

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

**Reflexe pohanství u Minucia Felixe a
jeho předchůdců**

ThDr. Ladislava Říhová, Ph.D.

Katedra Nového zákona

Vedoucí práce: doc. Jiří Mrázek, Th.D. a prof. ThDr. Petr Pokorný, DrSc.

Studijní program: Teologie

Studijní obor: Biblická teologie – Nový zákon

Praha 2021

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem Reflexe pohanství u Minucia Felixe a jeho předchůdců napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených zdrojů.

V Praze dne 10. 11. 2021

Ladislava Říhová

Anotace

Hlavním tématem práce je analýza teologického obzoru méně známého křesťanského apologety Marka Minucia Felixe. Jeho jediné dochované dílo, dialog *Octavius*, představuje zcela ojedinělý typ argumentace ve prospěch křesťanského náboženství v pohanském světě, jež je vedena z pozic filosofických.

Práce se vedle překladu a analýzy samotného textu věnuje charakteristice samotného autora, jeho literárního záměru, zasazení v kontextu apologetické literatury (v tomto ohledu formoval bádání především spor o primát v oblasti latinské apologetiky mezi Minuciem a Tertullianem). Teologická analýza není možná bez obsahové analýzy jednak textu samotného a jednak historického a kulturního kontextu.

Vlastní překlad autorky prezentovaný ve formě latinsko-české bilingvy je kromě stručných výkladových poznámek doplněn o studii s teologicky zaměřenou analýzou, jež v českém jazykovém prostředí dosud chybí. Pojednány jsou: vztah Minucia ke většinové církvi, důvody pro specifický postoj k Písmu, vztah k římskému náboženství a kultu, vztah k judaismu, postoj k filosofii, teologické důrazy autorovy a jeho specifická koncepce „filosofického křesťanství“.

Klíčová slova

apologetika – dialog – křesťanství – raná církev – Minucius Felix – překlad

Summary

Reflection of paganism by Minucius Felix and his predecessors

The main topic of the work is the analysis of the theological horizon of the lesser-known Christian apologist Marcus Minucius Felix. His only surviving work, the dialogue *Octavius*, represents a completely unique type of argument in favor of the Christian religion in the pagan world, based on philosophy.

In addition to the translation and analysis of the text itself, the thesis deals with the characteristics of the author himself, his literary intention, setting in the context of the apologetic literature (in this respect, the research was primarily shaped by the dispute over primacy in the field of Latin apologetics between Minucius and Tertullian). The theological analysis is not possible without a content analysis of both the text itself and the historical and cultural context.

The author's own translation, presented in the form of Latin-Czech bilingua, is supplemented, in addition to brief explanatory notes, by a study with a theologically focused analysis, which is still lacking in Czech. The following are discussed: Minucius' relation to the majority church, reasons for a specific attitude to the Scripture, relation to the Roman religion and cult, relation to Judaism, attitude to philosophy, the author's theological emphasis and his specific conception of „philosophical Christianity“.

Keywords

apologetics – dialogue – Christianity – early church – Minucius Felix – translation

Poděkování

Ráda bych na tomto místě poděkovala svému školiteli doc. Jiřímu Mrázkovi za odbornou podporu, pomoc, a především důvěru a shovívavost při vedení této práce, jehož se ujal po smrti mého školitele prof. Petra Pokorného. Panu profesorovi, s velikou lítostí, že tak mohu učinit pouze in memoriam, děkuji za ochotu a vstřícnost, s níž mi pomáhal dotvořit samotné téma této práce a za podnětné rady a připomínky v jejích začátcích.

Děkuji také své lektorce a dobré přítelkyni Mgr. Lucii Kopecké za konzultace a kontrolu finální podoby českého překladu a PhDr. Mileně Přecechtělové za poskytnutí přístupu do její pracovny, kde jsem měla možnost nerušeně psát i v době, kdy nebyl možný přístup do knihoven.

Obsah

Úvod	10
1. Marcus Minucius Felix – první z latinských apologetů?	12
1.1 Co o svém životě prozrazuje Minucius a co další tradice?	12
1.1.1 Vlastní svědectví Minuciovo	12
1.1.2 Minucius a Lactantius	16
1.1.3 Zprávy Jeronýmovy	16
1.1.4 Eucherius	18
1.2 Historické a náboženské pozadí doby Minuciovy	19
2. Specifika apologetické literatury a neobvyklá Minuciova pozice	22
2.1 Jak definovat apologetický text?	22
2.2 Do jakého prostředí vstupují křesťanští apologeti?	30
2.3 Čím se latinská apologetika liší od řecké?	32
2.4 V čem je neobvyklá Minuciova pozice?	32
3. Octavius: První latinsky psaná apologie křesťanství?	34
3.1 Doba vzniku	34
3.2 Tertullián nebo Minucius?	35
3.3 Minucius a Cyprián	37
3.4 Minuciovy prameny	39
3.4.1 Společná apologie?	39
3.4.2 Klasické prameny	40
3.4.3 Křesťanské prameny	44
3.4.4 Minucius a Cyprián z Karthága	45
4. Literární struktura spisu: Proč dialog?	47
4.1 Jak to vidí Minucius	47
4.2 Úloha dialogu v apologetické argumentaci	51
4.2.1 Ciceronský dialog jako předloha Minucia	53
4.2.2 Čím se liší Minucius od Cicerona?	53

4.3 Proč je v apologii křesťanství tak málo křesťanské teologie?	55
5. Text a překlad	56
5.1 Text a jeho příběh	56
5.2 Minuciův jazyk	58
5.3 Problematika členění a stručný přehled témat	59
5.4 Vlastní překlad	64
6. Pohanské okolí Minuciovo – Quis veram religionem habet?	134
6.1 Minucius a pohanské kultury (pohanské stanovisko)	134
6.1.1 Minuciovo líčení pohanských kultů	135
6.1.2 Římský kult a jeho charakteristiky	136
6.1.3 Mysterijní kultury a neřímská božstva	136
6.2 Římský stát jako náboženský problém	138
6.3 Minucius a filosofie	141
7. Minucius Felix, Bible a judaismus	144
7.1 Latinská Bible jako problém	144
7.2 Latinské křesťanstvo se vyrovnává s úrovní vlastních textů	144
7.3 Proč se Minucius Bibli vyhýbá?	146
7.4 Co se o Bibli u Minucia přece jen dozvíme?	147
7.4.1 Starozákonní aluze	147
7.4.2 Novozákonní aluze	148
7.5 Minucius a Židé	148
8. Minuciova teologie	152
8.1 Římské nepochopení křesťanské praxe	153
8.2 Křesťanské zvyky a jiné podivnosti	153
8.3 Minucius a Bůh: Můžeme hovořit o „Trojici“?	154
8.3.1 Bůh Otec	154
8.3.2 Ježíš jako Syn a Ježíš jako problém	158
8.3.3 Duch svatý	160

8.4 Eschatologie a posmrtný život.....	161
8.5 Křesťanský život, zvyky a bohoslužba	163
8.5.1 Populární pomluvy na adresu křesťanů	164
8.5.2 Křesťanský kult.....	164
8.5.3 Křesťanská etika	165
8.6 Kosmologie jako hraniční téma	166
8.7 Démonologie.....	167
8.8 Antropologie	168
9. Filosofické křesťanství nebo křesťanská filosofie?	169
9.1 Pravda a víra jako filosofický problém.....	170
9.2 Minuciův mezivstup	171
9.3 Co je pravda?	172
Závěr	174
Seznam literatury	177
Přílohy.....	189

Seznam zkratek

Adv. nat.	Adversus nationes (dílo Arnobiovo)
ann.	zkratka lat. annus v názvech částí některých děl (zejm. Jeronýmovy kroniky)
1. Apol.	První apologie Justinova
Apol.	Apologeticum (dílo Tertulliánovo)
Chron.	Chronicon (dílo Jeronýmovo)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSLP	Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum
De nat. deor.	De natura deorum (dílo Ciceronovo)
De vir. ill.	De viris illustribus (dílo Jeronýmovo)
Div. inst.	Divinae institutiones (dílo Lactantiovo)
Ep.	Epistula (užito výhradně k označení dopisů antických autorů)
HE	Historia ecclesiastica (dílo Eusebiovo)
ibid.	tamtéž (ibidem)
introd.	úvod
Lact.	Lactantius
Min. Fel.	Minucius Felix
Oct.	Octavius (dílo Minuciovo)
n	následující pododdíl
n.	číslo (numerus)
nn	následující pododíly (zpravidla do konce kapitoly)
PL	Patrologia Latina (Migne)
PLD	Patrologia Latina Database (CD-ROM)
sc.	scilicet
srv.	srovnej
tj.	to je

Zkratky biblických knih jsou uváděny podle Českého ekumenického překladu.

