

# Bogdan Burliga

---

## Polemika i retoryka w dialogu Minucjusza Feliksa "Oktawiusz"

---

Studia Elbląskie 10, 403-411

---

2009

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

## POLEMIKA I RETORYKA W DIALOGU MINUCJUSZA FELIKSA OKTAWIUSZ

Jak wynika niezbitnie ze sławnej interpretacji Niebuhra, chrześcijaństwo jest religią, która przekracza tragedię<sup>1</sup>. Niesie nadzieję. Niniejsze uwagi stanowią przyczynę do tego stanowiska, komentarz przeprowadzony z punktu widzenia historii idei: dlaczego chrześcijańskie poglądy zwyciężyły i wyparły tradycyjny świat bogów grecko-rzymskich? W czym okazały się bardziej atrakcyjne od dominujących treści głoszonych od dziesiątków lat przez szkoły filozoficzne?<sup>2</sup>

Poczynając od E. Gibbona (*Zmierzch cesarstwa rzymskiego II*, tł. Z. Kierys, Warszawa 1995, 27n.), pokolenia współczesnych literatów i myślicieli debatują nad tym wiekopomnym stanem rzeczy. Pisze Simon w swej klasycznej pracy: „Historyk ma prawo zastanowić się, dlaczego właściwie chrześcijaństwo odniosło zwycięstwo [...] Dla teologa jest to zwycięstwo prawdy nad fałszem. Historyk — nie uciekając od sądów wartościujących, a zdając sobie sprawę z trudności i ograniczeń takiego przedsięwzięcia — będzie szukał przyczyn w samym charakterze religii, o których mowa, ale nie zapomni też o roli, jaka odgrywały okoliczności” (*Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1979, 269–270)<sup>3</sup>.

---

\* Dr Bogdan Burliga jest adiunktem w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Gdańskiego. Jego zainteresowania ogniskują się na literaturze greckiej, a zwłaszcza na szeroko rozumianej prozie (historiografia i fachowe piśmiennictwo techniczne) oraz historii greckiej retoryki i jej obecności w różnych gatunkach literatury antycznej. Opublikował m.in. pierwszy polski przekład (wraz z obszernym komentarzem) greckiego traktatu Eneasza Taktyka *Obrona obleżonego miasta*, Warszawa 2007.

<sup>1</sup> R. Niebuhra, *Poza tragizmem*, tł. A. Szostkiewicz, Kraków 1985, s. 112.

<sup>2</sup> P. Veeyne, 'Cesarstwo rzymskie', [w:] *Historia życia prywatnego I. Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, red. idem, tł. K. Arustowicz, Warszawa 2005<sup>2</sup>, s. 219 kreśli tę sytuację z dość brutalną zwięzłością: „Jak uchronić jednostkę przed lękami egzystencji? W zasadzie takie właśnie zadanie wyznaczały sobie różne mądrości, które my nazywamy filozofią antyczną, a religia też nic innego nie zapewniała, ponieważ na ogół jej celem nie było żadne zbawienie gdzieś w zaświatach”. Do tego obrazu dorzucić można trafny komentarz N. Daviesa, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, tł. E. Tabakowska, Kraków 1999, s. 229: „Z perspektywy czasu daje się oczywiście zauważyć, że nacisk, jaki chrześcijaństwo kładło na życie wewnętrzne człowieka, wypełnia pustkę, której nie potrafił wypełnić styl życia Rzymu”.

<sup>3</sup> Zob. też R. MacMullen, *What Difference Did Christianity Make?*, *Historia* 35 (1986), s. 322n.; A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley – Los Angeles 1991, s. 4.

