

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

*И.С. Вевюрко*

### Метафизика в трактате Цицерона «О природе богов»

**Илья Сергеевич Вевюрко** – кандидат философских наук, ст. препод. кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; доцент кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета ПСТГУ. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: [vevurka@mail.ru](mailto:vevurka@mail.ru)

На первый взгляд в трактате Цицерона «О природе богов», написанном в форме диалога, метафизические идеи высказываются только стоическим участником, Бальбом, который не может аргументировать их достаточно убедительно перед лицом критики со стороны Котты, представителя академической традиции, к которой, по крайней мере в гносеологии, относит себя и сам автор. Однако так ситуация выглядит, лишь если читать трактат изолированно от других произведений Цицерона и с учетом лишь высказанного, а не умолчанного. Между тем, есть все основания для того, чтобы рассматривать этот трактат в качестве центрального в группе произведений второй половины 40-х гг., отчего умолчания в нем оказываются не менее важными, чем прямой текст. Из сопоставления различных высказываний Цицерона о божественном, рассеянных в разных трудах, выясняется, что метафизическое содержание в них, несомненно, было, и выстраивалось оно с апелляцией к Платону, переосмысленному в контексте академической традиции. Ключом же к пониманию трактата «О природе богов» служит его композиция, построенная на противопоставлении экзотерической религиозности эпикурейского и стоического участников невысказанным идеям их академических критиков.

**Ключевые слова:** метафизика, Цицерон, Рим, античность, философия, религия, теология

**Ссылка для цитирования:** *Вевюрко И.С.* Метафизика в трактате Цицерона «О природе богов» // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 2. С. 21–35.

Позиция Цицерона в кругу спорщиков – участников написанного им диалога «О природе богов» (*De natura deorum*) представляет собой загадку. Напомним, что Цицерон начинает диалог введением (точнее, посвящением адресату, Марку Юнию Бруту), в котором говорит о важности рассматриваемой в нем проблемы. Важность обусловлена тем, что при падении основной добродетели,

связанной с почитанием богов – благоговения к ним (*pietas adversus deos*), которое определяется как справедливость по отношению к ним (*justitia adversus deos*), необходимо падают доверие между людьми (*fides*), общность человеческого рода (*societas generis humani*) и самая справедливость (*justitia*), имеющая интегральный характер в этике Цицерона. При этом *pietas* не может быть только наружной, иными словами, почитание богов не может быть сведено к тому, что теперь подразумевается под «гражданской религией»<sup>1</sup>. Причина этого обстоятельства состоит в том, что никакая добродетель, и в том числе *pietas*, не может существовать в форме притворства и неискренности (*ficta simulatio*). Но почитание богов неизбежно является притворным, если «боги не могут поддерживать (*juvare*) нас и не хотят этого, и вообще ни о чем не заботятся, не обращают внимания на то, что мы делаем, и ничто от них не может проникать в человеческую жизнь» [*Cicero. De nat. deor. I. II*].

Известно, что Цицерон уважал Брута и был его сторонником, а кроме того, уважал и самого себя, что исключает возможность использования подобного рода посвящения в качестве притворства для прикрытия критических высказываний о богопочитании внутри основной части диалога. Отсюда видно, как несправедливо предполагать, что «Цицерон в силу традиции, принятой в римском обществе, но отнюдь не в силу собственных убеждений признает существование богов» [Bragova, 2017, p. 312].

Загадочность диалога *De natura deorum* задается контрастом столь убедительного и аргументированного признания их существования во введении с бессилием защитить его в основном тексте и усугубляется почти полным молчанием самого Цицерона в качестве одного из участников сочиненного им диспута.

Автор начинает с изложения эпикурейской теологии устами Веллея. Эпикурейские боги сильно напоминают олимпийских: они обладают совершенной и прекрасной телесностью, бессмертием, безмятежностью и равнодушны к судьбам людским; даже приписывание им «не тела, а как бы тела, не крови, а как бы крови» [*Cicero. De nat. deor. I. XVIII*], сделанное с целью оправдать их бессмертие перед лицом натурфилософии, есть не что иное, как апелляция к Гомеру<sup>2</sup>. Правда, в отличие от богов античной мифологии, эпикурейские

<sup>1</sup> Термин «гражданская религия» был введен, по-видимому, Ж.-Ж. Руссо в трактате «Об общественном договоре» (кн. 4, гл. 8). Автор этого концепта в его современном виде, американский социолог Р. Белла, возможно, с намеком на текст Цицерона, писал в своей программной статье: «Видимость благочестия есть лишь одно из неписаных требований к должности [президента], немного более традиционное, но не отличающееся принципиально от потребности текущего дня в приемлемом телевизионном образе» [Bellah, 2006, p. 227]. Белла отмечает, что с момента возникновения «гражданской религии» в США лежащая в ее основе идея Бога долгое время не подвергалась сомнению, однако в наше время «еще трудно определить, как углубляющийся теологический кризис повлияет на ее определение» [Ibid., p. 242].

<sup>2</sup> В известном эпизоде о ранении Афродиты: «...αἶμα θεοῖο, / ἰχὼρ, οἷός τέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν· / οὐ γὰρ σίτον ἔδουσ', οὐ λίνουσ' αἶθρα οἶνον, / τούνεκ' ἀνάϊμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται» – «...кровь богини, / сок, что течет у блаженных божеств: / ибо ни хлеба не едят, ни вина темного не пьют, / потому и бескровны они, и бессмертными зовутся» [*Homer. Ilias V. 339–342*].