Úvod

Marcus Minucius Felix je v historickém bádání poněkud problematickou osobností. Jeho osobnost byla sice historikům známa především prostřednictvím Jeronýmových referencí, text jeho jediného dochovaného díla, dialogu *Octavius*, byl však až do šestnáctého století považován za ztracený. Když Faustus Sabaeus vydával poprvé tiskem dosud neznámý rukopis Arnobiova *Adversus haereses*, netušil, že jako osmá kniha je k němu připojen právě Minuciův *Octavius*. Když o dvě desetiletí později objevil tuto chybu Balduinus a v heidelberské edici vydané roku 1560 přiřkl *Octavia* zpět Minuciovi, odstartoval vlnu minuciovského bádání.

Zatímco zahraniční autoři, mnohdy významné vědecké kapacity mezi filology či historiky starověku, věnovali důkladnou pozornost analýze Minuciova textu, teologové se soustředili především ve starších obdobích téměř výhradně na rozřešení problému priority mezi Minuciem a Tertullianem ve snaze nalézt nejstarší latinsky psanou apologii křesťanství.¹ Teologická problematika však v zápalu tohoto boje ustupovala poněkud do pozadí a badatelé se k analýze vlastního Minuciova přínosu obrátili až v průběhu minulého století.

V českém prostředí se však Minucius těšil dosud pouze malému zájmu. Téměř sto let stará práce Zdeňka K. Vysokého,² reagující na starší německé práce o vztahu k Tertullianovi, byla později doplněna excelentním překladem z pera význačného českého filologa K. Stiebitze, v posledních letech však na téma Minucius vycházely pouze kratší studie.³

Tato práce je proto pokusem o zaplnění pomyslné mezery v českém teologickém bádání, kde ucelená studie, jež by představila nejen Minuciovou teologii, ale také závěry zahraničních autorů, dosud chybí.

Marcus Minucius Felix je nejen z hlediska jazykového, což je dáno především zálibou v archaizujícím literárním slohu a africkým původem, ale také z hlediska teologického obsahu velmi těžko uchopitelným autorem. Jeho *Octavius* je apologii sui generis, je totiž napsán v dialogické formě. Inspiraci pro svou literární inscenaci čerpal Minucius z děl latinských klasiků,⁴ přičemž zaměření na latinskou literaturu i volba samotné literární formy jde ruku v ruce s autorovým specifickým apologetickým záměrem. Ambiciózním cílem celé apologie

¹ Stručně o tématu pojednáváme v kapitole 3.2.

² VYSOKÝ, Zdeněk K. *Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových*. Praha: Univerzita Karlova, 1937.

³ Například o stručné studie Doskočilovy: DOSKOČIL, Ondřej. Křesťanský Seneka a křesťanský Cicero. Dva pohledy do latinské apologetiky. *AUSPICIA*: recenzovaný časopis pro otázky společenských věd. 2004. ISSN: 1214-4967 a DOSKOČIL, Ondřej. Markus Minucius Felix a jeho dialog *Octavius* jako „preapologie“ křesťanství. *Teologické studie*, vol 4, 2003, s. 31–41.

⁴ Podrobněji se tématu věnujeme v kapitolách 3 a 4.

není totiž pouze obrana mladého křesťanství před pohanskými invektivami, ale i získání pohanského publika na svou, tj. křesťanskou stranu. K argumentaci *pro Christianos* neuzívá nicméně náš autor prostředky dobové křesťanské teologie, tu naopak zcela záměrně vytěšňuje, ale protředky důvěrně známé pohanskému (tj. především římskému) publiku. Nástrojem sloužícím k přesvědčení oponenta o pravdivostním nároku křesťanství se tak stává jeho vlastní zbraň – filosofie.

Jak vyplývá z výše uvedených skutečností, minuciovské téma nebylo v uplynulých desetiletích v českém jazykovém prostředí podrobněji pojednáno. Český překlad díla z pera Stiebitzova je sice k dispozici, obsahuje však pouze stručný komentář reflektující starší, převážně německé badatele. Z toho důvodu uvedeme v práci vlastní překlad a komentář.⁵

Úvodní fakta o autorovi, historickou analýzu a analýzu pramenů doplníme pojednáním o specifickém charakteru Minuciova díla v kontextu křesťanské apologetiky.⁶ Překlad pak tvoří pomyslný předěl mezi historicko-literární a teologickou částí. Teologickým otázkám v Minuciově díle a jeho specifickému pojetí filosofického křesťanství budeme věnovat pozornost v kapitolách 7–9. Zde se pokusíme představit na základě analýz zahraničních badatelů a samozřejmě analýzou textu samotného Minuciovu specifickou teologickou pozici. Text poskytne cenné informace především v oblasti církevních dějin a dějin filosofie. V současnosti může být analýza díla Minuciova přínosem právě díky specifické pozici, již autor zastává, když nevemlouvavým způsobem přesvědčuje svého oponenta „nedogmatickým způsobem“ a dialog je tak svým celkovým vyzněním nejen filosofickým pojednáním, ale především textem misijním.

Čtenáři jistě neunikne diskrepance mezi názvem práce a jejím faktickým zaměřením, dovolíme si proto stručné zdůvodnění. Původní název byl ponechán z administrativních důvodů, avšak tematika vztahu Minucia k řeckým předchůdcům je v rámci práce projednána pouze tam, kde je relevantní pro další zkoumání. K volbě tohoto přístupu přispěla především ta skutečnost, že analýza vzájemných vztahů mezi řeckými autory a Minuciem by nepřinesla přesvědčivé závěry, a to především s ohledem na nejasnost pramenů, z nichž náš autor vycházel. Domníváme se zároveň, že tendenci hledat přímé textové závislosti je z důvodů nastíněných v kapitolách 3, 4 a 5 nutno v případě Minuciově opustit.

⁵ Kapitola 5. Vzhledem k nutnosti práce s původním latinským textem předpokládá zpracování studie také vytvoření vlastního překladu. Text a překlad Octavia do češtiny bude proto integrální součástí této práce.

⁶ Kapitola 4.

1. Marcus Minucius Felix – první z latinských apologetů?

Dříve než se pustíme do analýzy vlastního textu, sluší se představit jeho autora, a to i přesto, že se jedná o úkol velmi nesnadný, neboť historických pramenů o životě Marka Minucia Felixe se mnoho nedochovalo. Podobně problematické je i chronologické zařazení jediného dochovaného díla z pera Minuciova – dialogu Octavius.

Doboví současníci Minuciovi, obdobně jako významní autoři dob pozdějších, nám o Minuciově životě mnoho zpráv nezanechali, ba naopak v drtivé většině o autorovi i jeho díle zcela mlčí. Ohledně historických reálií jsme tak odkázáni, kromě několika málo výjimek, prakticky pouze na vlastní text dialogu. A dále pak na zprávy několika pozdějších významných literátů Jeronýma, Lactantia a Augustina.

1.1 Co o svém životě prozrazuje Minucius a co další tradice?

1.1.1 Vlastní svědectví Minuciovo

Na rozdíl od svých řeckých protějšků,⁷ kteří jsou v otázce své konverze ke křesťanství obvykle více či méně sdílní, latinští apologeti – až na výjimky – o svém obrácení ke křesťanství hovoří velice zdrženlivě, někteří raději vůbec. S tímto přístupem se setkáváme i u Minucia. Zde je však za takovým počínáním nutno spatřovat literární záměr, jak uvidíme dále.

Samotný dialog nám o okolnostech konverze svého autora poskytuje pouze velmi kusé informace. Kdy k obrácení došlo, kde, prostřednictvím koho,⁸ ani kdy se tak stalo,⁹ nám autor ve svém textu neprozrazuje, několik málo informací však přece jen mezi řádky získat můžeme.¹⁰

⁷ Například Justina Mučedníka nebo Athenagory.

⁸ Nedostatek tohoto typu informací vedl v případě latinských apologetů Minucia a obdobně i Arnobia v badatelské obci ke vzniku řady domněnek, nutno však poznamenat, že v případě obou autorů zcela nepodložených, či lépe, nepodložitelných. V případě Arnobiově se například soudilo, že ke své konverzi dospěl prostřednictvím snové vize, ne však prostřednictvím kontaktu s církevním společenstvím, jak uvádí Jeroným (Chronicon ad ann. Abr. 2343). Obdobná hypotéza se objevila i pro případ Minuciův.

⁹ Otázka po dataci Minuciovy konverze a tím i po době vzniku jeho apologie zaměstnávala vědeckou obec po dlouhá desetiletí v rámci sporu o prvenství v otázce nejstarší latinské apologie. Spor byl veden o Minuciova Octavia a Tertullianovo Apologeticum, jak uvidíme dále v kapitole 3.2, otázka dodnes nedostala své přesvědčivé rozuzlení.

¹⁰ Podotkněme hned v úvodu, že četba těchto meziřádkových informací zavedla některé badatele do slepé uličky, z níž se, zejména na počátku minulého století, dostávali jen velmi obtížně. Přeceňovanou se stala hypotéza o současnosti nebo velmi úzké chronologické blízkosti Minuciova Octavia a dílem Frontona z Ciry.

