

# Henryk Kowalski

---

## Auspicja w myśli filozoficznej i działalności politycznej Marka Tulliusza Cyncerona

---

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Historia 49, 81-95

---

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Henryk KOWALSKI

**Auspicja w myśli filozoficznej i działalności politycznej  
Marka Tulliusza Cyncerona**

*Les auspicia dans la pensée philosophique et dans l'activité politique  
de Marcus Tullius Cicero*

Pierwsza połowa I wieku p.n.e. jest okresem dość szczególnym w dziejach starożytnego Rzymu. Wypracowywany przez kilka wieków system ustrojowy przeżywa poważny kryzys, republika zaczyna chylić się ku upadkowi. Jednocześnie następują jednak pewne przemiany w różnych dziedzinach życia publicznego. Dotyczy to także sfery religijnej. Funkcjonująca dawniej w literaturze przedmiotu teza o kryzysie religijnym w okresie schyłku republiki rzymskiej została w ostatnich kilkunastu latach dość poważnie zakwestionowana. Obecnie pisze się raczej o zachodzących przemianach i wzroście zainteresowań sprawami religijnymi, zwłaszcza w kontekście ich powiązań z sytuacją społeczną i życiem politycznym.<sup>1</sup>

Do osób, które w omawianym okresie wywarły znaczący wpływ na rozwój teorii filozoficzno-religijnych, należy Marek Tulliusz Cynceron.<sup>2</sup> Jego dość oryginalne poglądy wzbudzały i nadal wzbudzają liczne dyskusje, przy czym

<sup>1</sup> Por. J. A. North, *Conservatism and change in Roman religion*, PBSR 1974, 44, s. 1-12; Id., *Religion and politics, from Republic to Principate*, JRS 1986, 76, s. 251-258; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, s. 1 i n.; M. Beard, *Decline and fall? Roman state religion in the late republic*, PCA 1982, 79, s. 21-22; A. Wardman, *Religion and Statecraft Among the Romans*, Baltimore 1982, s. 22 i n.; E. J. Staërmann, *Sozialnye osnovy religii drevnego Rima*, Moskva 1987, s. 107 i n.; M. Jaczynowska, *Przemiany religijne w okresie schyłku republiki rzymskiej* [w:] *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka*. Studia ofiarowane Izie Biezuńskiej-Malowitz, Warszawa 1988, s. 256-287; C. Bergemann, *Politik und Religion im spätrepublikanischen Rom*, Stuttgart 1992, s. 35 i n.

<sup>2</sup> Zob. M. van Bruwaene, *La théologie de Cicéron*, Louvain 1937; J. Ferguson, *The Religion of Cicero*, [w:] *Studies in Cicero*, Roma 1962; s. 89 i n.; R. J. Goar, *Cicero and the State Religion*, Amsterdam 1972; J. Kroymann, *Cicero und die römische Religion*,

do najbardziej kontrowersyjnych należą niewątpliwie koncepcje odnoszące się do teorii i praktyk wróżbiarskich (*divinatio*). W 1984 roku ukazała się praca F. Guillaumonta *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, w której autor omawia poszczególne aspekty teorii Cyncerona na temat wróżbiarstwa, rozpatrując ją pod kątem retoryki, polityki i filozofii. Stawia jednocześnie pytanie, który z tych elementów odgrywał decydującą rolę w kształtowaniu stanowiska Cyncerona.<sup>3</sup> Wymieniona rozprawa, jak również inne wcześniejsze prace, na nowo rozbudziły dyskusję na temat roli teorii wróżbiarskich w koncepcji religijnej i działalności Cyncerona.<sup>4</sup> Dotyczy to też auspicjów, z którymi stykał się na co dzień jako polityk, a potem augur.<sup>5</sup>

Już od młodych lat Cynceron wykazywał zainteresowania zagadnieniami filozoficznymi i religijnymi. Jego pierwsze zetknięcie z teorią i praktyką auspicjów nastąpiło prawdopodobnie podczas nauk, które nabywał w domu słynnego augura Kw. Mucjusza Scewoli.<sup>6</sup> Niestety jako *homo novus* miał niewielkie szanse, by osiągnąć augurat jeszcze przed rozpoczęciem kariery urzędniczej, później, jak sam twierdził, sprawę auguratu zaniedbał.<sup>7</sup> Przez długi okres stykał się więc z problematyką auspicjów tylko jako polityk i urzędnik dysponujący *ius auspicandi*. W mowie *De domo sua* stwierdza, iż jego informacje w dziedzinie prawa auguralnego opierają się jedynie na tym: *quae una cum populo didici, quae saepe in contionibus responsa sunt*, samych ksiąg auguralnych, jako objętych tajemnicą, nie badał.<sup>8</sup>

[w:] *Ciceroniana*. Hommages à K. Kumaniecki, Leiden 1975, s. 116–128; L. Troiani, *La religione e Cicerone*, RSI 1984, 96, s. 920–952.

<sup>3</sup> F. Guillaumont, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles 1984.

<sup>4</sup> Ostatnio: J. Linderski, *Cicero and Roman divination*, PP 1982, 37, s. 12–38; Id., *Watching the birds: Cicero the augur and augural temples*, ClPh 1986, 81, s. 330–340; N. Denyer, *The case against divination: an examination of Cicero's „De divinatione”*, PCPS 1985, 211, s. 1–10; M. Beard, *Cicero and divination: the formation of Latin discourse*, JRS 1986, 76, s. 33–46; M. Schofield, *Cicero for and against divination*, JRS 1986, 76, s. 47–65; Ch. Schäublin, *Kritische und exegetische Bemerkungen zu Cicero, „De divinatione” II*, MH 1987, 44, s. 325–332; Id., *Weitere Bemerkungen zu Cicero „De divinatione”*, MH 1989, 46, s. 42–51.

<sup>5</sup> Na wpływ polityki na poglądy religijne Cyncerona zwraca uwagę: S. Jennaccone, *Divinazione e culto ufficiale nel pensiero di Cicerone*, „Latomus” 1955, 14, s. 116–119.

<sup>6</sup> Cicero, *De legibus*, II, 49: „Haec quae nos a Scaevola didicimus”. Por. K. A. Neuhausen, *Ciceros Vater, der Augur Scävola und der junge Cicero*, „Wiener Studien” 1979, 92 (NF 13), s. 76–87.

<sup>7</sup> Cicero, *Ad familiares*, XV, 4, 13: „Itaque et augur postea fieri volui, quod antea neglexeram”. Por. G. J. Szemler, *Priesthoods and priestly careers in ancient Rome*, ANRW, Bd II, 16, 3, 1986, s. 2314–2331.

