fasc. 46, ed. R. Giomini, Leipzig 1975.
- Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, transl. H. Rackman, London 1961.
- Cicero, *De inventione, De optimo genere oratorum, Topica*, ed. H.M. Hubbell, London 1960.
- Cicero, *De legibus*, ed. K. Zeigler, Freiburg 1971.
- Cicero, *De natura deorum*, fasc. 45, ed. W. Ax, Stuttgart 1961.
- Cicero, *De officiis*, ed. W. Miller, London 1961.
- Cicero, *De re publica*, fasc. 36, rec. K. Zeigler, Leipzig 1955.
- Cicero, *Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 21, *Orationes: Cum senatu gratias egit; Cum populo gratias egit; De domo sua; De hauruspicum responsis*, ed. T. Masłowski, Leipzig 1981.
- Cicero, *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1918.
- Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. I: *O naturze bogów, O wróżbiarstwie, O przeznaczeniu*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960; t. II: *O państwie, O prawach, O powinnościach, O cnotach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960; t. III: *Księgi Akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoksy stoików*, przeł. W. Kornatowski, *Rozmowy Tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, Warszawa 1961; t. IV: *O starości*, przeł. Z. Chądzyńska, *O przyjaźni, Topiki, Fragmenty*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1963.
- Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, vol. I-II, ed. M. Marcovich, Studgardiae–Lipsiae 1999.
- Plato, *Republic*, Books 1–5, transl. P. Shorey, London 1999.
- Platon, *Państwo*, t. I, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Prawa*, przeł. i oprac. M. Maykowska, Warszawa 1960.
- Polybius, *The histories*, vol: I-IV, transl. W.R. Paton, Cambridge 1960.
- Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, ed. J. Mau, Lipsiae 1961.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. H. von Armin, vol. I - 1921, vol. II - 1923, vol. III - 1923, vol. IV - 1924, Lipsiae.
- Tertulliani opera*, pars I: *Opera catholica adversus Martionem, Ad martyres, Ad nationes*, Turnholt 1953.

##### Opracowania

- Drozdek 2011: A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011.
- Ferrary 1995: J.L. Ferrary, *Statesman and law in Cicero's political philosophy*, [in:] *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, ed. A. Laks, M. Schofield, Cambridge 1995.

- Gajda-Krynica 1999: J. Gajda-Krynica, *Teologie starożytne*, w: J. Dec (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999.
- Guazzoni Foà 1970: V. Guazzoni Foà, *I fondamenti filosofici della teologia ciceroniana*, Milano 1970.
- Jaczynowska 1990: M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990.
- Legowicz 1973: Jan Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973.
- Lieberg 1982: G. Lieberg, *Die theologia tripartita als Formprinzip antiken Denkens*, „Reinisches Museum für Philologie”, 125(1982), 25–53.
- Nowicki 1986: A. Nowicki, *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warszawa 1986.
- Pepin 1956: J. Pepin, *La „theologie tripartite” de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, „Revue des Etudes Augustiniennes” 2, 1956, s. 265–294.
- Reale 1999: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999.
- Swoboda 1967: M. Swoboda, *Filozoficzna i polityczna problematyka dialogu Cycerona „De natura deorum”*, „Meander”, t. 22, 1967, nr 11–12, s. 517–528.
- Zieliński 2000: T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, Toruń 2000.

## CICERO'S CIVIL THEOLOGY

### Summary

The person who coined the term *theologia civilis* (civil theology) was Latin scholar Varro. He emphasizes very much the importance of civil theology in public life, in that it teaches which deities to honor with rituals and sacrifices and guards the ancient cult of the state's gods. However, the perfect civil religion should not so much draw on the literary tradition of Greeks and Romans (mythical theology) but must be in agreement with the theology of philosophers (natural theology). In this paper I have dealt with the concept of Cicero's civil theology analyzing those passages of his philosophical works, especially *The Republic* and *The Laws*, that display analogies to the Varro's idea of civil religion in Rome. The evidence gathered from Cicero shows that according to him the foundation of Romans' civil theology should be firstly the traditional religion of their ancestors (*mos maiorum*) devoid of any superstitions of which the source was mythology and secondly the philosophical concept of God as the underlying principle of the world (natural theology). In this way Cicero attempted to harmonize civic religion with the cosmic explanations of natural philosophy and to bolster the traditional cult which lost his importance in Roman Republic by appeal to universal language of Greek philosophy.