боги не участвуют в исторических событиях; но участие, приписываемое им Гомером, относилось только к событиям древним, участниками которых на земле были герои – полубоги. Ко времени Цицерона гомеровские божества в значительно большей степени ассоциировались с прекрасными неподвижными статуями, чем с персонажами мифа, которые сводят счеты друг с другом через людей. Из античной мифологии, пропущенной через трагедию и комедию, публика усвоила вероломство богов, отсутствие у них сострадания к несчастнейшему роду людей<sup>3</sup>, невозможность добиться от них справедливости. Все эти качества для поддержания *pietatis* можно было бы сублимировать до благородной безучастности, чем и занималась эпикурейская теодицея. «Мы не боимся, – говорит Веллей, – тех, которых разумеем ни себе самими не доставляющими никакого вреда, ни другим его не ищущими, но благочестиво и свято чтим природу совершенную и превосходную» [*Cicero. De nat. deor. I. XX*].

Котта, выступающий в этом диалоге критиком, без труда опровергает позицию Веллея. Поскольку в рамках настоящей статьи мы не можем эксплицировать всю логику диспута, ограничимся стилистическими приемами Цицерона как писателя: во-первых, он тратит на опровержение Веллея меньший объем текста, чем на критику стоической теодицеи Бальба в книге II; во-вторых, Котта постоянно демонстрирует интеллектуальное превосходство над собеседником посредством иронии; в-третьих, самое главное, он показывает недостижимость для эпикурейского метода той цели, которая поставлена во введении. «Эпикур поистине вырвал из душ человеческих корень религии, лишив бессмертных богов власти и влияния» [*Ibid. I. XLIII*]. Речь Котты не просто выступает здесь порицанием нарочито наивного эпикурейского благочестия, но имеет солидную философскую подоснову. Во всяком случае, напрашивается параллель между ее второй частью и тем эпизодом из диалога Платона «Парменид», где молодой Сократ, по-видимому, доказал, что существует «знание само по себе» и другие подобные качества, которыми обладать, конечно, подобает богам. Умудренный философским опытом Парменид (он – ведущий в этом диалоге) ответил Сократу следующее:

– Итак, если у бога есть упомянутое совершеннейшее господство и совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет распространяться на нас и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего относящегося к нашему миру: как мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаем, так на том же самом основании и они, хоть и боги, над нами не господа и дел человеческих не знают.

– Но если отказать богу в знании, то не покажется ли такое утверждение слишком странным? – заметил Сократ. А Парменид возразил:

– Однако, Сократ, к этому и, кроме того, еще ко многому другому неизбежно приводит [учение об] идеях, если эти идеи вещей действительно существуют и если мы будем определять каждую идею как нечто самостоятельное [*Plato. Parm. 134e. Пер. Н.И. Томасова*].

<sup>3</sup> «Ибо из тварей, которые дышат и ползают в прахе, / истинно в целой вселенной несчастнее нет человека» [*Hom. Ilias XVII. 446–447. Пер. Н.И. Гнедича*].

При всем очевидном различии между бесплотными богами участников диалога Платона, которым приписываются идеи как предметы их обладания, и телесными богами Эпикура, более существенным для основной проблемы *De natura deorum* является то, что их объединяет: безучастность к людям. Сократа – собеседника Парменида это побуждает к пересмотру мнения об идеях как самостоятельных сущностях. Цицерон же, сообразно практической наклонности своей философии, переходит к обсуждению стоического учения о богах.

Бальб, устами которого автор выводит на свет стоическую теодицею, представляет мир как божественное иерархическое целое, проявляющее себя непосредственно в отношении к человеку на низших уровнях этой иерархии в виде знаков: голосов, видений, знамений. Мир есть бог, обладающий разумом и мудростью [*Cicero. De nat. deor. II. VII–VIII*]. Его населяет множество богов, которые «часто воочию обнаруживают свою силу» [*Ibid. II. II*]. Отвергая «басни» Гомера о богах, Бальб в то же время считает звезды одушевленными существами, а вселенную в целом – «как бы общим домом богов и людей и городом тех и других» [*Ibid. II. LXII*]. Одушевление мира носит в рассуждении Бальба не исключительно натурфилософский характер, хотя он и употребляет стандартную аргументацию этого рода: наличие теплоты и движения, согласованность явлений природы, лестница совершенств и прочее. Главное в его мысли о богах составляет уверенность в непосредственном промысле божественного начала (*pumen*) о человеке в виде разнообразных теофаний.

Критика позиции Бальба занимает в диалоге больший объем, чем опровержение Веллея – для второй речи Котты автор выделил целую книгу. Однако этой соразмерной серьезности аргументации данью внимания, как на первый взгляд кажется, и ограничено преимущество стоической теодицеи над эпикурейской. Разгром, осуществляемый Коттой, после которого Цицерон более не считает нужным дать Бальбу слово для защиты, оказывается полным. Как и в предшествующем прении, Цицерон здесь подчеркивает интеллектуальное превосходство своего коллеги-академика посредством иронии, не узнать которую читателю было бы крайне затруднительно. Все аргументы Бальба его противник делит на разумные основания (*ratio*) и слухи (*rumor*) [*Ibid. III. V*]. Первые справедливо указывают на единство и сложность космоса, но не достигают своей цели в попытках оправдать целесообразность его устройства, или наличие промысла. Напротив, природа, «чем она могущественнее сама по себе, тем менее надо смотреть на нее как на действие божественного разума» [*Ibid. III. XI. Пер. С.И. Блажеевского*]. Другими словами, ее могущество – это как раз могущество случая, принципа, противоположного промыслу. Разумные существа тем и превосходят мир, место их обитания, что способны осознать его ущербность. Котта отвергает мысль, что боги могли позаботиться о немногих: если они не позаботились о каждом, то не позаботились ни о ком. Второй тип аргументов призван как бы подкрепить первые эмпирическими данными, а именно историческими свидетельствами о теофаниях. Здесь Котта дружески подтрунивает над своим оппонентом: «Что касается голоса фавна, то я, по крайней мере, никогда его не слышал. Если ты говоришь, что ты его слышал, то я тебе поверю, хотя я совершенно не знаю, что такое фавн»

[*Cicero. De nat. deor. III. VI. Пер. С.И. Блажеевского*]. В результате академик выносит стоической теодицее убийственный вердикт: «Мне кажется... что, желая изъяснить качества богов, ты изъяснил, что богов вовсе нет» [*Ibid. III. VI. Пер. С.И. Блажеевского*].