\* \* \*

*Oktawiusz Minucjusza Feliksa*, powstały najprawdopodobniej ok. roku 200 po Chr.<sup>4</sup>, jest jednym z najbardziej znamienitych dokumentów literackich tego antycznego 'agonu' idei. Powstał blisko sto lat po tym, jak namiestnik Pliniusz zdawał swoją słynną listowną relację z Bitynii cesarzowi Trajanowi (97–117) ze śledztwa w sprawie chrześcijan (*Epist.* 10, 96). Traktat Minucjusza Feliksa jest dowodem na to, że choć do wiktorii filozofii chrześcijańskiej nadal było daleko (jak usilnie podkreśla sam bohater dialogu, Oktawiusz), to nastąpił jednak pewien postęp: polegał on na tym, że chrześcijaństwo (filozofowie chrześcijańscy) podjęło intelektualny spór. Ten niewielki dialog, stanowiący dopiero zapowiedź niejako wielkich dyskusji filozoficznych, jakie miały nadejść w wieku III (jak świadczy chociażby pochodząca z tamtych czasów wysokiej próby replika chrześcijanina Orygenesusa na napisany przez niejakiego Kelsosa [łac. Celsusa] ok. 180 przed Chr. traktat przeciw chrześcijanom), jest mimo to prawdziwą perłą literatury apologetycznej<sup>5</sup> i niby soczewka skupia już w sobie wszystkie najważniejsze punkty kontrowersji narastającego sporu pomiędzy chrześcijanami a zwolennikami tradycyjnych wierzeń i kultów. W doskonały sposób operuje przy tym autor dialogu argumentami, które ujmują sedno tych kontrowersji — różnice światopoglądowe<sup>6</sup>. Najważniejszym składnikiem tych różnic jest rozumienie koncepcji Boga i bóstwa, koncepcja boskości, a także jego atrybutów, roli i znaczenia<sup>7</sup>. Tematyka natury Boga nie jest jednak oryginalna, ta bowiem obecna była już od początku niejako we wcześniejszych apologiach — wszystkie one są zaś intelektualną schedą po filozoficznym dyskursie Greków i Rzymian, u których był on pielęgnowany od stuleci<sup>8</sup>. Znakomicie ujął ten problem profesor Jaeger, kiedy pisał o wczesnym chrześcijańskim trudzie nawracania, iż chrześcijańskie posłannictwo było działalnością, która „[...] zmusiła misjonarzy czy też apostołów do stosowania greckich form literackich i greckiego nauczania kierowanego do zhellenizowanych Żydów, ku którym zwrócili się w pierwszej kolejności i spotykali ich we wszystkich wielkich miastach śródziemnomorskiego świata” (*Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, s. 30). Wskazując na zapożyczenie przez pierwszych chrześcijan dawnych, greckich metod szerzenia teraz nowej wiary i nowych treści (od zawsze obecnych w pedagogice szkół hellenistycznych<sup>9</sup>), uczeni współ-

<sup>4</sup> J.H.B. Lubkert, *Marcii Minucii Felicis Octavius*, Leipzig 1836, 2. Niektórzy uczeni mówią jednak o pierwszej połowie III w. — tak D. Rokeyah, *News, Pagans and Christians in Conflict*, Leiden 1982, s. 19.

<sup>5</sup> M. Cytowska, H. Szelst, *Literatura rzymska okresu cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 62.

<sup>6</sup> Znakomitym wprowadzeniem do etyki greckiej i problemu postawy antycznego Greka wobec bóstw jest klasyczna praca H. Lloyd-Jonesa, *The Justice of Zeus*, Berkeley – Los Angeles 1971, s. 3n.

<sup>7</sup> S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington (IN) 1986, s. 54.

<sup>8</sup> Bóg filozofów był jednak kimś innym od bóstw mitologicznych; zob. W. Burkert, *Greek Religion*, Oxford 1985, s. 305.

<sup>9</sup> Ogólnie P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000, *passim*; A. Corbeil, *Rhetorical Education and Social Reproduction in the Republic and Early Empire*, [w:] *A Cambridge Companion to Roman Rhetoric*, eds. W. Dominik and J. Hall, Oxford 2007, s. 70.

cześni nie zapominają również o fundamentalnym podobieństwie sytuacji, w jakiej od stuleci działali greccy i rzymscy filozofowie<sup>10</sup> i w jakiej znaleźli się również krzewiciele 'dobrej nowiny'.