<sup>8</sup> Cicero, *De domo sua*, 39; 33. Z tej, a także następnej mowy *De haruspicum responsis*

Augurat udało mu się zdobyć dopiero w 53 (lub na początku 52 roku) p.n.e., kiedy to został wybrany na miejsce Publiusza Krassusa.<sup>9</sup> Osiągnięcie auguratu uznał jako duży zaszczyt i poparcie dla jego działalności.<sup>10</sup> Wzmogło to jego chęć bardziej szczegółowego zapoznania się z teorią oraz prawem auguralnym. Potwierdzają to listy wysłane do Appiusza Klaudiusza, wówczas już długoletniego augura, w latach 51–50 p.n.e. w trakcie podróży i pobytu w Cylicji.<sup>11</sup> Cynceron pisze: „[...] *illo libro augurali, quem ad me amantissime scriptum, suavissimum misisti*” oraz w innym liście: „*Et velim, reliquum quod est promissi ac muneris tui, mihi persolvas. Cum ipsam cognitionem iuris augurii consequi cupio, tum mehercule tuis incredibiliter studiis erga me muneribusque delector*”.<sup>12</sup>

Teoretyczne rozważania na temat praw auguralnych oraz funkcji i zasad stosowania auspicjów przedstawił Cynceron w swoich pismach politycznych i filozoficznych. Charakterystyczne jest, iż można zaobserwować w nich pewien dualizm oraz ewolucję postaw Cyncerona: polityka oraz filozofa. Nie zachowało się natomiast jego dzieło poświęcone bezpośrednio naukom i sztuce auguralnej: *De auguriis*.<sup>13</sup>

W traktacie *De republica* pisze o genezie auguratu i auspicjów, przypisując rolę ich twórcy Romulusowi: „*Tunc, id quod retinemus hodie magna cum salute rei publicae, auspiciis plurimum obsecutus est Romulus. Nam et ipse, quod principium rei publicae fuit, urbem condidit auspicato et omnibus publicis rebus instituendis, qui sibi essent auspiciis, ex singulis tribubus singulos cooptavit augures*”.<sup>14</sup> Sformułowanie „*quod retinemus magna cum salute rei publicae*” świadczy o jego stanowisku w kwestii auspicjów: polityka, dla którego przestrzeganie zasad wróżbiarskich wiązało się z prawidło-

---

wynika jednak, iż Cynceron doskonale znał zasady i prawodawstwo religijne. Zob. J. Linderski, *The libri reconditi*, HSCPh 1985, 89, s. 207–234; Bergemann, *op. cit.*, s. 3 i n.; 80 i n.; W. J. Tatum, *Ritual and personal morality in Roman religion*, „*Syllecta Classica*” 1993, 4, s. 13–20.

<sup>9</sup> G. Szemler, *The Priests of the Roman Republic*, Bruxelles 1972, s. 152, datuje go na 53 rok p.n.e.; J. Linderski, *The aedilship of Favonius, Curio the Younger and Cicero's election to the augurate*, HSCPh 1972, 76, s. 181–200 na 52 p.n.e. Por. T. R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, vol. III (Supplement), Atlanta 1986, s. 209.

<sup>10</sup> Cicero, *Ad familiares*, XV, 4, 13. Por. *Philippicae*, II, 4; *Brutus*, 1.

<sup>11</sup> Szemler, *op. cit.*, s. 150 i n., datuje augurat Appiusza Klaudiusza przed 63 r. p.n.e. Por. Cicero, *De divinatione*, I, 105.

<sup>12</sup> Cicero, *Ad familiares*, III, 4, 1; III, 9, 3; III, 11, 4; III, 13, 2. Także: *De legibus*, II, 32, gdzie wspomina o księgach Marcellusa i Appiusza Klaudiusza. Por. C. Wayne Tucker, *Cicero Augur. De iure augurali*, CW, 70/3, 1976, s. 171–177.

<sup>13</sup> Charisius, *Ars grammatica*, I p. 122, 25; 105, 4; Servius, *Ad Vergilis Aeneis*, V, 738: „*Augurales (libri)*”.

<sup>14</sup> Cicero, *De republica*, II, 16. Por. *De natura deorum*, III, 5; *De divinatione*, I, 3; II, 70.

wym funkcjonowaniem państwa. Pojawia się ono wielokrotnie w poglądach Cyncerona. W następnym akapicie *De republica* stwierdza: „[...] *haec egregia duo firmamenta rei publicae peperisset (Romulus — H. K.), auspicia et senatum*”.<sup>15</sup>

Wynikało to także z jego dużego szacunku dla religii przodków. Zawarł go już w wygłoszonych wcześniej mowach: *De domo sua* „oraz *De haruspicum responsis*”.<sup>16</sup> Nawet w *De divinatione* stwierdza: „[...] powinnością mędrca jest ochraniać zwyczaje przodków i starać się o utrzymanie kultu religijnego i obrzędów”.<sup>17</sup>

Z pozycji polityka i augura wyraża Cynceron swoje koncepcje dotyczące auspiciów i auguratu w dziele *De legibus*. Określa to dość wyraźnie: „*Maximum autem et praestantissimum in re publica ius est augurum, quoniam auctoritati est coniunctum. Neque vero hoc, quia sum ipse augur, ita sentio, sed quia sic existimare nos est necesse*”.<sup>18</sup> Fragment ten stanowi pochwałę działalności i znaczenia augurów w systemie politycznym republiki:

„Cóż ma większe znaczenie [...] niż możność rozwiązywania *comitia et contiones*, bądź unieważniania już odbytych, coś ważniejszego niż przerwanie rozpoczętego dzieła przez wypowiedzenie przez jednego augura słów *Alio die*, coś nad możność postanawiania, że konsulowie mają zrzec się swego urzędu, udzielanie lub odmawianie prawa naradzania się *cum populo, cum plebe*, unieważnianie ustaw uchwalonych *contra auspicia*”.<sup>19</sup>

Samych augurów określa jako: „*interpretes Iovis Optimi Maximi*”, „pomocników i wyrazicieli woli Jowisza”.<sup>20</sup> Jednocześnie wyraźnie podkreśla ich służebną rolę wobec państwa: „*quos in auspicio esse iusserit, caelique partes sibi definitas esse traditas, e quibus saepe opem rei publicae ferre possit*”.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Cicero, *De republica*, II, 17. Por. *De natura deorum*, III, 5: „*Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis*”; *In Vatinius*, 23: „*qui primum eam rem publicam, quae auspiciis inventis constituta est*”.

<sup>16</sup> Cicero, *De domo sua*, 1: „*Cum multa divinitus, pontifices, a maioribus nostris inventa sunt, tum nihil preclarius quam quod eosdem et religionibus deorum immortalium et summae rei publicae praeesse voluerunt, ut amplissimi et clarissimi cives rem publicam bene gerendo religiones, religionum ius sapienter interpretando rem publicam conservarent.*”; *De haruspicum responsis*, 18: „[...] *maiores nostros (...), qui statas solemnesque caerimonias pontificatu, rerum bene gerendarum auctoritates augurio, fatorum veteres praedictiones Apollinis vatium libris, portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri putaverunt*”.