Диалог, таким образом, завершается тем, что две теодицеи – не признающая промысла и признающая его, – из которых отвечать цели, продекларированной во введении, могла лишь вторая, равно не проходят испытания академическим скептицизмом. Текст мог бы остаться образцом стерильности последнего, если бы не странная оговорка Цицерона в самом конце: «*Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior*». Обычно ее понимают относительно содержания II и III книг в том смысле, что Веллею более убедительным показался Котта, тогда как Цицерону – Бальб<sup>4</sup>. Но это ломает всю логику диалога, т.к. Цицерон оказывается солидаризирующимся с позицией, которую сам прописал как более слабую, против той, преимущества которой не поспешил изобразить с присущим себе остроумием. Если бы Котта отрицал существование богов, то заключительную реплику можно было бы истолковать как выражение непреклонности благочестивого фидеизма перед лицом эпикурейского легкомыслия; но именно Котта выступает в этом диалоге как фидеист, указывающий на то, что философская аргументация лишь ослабляет ясность (*perspescuitas*) общего убеждения в бытии богов [*Ibid. III. IV*].

Позиция Цицерона в диалоге остается неясной. На возможную преднамеренность этой неясности в его трудах есть, по крайней мере, два различных намека: во-первых, то, что он и в других произведениях рассуждает о религиозных предметах довольно сбивчиво; во-вторых, пример, который он избирает в трактате «Об обязанностях» (*De officiis*) для описания человека, который о чем-то умалчивает, но не скрывает этого. Приводя воображаемую речь оправдывающегося торговца, умолчавшего о ценах своих конкурентов, Цицерон избирает примеры явно не случайные, т.к. они совпадают с названиями его произведений: «Одно дело – скрыть, другое – умолчать, и я теперь от тебя не скрываю, если тебе не говорю, какова природа богов, каков предел добра (а знать это тебе было бы полезнее, чем знать, что цены на пшеницу низки); но я не должен говорить тебе все то, что тебе было бы полезно услышать» [*Cicero. De offic. III. XII. Пер. В.О. Горенштейна*]. В предисловии к *De natura deorum* Цицерон также отмечает, что скрывает свое мнение не ввиду его отсутствия, а ввиду нежелания оказывать давление посредством авторитета, и что придерживающиеся академического метода (*ratio*) в философии вовсе не относятся к числу тех, которые «не имеют ничего, чему бы они следовали» [*Cicero. De nat. deor. I. V*].

<sup>4</sup> Само выражение «*ad veritatis similitudinem videretur*» («кажущееся похожим на истину») репрезентативно для академической теории познания, в которой истина считалась недостижимой, но следовало держаться той или иной точки зрения в силу ее большего правдоподобия, без чего невозможно никакое искусство («*quod probabile esset, satis magnam vim habere ad artis*» [*Cicero. Acad. II. XLVII*]). Это своего рода философская роспись Цицерона, гарантирующая, как нам кажется, аутентичность концовки диалога.

Попробуем собрать по крупицам представления Цицерона о природе богов, которые должны увенчиваться трактатом под соответствующим названием и потому могут составлять материал для его понимания: ведь не исключено, что, адресуясь определенному кругу лиц, философ рассчитывал скорее на кумулятивный эффект, чем на ясность каждого произведения в отдельности.

Цицерон согласен со стоиками в том, что красота мира и порядок небесных явлений являются основаниями для признания бытия богов [*Cicero. De div. II. LXXII*]<sup>5</sup>. Но он считает эти основания, очевидно, недостаточными: а) для *доказательства* их бытия, которое было бы больше, чем просто вера в учреждения предков (это сомнение хорошо артикулировано от лица Котты в *De natura deorum*); б) для утверждения, что боги заботятся о человечестве и, следовательно, принимают от людей религиозное почитание. Иными словами, задолго до Канта римский мыслитель уже отвергает космологический аргумент на уровне логики, признавая его красоту и привлекательность на уровне эстетики<sup>6</sup>. Значение же самой эстетики для Цицерона полнее раскроется в дальнейшем.

Разрубить этот узел недоумений стоики пытаются одним ударом – указанием на чудеса. Разные формы свидетельств о них представляют собой центральный и, одновременно, самый слабый аргумент Бальба в пользу небезучастности богов. А возражение на него Котты есть не что иное, как сокращенная критика различных видов откровения в трактате Цицерона «О дивинации» (*De divinatione*). В этом трактате, построенном им как диалог со своим родным братом Квинтом, он сначала защищает дивинацию устами брата, а затем опровергает все его доводы от своего лица. «Итак, – говорит он, – смотри, есть ли вообще какая-то дивинация» [*Ibid. II. V*]<sup>7</sup>. Но вывод оказывается не таким простым, как можно думать, основываясь на оппозиции есть/нет. Прежде всего Цицерон признает, что почти все философы «признавали дивинацию, но неодинаковым образом» [*Ibid. I. III. Пер. М.И. Рижского*]. Учитывая то, что метод Академии, к которой он, во всяком случае, с точки зрения теории познания относит себя, состоял в том, чтобы «ради отыскания истины... говорить как против, так и за всех философов» [*Cicero. De nat. deor. I. V. Пер. С.И. Блажеевского*], ссылка на большинство из них несовместима с категорическим отрицанием. Действительно, далее выясняется, что при выяснении вопроса о реальности дивинации следует избегать крайностей: «Как бы мы, отрицая, не впали

<sup>5</sup> Этот же аргумент развернут в *De legibus*: «Как вообще можно признать человеком того, в ком не вызывают чувства благодарности ни порядок движения светил, ни чередование дня и ночи, ни смена времен года, ни земные плоды, произрастающие для нашего пропитания? И так как все обладающее разумом стоит выше всего того, что разума лишено, и так как, согласно божественному закону, ничто не может быть выше природы в целом, то следует признать, что природе присущ разум» [*Cicero. De leg. II. VII. Пер. В.О. Горенштейна*].