\* \* \*

Czasy, kiedy powstawał dialog *Oktawiusz*, są określane przez współczesnych historyków drugim etapem rozwoju myśli chrześcijańskiej, rozpoczynającym się w drugiej połowie II. w po Chr. Są to już czasy prześladowań<sup>11</sup>. W porównaniu z tym, co miało dopiero nadejść za rządów imperatorów Decjusza (249–251)<sup>12</sup>, Dioklecjana (284–305) i Galeriusza (293–311), represje nie były może aż tak bardzo zakrojone, były jednak już coraz częstsze — począwszy od nieprzyjaznych reakcji rozmaitych namiestników, poprzez wyroki na żołnierzach odmawiających służby wojskowej<sup>13</sup>, aż po otwarte prześladowania za cesarza Marka Aureliusza (161–180)<sup>14</sup>. Niewątpliwie to one skierowały uwagę apologetów na pogańskie, tradycyjnie konserwatywne środowiska społeczeństwa *Imperium Romanum*. O ile dawniej wystarczał szeroko rozumiany dialog (i jego literackie formy) w obrębie formującej się wspólnoty chrześcijańskiej, która z reguły nie była obeznana z literaturą grecką, o tyle anty-chrześcijańskie wystąpienia władz rzymskich i pospółstwa<sup>15</sup>, nasilająca się niechęć i nierzadko jawna, karmiąca się stereotypami wrogość (widoczna chociażby w uwagach tak znamienitych osobistości jak Pliniusz Młodszy; Tacyt, *Ann.* 15,44; Swetoniusz, *Div. Claud.* 25; *Nero*, 16; Apulejusz, *Apolog.* 56; *Met.* 9,14; Lukian, *Peregr. mort.* 11–16; *Alex.* 15 i 38; Eliusz Arystydes, *or.* 46), zmobilizowały chrześcijańskich literatów do zmiany adresata: teraz należało dotrzeć do tej większości zamożniejszych obywateli imperium, która tymi stereotypami żyła i niewiele o nowej filozofii wiedziała. By odwołać się ponownie do trafnych słów Wernera Jaegera (*op. cit.*, s. 48): „Nowi obrońcy musieli znaleźć wspólny grunt z ludźmi, do których się zwracali, o ile chcieli zostać zrozumianymi [...] sama sytuacja doprowadziła do wskrzeszenia formy dialogu”.

*Oktawiusz* jest znamienitym przykładem udanej symbiozy tego dwojakiego wysiłku. Za pomocą znanej od wieków Grekom i Rzymianom literackiej formy dialogu autor podejmuje z potencjalnym odbiorcą swoistą grę intelektualną: pragnąc przekroczyć proste ramy zaleceń i nakazów, tak charakterystycznych dla

<sup>10</sup> Słusznie pisze Peter Brown, *Zmierzch starożytności*; [w:] *Historia życia prywatnego* 1, 261, iż filozof był „moralnym misjonarzem świata rzymskiego”.

<sup>11</sup> Zob. G.E.M. de Ste Croix, *Christianity's Encounter with the Roman Imperial Government*, [w:] *The Crucible of Christianity*, ed. A. Toynbee, London 1969, s. 345; M. Cary, H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu* II, tł. J. Schwakopf, Warszawa 1992, s. 284, kładą działalność apologetów na lata 120–220 po Chr.; A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, Poznań 2004, s. 534–535.

<sup>12</sup> A. Harnack, *The Expansion of Christianity in the first Three Centuries* II, New York – London 1903, s. 122–123.

<sup>13</sup> Zob. A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand*, Tübingen 1905, s. 11–13.

<sup>14</sup> R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York – London 1987, s. 419.

<sup>15</sup> Por. C. Wells, *Cesarstwo rzymskie*, tł. T. Duliński, Warszawa 2005, s. 287.

wcześniejszych adhortacji i zaleceń, naśladuje wzory i schematy niezwykle popularnego w kulturze greckiej gatunku literackiego<sup>16</sup>, nadając przy tym nowego znaczenia formalnej stronie pisma. Na czym polega owo nowe znaczenie? Otóż forma traktatu w sposób niejako naturalny sama w sobie staje się narzędziem retorycznym i środkiem przekonywania. Uwagę tę można w zasadzie uogólnić: z tego punktu widzenia apologia chrześcijańska — rozumiana jako gatunek literacki — może być rozpatrywana w aspekcie tak treściowym, jak i formalnym, przy czym należy usilnie podkreślić, że ten drugi jest dla pisarza w równym stopniu doniosły i istotny w jego ewangelicznym wysiłku nawracania. Traktat Minucjusza Feliksa jest tutaj reprezentatywny.