<sup>17</sup> Cicero, *De divinatione*, II, 148. (cyt. w przekł. W. Kornatowskiego).

<sup>18</sup> Cicero, *De legibus*, II, 31. Por. Beard, *Cicero and divination*, s. 33.

<sup>19</sup> Cicero, *De legibus*, II, 31.

<sup>20</sup> Cicero, *De legibus*, II, 20; III, 43: „*Est autem boni auguris memnise se maximis rei publicae temporibus praesto esse debere Iovique Optimo Maximo se consiliarium atque administrum datum*”; *Phillippicae*, XIII, 12: „*interpretes internuntiique Iovis Optimi Maximi*”.

<sup>21</sup> Cicero, *De legibus*, III, 43.

Wyznacza też augurom konkretne zadania: rozpoznawanie przyszłości (*signis et auspiciis ostenta*), strzeżenie umiejętności augurów (*disciplinam tenent*), wróżby o płodności winnic i sadów oraz pomyślności ludu (*vineta virgetaque et salutem populi auguranto*), ostrzeganie na podstawie auspicjów dowódców wojskowych i urzędników (*quique agent rem duelli quique pro populo rem, auspicium praemonent olli que obtemperanto*), przewidywanie gniewu bogów (*divorumque iras provident ois que adparento*), wypatrywanie w odpowiedniej części nieba błyskawic (*caelique fulgura regionibus ratis temperanto*), oznaczanie miejsc do przeprowadzania auspicjów (*urbem que et agros templa liberata et efacta habent*).<sup>22</sup>

Obywatele winni przestrzegać zasady: „*auspicia servant, auguri parent*”. Decyzje augurów uznaje za ważne, pod groźbą kary: „*quaeque augur iniusta nefasta vitiosa dira deixerit, inrita infectaque sunt, quique non paruerit, capital esto*”.<sup>23</sup>

Ważną rolę przyznaje też auspicjom urzędników, dzięki którym można przeszkodzić w odbyciu zgromadzenia.<sup>24</sup> Cynceron prezentuje tu stanowisko charakterystyczne dla optymatów. W literaturze współczesnej przyjmuje się, iż od II wieku p.n.e. *auspicia* i *obnuntiatio* stały się poważną bronią w rękach senatu, dającą możliwość przeciwstawienia się działalności radykalnych popularów i zrównoważenia *intercessio* trybunów ludowych.<sup>25</sup>

Interesujące jest stanowisko Cyncerona wobec dwóch koncepcji dotyczących auspicjów, reprezentowanych przez dwóch wybitnych augurów: G. Klaudiusza Marcellusa oraz Appiusza Klaudiusza Pulchra. Marcellus twierdził, iż *auspicia* ustanowiono dla dobra państwa, Appiusz, iż można przy ich pomocy przepowiadać przyszłość.<sup>26</sup> Cynceron nie opowiada się w *De legibus* po żadnej ze stron: przyznaje, iż można niekiedy przewidywać przyszłość z lotu ptaków i innych znaków auguralnych, sztuka ta jednak znajduje się w upadku.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> *Ibid.*, II, 21. Na temat czynności augurów zob. G. Wissowa, *Augures*, PWRE, Bd. II, 1896, szp. 2325 i n.; J. Linderski, *The augural law*, ANRW, II, 16, 3, 1986, s. 2190 i n.

<sup>23</sup> Cicero, *De legibus*, III, 43; II, 21.

<sup>24</sup> *Ibid.*, III, 27: „*auspicia, ut multos inutiles comitiatus probabiles impedirent morae; saepe enim populi impetum iniustum auspiciis di immortales represserunt*”.

<sup>25</sup> Por. J. Bleicken, *Lex publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik*, Berlin-New York 1975, s. 455; L. A. Burckhardt, *Politische Strategien der Optimaten in der späten römischen Republik*, Stuttgart 1988, s. 178 i n.; L. Thommen, *Das Volkstribunat der späten römischen Republik*, Stuttgart 1989, s. 241 i n.; L. De Libero, *Obstruktion. Politische Praktiken im Senat und in der Volksversammlung der ausgehenden Republik (70–49 v. Chr.)*, Stuttgart 1992, s. 56 i n.; Bergemann, *op. cit.*, s. 97 i n.

<sup>26</sup> Cicero, *De legibus*, II, 32. Por. *De divinatione*, I, 105.

<sup>27</sup> Cicero, *De legibus*, II, 32–33. Inaczej [w:] *De divinatione*, II, 75, gdzie przyznaje rację Marcellusowi.

Z innego punktu widzenia wypowiada się Ciceron w *De natura deorum*". Jego poglądy są odzwierciedleniem stanowiska filozofa i augura.<sup>28</sup> Podkreśla znaczenie augurów i auspicjów dla państwa rzymskiego: „*Magna augurum auctoritas*”.<sup>29</sup> Dla poparcia przytacza opowieści z historii Rzymu o nieprzestrzeganiu auspicjów (m.in. przez Publiusza Klodiusza i jego kolegę w czasie I wojny punickiej, w wyniku czego utracili floty; G. Flaminiusza w czasie II wojny punickiej) oraz o Attusie Nawiuszu słynnym augurze z czasów Tulliusza Hostiliusza i Tyberiuszu Grakchu, konsulu, który początkowo zlekceważył wróżbę podczas wyborów, później jednak przyznał się do omyłki i doprowadził do tego, iż konsulowie musieli złożyć swe urzędy.<sup>30</sup>

Najistotniejsza wydaje się jednak informacja na temat pewnego kryzysu instytucji auguratu i jego sztuk wróżbiarskich. Pojawiło się to już w *De legibus*, gdzie Ciceron pisał: „*Sed dubium non est quin haec disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et neglegentia*”.<sup>31</sup> Potwierdzają to sformułowania zawarte w *De natura deorum*: „*Sed neglegentia nobilitatis auguri disciplina omissa veritas auspicioorum sprete est*”. Najważniejsze sprawy państwowe, w tym także wojny miały być prowadzone bez auspicjów.<sup>32</sup> Podobne stanowisko zajął Ciceron w *De divinatione*, gdzie również kilkakrotnie wspomina o kryzysie auspicjów, zwłaszcza wróżb „*de tripudiis*”.<sup>33</sup>

Wzmianki te dały asumpt do wysunięcia przez niektórych współczesnych badaczy koncepcji o kryzysie auguratu w okresie schyłku republiki.<sup>34</sup> Przeciwno tej teorii przemawiają wyniki badań G. J. Szemlera, z których wynika, iż augurat nadal należał do najbardziej zaszczytnych funkcji.<sup>35</sup> Także studia nad mennictwem rzymskim I wieku p.n.e. potwierdzają, iż *lituus* należał do najczęściej występujących symboli kapłańskich na monetach, przy czym

<sup>28</sup> Por. Guillaumont, *op. cit.*, s. 141 i n.; Beard, *Cicero and divination*, s. 42.