Samotný styl, jímž Minucius své obrácení v 1,4 líčí, odpovídá jazyku mysterijních kultů. Svědčí o tom symbolika vynoření z hlubin (*de tenebrarum profundo emergerem*) a světla (*in lucem*), což jsou metafory známé také z pohanské literatury;¹¹ získávají však zcela nový význam, jsou-li proneseny křesťanem. Vyjádření jazykem mystérií je pohanskému čtenáři srozumitelné a zároveň umožňuje křesťanskému autorovi reflektovat skutečnost křtu, který je vlastně také chápán jako ponoření a následné vynoření se ke světlu (Kristu), aniž by urazil čtenáře.¹²

Informace obsažené v textu nám umožňují vyslovit domněnku, že Minuciovým rodištěm byla římská Prokonzulská Afrika, z níž pocházeli i jeho dva v textu dialogu vystupující přátelé *Caecilius Natalis* a *Octavius Januarius*. Právě jméno posledně jmenovaného dalo název našemu dialogu. Má se za to, že Minucius společně se svým kolegou Octaviem působil jako advokát (*causudicus*) v Římě, kde se mimo jiné účastnil procesů s křesťany, jejichž víra ho měla nakonec dovést k náboženské konverzi. Toto přesvědčení vyslovuje ve svém stručném komentáři k překladu Octavia F. Stiebitz. Je však pravdou, že i v českém prostředí se tato poměrně radikální Stiebitzova hypotéza setkala s odmítnutím.¹³

Dialog proto líčí Marka Minucia i jeho přítele Octavia již jako křesťany, zatímco třetí zúčastněný, mladík Caecilius, zůstává prozatím pohanem.¹⁴

Děj dialogu je zasazen do Ostie, oblíbeného letoviska Římanů, kam se tři přátelé vydávají během volných dnů, kdy se v Římě nekonají soudní jednání. Minucius hovoří o svém nyní již zemřelém příteli Octaviovi,¹⁵ jehož jméno spis nese, jako o někom, kdo do Říma zavítal

¹¹ Von Albrecht uvádí v této souvislosti Lucretia.

¹² Skutečnost, že Minucius nikde ve svém díle nepracuje přímo s křesťanskou tematikou, je nutno přičíst na vrub právě snaze o přiblížení křesťanství pohanskému publiku. Obdobným způsobem se o své konverzi zmiňuje také Arnobius, který uvádí zkušenost obrácení jako vnitřní proměnu, odklon od původního přesvědčení a přijetí nového smýšlení: „*Uctíval jsem, ó slepoto, ještě nedávno obrazy předtím vytažené z pecí [...] Nyní, jsa uveden takovým učitelem na cesty pravdy, vím, co jsou tyto všechny věci, rozeznávám hodnotu věcí, jež jsou jí hodny, a nečiním žádnou urážku božskému jménu a to, co každému náleží, ať osobě nebo bytosti, prokazuji v náležité míře i vážnosti.*“ (Adv. nat. I,39). Povšimněme si, že ani Arnobius nehovoří ani v náznaku o formálním obřadu křtu.

¹³ Stiebitz vyslovuje svou domněnku zřejmě pod vlivem líčení procesů s křesťany v 28,2–5.

¹⁴ Používáme-li v rámci práce rozdělení na „pohany“ a „křesťany“, je třeba hned v úvodu poznamenat, že je nelze vždy chápat ve smyslu dvou neslučitelných znepřátelených kulturních konceptů, do nichž se vyvinuly vlivem pozdější tradice. Termín pohan (z latinského *paganus*), jenž postupně získal pejorativní význam, užíváme ve smyslu vyznavače jiného náboženství než křesťanského, resp. židovského. Rozdělení na pohany a křesťany tedy nechápeme jako rozlišení na dva kulturní okruhy se zcela odlišným světovým názorem. Naopak, raní křesťané byli často hluboce zakořenění v římské společnosti, kultuře a leckdy také náboženství, vůči němuž se po své konverzi mnohdy negativně vymezují.

¹⁵ Zmínka o smrti blízkého přítele jako o zámince ke vzniku spisu vedle ve starším bádání (Elter) k vyslovení hypotézy, že spis byl zamýšlen nikoli jako apologie křesťanství, ale jako kondolence Minuciově rodině. Přestože smrt blízkého přítele mohla být vnějším motivem ke vzniku textu, je jeho záměr zřetelně apologetický. Podrobněji

na návštěvu. Během svého života však poměrně dlouhý čas strávil v blízkosti Minuciově. Zda se jejich společné působení odehrálo v Římě, nebo ne, není z textu zřejmé. Jisté však je, že také Octavius v průběhu svého života v Římě pravděpodobně žil a pracoval. Toto nám sděluje autor textu. Nakolik se však jedná o popis skutečnosti a nakolik jde o literární fikci, je opět předmětem badatelských sporů. Například Baylis zodpovídá tuto otázku ve své monografii kladně a s literárním zasazením dialogu pracuje jako se skutečnou událostí.¹⁶ Oproti tomu Clarke ve své studii předpokládá přímou inspiraci Ciceronem¹⁷ a zasazení dialogu považuje za literární fikci. Protagonistům debaty však neupírá historičnost,¹⁸ orientuje se přitom podle vzoru Ciceronova, jehož debatěři v *De natura deorum* jsou také reálnými historickými postavami, dialog sám však nikoli.

Je tedy pravděpodobné, že Minucius a Octavius byli severoafričtí krajané, stejně jako jejich mladší kolega Caecilius Natalis. Tuto hypotézu, totiž severoafrický původ protagonistů dialogu, nelze s určitostí potvrdit, ale ani vyvrátit. Ztroskotaly také pokusy o bližší určení původu daných osob. Dialog sám totiž dostatečné množství indicií neobsahuje a externí důkazy, například v podobě archeologických nálezů, se přes veškerou snahu ukazují jako nedostačující.

Bádání se střídavě zaměřilo jak na externí důkazní materiál v podobě záznamů a nápisů ze severoafrických sídel, tak i na materiál interní, jímž se snažilo potvrdit především původ Caeciliův. Slovní spojení „*Cirtensis noster*“¹⁹ vyskytující se v textu dialogu, bylo tak ve starším bádání implicitně vztaheno na samotného Caecilia, který těmito slovy měl výslovně označit svého přímého krajana, či snad dokonce přítele, Frontona z Cirty: „*Per tria saecula et amplius – anno primum 1543 Minucii Felicis opusculum innotuit – ii, qui Octavium legebant, hoc fere modo ratiocinabatur: „Qui dicit ‚Cirtensis noster‘ idem dicit atque ‚unus e Cirtensibus, e quibus etiam nos sumus‘; ergo Caecilius Cirtensis fuit.*“²⁰

viz HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966, s. 34 a AXELSON, Bertil. *Textkritisches zu Florus, Minucius Felix und Arnobius*. Lund : C. W. K. Gleerup, 1945. s. 17.

¹⁶ BAYLIS, Harry James. *Minucius Felix and his place among the early fathers of the latin church*, passim.

¹⁷ | „*Octavius is composed in a clear and direct imitation of Cicero.*“ CLARKE, G. W. The Historical Setting of the Octavius of Minucius Felix, *Journal of Religious History*, 1967, s. 267–286.

¹⁸ „*The proper course is, therefore, to conclude that while the debate at Ostia in the Octavius is, in all probability, pure literally contrivance, the protagonists of that debate and the few biographical facts assigned to those protagonists are not.*“ CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*. New York: Paramus, N.J. : Newman Press, 1974. 414 s. Ancient Christian Writers, No. 39, s. 7.

¹⁹ Oct. 9,6.

²⁰ HAERINGEN, J. H. van. *Cirtensis Noster (Minuc. Fel. 9, 6)*. *Mnemosyne*, Third Series, Vol. 3. Fasc. 1, 1935. s. 29–32. s. 29.

Z uvedených formulací pak starší bádání usuzovalo, že Caecilius označuje Frontona za svého krajana a musel tedy také nutně sám pocházet ze severoafrické Cirty. Za potvrzení hypotézy byla označována také Minuciova slova „*tuus Fronto*“, jež byla vnímána jako reakce na vyjádření „*Cirtensis noster*“. Latinské „*tuus*“ pak podle některých mělo ukazovat na určitou blízkost mezi Caecilíem a Frontonem.

Následně byla podniknuta mnohá zkoumání, která by hypotézu o Caeciliově původu v Cirtě potvrdila.²¹ Jak však trefně poznamenává van Haeringen,²² bylo toto úsilí zcela zbytečné, neboť označení je ve skutečnosti nutno vyložit v obecnějším smyslu a v žádném případě se ze slovních spojení *Cirtensis noster* – *tuus Fronto* nedá usuzovat na přímou místní, nebo dokonce časovou souvislost Frontona s Caecilíem. Domněnku starších badatelů založenou na interní evidenci a jejím mylném benevolentním výkladu vyvrátil Elter²³ a konzervativní postoj ke starším hypotézám vyslovil též Baylis.²⁴ Názory pak ve své krátké studii shrnul van Haeringen.