Wielu badaczy podkreśla dziś priorytet tego greckiego wzoru, wskazując zwłaszcza, że bez niego niemożliwe byłoby podjęcie takiego dialogu: w istocie, dialog, owa stara forma uprawiania dyskursu filozoficznego — doprowadzona przecież do doskonałości już przez Platona w IV w. przed Chr. — stanowiła dla wykształconych chrześcijan niezbędne narzędzie do podjęcia polemiki z adwersarzami<sup>17</sup>. Z tej perspektywy grecka tradycja dialogu filozoficznego, który przez tyle dziesiątek lat poruszał najbardziej doniosłe zagadnienia ontologiczne (w czasach Minucjusza Feliksa ujmowane były głównie z perspektywy stoickiej i platońskiej<sup>18</sup>), a wśród nich kwestię Boga<sup>19</sup>, stanowiła *conditio sine qua non* dla rozwoju chrześcijańskiej polemiki<sup>20</sup>. Tradycja ta tworzyła dlań naturalne tło — w tym świetle słynne przekonanie Tertuliana, iż Ateny nie mają za wiele wspólnego z Jerozolimą (*Apolog.* 46; por. podobną uwagę Hieronima, *Epist.* 22,29)<sup>21</sup> było w istocie wyrazem swoistej skrajności i w gruncie rzeczy wyrażało tęsknotę za ideałem całkowitej odrębności i oryginalności filozofii chrześcijańskiej<sup>22</sup> — długie zresztą dziesięciolecia rozkwitu gatunku literackiego, jakim jest apologia, są raczej czasem praktykowania w sposób najzupełniej świadomego chrześcijańskiej *ars aemulationis*.

Wspomniany już tutaj uczyony francuski Marcel Simon (*op. cit.*, 151) stoi na stanowisku, że wiek II był właśnie w historii myśli chrześcijańskiej wiekiem apologetyki, rozumianej w sensie dwojakim — z jednej strony, chodziło o podej-

<sup>16</sup> R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literaturischer Versuch I*, Leipzig 1985, s. 2–4; D. C. Lay, *Dialogue and Dialectics*, [w:] *New Dictionary of the History of Ideas II*, ed. M. Cline Horowitz, Farmington Hills 2005<sup>2</sup>, s. 547.

<sup>17</sup> Historycy sztuki także wskazują na fakt, że pierwsze zabytki sztuki chrześcijańskiej były wzorowane na hellenistycznej formach wyrazu; zob. E. Gombrich, *O sztuce*, tł. M. Dolińska i inni, Warszawa 1997, s. 128.

<sup>18</sup> E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, tł. J. Partyka, Kraków 2004, s. 91; B. Inwood, *Stoic Ethics*, [w:] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Maansfeld and M. Schofield, Cambridge 2002, s. 684.

<sup>19</sup> P. Brown, *Narodziny zachodniego chrześcijaństwa*, tł. J. W. Popowski, Warszawa 2000, s. 35–36.

<sup>20</sup> Ten aspekt podkreśla też E. Wipszycka, *Cywilizacja starożytna*, Warszawa 1998, s. 200; zob. także J. Domański, *Chrześcijaństwo a filozofia grecka*, Znak 440 (1992), s. 58.

<sup>21</sup> E. Osborn, *The Apologists*, [w:] *The Early Christian World I*, ed. P. F. Esler, London – New York 2000, s. 525.

<sup>22</sup> H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, Poznań 2000, s. 11–12.

mowaną na szeroką skalę polemikę z myślą pogańską (a pamiętać trzeba, że samo pojęcie powstało jednak dopiero w końcu IV w. po Chr.; zob. P. Brown, *Narodziny*, 52)<sup>23</sup>; z drugiej zaś, o rozkwit samej literatury apologetycznej. Jeśli iść za autorytetem E.R. Doddsa (*op. cit.*, s. 102–103) i jego klasyfikacją, pierwsi apologeteci liczyli nie tyle na nawrócenie świątłych i obeznanych z tradycją literacko-filozoficzną pogan, ile (jeśli chodzi o bardziej doraźne intencje) na zaniechanie coraz częstszych prześladowań, podjętych zwłaszcza na szerszą skalę za czasów cesarza Marka Aureliusza<sup>24</sup>. Te dwa zamierzenia musiały jednak prawdopodobnie iść ze sobą w parze. Aby apologia trafiła do serc i umysłów niechętnego nowej filozofii intelektualisty (jego przykładem jest znakomicie sportretowany w *Oktawiuszu* sceptyk Celsus), musiała być mu bliska, musiała przypominać lektury znane mu wcześniej ze szkoły lub domowej edukacji. Jak trafnie ujęła to Frances Young:

In a sense Christians had in the past engaged in a battle of literatures. The Bible was to replace the classics as the literature of a Christian culture that stood over against the culture of the Greco-Roman world. In particular the gods and idols omnipresent in the classics were to be rejected; and the theatre was taboo. Julian took this anti-culture tradition seriously. If Christians refused to believe the literature on which all education was based, they should cease to be schoolteachers: and Christians were banned from the schools. There were two reactions to this. In the first place, Christian rhetoricians began to produce a new literature which had classical styles and genres but Christian content [...]. What makes generic analysis difficult is the fact that many different forms are used as vehicles for a single given tradition of Christian argument. As a result patrologies classify 'patristic literature' in terms of content rather than form; the standard categories are 'dogmatic', 'apologetic', 'moral', 'ascetical', 'exegetical', rather than 'history', 'epic', 'dialogue', 'essay', 'novel'. The time has come for the issue of genre to be faced more explicitly as we pause at the moment of convergence between the heritage of the Church and of the classical world<sup>25</sup>.

Young skupia się jednak na czasach panowania cesarza Juliana Apostaty (361–363). Wcześniej sytuacja chrześcijan była mniej pewna, zasadniczo jednak autorka ta ma rację co do roli literatury, rozumianej jak narzędzie ewangelizacji i stworzenia chrześcijańskiej elity czytelników<sup>26</sup>. Takimi pogańskimi utworami z jakim wykształcony Rzymianin z pewnością musiał być obeznany, były z pewnością dzieła Cycerona i one to stanowiły dla Minucjusza Feliksa niewątpliwą wzór<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> S. Price, *Latin Christian Apologetics*, [w:] *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, eds. M. Edwards, M. Goldman and S. Price, Oxford 1999, s. 105.

<sup>24</sup> M. Jacyńska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986<sup>6</sup>, s. 330; A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, s. 532.

<sup>25</sup> *Classical Genres in Christian Disguise; Christian Disguise in Classical Genres*, [w:] *The Cambridge History of Early Christian Literature*, eds. F. Young, L. Ayres, and A. Louth, Cambridge 2006, s. 251–254.

<sup>26</sup> W.A. Johnson, *Constructing Elite Reading Communities in the High Empire*, [w:] *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Ancient Greece and Rome*, eds. W.A. Johnson and H.N. Parker, Oxford 2009, s. 321.

<sup>27</sup> Opinia S. Price'a (zob. przyp. 21), s. 112, iż dialog Minucjusza jest 'only by implication an esoteric' (przeznaczony dla odbiorcy niechrześcijańskiego), jest zbyt sceptyczna; por. W. Jaeger, *Chrześcijaństwo antyczne*, s. 48.

Struktura dialogu naśladuje *agon* filozoficzny i jest następująca: rozdz. 1–4 stanowią *Wstęp*, po czym głos zabiera jedna ze stron: Cecyliusz Natalis (r. 5–3)<sup>28</sup>, który najpierw daje charakterystykę religii i wierzeń rzymskich (r. 6–7)<sup>29</sup>, po czym wytacza obiegowe argumenty i opinie o chrześcijanach (r. 8–11), m.in. potępienie chrześcijańskich rytuałów i wierzeń; nie pomija też pełnej drwin charakterystyki nowych wyznawców. Wystąpienie kończy pochwała sceptycyzmu i jej przedstawiciela — Sokratesa (r. 13). Po krótkim *interludium*, gdzie narrator, który pełni niejako rolę sędziego sporu i wskazuje na konieczność wysłuchania drugiej strony, głos zabiera Oktawiusz (r. 16–38). Jego mowa zawiera tak apologię chrześcijaństwa (r. 17–19), jak i krytykę tradycyjnych kultów oraz postawy pogan. Zwraca tu uwagę ośmieszenie absurdów mitologii klasycznej i rytuałów (r. 22–24); interesujący również szczególnie r. 32, gdzie zamieszczono jedną z pierwszych charakterystyk Boga chrześcijańskiego. Dysputa kończy się przekonaniem sceptycznego Cecyliusza Natalisa, który uległ sile perswazji argumentów Oktawiusza (r. 39–40).