<sup>29</sup> Cicero, *De natura deorum*, II, 12; III, 5: „*Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit, si praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihi que ita persuasi, Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis*”.

<sup>30</sup> *Ibid.*, II, 7–11. Zupełnie inaczej interpretuje je Cicero [w:] *De divinatione*, II, 20–21; II, 71; II, 74–75, pisząc, iż nie były związane z interwencjami boskimi.

<sup>31</sup> Cicero, *De legibus*, II, 33.

<sup>32</sup> Cicero, *De natura deorum*, II, 9–10.

<sup>33</sup> Cicero, *De divinatione*, I, 25; I, 27–28; II, 20; II, 71–73; II, 76.

<sup>34</sup> Por. H. Baranger, *La théorie des auspices et ses applications en droit public et privé*, Paris 1941, s. 125; Liebeschuetz, *op. cit.*, s. 22 i n.; M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 83.

<sup>35</sup> Szemler, *The priests...*, s. 149–157; 179 i n.; Id., *Priesthoods...*, s. 2326 i n.

prawdopodobnie określał nie tylko sam augurat, ale w szerszym znaczeniu jako *imperium iustum*.<sup>36</sup>

Najbardziej krytycznie o roli augurów i znaczeniu auspicjów wypowiedział się Ciceron w traktacie *De divinatione*. W pierwszej części Kwintus przedstawia racje osób opowiadających się za wróżbami, w drugiej sam Ciceron zbija jego argumenty. Jako filozof stara się grać rolę sceptyka. Kwestionuje rolę auspicjów: „*Etenim, ut sint auspicia, quae nulla sunt; haec certe, quibus utimur, sive tripudio sive de caelo, simulacra sunt auspicioꝝ, auspicia nullo modo*”.<sup>37</sup> Uznaje je za zabobon: „*Quid mirum igitur, si in auspiciis et in omni divinatione inbecilli animi superstitiosa ista concipiant, verum dispicere non possint*”.<sup>38</sup> Twierdzi, iż wzięły się z błędnych mniemań, przy udziale oszustwa.<sup>39</sup> Występuje przeciwko przewidywaniu zdarzeń na podstawie znaków i wróżb, zwłaszcza tych wypadków, które mają charakter przypadkowy. Dotyczy to nie tylko wróżb z ptaków, lecz także z piorunów i błyskawic: zasada „*Iove tonante fulgurante comitia nefas*” miała zostać wprowadzona przez tych, którzy chcieli uzyskać przyczynę niezwoływania zgromadzeń.<sup>40</sup>

Mimo wcześniejszych sądów polemizuje z Appiuszem Klaudiuszem, który starał się przepowiadać przyszłość z wróżb auguralnych. We wspomnianym sporze opowiada się za stanowiskiem Marcellusa.<sup>41</sup>

Filozoficzne podejście Cicerona do wróżbiarstwa jest przedmiotem dyskusji w literaturze. Podkreśla się zwłaszcza jego sceptycyzm i wpływy filozofii greckiej.<sup>42</sup> A. Momigliano uznaje, iż było to rezultatem nie tylko kryzysu po śmierci Tulii, ale również załamania się tradycyjnego ustroju państwa i jego religii w okresie II wojny domowej i dyktatury Cezara.<sup>43</sup> M. Beard

<sup>36</sup> Por. A. Alföldi, *The Main Aspects of Political Propaganda on Coinage of the Roman Republic*, [w:] *Essays in Roman Coinage Presented to H. Mattingly*, Oxford 1956, s. 63–95; J. R. Fears, *The coinage of Q. Cornificius and augural symbolism on late republican denarii*, „*Historia*” 1975, 24, s. 592–602; L. Morawiecki, *Symbole urzędów religijnych na monetach republiki rzymskiej*, [w:] *Religie w świecie starożytnym*, pod. red. D. Musiał i M. Ziółkowskiego, Toruń 1993, s. 72–79.

<sup>37</sup> Cicero, *De divinatione*, II, 71.

<sup>38</sup> *Ibid.*, II, 81.

<sup>39</sup> *Ibid.*, II, 83: „*Non necesse est fateri partim horum errore susceptum esse, partim superstitione, multa fallendo?*”

<sup>40</sup> *Ibid.*, II, 42–43. Por. II, 74.

<sup>41</sup> *Ibid.*, II, 75. Por. I, 105, gdzie pisze, iż inni augurowie wyśmiewali się z przepowiedni Appiusza Klaudiusza. Interesująca jest też wzmianka, w której podaje, iż A. Klaudiusz zajmował się wywoływaniem duchów: I, 132: „*ne psychomantia quidem, quibus Appius amicus tuus uti solebat*”.

<sup>42</sup> Por. Guillaumont, *op. cit.*, s. 165 i n.; Schofield, *op. cit.*, s. 48.

<sup>43</sup> Momigliano, *op. cit.*, s. 205 i n.



sądzi, iż stanowisko Cyncerona wyrażone w tym traktacie nie odpowiada jego poglądom. W *De divinatione* jest kontrast między filozofią a tradycją religijną i polityką.<sup>44</sup> Także J. Linderski podkreśla dualizm postaw Cyncerona: filozofa–sceptyka oraz polityka–praktyka.<sup>45</sup>

Potwierdzają to słowa Cyncerona, który nawet krytykując wróżby czy augurów, podkreśla ich przywiązanie do tradycji oraz znaczenie dla funkcjonowania państwa: „*Et tamen credo Romulum, qui urbem auspiciato condidit, habuisse opinionem esse in providentis rebus auguranti scientiam — errabat enim multis in rebus antiquitas — quam, vel usu iam vel doctrina vel vetustate immutatam videmus. Retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurum, collegii auctoritas*”.<sup>46</sup>

Praktycyzm oraz stosowanie się do obowiązujących zasad religijnych dominowały w działalności politycznej Cyncerona. Nawet swego rodzaju manipulacje religijne nie były wyrazem niewiary, ale próbami wykorzystywania niezbyt precyzyjnych przepisów.

Przykładem tego typu postawy są działania podjęte przez Cyncerona przeciwko Katylinie. Wykorzystał w nich różnego rodzaju nieprzychylny znaki i wróżby, które miały zapowiadać wojnę i nieszczęścia.<sup>47</sup> W *De divinatione* wspomina o wróżbie augura Appiusza Klaudiusza (*augurium Salutis*), który, gdy wypadła niepomyślnie, zapowiedział wojnę domową.<sup>48</sup> Wykorzystał mówca przeciwko Lentulusowi przepowiednię z ksiąg sybillińskich, która mówiła o rządach trzech Korneliuszy.<sup>49</sup> W trzeciej mowie *In Catilinam* twierdzi, iż jest realizatorem woli Jowisza, którego posąg przyczynił się do wykrycia spisku.<sup>50</sup> Wspomina o różnych znakach, które pojawiły się za jego konsulatu: łuny i niebo w płomieniach, łoskot piorunów, trzęsienie ziemi itd.<sup>51</sup> Zostały one zinterpretowane przez wróżbiarzy i dzięki temu Rzym został uratowany.