<sup>6</sup> Привлекательность здесь в буквальном смысле: что «звездное небо над головой», не имеющее для человека прагматического значения, отвлекает его мысли от земных вещей и устремляет к вечному – общее место, опять же, не только для Канта, но и для большинства античных мыслителей.

<sup>7</sup> «Vide igitur ne nulla sit divinatio». Что перевод должен быть именно такой, см.: [Yenni, 1869, p. 206].

в нечестие, или, принимая, не связали себя старушечьими суевериями» [Cicero. De div. I. IV]. Правда, в одном месте Цицерон доходит до прямого отрицания, когда говорит: «Дивинацию, очевидно, нужно снять (tollitur), а бытие богов сохранить» [Ibid. II. XVII]. Но это ситуативная фраза, выдвинутая как итог аргументации против тезиса, согласно которому, если нет дивинации, то нет и богов (si nulla sit divinatio, nulli sint di). С другой стороны, в трактате «О законах» (De legibus), написанном незадолго до этого, тезис об отсутствии дивинации предстает в ином, видимо, более развернутом виде: она существовала раньше, но ныне исчезла вследствие небрежения [Cicero. De leg. II. XIII].

Мы могли бы, конечно, делить высказывания Цицерона на более и менее искренние с опорой на его политическую биографию, но более продуктивным представляется думать, что этот муж был достаточно искусен в риторике, чтобы никогда не высказываться против своей воли, так что, и умалчивая, он не скрывает, а тем более не лжет. Если смотреть с этой точки зрения, то под «дивинацией» Цицерон имеет в виду, скорее всего, не одну, а несколько вещей, как и те философы, которые «признавали дивинацию, но неодинаковым образом». Ложная форма дивинации, по Цицерону, представляет собой суеверие – самообман человека, пытающегося заранее узнать свою судьбу и повлиять на нее тоже заранее, магическим способом. В период после 45 г. до н.э., когда были написаны все произведения, цитируемые нами в этой статье, кроме De legibus и Pro Plancio, проблема предведения, можно думать, остро стояла перед Цицероном не только ввиду исполнения им обязанностей авгура, но и в связи со смертью его единственной дочери Туллии. По той же причине он мог вновь пересматривать вопрос о божественной заботе. Не исключено, что философ иронизировал над собой, когда писал о том, как мало благочестивым помогает в жизни их благочестие. Другой вопрос – следует говорить здесь о принципиальных изменениях, или об углублении темы. В наши планы такое биографическое исследование не входит, но мы полагаем, что ввиду зрелости Цицерона как мыслителя к моменту смерти Туллии второе решение более вероятно.

Итак, Цицерон безжалостно расправляется с суеверием, которое в De natura deorum устами Бальба определяет как упрашивание человеком богов сделать долговечными его детей и противопоставляет религии как истинному благочестию [Cicero. De nat. deor. I. XXVIII]. Здесь он дает свое известное определение религии от relego (перечитывать, возвращаться умом), а в De divinatione, отмечая, что нельзя, отбрасывая суеверия, отбрасывать и религию [Cicero. De div. II. LXXII], играет словами, возводимыми им к тому же корню, когда говорит, что хочет быть понят правильно: diligenter intellegi volo. Иными словами, все, что связано с legere, некоторым образом проясняет для Цицерона сущность религии. Эта наша догадка косвенно подтверждается определением религиозности, данным им в судебной речи в защиту Гнея Планция (Pro Plancio oratio): «qui sancti, qui religionum colentes, nisi qui meritam dis immortalibus gratiam iustis honoribus et memori mente persolvunt?» – «кто чтит святыню и все относящееся к религии, если не тот, кто достойную воздает бессмертным богам благодарность правдой, почитанием и памятливым умом?» [Cicero. Pro Planc. XXXIII]. Последнее можно перевести и как «памятью сердца», что

предостерегает нас от излишней интеллектуализации цicerонова богословия, воспрещаемой и академической (скептической) культурой мысли; при этом несомненно, что *mens memо* осуществляет *religio* в смысле определения, которое дает Бальб, т.е. возвращения ума к мысли о божестве.

Цикл произведений, начатый в 45 г., Цицерон планировал завершить книгой «О судьбе» (*De fato*) [*Cicero. De div. II. I*], и он исполнил свой замысел, но трактат сохранился лишь частично. По уцелевшим фрагментам видно, что философ полемизирует в нем со стоической идеей детерминизма, в связи с чем отвергает также и дивинацию [*Cicero. De fato V–VI*]. По каким мотивам выступает он против судьбы, занимая при этом слишком непримиримую для скептика позицию? Эти мотивы ясно видны уже в «Тускуланских беседах» (*Tusculanae disputationes*): человек призван к добродетели, поставлен перед выбором, совершая который, он или закаляет свою доблесть, или ослабляет ее, и ни от какой судьбы это не зависит; более того, ставить себя в зависимость от судьбы – это и значит ослаблять свою доблесть. Примечательно, что в данном случае он ссылается на ряд представителей античного идеализма: «Пифагор, или Сократ, или Платон обратились бы ко мне с такою речью: “Отчего ты в прахе, отчего ты в горе, отчего уступаешь и поддаешься судьбе? Она может тебя задеть и уколоть, но не может сломить твоих сил. Велика сила добродетелей; разбуди же их, если они заснули!”» [*Cicero. Tusc. disp. III. XVII. Пер. М.Л. Гаспарова*]<sup>8</sup>. В *De divinatione*, намекая на восход и внезапную смерть Юлия Цезаря, философ замечает, что научился «у Платона и у философии» не восторгаться судьбой другого и не удивляться ей, т.к. для государств естественны перевороты [*Cicero. De div. II. II*].