Frontona z Cirty, na něhož odkazuje i sám Octavius ve své reakci na Caeciliovu promluvu a označuje jej slovy „*tuus Fronto*“,²⁵ je nutno chápat ne jako přímého krajana, či dokonce současníka nebo přítele Caeciliova, pocházejícího ze stejného města, ale spíše jako jedince pocházejícího ze stejné provincie, k němuž se Caecilius, sám jsa africkým provinciálem, hrdě hlásí a zahrnuje do obecnství i ostatní své kolegy. Tento náhled Caeciliův a příchýlnost k osobě Frontonově může být dále podpořen skutečností, že sám Fronto nevnímal svůj původ nikdy negativně nebo jako přítěž, naopak považoval provinciály za rovnocenné obyvatele Říma. Stručně toto shrnuje Classen slovy: „*In sum, Fronto sees, and refers to, himself as a Latin-speaking Roman and views his fellow-Africans similarly.*“²⁶

Hypotézu o africkém původu autora textu pak nesměle podporuje spíše externí důkazní materiál, ne však ten v podobě nápisů s Cirty. Za jeden z důkazů je možno s trochou opatrnosti

²¹ Tyto výzkumy shrnuje ve svém textu Dessau. Podrobněji viz: DESSAU, H. Minucius Felix and Caecilius Natalis. *Hermes*. Vol. 40, iss. 3, 1905, s. 373–386.

²² „*Frustra igitur ii laboraverunt, qui titulos sepulcrorum Cirtensium adierunt, unde Caecilii vita illustraretur.*“ HAERINGEN, J. H. van. *Cirtensis Noster (Minuc. Fel. 9, 6)*, s. 30.

²³ ELTER, Anton. *Prolegomena zu Minucius Felix*: Progr. zur Feier d. Geburtstages Seiner Majestät d. Kaisers u. Königs am 27. Jan. 1909.

²⁴ BAYLIS, Harry James. *Minucius Felix and his place among the early fathers of the latin church*. London : Society for promoting christian knowledge, 1928. s. 218.

²⁵ Oct. 31,2.

²⁶ CLASSEN, Jo-Marie. Cornelius Fronto a „Libyan Nomad“ at Rome. *Acta Classica*, 2009, vol. 52, s. 66.

považovat sám jazyk textu, tedy latinu,²⁷ a to s přihlédnutím k jazykové situaci v Římské říši konce druhého století, jak v závěru své analýzy shrnuje Clarke.²⁸

1.1.2 Minucius a Lactantius

V páté knize svých *Divinae institutiones* zmiňuje Minucia Lactantius, který je však toho názoru, že Minucius se vytyčeného úkolu – obrany křesťanského náboženství – zhostil neúplně či nedostatečně: „*Eo fit ut sapientia et ueritas idoneis praeconibus indigeat. Et si qui forte litteratorum se ad eam contulerunt, defensionis eius non suffecerunt. Ex iis qui mihi noti sunt Minucius Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit.*“²⁹ Zde se vůbec poprvé dozvídáme, že Minucius měl působit jako *causidicus* – právní zástupce nebo advokát a že v této práci získal určitou prestiž a věhlas. Obdobně se o Minuciově profesi vyjadřuje Jeroným, doplňuje však ještě několik dalších reálií.³⁰

Uvedená pasáž není jediným místem, kde se Lactantius o Minuciovi zmiňuje. V *Div. Inst.* 1.11.55 jej uvádí jako svůj pramen, jež následně parafrázuje, když hovoří o náboženské tradici zachycující Saturnův příchod do Itálie.³¹ Toto jsou bohužel jediné zmínky, které v Lactantiově díle o Minuciovi nalézáme.

Podstatně sdílnějším je ohledně Minucia téměř o sto let mladší Jeroným.

1.1.3 Zprávy Jeronýmovy

Jeroným uvádí jméno Minuciovo celkem na pěti místech ve svých spisech. Vůbec nejobsáhlejší zmínkou je odstavec Minuciovi přímo věnovaný v padesáté osmé kapitole spisu *De viris illustribus*.³² Zde Jeroným o Minuciovi píše: „*Minucius Felix, znamenitý římský*

²⁷ O Minuciově jazyku se podrobněji zmíníme v kapitole 5.2.

²⁸ „*But certainly, an ultimately African provenance for a writer composing in the Latin tongue would make sound literary sense in the context of Rome's cultural history of the late second and third centuries A.D.; generally speaking, Greek was the favored medium of expression elsewhere (and even Tertullian wrote in Greek also).*“ CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 7.

²⁹ *Div. Inst.* V,1.21.

³⁰ Podrobněji viz níže v 1.1.3.

³¹ „*Minucius Felix in eo libro, qui Octavius inscribitur, sic argumentatus est: Saturnum, cum fugatus esset a filio in Italiamque uenisset, Coeli filium dictum, quod soleamus eos quorum uirtutem miremur, aut qui repentino aduenerint, de coelo cecidisse dicere; terrae autem, quod ignotis parentibus natos, terrae filios nominemus.*“ Tato zmínka se vztahuje k místu v *Oct.* 23.12, které Lactantius parafrázuje.

³² „*Minucius Felix, Romae insignis causidicus, scripsit Dialogum Christiani et Ethnici disputantium, qui Octavius inscribitur. Sed et alius sub nomine ejus fertur de Fato, vel contra mathematicos, qui cum sit et ipse disertus hominis, non mihi videtur cum superioris libri stylo convenire. Meminit hujus Minucii et Lactantius in libris suis.*“ *De vir. ill.* LVIII.

advokát, sepsal dialog, který nese jméno Octavius, v němž spolu diskutují křesťan s pohanem. Traduje se však pod jeho jménem i další kniha – O osudu, neboli proti matematikům, o níž soudím, že nepochází od tohoto výtečného člověka, neboť její styl neodpovídá stylu spisu výše uvedeného. Tohoto Minucia vzpomíná ve svých spisech také Lactantius.³³

V tomto kratičkém odstavci Jeronýmově se tak dozvídáme několik důležitých informací o Minuciově životě a díle. Minucius měl působit v Římě jako *causidicus*, tedy právní zástupce nebo advokát. Jednalo se tedy, bez ohledu na spory vedené o přesné stanovení Minuciovoy pracovní náplně, o jedince činného v advokacii a souvisejícího profesně s římskou soudní soustavou a praxí. Z této skutečnosti vyvstala obecně přijímaná teze zmiňovaná často v přehledových kratších statích minuciovského bádání, že Minucius dospěl ke svému obrácení skrze účast na procesech s křesťany, přičemž právě pevnost a nekompromisnost jejich víry jdoucí ruku v ruce s odvahou zemřít pro své přesvědčení mají být prvotními pohnutkami jeho náboženské konverze.

Zda přivedlo našeho autora k obrácení jeho povolání nebo jiné působení, například církevního okruhu v Římě, nevíme. Víme však, že jeho profese do značné míry určila strukturu a styl jeho literárního díla. Ve struktuře dialogu tak sledujeme četné prvky forensního stylu a formální struktura, ač se jedná o dialog, kopíruje v základních bodech obvyklý rámec soudního procesu.³⁴

Bez zajímavosti není ani další z Jeronýmových informací, totiž polemika s domnělým Minuciovým autorstvím spisu *De fato vel contra mathematicos*. Jedná se o spis, jehož text se bohužel nedochoval, a již Jeroným zpochybňuje údajné Minuciovo autorství, dovolává se přitom jazykové rozdílnosti obou textů. Lactantius oproti tomu text v souvislosti s Minuciem vůbec nezmiňuje. S největší pravděpodobností se tak jedná o pseudepigraf, který po určité omezenou dobu koloval pod Minuciovým jménem.³⁵

Další zmínky činí Jeroným v dopisech. Zde se však jedná pouze o stručné informace, kde je Minucius nebo jeho spis uváděn ve výčtech spolu s jinými křesťanskými autory. Ep. 49.13 jej uvádí za Tertullianem a Cypriánem spolu s Viktorinem, Lactantiem a Hilariem. V Ep. 60.10 se těší navíc ještě společnosti Arnobiově. Obdobný výčet podává Jeroným také

³³ Vlastní překlad autorky z latinského originálu.

³⁴ Podrobněji se tématu věnujeme v kapitole 2.4 Literární struktura spisu.