<sup>44</sup> Beard, *Cicero and divination*, s. 43 i n.

<sup>45</sup> Linderski, *Cicero and Roman divination*, s. 15 i n.

<sup>46</sup> Cicero, *De divinatione*, II, 70. Por. II, 28.

<sup>47</sup> Zob. Cicero, *De divinatione*, I, 17–22; I, 105; Iulius Obsequens, 691/63; Cassius Dio, XXXVII, 24–25; 34.

<sup>48</sup> Cicero, *De divinatione*, 105: „*Tibi App. Claudius augur consuli nuntiavit, addubitato Sallutis augurio bellum domesticum triste ac turbulentum fore*”. Por. Cassius Dio, XXXVII, 24–25.

<sup>49</sup> Cicero, *In Catilinam*, III, 9; 11. Por. Sallustius, *De coniuratione Catilinae*, 47; Plutarch, *Cicero*, 23; Appian, *Bella civilia*, II, 4.

<sup>50</sup> Cicero, *In Catilinam*, III, 21–22. Por. Cassius Dio, XXXVII, 34, 3–4.

<sup>51</sup> *Ibid.*, III, 18–20. Por. Iulius Obsequens, *loc. cit.*: „*fulmine pleraque decussa. Sereno Vargunteius Pompeius de caelo exanimatus. Trabis ardens ab occasu ad caelum extenta. Terrae motu Spoletum totum concussum, et quaedam corruerunt. Inte alia relatu(m)*,”

Wpływ na ostateczną decyzję w sprawie skazania Katylinarczyków miało, według Cyncerona, wydarzenie podczas odbywających się w jego domu obrzędów ku czci bogini *Bona Dea*, w trakcie których buchnął nagle wielki ogień z przycisającego popiołu. Westalki miały zinterpretować to jako znak bogini dla poparcia zamierzeń Cyncerona.<sup>52</sup>

Na aspekt religijny wydarzeń związanych z wykryciem spisku i skazaniem Katylinarczyków zwracał Cynceron szczególną uwagę także w latach późniejszych. Wynikało to z faktu, iż jego sytuacja polityczna pogorszyła się, usiłował więc zabezpieczyć się przed ewentualnymi zarzutami o działania niezgodne z prawem. Najpełniej znalazło to odzwierciedlenie w jego utworze *De consulatu suo*. Z istniejących kilku wersji zachowało się jedynie kilka fragmentów poematu epicznego.<sup>53</sup> Już z wierszy I księgi, cytowanych przez Serwiusza, wynika, iż żona Cyncerona Terencja, składając ofiarę, otrzymała znak zwiastujący jego zwycięstwo w wyborach na konsula.<sup>54</sup> Cytowany przez Cyncerona w *De divinatione* fragment II księgi zawiera przemówienie muzy Uranii, która przypomina Cynceronowi znaki i wróżby z czasów jego konsulatu, dzięki ostrzeżeniom których udało mu się stłumić sprzysiężenie.<sup>55</sup> Także zachowane wersety z III księgi mówią o pochwalie muzy Kalliope dla jego orientacji i działań politycznych z okresu konsulatu.<sup>56</sup>

Podobne aluzje religijne znajdowały się też w innym nie zachowanym poemacie Cyncerona *De temporibus suis*, w którym opisał on m.in. naradę bogów z jego udziałem w sprawie odwołania go z wygnania i „mowę” Jowisza, który zesłał go jako strażnika miasta i obywateli.<sup>57</sup>

Całkowicie odmiennie ustosunkowywał się Cynceron do omawianych zjawisk i wydarzeń w traktacie *De divinatione*. Pisze w nim o znakach z czasów swego konsulatu:

„Runął podówczas posąg Natty i wizerunki bogów, a Romulus i Remus, rażeni piorunem wraz z wilczycą-karmicielką, spadli z podstawy. [...] Podziw zaś budziło to,

---

*biennio ante in Capitolio lupam Remi et Romuli fulmine ictam, signumque Iovis cum columna desiectum, haruspicum responso in foro repositum. Tabulae legum aereae litteris liquefactis, ab his prodigiis Catilinae nefaria conspiratio coepta”.*

<sup>52</sup> Cassius Dio, XXXVII, 35, 4; Plutarch, *Cicero*, 20. Por. E. Manni, *Religione e politica nella congiura di Catilina*, „Athenaeum” 1946, 24, s. 55–67.

<sup>53</sup> Por. E. Koch, *Ciceronis carmina restituta atque enarrata*, Greifswald 1922, s. 34 i n.; K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cynceroński*, Warszawa 1977, s. 379 i n.; 403 i n.

<sup>54</sup> Servius, *Ad Vergilii Eclogae*, VIII, 105.

<sup>55</sup> Cicero, *De divinatione*, I, 17–22.

<sup>56</sup> Cicero, *Ad Atticum*, II, 3, 3.

<sup>57</sup> Cicero, *Ad Quintum fratrem*, II, 8, 1; Sallustius, *In M. Tullium Ciceronis invectiva*, 3–4. Por. Cicero, *Ad Quintum fratrem*, II, 16, 5; III, 1, 7, 24. Na temat tego utworu zob. Kumaniecki, *op. cit.*, s. 406 i n.

że posąg Jowisza, zamówiony dwa lata wcześniej, ustawiono na Kapitolu właśnie w tym czasie, gdy odkryto sprzysiężenie w senacie”.