Исходя из этого, прямо-таки догматического, отношения к судьбе (для доказательства которого он задействует весь арсенал скептических средств), Цицерон отрицает дивинацию как предвидение будущего, а мысль о том, что, узнав будущее заранее, можно его исправить, особенно болезненную для него как для авгура и несчастного родителя, прямо высмеивает. Но вместе с тем раскрывается то, о какой дивинации он говорит в положительном смысле. Это дает понять выдвинутый Квинтом пример с Дейотаром, сохранившим верность Риму несмотря на дурное предзнаменование, которое потом сбылось. Обращая пример в свою пользу, Марк Туллий поправляет брата: хотя предзнаменование и сбылось, не оно руководило Дейотаром, но противоположное – «ауспиции добродетели, которые воспрещают смотреть на судьбу, когда дело идет о верности» [*Ibid. II. XXXVII*].

Ауспиции – наблюдения за поведением птиц, так что здесь возникает аллюзия на зрение, и она неслучайна: у Цицерона нередко встречается эстетическая форма высказывания о добродетелях. Так, в своем последнем трактате *De officiis* он пишет: «Сила нравственной красоты так велика, что затмевает видимость пользы»; «если телесное уродство производит несколько отталкивающее впечатление, то какими огромными должны казаться падение и омерзительность опозоренной души?» [*Cicero. De offic. III. XI; XXIX. Пер. В.О. Горенштейна*]. Безусловное предпочтение этически *прекрасного* прагматически полезному

<sup>8</sup> «Разбуди» – несомненно, платоническая аллюзия [ср. *Plato. Meno 85c*].

раз навсегда снимает с Цицерона как мыслителя обвинение в прагматических мотивах утверждения им бытия богов как полезной для государства мысли. Само устремление к общей пользе он считал не прагматикой (на манер «этики разумного эгоизма» позднейшего времени), но исполнением естественного нравственного закона [*Cicero. De offic. III. VI*], сам же этот закон усматривается умом как нечто сущее и прекрасное, в чем нельзя сомневаться: «разум (ratio) природы, который есть закон божеский и человеческий» [*Ibid. III. V*]. Упомянутый разум человек познает через «ум» (mens), который тождествен богу, призываемому во свидетели, например, при клятве на суде, когда клянувшийся «напоминает» (meminerit) себе об этом боге [*Ibid. III. XI*]. И тот закон, по которому судят, если он хорошо составлен, есть, по Цицерону, лишь подобие вечного закона, представляющего собой мысль божества и выражающегося для людей через мысль мудреца [*Cicero. De leg. II. IV*]; если писаного закона и не существует еще, все равно тот, кто творит преступление, нарушает этот неписанный закон и сам об этом знает [*Ibid.*]. Круг замкнулся: мы можем сказать, что нашли дивинацию, не отвергаемую Цицероном, – проявление мысли божества через мысль мудреца и mens каждого человека, если он памятливы (memor). Таким образом, философ намекает на забвение законов республики, говоря о пренебрежении к истинной дивинации в свой век [*Ibid. II. XIII*]. Речь здесь не о метафоре дивинации, но о самом существовании дела, т.к. божество не есть символ закона, но *сам закон* природы, объединяющий, таким образом, воедино нравственный и физический мир. Это божество знает человеческие дела и участвует в них: «Бог не может не знать, что на уме (mens) у каждого, и недостойно бога делать что-либо просто так или без причины» [*Cicero. De div. II. LX*].

Но почему тогда мир физический так несовершенен? Цицерон, по-видимому, не считал себя способным ответить на этот вопрос; он полагал, что мир есть условие для реализации свободной воли в контексте случайности, некое испытание, итог которого лишь интуитивно постигается как итог нравственного искусства. Такое постижение представляет собой еще одну «дивинацию», признаваемую Цицероном за истинную, о чем он пространно рассуждает в беседе на тему смерти: «Ну, а я, если так случится, что бог провозвестит мне кончину, то приму это с радостью и благодарностью, почту это за освобождение из оков и из-под стражи, после которого я или возвращусь в свой дом, а может быть, и в вечный дом, или утрачу всякую чувствительность и тягость. Если же и не будет мне предвозвещения, все равно, я настрою себя так, чтобы другим этот день казался ужасным, а мне – счастливым, и не вменю во зло ничто установленное бессмертными богами или природою, матерью всего. Все мы сеяны и созданы не произвольно и не наобум, но есть несомненная некая сила, которая бдит над родом человеческим и не затем растит и питает его, чтобы по преодолении стольких трудов низринуть его в смерть, как в вековечное бедствие, – нет, скорее уж мы должны считать смерть открытым для нас прибежищем и пристанищем» [*Cicero. Tusc. disp. I. XLIX. Пер. М.Л. Гаспарова*].

В последней приведенной цитате усматривается поливариантность решений, как обычно, предлагаемая Цицероном своим читателям. Но наряду с ней видна и основная нить, которая состоит в предпочтении лучшей мысли –

«похожей на истину», – что возвращает нас к теме эстетического выражения этических идей у Цицерона и, тем самым, их онтологизации, т.к. эстетический объект существует достоверно<sup>9</sup>. Эстетика добродетелей как будто сближает их с богами Эпикура, но это сближение, конечно, только поверхностное. Во-первых, цicerоновы добродетели усматриваются не глазами, а умом или сердцем (*mens*), и сама способность любоваться ими, сходная с религиозным преклонением, составляет замечательное свойство ума. Во-вторых, эти «боги», в отличие от эпикурейских, равнодушны к людям: они дают им себя в обладание и сами обладают ими.