³⁵ Jak uvádí CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 5.

v komentáři k Izajášovi.³⁶ V Ep. 70.5 uvádí Minucia naopak pouze v souvislosti s Tertullianem a připisuje prvně jmenovanému také text *De fato vel contra mathematicos*, stejně jako tomu bylo výše v *De vir. ill.*

1.1.4 Eucherius

Poslední starověkou autoritou, která Minucia zná a považuje za užitečné jej zmínit, je lyonský biskup Eucherius, který jej však uvádí opět pouze v rámci katalogu křesťanských autorů, jejichž četbu považuje za přínosnou.³⁷ Zdá se, že Eucheriova zmínka, datovaná do pátého století,³⁸ se na dlouhou dobu stala posledním svědectvím o Minuciově díle. Dlouhé badatelské mlčení, trvající prakticky celé tisíciletí, přerušil až Balduinus svým objevem a zpřístupněním Octavia vzdělancům renesanční Evropy prostřednictvím své editio princeps.

Co bylo příčinou uvedeného tisíciletého mlčení, nelze s jistotou určit. Za jednoho ze spolučinitelů však lze považovat i literární strukturu a záměr autorův, stejně jako způsob argumentace. Zaměření textu cílící na vyšší, dnes bychom řekli klasicky vzdělanou, vrstvu římské společnosti, preventivně osekávající veškeré „ostny“ křesťanského učení, které by se takovým čtenářům mohly zdát nepřiměřené nebo nepochopitelné, způsobilo, že Octavius velmi brzy „vyšel z módy“. Stalo se tak patrně velice brzy, snad již s nastolením tolerantnějšího přístupu Říma vůči křesťanství. Nemaje „dogmatickou hodnotu“, neboť věroučným prvkům křesťanské nauky se autor zcela záměrně vyhýbá, stal se spis pro církve neaktuálním a nevýznamným. Zároveň se však jedná o dílo psané – zcela záměrně, jak uvidíme dále – vytříbeným stylem, s nebývalou literární kvalitou, neboť jeho apologetickým cílem je obeznámit vzdělaného Římana s filosofickým rozměrem křesťanské víry a přimět, či spíše pozvat jej k tomu, aby otázku po smyslu křesťanství přinejmenším vzal v potaz.³⁹ Snad právě rozpor mezi literární vytříbeností a prakticky nulovou věroučnou zainteresovaností měl na mysli Lactantius, když se o „nedostatečnosti“ Octavia zmínil v páté knize *Divinae institutiones*: „*Jeho kniha, která nese název Octavius, ukazuje, jak vhodným obráncem pravdy by mohl být,*

³⁶ Comm. In Isaiam proph. 8.

³⁷ Patrologia Latina, 50.719. Patrologia Latina Database [CD-ROM], Windows 95 Release 4, Chadwyck-Healey, 1996.

³⁸ Eucherius z Lyonu žil a působil přibližně v polovině pátého století. Podrobněji k jeho osobě a působení viz například TRE, 10, s. 522–525. Art. Eucherius.

³⁹ V obdobném duchu se vyslovuje většina moderních badatelů – například Clarke nebo Hoffmann: „*Seine apologetische Absicht ist dabei, den gebildeten Römer zur philosophischen Beschäftigung mit dem Christentum anzuregen.*“ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 29.

kdyby se cele této věci oddal.“⁴⁰ Jak moc se Minucius oddal nebo neoddal křesťanské teologii, zda byl přívržencem některé dobové sekty, nebo zda bylo jeho teologické smýšlení „pravověrné“, se pokusíme odhalit v teologických oddílech *komentáře*.⁴¹ Nyní se sluší představit alespoň ve stručnosti charakteristiky doby, společnosti a „ovzduší“, v němž Minucius žil a do něhož svůj dialog psal.

1.2 Historické a náboženské pozadí doby Minuciovy

Křesťanství vstupující v prvním století na náboženský trh středomořské oblasti nemělo lehkou situaci. Nejen jeho „jinakost“, jež je ústředním tématem Minuciova *Octavia*, ale především také specifčnost náboženského systému antického Říma vyvolaly pnutí, jež se Minucius ve svém dialogu snaží rétoricky překonat poukazy na dlouholeté přátelství mezi protagonisty dialogu, pohanem a křesťanem, jimž je ustanoven za soudce. Dříve, než se však budeme podrobněji věnovat tématům vlastního dialogu, sluší se říci několik slov o specifické římské zbožnosti, s níž byli konfrontováni nejen první křesťané, ale také Minuciova křesťanská generace.

Mladé křesťanství vstoupilo do světa do značené míry ovládaného Římskou říší. Sám charakter římského pohanství coby veskrze tolerantního náboženství schopného v sebe pojmout řadu cizorodých prvků, cizokrajných kultů s jejich leckdy bizarními praktikami nezavdával příčinu ke konfliktu, jehož jsme v dějinách rané církve svědky, a je proto na místě se ptát, odkud se vzalo ono nepřátelství, které gradovalo ve státem uznávaných a podporovaných perzekucích druhé poloviny třetího století. Podívejme se proto nyní na oba zneprátelené tábory.

Římský náboženský systém je, přinejmenším ve věci státního kultu,⁴² charakteristický především svým striktním formalismem a sepětím s římským státem. Výkon kultu je v Římě zabezpečován a řízen státním aparátem, což lze považovat za nanejvýš logické vyústění římského pragmatismu v náboženské rovině. Náboženský pragmatismus motivovaný zásadou „*do ut des*“, jež nabyla svého vyjádření i v náboženských rozměrech římského právního systému, uvažoval v kategoriích kosmického determinismu. Kosmický determinismus se stal určujícím prvkem kultu, který se „točil“ kolem snahy vymanit se z prokletí stanoveného vyměřeným časem. Obdobný determinismus nevládl jen obci jako celku, ale i každému

⁴⁰ „*Huius liber, cui Octavio titulus est, declarat quam idoneus ueritatis adsertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset.*“ Div. Inst. V,1.21n.

⁴¹ Kapitoly 7. a 8.

⁴² Problematiku privátního římského kultu ponecháváme pro účely této práce stranou.

jednotlivci. Tato transformace do osobní roviny vede k postupnému zformalizování státního kultu, který sice zůstává tmelem, držícím impérium ideologicky pohromadě, pro osobní zbožnost jednotlivce doby Minuciovy má však prakticky nulový význam. Kritika náboženského formalismu a státního římského kultu zaznívá od křesťanských apologetů,⁴³ ale i z úst samotných Římanů, kteří se však mohou opřít o předchůdce v podobě řeckých filosofů. Apologeti proto často argumentačně navazují právě na tradice dřívějších filosofických škol. Charakteristický pro náš dialog je především *euhémerismus*, ale také Caeciliův *skepticismus*.

Jednotlivci často vymanění z koloběhu hledají duchovní rozměr v mystériích, která slibují, že jejich zasvěcenec bude osvobozen od moci Osudu, a tedy i stanoveného koloběhu vzniku a zániku.⁴⁴ Mystéria plní náboženský trh a křesťanství je pouze jednou z mnoha možností, jimž je možno věřit. Otevřenost římského náboženského systému jdoucí ruku v ruce s helénistickým synkretismem obohacuje i samotný římský státní kult. Stále častěji dochází za různých okolností k pronikání orientálních náboženských nauk do sféry nejen soukromého náboženství, ale i římského státního kultu.

Není proto náhodou, že pohan Caecilius vykoná obvyklou náboženskou poctu soše egyptského boha Serapida. Právě tento akt vyvolá potřebu dialogu o náboženských otázkách.⁴⁵

Dalším charakteristickým rysem pozdně antické zbožnosti je vedle snahy o individualizaci a zvnitřnění náboženství také úsilí o určitou „lokalizaci“ božství. Sílí proto zájem o nejrůznější divotvůrce a učitele, díky nimž může jednotlivec odhalit smysl svého života.

⁴³ Tématu je věnována kapitola 6.2.

⁴⁴ Římané, počínaje obdobím po punských válkách, stále více inklinují k mysterijním kultům. Právě toto období a dějinné ohrožení Říma vedly v Římě mimo jiné k oficiálnímu přijetí kultu frýžské Velké Matky (Kybelé) do římského státního kultu. Jak Minucius, tak později Arnobius, který věnuje tomuto tématu závěrečné pasáže sedmé knihy, tento akt hodnotí velice negativně. Římský senát s větší či menší ostražitostí přejímal, vzhledem k náboženské interpretaci římských dějin, do státního kultu cizí božstva ve snaze nábožensky pojistit státní existenci, avšak zároveň se snaží kulty regulovat, obává se jejich zhoubného společenského vlivu, neboť jejich kultická praxe je často v rozporu s uznávanými společenskými normami – římskými *mores*. V kontextu kultu Kybelé jsou takto problematizováni například kastráti, kteří se stávají kněžími.

⁴⁵ Pro některé autory (Schubert) je toto Caeciliovo gesto jedním z důkazů pro stanovení datace celého dialogu. Domnívají se totiž, že kult jako takový byl vzhledem k popisu situace již oficiálně uznaným náboženstvím říše a k celému incidentu by tedy muselo dojít až po oficializaci kultu Ísis a Osirida za vlády císaře Caracally, tedy po roce 211. V této věci však nelze, domnívám se, se závěry badatelů bezvýhradně souhlasit vzhledem k náboženské otevřenosti Římanů i celého antického světa. Jako jeden z příkladů otevřenosti polyteistického systému lze uvést, přestože se nejedná o záležitost samotného města Říma, ale přece jen zůstáváme na území říše, příběh Pavla na Areopagu a oltář zasvěcený „*Neznámému Bohu*“ (Sk 17,23), který je pro nás v tuto chvíli, bez ohledu na ostatní teologické důrazy, primárně svědectvím otevřenosti náboženského systému pozdní antiky.