W całej tej rozmowie poruszone są tematy już wcześniej znane, można rzec — obiegowe i doskonale znane czytelnikowi<sup>30</sup>. Pojawia się jednak pytanie: jakiemu czytelnikowi? Sprawa nie jest jednoznaczna, bo autor nie wskazuje, kto miał być adresatem jego utworu. Niektórzy uczeni powątpiewają, czy utwór mógł wyjść poza krąg odbiorców chrześcijańskich (zob. S. Price [w:] *op. cit.*, 112). W moim jednak przekonaniu, nie ma wątpliwości, że traktat był przede wszystkim przeznaczony dla Rzymianina nieznającego tak naprawdę nowej religii<sup>31</sup>. Pomijając względy treściowe i argumenty znane już z wcześniejszych apologii, wskazówką potwierdzającą może tu być literacka forma pisma — dialog, świadomie stylizowany na literackie dialogi platońskie i — przede wszystkim — na pisma filozoficzne Cyserona, również nierzadko ubrane w formę dialogu. Warto powtórzyć tu słowa polskiego tłumacza J. Sajdaka, który we wstępie do przekładu pisma Minucjusza napisał, co następuje:

„Znalazł się więc wnet w kołach świeckich autor pełen klasycznego wdzięku, który zrozumiał, gdzie droga do górnych sfer społeczeństwa rzymskiego, dlatego w piśmie swem „*Octavius*” z formą klasyczną połączył naukę zwalczając pogaństwo a broniąc chrześcijaństwa przeciw rozsiewanym oszczerstwom. W ten sposób powstała pierwsza apologia chrześcijańska w języku łacińskim, a równocześnie *credo* chrześcijańskie sfer wyższych”<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Część uczonych utrzymuje, iż mowa Cecyliusza Natalisa to literacka odpowiedź, a właściwie reakcja, jakiej Minucjusz udzielił retorowi Frontonowi, który napisał antychrześcijańską mowę do cesarza Marka Aureliusza.

<sup>29</sup> Topos literacki wcześniejszych apologii, jak tych autorstwa Arystydesa i Atenagoras, zob. A. B o b e r, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 20–26, 26–27.

<sup>30</sup> Zwłaszcza w starszych od *Oktawiusza* apologiach greckojęzycznych, np. *Liście do Diogneta*, zob. T. S i n k o, *Zarys historii literatury greckiej II*, Warszawa 1959, s. 399; omówienie A. H a r n a c k, *Geschichte der altchristlichen Literatur II*, 1, Leipzig 1897, s. 513; M. S t a r o w i e y s k i, *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Kraków 1988, s. 354–358.

<sup>31</sup> Tak słusznie M. C y t o w s k a i H. S z e l e s t, *Literatura rzymska. Autorzy chrześcijańscy*, s. 65.

<sup>32</sup> M i n u c j u s z F e l i k s, *Oktawiusz*, tł. wstęp i obj. J. Sajdak, Poznań 1925 [seria POK, t. II], s. XLI.

Pewnej wskazówki w rozstrzygnięciu dylematu, kto miało czytać dialog, dostarcza osoba samego autora. Wiadomo, że pochodził z Afryki, nie urodził się jako chrześcijanin<sup>33</sup>, odebrał natomiast staranne wykształcenie literackie (dowodem tego jest sam tekst *Oktawiusza* i aluzje do Wergiliusza oraz Seneki)<sup>34</sup>. Ponieważ jako prawnik brał wraz ze swoim przyjacielem Oktawiuszem Januariuszem udział w procesach przeciw chrześcijanom, miał okazje bliżej przyjrzeć się wyznawcom chrześcijaństwa. Potem już, po nawróceniu (Oct. 5), przebywał w Rzymie jako prawnik i adwokat (Laktancjusz, *Div. inst.* 5, 1, 22; Hieronim, *Vir. illustr.* 58). Informacje te, jakkolwiek skąpe i lakoniczne, pozwalają mimo wszystko wnosić z dużą dozą prawdopodobieństwa, że jego apologetyczne pismo to skierowane było do tego kręgu odbiorców, jakich sam Minucjusz Feliks spotykał w Rzymie — wykształconej elity urzędniczej, być może senatorów. Jeśli oni byli adresatami traktatu, nie dziwi fakt, że 'dialog wygląda na jakiś traktat filozoficzny omawiający system monoteistyczny, a nie na apologię chrześcijaństwa' (J. Sajdak [w:] *op. cit.*, s. XLIX). Chociaż to drugie stwierdzenie jest bez wątplenia przesadzone, pierwsze pozostaje jak najbardziej trafne. Religia chrześcijańska przedstawiona jest tutaj jako system filozoficzny, w wielu punktach stychny zresztą z tradycyjnymi szkołami filozoficznymi. W filozoficzny klimat wprowadza struktura traktatu. Autor zaczyna od *Prologu*, ulubionej przez antycznych literatów formy rozpoczynania dzieł prozatorskich — odpowiednika inwokacji w dziełach poetyckich. Bezpośredniej inspiracji dostarczył mu, jak się wydaje, Cyceon z jego dialogiem *O naturze bogów (De natura deorum)*<sup>35</sup> — będący wielką dyskusją pomiędzy epikurejczykiem, stoikiem i przedstawicielem akademii<sup>36</sup>. Uważa się, że postać tego ostatniego, sceptyka Kotty<sup>37</sup>, była literackim pierwowzorem Minucjuszowego Cecyliusza Natalisa. Traktat Cyceona był zapewne także inspiracją dla Minucjusza w układzie dzieła. Mówiąc o wzorach, niektórzy uczeni czynią też wzmianki o sławnym dziele Tacyta *Dialog o mówcach (Dialogus de oratoribus)* oraz filozoficznej rozmowie, jaką Aulus Gelliusz zamieścił w XVIII księdze swoich *Nocy attyckich*<sup>38</sup>. Antyczny rodowód dialogu potwierdzają w tej samej mierze również starannie zaznaczona topografia i ramy czasowe — to przypomina o technice literackiej Platona i naśladowującego go Cyceona (zwłaszcza w *Rozmowach tuskulańskich*), którzy w ten sposób dbali o dramaturgię prowadzonego dialogu. Zabiegi te wynikały z założenia, iż dialog ma stwarzać złudzenie realności, stąd w tym wypadku wysiłek pisarza polegał na tym, by osadzić akcję w konkret-