Теперь мы можем понять религиозную программу Цицерона-законодателя [*Cicero. De leg. II. XI*]. Она состоит, прежде всего, в объединении эстетического и этического принципов при субординации видимого невидимому. Цицерон отвергает подход, приписываемый им «персидским магам», согласно которому не должно быть никаких храмов, т.к. жилище богов – это весь мир. Лучше считать, подобно грекам, что боги живут в городах вместе с нами, требуя от нас благочестия и чувства постоянного пребывания рядом со святыней, благодаря которому очищается душа. Это совпадает с мыслью Фалеса, согласно которому все полно богов. Тогда боги кажутся предносящимися не только уму (*mens*), но и оку (*ocul*): тем самым Цицерон, видимо, усиливает эстетическое чувство их непосредственного присутствия. Так он объясняет значение обрядов, совершающихся на полях и в домах: они представляют собой не что иное, как помещение себя людьми в присутствие богов. Соблюдение обычаев рода – это возведение религии к богам, с которыми отождествляются предки. Цицерон умалчивает о том, действительно ли предки были богами; из многочисленных контекстов его произведений ясно, что он в подобные мифы не верил, а значит, скорее всего, речь идет о том, что человек имеет божество своим родовым началом, причем «род» здесь понимается идеалистически, как идея. Аналогичный тезис высказывает Котта в диалоге с Веллеем, когда говорит, что скорее уж люди похожи на богов, чем боги на людей. Цицерон одобряет также культ героев, т.к. он «свидетельствует о том, что души всех людей бессмертны, а души храбрых и доблестных божественны» [*Ibid. Пер. В.О. Горенштейна*]. Наконец, он дает согласие и на почитание

<sup>9</sup> Относительно статуса эстетического в Античности стоит заметить, что αἰσθητικὸς могло пониматься в койне эллинистическо-римского времени как *intelligentia clara, perspicentia* («ясное понимание, восприятие») [Schleusner, 1822, p. 94]. Платон употреблял глагол αἰσθάνομαι в значении, близком к понятию о самосознании [*Plato. Alcib. I. 127e*]. Более того, афинский классик утверждал, что можно διαισθάνομαι («воспринять») «единую идею, пронизывающую многое... а также многие иные друг другу идеи» [*Plato. Soph. 253d*]. Наконец, в одном из центральных своих мифов Платон делает «чувства» одним из проявлений богов (αἰσθητικὸς τῶν θεῶν) в неземном мире, наряду с «голосами» (φῆμαι) и «откровениями» (μαντεῖαι) [*Plato. Phaedo 111bc*]. Все это, без сомнения, было хорошо известно Цицерону и учитывалось им в его гносеологии, не ограниченной одними лишь отрицательными предпосылками скептицизма. Настаивая, по существу, на эстетическом определении добродетели («прекрасное» выше «полезного» / «удобного»), римский моралист вел значимую для него в контексте актуальных общественных событий полемику с прагматической моралью, приписывавшейся в его время перипатетикам и сторонникам учения Эпикура, отстаивая традиционную римскую доблесть, имевшую характер, прежде всего, героический.

таких богов, как Ум (Mens), Благочестие (Pietas), Добродетель (Virtus) и Верность (Fides), поскольку люди, обладающие этими добродетелями, справедливо полагают, что сами боги обитают в их душах.

Теперь мы можем вернуться к диалогу «О природе богов» и попытаться обозначить позицию Цицерона в нем более содержательно, чем это позволяет сделать знакомство с отдельно взятым текстом этого диалога. На первый взгляд собственная точка зрения академиков (Котты и Цицерона) кажется бессодержательной, исключительно критической. Но мы уже знаем, что Цицерон отождествляет богов с добродетелями, которые являются эстетическими (а значит, бытийствующими) объектами созерцания ума/сердца. Значит, материалистической эстетике эпикурейцев и стоиков, которая заставляет богов быть или безучастными прекрасными телами, или вовлеченными в земные события телами теофаний, у него сознательно противопоставлена идеалистическая эстетика невидимых прекрасных сущностей. Представлять эти сущности как бы видимыми не только уму, но и глазам значит помещать себя в их присутствие, а это и есть религия. Добродетель достигается усилием человека, возвращающего свой ум к ее созерцанию; таким образом, можно сказать, что сами боги помогают человеку, обращающемуся к ним, просвещая его ум изначальным законом, которым они сами же и являются. Здесь Цицерон, видимо, расходится с Коттой, отрицающим заботу богов, и именно поэтому сближает себя с Бальбом, а Котту с Веллеем.

Но почему все это не прописано прямо, а существует лишь в форме фигуры умолчания? Ответ на этот вопрос, как нам кажется, дает анализ структуры диалога. В нем представлены в активном виде только две школы – эпикурейцев и стоиков. Обе они материалистические и политеистические. Хотя Бальб считает весь космос богом, это ведет его лишь к признанию предопределения, неприемлемому для Цицерона; говоря же о теофаниях, Бальб начинает апеллировать к «старушечьим басням». Однако эпикурейцы и стоики – не единственные, кто мог бы присутствовать на вилле у Котты. В начале диалога Цицерон успевает посетовать, что здесь нет Пизона, представляющего перипатетиков, а Бальб – возразить на замечание хозяина, будто аристотелевская этика совпадает со стоической: нет, стоики, отличающие достойное (*honestum*) от полезного/удобного (*commodum*), никогда не согласятся с перипатетиками! [*Cicero. De nat. deor. I. VII*]. Нетрудно заметить, зная этику Цицерона, что здесь он тоже сближается с Бальбом, а потому исподволь противопоставляет себя перипатетикам<sup>10</sup>. Зато с последними хорошо сочетается Котта, не жалеющий об отсутствии Пизона: отождествление достойного с полезным/удобным делает пределом добродетели не божественное участие, но божественную безучастность.

У нас образуется симметричная схема, состоящая из четырех полей: два заняты речью Веллея и Бальба, другие два – умолчанием Котты и Цицерона; три поля заполнены – это эпикурейцы, стоики и перипатетики; два столбца

<sup>10</sup> Ко времени Цицерона «перипатетики забыли значительную часть учения своего основателя... которое выродилось в бесцветную доктрину *common sense*, о которой Цицерон говорит с несомненным уважением, но без энтузиазма» [Mayor, 1880, p. xxxvi–xxxvii].