I tato náboženská tendence se odráží již v novozákonním podání Skutků apoštolských, kde jsou pohanským obyvatelstvem za bohy pro své zázračné skutky považováni Pavel a Barnabáš.⁴⁶ Náboženská touha po přímé interakci s božským je také jedním z faktorů vzniku císařského kultu.

Křesťanství, které si nárokuje exkluzivitu jediného pravého náboženství, pak musí v takovéto sice otevřené, avšak státem stále regulované oblasti nutně narazit. Přestože raní křesťanští apologeti nevyslovují k existenci pohanských bohů jasné „ne“, Minucius již trvá na jedinečnosti a jedinství křesťanského Boha.⁴⁷ Právě tato „překážka“ se stává v polovině třetího století, jsouc představiteli státní římské moci vnímána jako odporující ideji obnovení náboženské integrity impéria, rozbuškou, která vyvolá organizované persekuce křesťanů.⁴⁸

Je všeobecně známo, že křesťanství ve svých počátcích bylo náboženstvím nižších společenských vrstev. Právě apologeti, a pro latinské publikum Minucius Felix, se snaží představit křesťanství jako náboženství univerzální, oslovující celou antickou společnost, pohanské, často filosoficky vzdělané příslušníky vyšších společenských tříd nevyjímaje.

Římská říše Minuciovy doby byla rozrůzněna nejen nábožensky, ale také kulturně a samozřejmě jazykově, přestože se stále jednalo o jeden správní celek, kulturně nebyla jednotná nikdy. Zatímco výhodní oblasti tendovaly ke kultuře řecké a samozřejmě také k řečtině jako univerzálnímu dorozumívacímu jazyku, v západních oblastech říše žádný takový jednotící prvek původně neexistoval, stejně tak chyběl i jednotný jazyk, jímž se však postupně stávala latina. Fenomén jazykové a kulturní rozmanitosti měl svůj dopad i na křesťanskou literaturu, apologetické spisy nevyjímaje, jak uvidíme v následující kapitole.

⁴⁶ Sk 14.

⁴⁷ Termíny Bůh a bůh pravopisně rozlišujeme takto: je-li termínem označen Bůh ve smyslu monotheismu (ať již Bůh křesťanský nebo židovský, případně Bůh jako jediný, dosvědčený pohanskou autoritou, ale ve smyslu anticipace monotheismu), píšeme jej na začátku s velkým písmenem. Pro pohanské bohy naopak vždy užíváme písmena malého.

⁴⁸ Někteří badatelé se na základě analýzy vybraných pasáží z Octavia domnívají, že dialog reflektuje systematické pronásledování, a zastávají proto jeho chronologické zařazení až do poloviny třetího století. V takovém případě by pak v Minuciovi bylo možno spatřovat například současníka Cypriána.

2. Specifika apologetické literatury a neobvyklá Minuciova pozice

Prostředí, do něhož vstupují apologeti křesťanství, ať již ti, kteří psali řecky, nebo ti, jejichž literárním jazykem byla latina, mělo své zcela specifické rysy, předpoklady a předporozumění, svůj hermeneutický rámec a heuristické principy, které určovaly mysl posluchačů, reálných adresátů a potenciálních příjemců zvěsti, kterou se apologeti snažili svému okolí svým zcela specifickým způsobem předat.

2.1 Jak definovat apologetický text?

Hovoříme-li o „*apologetice*“ a řadíme-li mezi zástupce tohoto žánru také Minucia, neměli bychom tak činit bez vymezení daného pojmu. Mezi křesťanské *apologety* jsou tradičně počítáni autoři, jejichž díla nejsou však vždy nutně apologiemi. Ne každý apologeta tedy napsal apologii. A ne každá apologie je nutně zástupcem žánru apologie.⁴⁹

2.1.1 Existuje apologie jako literární žánr?

Vydeme-li ze samotného pojmu apologie a z jeho etymologie, můžeme stanovit, že apologie (ἀπολογία) je v nejširším smyslu slova obranou. Obvykle se jedná o obranu jednotlivce nebo skupiny, specificky a později pak obranu před soudem. Původní význam slovesa ἀπολογοῦμαι je totiž neutrální bez nádechu soudní pře nebo defenzivní strategie. V Aktech mučedníků ze 2. a 3. století dokazuje výraz, jak uvádí Price, na podrobnou prezentaci vlastního názoru a víry daného subjektu: „*In the Hellenistic and Roman periods apologoumai menas to render an account or explanation, without any forensic or defensive overtones. So in second- and third-century Christian martyr acts, the verb is used to refer to a detailed presentation of oneself and one's faith.*“⁵⁰

Asi nejznámějším zástupcem tohoto žánru je v předkřesťanském období Platónova Obrana Sókratova, obranné spisy se však vedle řecko-římského kulturního rámce vyskytují také v židovském písemnictví, například u Filóna Alexandrijského. Právě na témata židovských

⁴⁹ Pokud ovšem vůbec můžeme hovořit o *apologii* jako o literárním žánru. Otázka po tom, co to vlastně apologie je, má totiž svá zcela konkrétní úskalí, jak uvidíme dále.

⁵⁰ PRICE, Simon. Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian. In: EDWARDS, Mark – GOODMAN, Martin – PRICE, Simon (eds.). *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford: University Press, s.116. Autor dále dodává, že v obdobně neutrálním smyslu bylo toto sloveso užíváno řeckými biskupy ve 4. století v bojích za obranu pravověří proti ariánské herezi.

apologii navazuje později křesťanská apologetika řecky mluvících autorů. Latinští apologeti jdou však do určité míry specifickou cestou.

Apologii je nutno odlišit především od příbuzného literárního žánru *polemiky*. Apologie totiž ze své podstaty předpokládá útok oponenta, vůči němuž se apologeta ohrazuje, brání (ἀπολογεῖσθαι), zatímco polemika může vzniknout bez vnějšího útoku. Ve specificky křesťanském kontextu se označení apologie vztahuje na velice různorodou skupinu textů vznikajících v období druhého a třetího století, kdy křesťanství nemělo, na rozdíl od judaismu, jasně daný společenský statut *religio licita* a vlivem kulturního i sociálního nepochopení vyvolávalo napříč společnostmi určitou obavu, jež měla za následek útoky různého charakteru, vůči nimž bylo nutno se bránit. Definicí apologetiky je proto nutno hledat spíše v historickém kontextu, než v oblasti literární teorie. Apologie totiž, jak shrnuje Edwards v předmluvě kolektivní monografie *Apologetics in the Roman Empire*, jako literární žánr neexistovala.⁵¹ A jedině extenzivní pojetí apologetiky jako historického fenoménu nám umožňuje hovořit o křesťanských autorech druhého a třetího století skutečně jako o apologetech. Tuto myšlenku obohacenou o sociální aspekty vzniku apologetické literatury výstižně shrnuje S. Price, když říká: „*There were generic similarities in the position of Christians during this period, though this varied significantly from time to time and place to place, and that these similarities led to a set of overlapping responses to the non-Christin world. Apologies were the product of a particular moment in the development of Christianity, when Christians were in an inferior position, but could see some hope and point in communicating with non-Christians. But the forms of communication were very varied, even on the part of the author, and did not constitute a formal genre of apologetic.*“⁵²

Některé apologie nadto, jak je patrné z jejich dedikace, byly sepsány ke konkrétní historické příležitosti, totiž císařské cesty impériem v letech 175–6, jak uvádí Young.⁵³ Do této doby pak Grant datuje také ztracené apologie Melitona ze Sard a Apolinaria z Hierapole.

Jako apologie jsou však například Eusebiem označena díla pouze některých autorů, které jsme zvyklí tradičně mezi apologety zařazovat, jiná, ač by se to dalo očekávat, toto

⁵¹ EDWARDS, Mark. *Apologetics in the Roman Word*. In: EDWARDS, Mark – GOODMAN, Martin – PRICE, Simon (eds.). *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford : University Press., s. 2. Obdobně též YOUNG, Frances. *Greek Apologists of the Second Century*. In: EDWARDS, Mark – GOODMAN, Martin – PRICE, Simon (eds.). *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford : University Press. s. 82.

⁵² PRICE, Simon. *Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian*, s. 114.