<sup>33</sup> O osobie autora zob. H. von Geisau, s. v. [w:] *Realencyclopaedie der klassischen Altertumwissenschaft*, Supplement XI (1968), szp. 953.

<sup>34</sup> K. Morawski, *Schyłek literatury rzymskiej w drugim i trzecim wieku po Chrystusie*, Kraków 1921, s. 106.

<sup>35</sup> K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cyceoniński*, Warszawa 1977, s. 357.

<sup>36</sup> Ważnym zapożyczeniem jest umieszczenie akcji obu utworów przez Minucjusza.

<sup>37</sup> Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo*, s. 54; ogólnie o sceptycyzmie jako kierunku filozoficznym, zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej* III, t. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 467n; dobry wybór źródeł zamieszczają A.A. Long i D.N. Sedley w ich znakomitej antologii *The Hellenistic Philosophers II. Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge 1987, s. 458–475.

<sup>38</sup> M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Autorzy chrześcijańscy*, s. 66–67; uczone te oferują najpełniejszy przegląd inspiracji literackich Minucjusza.



nym miejscu (tutaj Rzym i Ostia), zaznaczając szczegóły topograficzne, aktualne zajęcia bohaterów i okoliczności samej rozmowy. Rozdział drugi wart jest tu zacytowania w całości, doskonale bowiem pokazuje, na czym polegała owa słynna antyczna zasada zwana *enargeia* (łac. *evidentia*), kiedy to dzięki talentowi autora i żywości jego stylu opowiadanie zamienia niejako czytelnika w widza:

„*Nam negotii et visendi mei gratia Romam contenderat, relicta domo, coniuge, liberis, et — quod est in liberis amabilius — adhuc annis innocentibus et adhuc dimidiata verba temptantibus, loquellam ipso offensantis linguae fragmine duleiorem. 2. Quo in adventu eius non possum exprimere sermonibus, quanto quamque impatient! gaudio exultaverim, cum augeter maxime laetitiam meam amicissimi hominis inopinata praesentia. 3. Igitur post unum et alterum diem, cum iam et aviditatem desiderii frequens adsiduitatis usus impleset et quae per absentiam mutuam de nobis nesciebamus, relatione alterna comperissemus, placuit Ostiam petere, amoenissimam civitatem, quod esset corpori meo siccandis umoribus de marinis lavacris blanda et adposita curatio: sane et ad vindemiam feriae iudiciariam curam relaxaverant. Nam id temporis post aestivam diem in temperiem semet autimnitas dirigebat. 4. Itaque cum diluculo ad mare inambulando litori pergeremus, ut et aura adspirans leniter membra vegetaret et cum eximia voluptate molli vestigio cedens harena subsideret, Caecilius simulacro Serapidis denotato, ut vulgus superstitiosus solet, manum ori admovens osculu, labiis pressit („Dla załatwienia sprawy i zobaczenia się ze mną przybył Oktawiusz do Rzymu porzuciwszy dom, małżonkę i dzieci będące w wieku najrozkoszniejszym, bo w latach niewinności, kiedy to pośłówkami chwytały się mowy dając jej przez niedomówione zgłoski niewyrobionego jeszcze języka tem słodszy powab. Nie mogę słów znaleźć, by wyrazić, jak wielka i bezgraniczna ogarnęła mnie z jego przybycia radość, tem większa zwłaszcza, że zjawienie się najdroższego mi przyjaciela było całkiem niespodziewane. W kilka dni później, kiedy już gorąca tęsknotę ciągle współzycie ukoilo, i kiedyśmy opowiedzieli sobie nawzajem wszystko, czegośmy wskutek obopólnej rozłąki o sobie niewiedzieli, postanowiliśmy zrobić sobie wycieczkę do rozkosznego miasta Ostji, tem chętniej, że na osuszenie humorów ciała mego kąpiele morskie był przyjemną i wskazaną kuracją. Poza tem i wakacje winne zwolniły mnie od sądowych zajęć; był to bowiem czas, kiedy po gorących dniach letnich nadchodziła łagodna jesień. Kiedyśmy wiec rankiem wzdłuż brzegu rzeki w stronę morza zdążali — przyczep łagodny wietrzyk orzeźwiał członki a delikatny piasek usuwając się lekko z pod nóg sprawiał idącym wielką rozkosz — zobaczył Cecyliusz posąg Serapisa, a naśladując tłum zabobonny podniósł rękę do ust kładąc na niej pocałunek”* (tł. J. Sajdak)<sup>39</sup>.