озаглавлены – это материализм и идеализм; две строки помечены – это утверждение и отрицание божественного промысла. Остается заполнить последнее пустующее поле умолчания самого автора – для него лучше всякого другого подойдет имя «Платона, как бы бога философов» [*Cicero. De nat. deor. II. XII*]. Сближение учения Цицерона о добродетелях именно с платоническим (скорее всего, ранним, которое иногда приписывают Сократу, и к тому же пропущенным через академическую традицию) уже явствовало из рассмотренного нами ранее материала. В предисловии к *De officiis* Цицерон сам обозначает его, указывая на некоторые сочинения, в которых он расходится с перипатетиками, желая «быть учеником Сократа и Платона». Если рассмотреть учение о промысле, можно заметить, что, согласно Платону, просить у богов чего-либо кроме калокагатии (τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς διδόναι) немудро [*Plato. Alcib. II. 148C*]<sup>11</sup>. Это практически совпадает с мнением Цицерона об истинной дивинации, в трактате *De divinatione* тоже прописанным скорее как фигура умолчания, нежели прямым текстом, но разбросанно присутствующим в целом ряде ключевых произведений мыслителя.

Что касается причины, по которой Цицерон, как и Котта, облакает свое учение *de natura deorum* в форму фигуры умолчания, выясняется из нашей схемы почти механическим способом: если Веллей и Бальб оба защищают традиционный римский политеизм, то их оппоненты, скорее всего, как Платон и Аристотель, склоняются к монотеизму. Добродетели, которые Цицерон называет богами, удобнее понять как качества, присущие Богу, по аналогии с их наличием у человека; поклоняясь им, человек поклоняется собственному образу. Сказать это прямо значило бы действительно восставать против религии римлян, что не входило в намерения философа; но он вкладывает эту мысль мимоходом в уста Котты, в полемике с Веллеем доказывающего, что божество не нуждается в теле и что человек уподобляется ему посредством добродетели [*Cicero. De nat. deor. I. XXXI–XXXII*]. Такой риторический ход – говорить о едином Боге под видом речи о многих богах – в принципе был знаком античной философской мысли, а Платоном, по-видимому, опробован как способ иносказания<sup>12</sup>.

Подведем итог. В изолированном виде диалог «О природе богов» можно было бы представить как манифест академического скептицизма, сохраняющего религию только из соображений бытового и государственного благочестия, если бы не трудность, возникающая при солидаризации Цицерона с позицией Бальба, которую он признает не просто «полезной», но – в строгом соответствии с употреблением академической терминологии – более подобной

<sup>11</sup> Мы не будем рассматривать вопрос о подлинности Алквиада II; заметим только, что считаем его полностью выдержанным в платоновском духе применительно к вопросам религии; таким же, вероятно, его считали современники Цицерона.

<sup>12</sup> Так, Платон пишет в XIII письме (авторитет которого мы опять же не ставим под сомнение, по крайней мере, применительно к восприятию в римской античности): «Относительно знака, какие письма я посылаю тебе всерьез, а какие нет, я думаю, ты помнишь, однако прими это особенно к сведению и будь к этому внимателен. Ведь меня заставляют писать тебе многие, которым нелегко напрямик отказать. Итак, в серьезных письмах в начале упоминается Бог, боги же – в несерьезных». Цит. по: [Геворкян, 1985, с. 110].

истине (*ad veritatis similitudinem videretur*), чем скептические возражения Котты, им же, Цицероном, выведенные с большой силой и остроумием. Но свидетельства самого Цицерона о том, что диалог был запланирован им как часть цикла произведений, важных для него и с точки зрения служения обществу, и с точки зрения личного утешения после смерти дочери, дают солидные основания для контекстуализации диалога в группе произведений второй половины 40-х гг., а означенная во введении важность его темы – даже для его прочтения как центрального в этом цикле<sup>13</sup>. Композиция этого произведения построена так, что из четырех главнейших, по Цицерону, школ античной мысли две материалистические разбиваются о грань академического сомнения, а две идеалистические, введенные фигурой умолчания, остаются по ту сторону этой грани. Причем, поскольку аргументы в пользу существования *богов* и их вмешательства или невмешательства в нашу жизнь у обеих пар сходны, за гранью оказывается, скорее, учение о *Боге* (не чуждое Цицерону, как видно из других его трудов), противопоставить которого римским богам для автора означало бы начать разрушать то, что он хотел защитить, – римскую религиозную традицию. Этим объясняется то, что философ вводит свое мнение через умолчание, методом *sapienti sat*. Бог, судя по другим произведениям Цицерона, представлялся ему (в рамках допустимого в академизме «правдоподобия») источником физического и этического порядка; он был постижим через созерцание умом/сердцем нравственных качеств, которые являются также нравственными качествами доброго (*bonus*) человека и должны были в официальной форме культа почитаться как боги. Способом богосозерцания выступало припоминание (*mens memor, religio*), оно же было и сущностью религии. «Свой дом» человека, по одной из тускуланских бесед, находился либо нигде, либо за границей смерти, но во всяком случае не в этой жизни; поэтому в пределах физической жизни забота Бога о каждом в отдельности не проявлялась ни в какой форме, кроме озарения ума предвечным законом; это и было тем искомым, что может «проникать в человеческую жизнь» [*Cicero. De nat. deor. I. II*] со стороны божества.

### Список сокращений

*Цицерон (Cicero)*

Acad. – *Academica priora*.

De div. – *De divinatione*.

De leg. – *De legibus*

De nat. deor. – *De natura deorum*.

De offic. – *De officiis*.

Pro Planc. – *Pro Plancio oratio*.

Tusc. disp. – *Tusculanae disputationes*.

*Платон (Plato)*

Alcib. I. – *Alcibiades I*.

Alcib. II. – *Alcibiades II*.

Parm. – *Parmenides*.