⁵³ YOUNG, Frances. *Greek Apologists of the Second Century*, s. 86.

označení nenesou. Překvapením je v tomto smyslu dílo Tatiánovo⁵⁴ nebo Theofilovo.⁵⁵ F. Young se domnívá, že svým užitím termínu *apologia* chce Eusebius vyzdvihnout specifické rozšíření daného pojmu v křesťanských kruzích. Označuje prý termínem *apologia* diskurs adresovaný císaři, kterým je vznesena prosba o spravedlivé zacházení před zákonem: „*So Eusebius perhaps points to a specific extension in the use of apologia in Christian circles, to designate a discourse addressed to an emperor pleading for fair treatment under the law.*“⁵⁶ Nadto, dodává Young, není obrana vlastní pozice jediným cílem řecké apologetické literatury. Minimálně řečtí autoři sledují totiž, píše Young, také ospravedlnění své anomální sociální pozice.⁵⁷

Pokud bychom jako apologetická díla chápali pouze ta, která jsou adresována vnějšímu příjemci a vznikla skutečně jako obranná reakce na vnější útok, narazíme, především mezi tradičními latinskými *apologiemi*, na řadu textů, která tato kritéria splňovat nebudou. Texty apologetů totiž můžeme rozdělit na *exoterní*, jejichž adresáty jsou lidé vně církevního společenství, případně přímo oponenti křesťanství; a *esoterní*, které jsou ve skutečnosti sepsány pro poučení křesťanů. Do druhé skupiny patří množství kratších pojednání autorů, jež jsme tradičně zvyklí označovat jako apologety.⁵⁸ *O hrách, O modloslužbě, Donátovi, Fortunátovi*, pseudocypríanovský excerpt z Minucia *Quod idola* a další. Za vlastní apologie pak logicky můžeme považovat pouze ty s exoterní charakteristikou. Minuciův Octavius je ve světle výše řečeného textem striktně exoterním, i přes tuto charakteristiku však nemá jasně definované publikum, respektive adresáta. Autor, pokud text není čistou literární fikcí, neprozrazuje ani text, na který reaguje. Tento fakt dává představitosti badatelské obce nebyvalý prostor k hledání příbuznosti s mnoha autory. Úvahy však zpravidla nevedou k nalezení přesvědčivé shody.

Není náhodou, že apologeti byli obvykle lidé vyššího společenského postavení, dostalo se jim dobrého vzdělání a nezřídka působili jako veřejně činní (často jako učitelé rétoriky, učitelé filosofie, právní zástupci). Často se křesťany stali až v dospělém věku a fenomén konverze tak zažili na vlastní kůži. Z literárního hlediska nejsou jejich spisy jednotným žánrem,

⁵⁴ HE 4,29.

⁵⁵ HE 4,24.

⁵⁶ YOUNG, Frances. *Greek Apologists of the Second Century*, s. 92.

⁵⁷ „*Their common intent is justification of an anomalous social position.*“ YOUNG, Frances. *Greek Apologists of the Second Century*, s. 104.

⁵⁸ S. Price ve své studii uvádí následující příklady: Tertuliánovy spisy *O hrách, o modloslužbě*, Cypriánovy spisy *Donátovi, Fortunátovi*, a pseudocypríanovské *Quod idola dii non sint*. PRICE, Simon. *Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian*, s. 106.

ale zahrnují celou řadu literárních druhů a forem. Některé apologie jsou *dialogy* (tak například Minuciův Octavius, nebo Justinův Dialog s Tryfonem), jiné jsou listy, setkáme se však i s filosofickou diatribou, případně s komentářem.⁵⁹ Některé z apologií jsou adresovány konkrétní historické osobnosti – tak například Justin adresuje svou První apologii císařům Antoninu Piovi a Marku Aureliovi; Athenagoras pak svou *Přímluvu za křesťany* předkládá císařům Marku Aureliovi a Luciu Aureliu Commodovi. Zajímavý je v této souvislosti detail, že v obou případech, jak u Justina tak u Athenagory, jsou císaři označeni jako filosofové, a to zcela v souladu s představou křesťanství jako pravé filosofie; vždyť kdo jiný než filosof by měl pochopit filosofický rozměr křesťanství?⁶⁰ Jiné apologie jsou věnovány souputníkovi ve víře nebo konkrétnímu etniku – Tatianovými adresáty jsou kupříkladu Řekové jako celek;⁶¹ oproti tomu Tertullián nemůže svou apologii adresovat Řekům, neboť by narazil na kulturní rozpor mezi západními a východními (řeckými) oblastmi impéria,⁶² ani Římanům ve smyslu římských občanů, obrací se proto v Apol. 1,1 na nejvyšší správce a vládce impéria (*Romani imperii antistites*). Minuciova apologie je v tomto kontextu specifická tím, že je věnována památce zesnulého přítele⁶³ a formulována ne jako aktuální žádost nebo akutní vysvětlení, ale jako vzpomínka na věci minulé.⁶⁴

2.1.2 Koho tedy můžeme mezi apologety zařadit?

Jak jsme uvedli výše, raná křesťanská apologetika je spíše historickým fenoménem než literárním žánrem. Z hlediska tradičního chronologického členění patristické literatury následuje období apologetů po době takzvaných *apoštolských otců* a končí de facto s milánským ediktem. Za první apologii je obvykle považována nedochovaná apologie Quadratova a nejmladší apologie datovaná do období Diokleciánova pronásledování křesťanů pochází z pera Arnobia ze Sikky. Tradiční je také rozdělení apologetů, resp. apologetických

⁵⁹ Viz JANOUŠEK, Jan. Víra a poznání v díle apologetů 2.–3. stol. In: JANDA, J. – FROLÍKOVÁ, A. – BURIAN, J. – VANĚČKOVÁ, Z. *Problémy křesťanství*. Praha, 1986. sborník, s. 161.

⁶⁰ Představa císaře-filosofa nemá patrně původ u křesťanských apologetů, ale, jak uvádí Young, jedná se o starší tradici s kořeny v pohanské řečnické praxi. YOUNG, Frances. *Greek Apologists of the Second Century*, s. 87.

⁶¹ Tatián, *Výzva Řekům*, 1.

⁶² Jak uvádí S. Price: „Unlike his Greek predecessors, Tertullian could not address „Greeks“ to cover the culture shared with Eastern world, because the term had such a strong association with competence in the Greek language. Nor could he address „Romans“, which would have been far too oppositional. „Romans“ designated only Roman citizens...“ PRICE, Simon. *Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian*, s. 108.

⁶³ Tato skutečnost vedla Eltera k vyslovení později odmítnutého názoru, že motivem sepsání dialogu byla právě smrt blízkého přítele. Tomuto názoru Elterovu oponoval kupříkladu Bachrens: BAEHRENS, W. A. *Literarhistorische Beiträge*. III. Zu Minucius Felix, s. 460.

⁶⁴ Viz Oct. 1,1.

spisů podle jazyka; tohoto členění se přidržujeme, jak již sám název napovídá, i v rámci této práce. Je proto na místě představit si nyní alespoň stručně jednotlivé autory a důvody, proč je jejich dílo relevantní pro naše další zkoumání.

2.1.3 Řecká apologetická tradice

Hlavním tématem řecké apologetické tradice je problematika řeckého literárního kánonu nábožensko-filosofických spisů jako formativních elementů tradice a vzdělání a samozřejmě také náboženství, s nímž je úzce propojen druhý zásadní tematický okruh, totiž zvyky předků a dále kritika náboženského paradigmatu, s nímž je však boj veden obvykle ve filosofické rovině. Řečtí apologeti se nevymezují (na rozdíl od těch latinských) pouze vůči dominantní řecko-římské kultuře, ale distancují se i od židovského myšlenkového a kulturního okruhu. Toto je jeden ze zcela zásadních rozdílů mezi řeckou a latinskou apologetickou literaturou. U latinských autorů totiž, jak uvidíme dále, prakticky nenalézáme rozpracováno téma polemiky s židovstvím.⁶⁵

a) Aristón z Pelly

Údajně Aristónův *Dialog mezi Jásónem a Papiskem* byl, neboť dílo se bohužel nedochovalo, dle Hoffmanna nejstarším zástupcem dialogického žánru v apologetické literatuře.⁶⁶ Dialog, jehož hlavním tématem je polemika s židovstvím, zachycuje debatu, v jejímž průběhu je žid Papiskus skrze alegorický výklad starozákonního mudrosloví přesvědčen křesťanem Jásónem o pravdě křesťanské víry, pročez uvěří a požádá o křest.⁶⁷

b) Justin Martyr

Justin Martyr (Mučedník) je autorem několika apologetických děl, konkrétně tzv. První a Druhé apologie, zde však není zcela zřejmé, jak ukazují modernější badatelé,⁶⁸ zda se skutečně jedná o dvě samostatná díla, nebo spíše o apologii jednu, k níž je druhá připojena jako určité doplnění. S největší pravděpodobností bylo dílo sepsáno v Římě, kde Justin provozoval vlastní filosofickou školu. Adresáty spisu jsou císař Antoninus Pius a jeho syn Markus Aurelius, spolu s nimi také senát a lid římský. Justin se snaží vymezit vůči obviněním vznášeným proti

⁶⁵ Podrobněji viz následující kapitolu.