Rozdział ten zawiera kwintesencję literackiej sztuki budowania nastroju i komponowania sielankowej scenerii, tak drogiej literackim gustom rzymskiego czytelnika (por. poezje Horacego i Wergiliusza). Czytelnik (zwłaszcza zaś, jeśli był to czytelnik wykształcony) natychmiast i siłą rzeczy niejako musiał odnaleźć w tym obrazku znajome elementy i motywy. W ten sposób, dzięki talentowi pisarskiemu i znajomości wcześniejszych sposobów narracji, Minucjusz konsekwentnie przygotowuje odbiorcę do przyszłego sporu — dyskusji. Tym samym jednak w sposób niedostrzeżony i mimochodem jak gdyby, wprowadza czytelnika w tematykę filozofii chrześcijańskiej. Uwagę odbiorcy zwraca też staranność w budowaniu napięcia, jakie wywołuje oczekiwanie na przyszłą dysputę. W omawianym roz-

<sup>39</sup> Zob. także sielankowy obraz wybrzeża Ostii, 3,2–6, kiedy to autor osiągał swój cel posługując się retoryczną sztuką detalu — poczawszy pełnego uroku od opisu fal do niemniej urzekającej dziecięcej zabawy rzucania kamykami do morza.

dziale zwraca również szczególną uwagę końcowa scena, w której oddanie czci Serapisowi<sup>40</sup> staje się niejako katalizatorem dalszej akcji — w ten oto sposób pisarz przygotowuje czytelnika na ciąg dalszy, do dysputy na tematy religijne.

Ten i inne przykłady prowadzenia narracji w dialogu, pokazują niezbicie, że ta część pisarzy chrześcijańskich, która odebrała staranne wykształcenie literackie, była niezwykle wrażliwa na aspekt formalny swoich pism. W tym wypadku jednak nie chodziło tylko o czystą przyjemność towarzyszącą lekturze, ale i o coś więcej: poprzez swą formę i doskonałe operowanie topiką antyczną nowa literatura apologetyczna wpisywała się istniejącą już tradycję, a przyjmując i stosując reguły oraz schematy literackie, propagowała i przybliżała jednocześnie filozofię chrześcijańską.

### POLEMIC AND RHETORIC IN THE DIALOG OF MINUTIUS FELIX 'OCTAVIUS'

#### SUMMARY

The article discusses the problem of the rhetorical and persuasive aspect of the famous Latin dialogue *Octavius* by Minutius Felix (AD ca 200). It is argued that besides the polemical arguments that are part of the polemics, to the same extent the formal features of the apology must be considered: in short — the literary form itself is to be meant as a kind of Christian persuasion. In this case, it is the old Greek and Roman elements of a dialogue as literary genre which do matter: of great importance is especially here the imitation of a living talk, as well as the vivid characteristics of the *dramatis personae*.

---

<sup>40</sup> Na temat kultu tego bóstwa, zob. A. Świderkówna, *Hellenka. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1974, s. 232–233.