Soph. – *Sophista*.

<sup>13</sup> Такое решение могло бы показаться волюнтаристским, учитывая то, что в центре внимания Цицерона, как принято считать, стояла этика, а не религия. Однако в посвящении М.Ю. Бруту философ пишет ясно, что, по его мнению, именно от отношения к богам зависит судьба этических добродетелей, а не наоборот.

### Список литературы

- Геворкян, 1985 – Геворкян А.Т. Иносказание в «Теэтете» Платона // Вопросы философии. № 1 (1985). С. 101–110.
- Цицерон, 2002 – Цицерон М.Т. О природе богов / Пер. с лат. С. Блажеевского. СПб.: Азбука-Классика, 2002. 278 с.
- Bellah, 2006 – Bellah R. Civil Religion in America // The Robert Bellah Reader / Ed. R.N. Bellah, S.M. Tipton. Durham: Duke University Press, 2006. P. 224–245.
- Bragova, 2017 – Bragova A. Cicero on the Gods and Roman Religious Practices // *Studia Antiqua et Archaeologica*, 2 (2017). P. 303–313.
- Cicero, 1880 – Cicero Pro Plancio / Ed. by H.W. Auden. London: Macmillan, 1897. 150 p.
- Ciceronis, 1879a – M.T. Ciceronis de legibus libri tres / Ed. by A. du Mesnil. Leipzig: Teubner, 1879. 272 p.
- Ciceronis, 1879b – Ciceronis M.T. De natura deorum, de divinationis, de fato / Ed. R. Klotz. N.Y.: Harper, 1879. 271 p.
- Ciceronis, 1879c – Ciceronis M.T. De officiis libri tres / Ed. by H. Holden. 3<sup>rd</sup> ed. Cambridge: University Press, 1879. 430 p.
- Ciceronis, 1880–1885 – Ciceronis M.T. De natura deorum libri tres. Vol. I–III / Ed. by J.B. Mayor. Cambridge: University Press, 1880–1885. 228+319+247 p.
- Mayor, 1880 – Mayor J.B. Introduction // M. Tullii Ciceronis de natura deorum libri tres. Vol. I. Cambridge: University Press, 1880. P. IX–LXXI.
- Schleusner, 1822 – Schleusner J.F., et a. Novus thesaurus philologico-criticus. Vol. I. Glasguae: Duncan, 1822. 594 p.
- The Academica... 1874 – The Academica of Cicero / Ed. by J.S. Reid. London: Macmillan, 1874. 213 p.
- Yenni, 1869 – Yenni B. A Grammar of the Latin Language. New York: Shea, 1869. 296 p.

### Metaphysics in Cicero's "De natura deorum"

Ilya S. Vevyurko

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: vevurka@mail.ru

At first sight, in Cicero's treatise «De natura deorum», written in the form of a dialogue, metaphysical ideas are expressed only by a stoic participant, Balbus, who cannot argue them convincingly enough in the face of criticism from Cotta, a representative of the academic tradition, to which, in epistemology at least, the author considers himself to belong. However, the situation looks like this only if you read the treatise in isolation from other works of Cicero and taking into account what is stated, but not what is hidden. Meanwhile, there is every reason to consider this treatise as the central one in the group of works of the second half of the 40s, which is why the omissions in it are no less important than the direct text. From the comparison of various statements of Cicero about the divine, scattered in different works, it turns out that there undoubtedly was some metaphysical content in them, and it was built with an appeal to Plato, reinterpreted in the context of academic skepticism. And the key to understand the treatise «De natura deorum» is to be found in its composition, built on the opposition of the exoteric religiosity of the epicurean and stoic participants to the unspoken ideas of both their academic critics.

**Keywords:** metaphysics, Cicero, Rome, antiquity, philosophy, religion, theology

**Citation:** Vevyurko I.S. “Metaphysics in Cicero’s “De natura deorum””, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 21–35.

## References

Bellah, R. “Civil Religion in America”, in: *The Robert Bellah Reader*, eds. by R.N. Bellah, S.M. Tipton. Durham: Duke University Press, 2006, pp. 224–245.

Bragova, A. “Cicero on the Gods and Roman Religious Practices”, *Studia Antiqua et Archaeologica*, 2017, No. 2, pp. 303–313.

Cicero *Pro Plancio*, ed. by H.W. Auden. London: Macmillan, 1897. 150 p.

Ciceron, M.T. *O prirode bogov* [About gods' nature], tr. from lat. S. Blajeyevsky. Moscow: Azbuka-Klassika, 2002. 278 p. (In Russian)

Ciceronis, M.T. *De legibus libri tres*, ed. by A. du Mesnil. Leipzig: Teubner, 1879. 272 p.

Ciceronis, M.T. *De natura deorum libri tres*. Vol. I–III, ed. by J.B. Mayor. Cambridge: University Press, 1880–1885. 228+319+247 p.

Ciceronis, M.T. *De natura deorum, de divinationis, de fato*, ed. by R. Klotz. New York: Harper, 1879. 271 p.

Ciceronis, M.T. *De officiis libri tres*, ed. by H. Holden. 3<sup>rd</sup> ed. Cambridge: University Press, 1879. 430 p.

Gevorkian, A.T. “Inoskazanie v “Teetete” Platona” [Allegorical Speech in Plato’s ‘Theaetetus’], *Voprosy filosofii*. 1985, No. 1, pp. 101–110.

Mayor, J.B. “Introduction”, in: *M. Tullii Ciceronis de natura deorum libri tres*. Vol. I. Cambridge: University Press, 1880, pp. IX–LXXI.

Schleusner, J.F., et a. *Novus thesaurus philologico-criticus*. Vol. I. Glasguae: Duncan, 1822. 594 p.

*The Academica of Cicero*, by ed. J.S. Reid. London: Macmillan, 1874. 213 p.

Yenni, B. *A Grammar of the Latin Language*. New York: Shea, 1869. 296 p.