Komentuje je jednak następnie z ironią:

„Jakże prędko wymyślił to Jowisz! Ssący Romulus został rażony piorunem, a więc zagraża niebezpieczeństwo miastu, które on założył. Jak przemyślnie ostrzega nas Jowisz tymi znakami! Posąg Jowisza ustawiono w tym samym czasie, kiedy wykryto sprzysiężenie. I ty oczywiście wolisz przypuszczać, że stało się to z rozkazu bogów, a nie przypadkiem, i że przedsiębiorca, który od konsulów Kotty i Torkwata otrzymał zlecenie wykonania owej kolumny, nie opóźnił się z powodu lenistwa czy braku środków, lecz do zwłoki tej został nakłoniony przez nieśmiertelnych bogów”.<sup>58</sup>

Kolejną sprawą, w której Ciceron określił swoje stanowisko wobec auspicyjów, były obnuncjacje Bibulusa przeciwko działalności i ustawodawstwu Cezara.<sup>59</sup> Charakterystyczne jest, iż w 59 roku p.n.e., w korespondencji do Attyka Ciceron nie ustosunkował się jeszcze jednoznacznie do tych wydarzeń.<sup>60</sup> Wrócił do nich później, po powrocie z wygnania. W mowach *De domo sua* oraz *De haruspicum responsis* skrytykował Klodiusza, iż to właśnie on podjął próbę ataku na ustawodawstwo Cezara, zarzucając im, iż zostały „*contra auspicia latae*”.<sup>61</sup> Klodiusz sprowadził na *contio* Bibulusa oraz zwrócił się o opinię do augurów. Ciceron nazywa go ironicznie *auspiciorum patronus*, zarzucając wykorzystywanie augurów i auspicyjów do realizacji własnych celów politycznych.<sup>62</sup> Jednocześnie zakwestionował legalność *transitio in plebem* Klodiusza, które również zostało przeprowadzone z naruszeniem ustawodawstwa dotyczącego *obnuntiatio*.<sup>63</sup> Podkreślał natomiast Ciceron zgodność przeprowadzenia ustawy o jego wygnaniu z obowiązującymi zasadami dotyczącymi auspicyjów.<sup>64</sup>

Stanowisko odpowiadające jego poglądom politycznym zajął Ciceron w sprawie *lex Clodia de iure et tempore legum rogandarum*, która na nowo regulowała zasady stosowania *obnuntiatio*, znosząc niektóre postanowienia

<sup>58</sup> Cicero, *De divinatione*, II, 46–47. Por. U. Heibiges, *Cicero. A hypocrite in religion*, *AJPh* 1969, 90, s. 304–312.

<sup>59</sup> Zestawienie źródeł i dyskusję w dotychczasowej literaturze zob. Burckhardt, *op. cit.*, s. 195 i n.; De Libero, *op. cit.*, s. 61 i n.

<sup>60</sup> Cicero, *Ad Atticum*, II, 16, 2; II, 19, 5; II, 20, 6; II, 21, 3–5.

<sup>61</sup> Na temat *leges contra auspicia latae* zob. Bleicken, *Lex publica*, s. 463 i n.; Burckhardt, *op. cit.*, s. 228 i n.; De Libero, *op. cit.*, s. 87 i n. Por. też Linderski, *The augural law*, s. 2167 i n.

<sup>62</sup> Cicero, *De domo sua*, 39–40; *De haruspicum responsis*, 48.

<sup>63</sup> Cicero, *De domo sua*, 39–41; *De haruspicum responsis*, 48; *De provinciis consularibus*, 45–46. Por. T. Łoposzko, *Attempts at rescinding Caesar's bills of 59 B.C.*, „*Ann. Univ. Mariae Curie-Skłodowska*”, sectio F, vol. 32/1, 1977, s. 1–28.

<sup>64</sup> Cicero, *De domo sua*, 42: „*Quod de me civi ita de republica merito tulisses, funus te indixisse rei publicae, quod salvis auspiciis tulisses, iure egisse dicebant*”.

wcześniejszych *leges Aelia et Fufia*.<sup>65</sup> Cyceon podaje jej treść następująco: „*ne auspicia valerent, ne quis obnuntiarent, ne quis legi intercederent: ut omnibus fastis diebus legem ferri liceret: ut lex Aelia, lex Fufia ne valerent: qua una rogatione quis est qui non intelligat universam rem publicam esse deletam*”.<sup>66</sup> Według mówcy, nastąpiło całkowite obalenie obu ustaw, co uznał za zamach na podstawy funkcjonowania państwa, atak na auspicja i religię. Cyceon reprezentował w tym przypadku opinie optymatów, uznających *auspicia* i *obnuntiatio* za ważny oręż przeciwko działaniom radykalnych trybunów ludowych.<sup>67</sup>

Pokłosie tych koncepcji można znaleźć także w *De divinatione*. Dość sceptycznie odnosi się Cyceon do znaczenia piorunów i innych tego typu zjawisk dla przebiegu zgromadzeń, uznaje jednak wprowadzenie tych auspicjów za zasadne ze względów politycznych: „*quod quidem institutum rei publicae causa est, ut comitorum vel in iudiciis populi vel in iure legum vel in creandis magistratibus principes civitatis essent interpretes*”.<sup>68</sup>

Wykorzystanie auspicjów i *obnuntiatio* w walkach politycznych wzrosło w roku 57 p.n.e., kiedy doszło do próby przeprowadzenia ustawy o odwołaniu Cyceona z wygnania. Stosowały je obie zwalczające się strony. Gdy trybun Fabrycjusz i jego zwolennicy usiłowali zgłosić wspomniany wniosek, pretor Appiusz Klaudiusz zapowiedział obserwację nieba. Cyceon komentuje to: „*Accepisset res publica plagam, sed eam, quam acceptam gemere posset*”. Wobec zastosowania przez Klodiusza przemocy, uznaje obnuncjacje swoich przeciwników za tzw. „mniejsze zło”.<sup>69</sup>

Senat, aby zabezpieczyć się przed tym, miał podjąć uchwałę zabraniającą *obnuntiatio* w dniach, kiedy miał być rozpatrywany projekt ustawy o powrocie Cyceona.<sup>70</sup> Kolejne obnuncjacje, tym razem przeciwko konsulowi Kw. Cecyliuszowi Metellusowi podjął Publiusz Sestiusz. Zajął on świątynię Kastora przy Forum i zgłosił obserwację nieba, został jednak przez

<sup>65</sup> Na temat *lex Clodia* i *leges Aelia et Fufia* zob. ostatnio: T. N. Mitchell, *The leges Clodiae and Obnuntiatio*, ClQu 1986, 36, s. 172–176.

<sup>66</sup> Cicero, *Pro Sestio*, 33; *Post reditum in senatu*, 11: „*ne auspiciis obtemperaretur, ne obnuntiare concilio aut comitiis, ne legi intercedere liceret, ut lex Aelia et Fufia ne valerent*”. Por. *Pro Sestio*, 56; *In Vatinium*, 18; *De haruspicum responsis*, 58; *In Pisonem*, 9–10; *De provinciis consularibus*, 46.

<sup>67</sup> Cicero, *Post reditum in senatu*, 11: „*quae (lex Aelia et Fufia) nostri maiores certissima subsidia rei publicae contra tribunicios furores esse voluerunt*”.

<sup>68</sup> Cicero, *De divinatione*, II, 74.

<sup>69</sup> Cicero, *Pro Sestio*, 78.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 129: „*[...] vel quod est postridie decretum in curia populi ipsis Romani et eorum, qui ex municipiis converant, admonitu, ne quis de caelo servaret, [...], si quis aliter fecisset, eum plane eversorem rei publicae fore idque senatum gravissime laturum, et ut statim de eius facto referente*”.

zwolenników Klodiusza pobity i raniony. Cynceron bardzo pozytywnie ocenia postępowanie Sestiusza, stwierdzając eufemistycznie: „*qui cum causam civis calamitosi, causam amici, causam bene de republica meriti, causam senatus, causam Italiae, causam rei publicae suscepisset, cumque auspiciis religionique parens obnuntiaret*”.<sup>71</sup>

*Auspicia* i *obnuntiatio* odegrały także ważną rolę podczas wyborów edylów na 56 rok p.n.e., w których ubiegał się o ten urząd Klodiusz. Z korespondencji Cyncerona wynika, iż Milon stosował obstrukcję wobec konsula Metellusa, polegającą na obserwacji nieba i zgłaszaniu *obnuntiatio*.<sup>72</sup> Do podobnych przypadków doszło także podczas wyborów w latach 56, 55, 54, 53 p.n.e., Cynceron nie był w nich jednak bezpośrednio zaangażowany.<sup>73</sup>

Uwarunkowania religijne i wróżby odgrywały istotną rolę w sporze Cyncerona z Klodiuszem w sprawie zburzenia domu mówcy i poświęcenia tego miejsca na świątynię bogini *Libertas*. W mowie *De domo sua* Cynceron odwołał się do kolegium kapłanów. Wielokrotnie podkreśla ich znaczenie w państwie, w tym także augurów: „*Dico apud pontifices, augures adsunt, versor in medio iure publico*”.<sup>74</sup> Z dość dużą znajomością prawa sakralnego, wbrew własnym opiniom, iż go nie studiował, Cynceron stara się udowodnić, że obrzędy dokonane przez jednego kapłana bez zgody kolegium nie powinny mieć mocy obowiązującej.<sup>75</sup> Krytykuje też przejście Klodiusza do plebsu: „*auspicia populi Romani, si magistratus patricii creati non sint, intereant necesse est*”.<sup>76</sup>

Do sprawy swego domu i świątyni *Libertas* wrócił Cynceron w mowie *De haruspicum responsis*, wygłoszonej w senacie w 56 roku p.n.e., w związku ze zgłoszonymi przez haruspików zastrzeżeniami religijnymi i nieprzychylnymi znakami.<sup>77</sup> Zaatakował w niej ponownie Klodiusza i jego argumenty religijne, zarzucając mu bezbożność i nieprzestrzeganie zasad religijnych.<sup>78</sup>

<sup>71</sup> *Ibid.*, 79–83; *Ad Quintum fratrem*, II, 3, 6; *Post reditum in senatu*, 7; 30; *Pro Milone*, 38. Por. T. Łoposzko, *Mouvements sociaux à Rome dans les années 57–52 av. J.-C.*, Lublin 1980, s. 40 i n.

<sup>72</sup> Cicero, *Ad Atticum*, IV, 3, 3–5. Por. Burckhardt, *op. cit.*, s. 202; De Libero, *op. cit.*, s. 56 i n.

<sup>73</sup> Zob. Burckhardt, *op. cit.*, s. 203 i n.; Thommen, *op. cit.*, s. 244 i n.; De Libero, *op. cit.*, s. 56 i n.

<sup>74</sup> Cicero, *De domo sua*, 34. Por. *Ibid.*, 1–3; 37–39.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 121–139. Por. Bergemann, *op. cit.*, s. 41 i n.

<sup>76</sup> Cicero, *De domo sua*, 38.

<sup>77</sup> Por. J. O. Lenaghan, *A Commentary on Cicero's Oration „De haruspicum responsis*, Princeton 1963.

<sup>78</sup> Zob. C. Gallini, *Politica religiosa di Clodio*, SMSR 1962, 32, s. 257–272, oraz polemikę: H. Kowalski, *Publiusz Klodiusz a religia rzymska w I wieku p.n.e.*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, vol. Historia 27, 1992, s. 67–75.

Przychylnie natomiast wypowiadał się o kapłanach i augurach, z których większość była członkami senatu.<sup>79</sup> Stwierdza: „[maiores nostros — H. K.] [...] *qui statas sollemnesque caerimonias pontificatu, rerum bene gerundarum auctoritates augurio [...]*”.<sup>80</sup> Omawia stwierdzenia haruspików, nie negując ich przepowiedni, a jedynie starając się nadać im własną interpretację.<sup>81</sup> Znaki, jak np. trzęsienie ziemi, uznaje za głos bogów: „*Etenim haec deorum immortalium vox, haec paene oratio iudicanda est, cum ipse mundus, cum agri, atque terrae motu quodam novo contremiscunt et inusitato aliquid sono incredibilique praedicunt*”.<sup>82</sup>

Wydarzeniem, które niewątpliwie wywarło znaczący wpływ na stanowisko Cyncerona w sprawach auspicjów, było osiągnięcie przez niego auguratu. We wspomnianych listach do Appiusza Klaudiusza Cynceron donosił o swoich zainteresowaniach prawem auguralnym i prosił o przysyłanie mu prac na ten temat. Być może wtedy powstał zamiysł napisania dzieła *De auguriis*.<sup>83</sup>

W liście do Aulusa Cecyny z 46 roku p.n.e. Cynceron informuje go o swoich przepowiedniach na temat wydarzeń II wojny domowej. Podkreśla przy tym swoje doświadczenie w tej dziedzinie, nabyte z pism najuczciwszych ludzi, z własnych badań, z wielkiej wprawy w realizacji spraw publicznych oraz wielu zdarzeń z czasów mu współczesnych.<sup>84</sup> Dalej pisze: „*Cui quidem divinationi hoc plus confidimus, quod ea nos nihil in his tam obscuris rebus tamque perturbatis unquam omnino fefellit*”.<sup>85</sup> Zdradza też własne metody wróżbiarskie: „*Non igitur ex alitis involatu nec e cantu sinistro oscinis, ut in nostra disciplina est, nec ex tripudiis sollistimis aut soniviis tibi auguror, sed habeo alia signa, quae observem; quae etsi non sunt certeriora illis, minus tamen habent vel obscuritatis vel erroris*”. Pojawia się tu dość racjonalistyczne podejście Cyncerona do przepowiedni politycznych; podaje dwa sposoby obserwacji: jeden wyprowadza od samego Cezara i jego działań, drugi z układów społecznych.<sup>86</sup>

<sup>79</sup> Cicero, *De haruspicum responsis*, 13: „*Postero die frequentissimus senatus te consule designato, Lentule, [...] statuit, cum omnes pontifices, qui erant huius ordinis, adessent*”. Por. Bergemann, *op. cit.*, s. 25 i n.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 18. Podobnie przychylnie wypowiada się na temat *Libri Sibyllini* oraz *disciplina Etrusca*.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 40 i n.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>83</sup> Por. Kumaniecki, *op. cit.*, s. 383.

<sup>84</sup> Cicero, *Ad familiares*, VI, 6, 3: „*[...] ne nos quidem nostra divinatio fallat: quam cum sapientissimorum virorum monumentis atque praeceptis plurimoque, ut te scis, doctrinae studio, tum magno etiam usu tractandae rei publicae magnaue nostrorum temporum varietate consecuti sumus*”.

<sup>85</sup> *Ibid.*, VI, 3, 4.

<sup>86</sup> *Ibid.*, VI, 3, 7–8.

Do roli auspicjów w życiu politycznym Rzymu wrócił Ciceron w drugiej mowie przeciwko Antoniuszowi. Opisuje w niej przebieg wyborów konsularnych w 44 roku p.n.e. Antoniusz pełniący funkcję konsula, będąc jednocześnie augurem, zapowiedział obserwację nieba podczas zgromadzenia, nie chcąc dopuścić do wyboru P. Dolabelli. Nie podjął jednak *auspicia imperativa* jako urzędnik, ale już w trakcie głosowania, jako augur zgłosił *auspicia oblativa*, wypowiadając formułę *alio die*. Cezar, który przewodniczył zgromadzeniu, nie uznał jednak tego zgłoszenia i wybory kontynuował. Ciceron, komentując to zdarzenie, zarzucił Antoniuszowi, iż sfałszował lub zmyślił znak oblatywny.<sup>87</sup> Z kolei w innej mowie przeciwko Antoniuszowi zarzucił mu zlekceważenie auspicjów podczas głosowania na zgromadzeniu *lex Antonia agraria*. Ciceron podaje, iż odbywało się ono „wśród burzy, grzmotów i błyskawic”. Mówca naśmiewał się przy tym z Antoniusza, iż będąc augurem sam bez pomocy kolegów nie był w stanie zinterpretować nieprzychylnych znaków. Był to oczywiście zarzut zmyślony, Antoniusz działał z pobudek politycznych.<sup>88</sup>

Podsumowując przedstawione rozważania należy stwierdzić, iż trudno jest udzielić jednoznacznej odpowiedzi na postawione na początku pytanie. Niewątpliwie dominował u Cicerona praktycyzm polityczny, także w sprawach dotyczących stosowania religii w życiu publicznym. Pewne manipulacje wynikały z luk w przepisach prawnych i były realizowane przez większość polityków. Pompejusz w 55 roku p.n.e. jako konsul przewodniczył wyborom pretorów. Gdy okazało się, że *centuria praerogativa* oddała swój głos na Marka Porcjusza Katona, przerwał zgromadzenie pod pretekstem, iż usłyszał grzmot. Pompejusz wystąpił tu w podwójnej roli: jako augur zgłosił sam sobie (*nuntiatio*) nieprzychylny znak, następnie jako urzędnik rozwiązał zgromadzenie.<sup>89</sup>

Jako augur Ciceron doskonale znał zasady i przepisy religijne dotyczące zwłaszcza wróżbiarstwa. Wynikało to zarówno z jego zainteresowań naukowych, jak też praktyki politycznej. W walkach tego okresu ich znajomość okazywała się wielce przydatna.

Stanowisko filozoficzne Cicerona ulegało pewnej ewolucji, chociaż także tu można znaleźć ślady wpływu elementów polityki. W mowie *De haruspicum responsis* Ciceron stwierdza: [...] *versari in studio litterarum, iis delecter aut utar omnino litteris, quae nostros animos deterrent atque avocant a religione*”.<sup>90</sup> W mowie wygłoszonej w senacie w sprawie interpretacji

<sup>87</sup> Cicero, *Philippicae*, II, 79–82.

<sup>88</sup> *Ibid.*, V, 7–10.

<sup>89</sup> Plutarch, *Cato Minor*, 42; *Pompeius*, 52.

<sup>90</sup> Cicero, *De haruspicum responsis*, 18.

wrózb przez haruspików, w bezkompromisowej walce politycznej nie mógł sobie pozwolić na elementy sceptycyzmu. Pojawiają się one dopiero pod koniec życia w dziele filozoficznym *De divinatione*. Do końca pozostał jednak Cynceron politykiem i augurem.

#### RÉSUMÉ

Les idées philosophiques de Marcus Tullius Cicero ont suscité et continuent de susciter de nombreux débats; parmi les plus controversées se trouvent sans doute ses conceptions relatives à la théorie et aux pratiques de la divination. Cet article se propose d'expliquer le rôle que les auspices jouaient dans la pensée philosophico-religieuse et dans l'activité politique de cet orateur, philosophe, politique et augure éminent. Cicéron a étalé ses considérations théoriques sur les lois augurales et sur les principes d'application des auspices dans ses écrits politiques et philosophiques. On peut y observer une certaine évolution et un combat de deux attitudes: celle de l'homme politique et celle du philosophe. Dans ses traités politiques: *De republica* et *De legibus* Cicéron souligne l'importance des auspices pour le fonctionnement de l'Etat. Cette position était due non seulement à sa grande estime de la religion des ancêtres, mais aussi à son pragmatisme politique, au fait qu'il était conscient du rôle important des prédictions et de la religion dans la vie publique. Il présente à cet égard des idées caractéristiques des optimates, pour qui les auspices et l'obnuntiatio étaient devenus une arme efficace dans les luttes politiques du II-ème et du I-er siècle av. J.-C. Dans *De natura deorum* et dans *De divinatione*, Cicéron expose des conceptions différentes où apparaissent des éléments de scepticisme; il reconnaît les prédictions pour manifestations de la superstition avec certains traits d'imposture. Il se prononce néanmoins pour le maintien de ces coutumes religieuses vu leur utilité à gouverner l'Etat.

L'activité politique de Cicéron était dominée par un pragmatisme et par un conformisme envers les principes religieux en vigueur. Même quand il avait recours à des sortes de manipulations religieuses, il ne s'agissait pas de preuves de sa mécréance, mais de tentatives de tirer profit des lacunes dans la législation. On le vit surtout au cours des événements liés à la découverte de la conspiration et à la condamnation des Catilinaires. Cicéron profita adroitement de toutes les possibilités qu'offrait l'interprétation de signes et de prédictions, et il n'hésita même pas à se donner pour messager de Jupiter. Chose caractéristique, il a mis ces interprétations en question lui-même dans son traité *De divinatione*. Cicéron eut encore recours à des tentatives analogues d'exploiter des auspices et prédictions dans les années ultérieures, notamment pendant son conflit avec Publius Clodius.

L'événement qui eut une grande influence sur la position de Cicéron en matière des auspices, ce fut son accession à l'augurat. Cela le poussa à des études plus approfondies de la théorie et du droit auguraux. En dépit d'éléments de scepticisme qui apparaissent dans ses écrits philosophiques, il demeura jusqu'au bout un homme politique conscient de l'importance des auspices et un prêtre qui les mettait en pratique.