⁶⁶ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 9.

⁶⁷ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 10.

⁶⁸ YOUNG, Frances. *Greek Apologists of the Second Century*, s. 82.

křesťanům. Především se zaobírá nařčením z ateismu a obviněním z oblasti morálky a etiky, tato témata patří, jak uvidíme dále, mezi obvyklé *topoi* křesťanské apologetiky.

Dalším Justinovým dílem je *Dialog s Tryfonem*, spis, který vznikl pravděpodobně kolem roku 150. Justinův dialog je pro účely naší práce zajímavý spíše svou formou než svým obsahem. Justin totiž pro své dílo volí formu platónského dialogu, a to patrně ve snaze oslovit lidi sobě podobné, tedy ty, kteří mají blízko k filosofii. S největší pravděpodobností se nejedná o dialog založený na reálné historické události, přestože autor čtenáři podsouvá prvky evokující skutečnou historickou diskusi,⁶⁹ ale o zinscenovaný dialog mající za cíl polemiku s judaismem.

Obdobně, jak se přesvědčíme později, cílí svůj dialog také Minucius, který v křesťanství vidí jedinou pravou filosofii.⁷⁰ Nutno však podotknout, že Minuciova filosofická východiska se od Justinových značně odlišují. Tato odlišnost je dána jednak rozdílným publikem – Minucius cílí zcela zřetelně ad externa na filosoficky zainteresované latinsky hovořící pohany, zatímco Justin se obrací pravděpodobně na křesťanskou obec; odlišnost argumentace je pak nutně dána i zvoleným tématem, zatímco Minucius se pouští po vzoru Ciceronově do polemiky s pohanskou filosofií, Justin cílí na židovstvo a například jeho argument z naplnění proroctví⁷¹ tak v kontextu Minuciově postrádá smysl.

c) Tatian

Justinův žák, který ve své *Výzvě k Řekům* rozvíjí vybrané motivy z díla svého učitele, je s Minuciem spojen především tematicky. Obrací se totiž proti Řekům a kritizuje jejich mytologii. Toto téma je opět jedním z obvyklých apologetických topů a v Minuciově díle nachází své vyjádření v kapitolách 6–7 a komplementární Octaviově odpovědi v kapitolách 20–27. Obdobně jako Justinův argument je i ten Tatianův postaven vůči Minuciovi odlišně. Tatian staví na přesvědčení, že vše pravdivé má původ v judaismu, neboť Mojžíš a jeho zákon předchází dokonce samotnému Homérovi. Toto velké téma židovské apologetiky⁷² u Minucia získává odlišný nádech a polemika je vedena proti pochopení Boha tak, jak jej prezentuje řecká filosofická tradice.

d) Athenagoras

⁶⁹ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 9.

⁷⁰ Jak je patrné z Octaviovy filosofické argumentace, především pak z výroku v Oct. 20,1: „*Aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos*“.

⁷¹ 1. Apol. 30.

⁷² Obdobně též Filón.

Jak již bylo uvedeno výše, také Athenagoras adresuje svůj text vládcům, a dokonce sám sebe označuje jako toho, kdo se – doslova – brání.⁷³ Základním motivem díla je nařčení z ateismu, další z obvyklých topů, s nímž se setkáváme i u Minucia. Zajímavým motivem jeho díla je pak anticipace křesťanského učení v dílech pohanských básníků a filosofů, ta je ve své specifické formě přítomna i v Octaviovi. Minucius však ve svém díle na rozdíl od Athenagory nezahrnuje mezi svědky „Krista před Kristem“ proroky.⁷⁴ Vlivem Athenagorova díla na Minucia se ve starším bádání zabýval kupříkladu Loesche, který na základě analýzy paralelních pasáží z Athenagorovy Přímluvy za křesťany a Minuciova Oktavia, došel k přesvědčení o přímé literární závislosti.⁷⁵ V současné době je však tento názor považován za příliš radikální, neboť přímou literární závislost nelze prokázat.

e) List Diognetovi

List Diognetovi bývá v patristických učebnicích tradičně řazen mezi literaturu takzvaných apoštolských otců, stalo se tak vinou nepochopení, neboť svým zaměřením patří text spíše k literatuře apologetické. Text listu se tradoval pod jménem Justinovým a je také spojován s Alexandrií. Vznik textu se předpokládá ve 2. století a někteří badatelé sledují zejména podobnost některých částí textu s dílem Aristida z Athén a označují dokonce Aristida za jeho autora.

f) Theofilos z Antiochie

Theofilos, biskup antiochijský, je autorem tří knih adresovaných jistému Autolykovi. Dílo bývá datováno do doby po smrti císaře Marka Aurelia, tedy po roce 180. Bylo dobře známo Tertullianovi i Eusebiovi.⁷⁶ Ústředním motivem je pro Theofila pohanská modloslužba a římský císařský kult. Motivem k sepsání tohoto vysvětlujícího „komentáře“ má být výpad Autolykův proti křesťanům. Tento útok vyvolává Theofilovu obranu, v níž se setkáváme s podivuhodnou směsicí teologických motivů s filosofickou argumentací. V závěrečné třetí knize je ostré kritice podrobena pohanská modloslužba a homérské mýty. Setkáváme se i s kritikou filosofie – konkrétně Platóna či stoicismu. V závěru textu je Autolykus vyzván k dalším setkáním, aby mohl podrobněji poznat, co je pravda. S podobným téměř

⁷³ *Přímluva za křesťany*, 11,3.

⁷⁴ Motivace k tomuto kroku je tématem kapitoly 7 této práce.

⁷⁵ LOESCHE, Georg. *Minucius Felix' Verhältniss zu Athenagoras*. In: *Jahrbücher für protestantische Theologie*, Vol. 8, Heft 1, s. 168–178.

⁷⁶ Ten ovšem neznal poslední třetí knihu.

katechetickým závěrem se setkáváme také v poslední kapitole Octavia, kde ovšem sám Caecilius, nyní již přesvědčený o křesťanské pravdě, žádá v 40,2 své kolegy o další náboženskou přípravu: „*Ovšem stále v sobě nosím několik otázek, jež sice nestojí přímo proti pravdě, ale jsou k úplnému poučení velmi nutné, o nich však budeme, když se již v hlavních bodech shodujeme, hovořit až zítra, neboť slunce se již sklání k západu.*“

Zřetelné apologetické rysy nese v díle také chronologická pasáž, s jejíž pomocí se autor snaží doložit starobylost křesťanství, majícího své kořeny již v působení Mojžíšově. Obdobnou chronologickou argumentaci v díle Minuciově nenalzáme. Setkáváme se zde však také s rozporem mezi *antiquitas* a *novitas*. V kapitole 9 uvidíme, jakým způsobem se Minucius s danou problematikou vypořádává.

2.1.4 Latinská apologetická tradice

Mezi latinské apologety bývá tradičně počítán Tertullian a Minucius Felix, dále pak kartaginský biskup Cyprián, Arnobius ze Sikky a jeho podstatně známější žák Lactantius. Všichni autoři mají své kořeny v severní Africe, kterou můžeme s trochou nadsázky označit za centrum latinské vzdělanosti konce druhého a třetího století.⁷⁷ Latinská apologetická tradice vykazuje vedle svých jazykových specifíků také specifika obsahová. Kromě Tertulliana a Cypriána (u něj ovšem pouze okrajově) není v latinských apologetických textech v rozhodné míře přítomna polemika s judaismem. Odlišný historický kontext, kulturní rámec a odlišný cíl vede latinské autory k užití odlišných argumentačních strategií. Nyní si pouze stručně představíme jednotlivé autory a jejich apologetická díla.

a) Tertullian

Tohoto významného církevního autora latinského západu není nutno dlouze představovat, katalog jeho děl zahrnuje řadu titulů, z nichž však pouze některé můžeme označit za *apologie*. Relevantní pro účely našeho zkoumání jsou spisy *Ad nationes* a *Apologeticum*. Tyto dva texty jsou spolu úzce obsahově propojeny. O vztahu Minucia a Tertulliana bylo napsáno mnoho a dokonce i českému čtenáři představil tuto problematiku v jeho mateřštině Zdeněk K. Vysoký ve své, nyní již poněkud starší, avšak v českém prostředí dosud nepřekonané monografii *Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových*.⁷⁸

⁷⁷ Podrobněji viz kapitolu 1.2.

⁷⁸ VYSOKÝ, Zdeněk K. *Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových*. Praha: Univerzita Karlova, 1937.

Jedním z hlavních motivů obrovského literárního zájmu o vztah Tertulliana k Minuciovi byl samozřejmě dodnes nerozhodnutý spor o prvenství,⁷⁹ přičemž od textově-komparačních prací se obvykle očekávalo rozřešení problému.⁸⁰ Texty obou autorů skutečně obsahují množství paralelních pasáží a obsahují řadu společných témat. V řadě dalších Tertullianových textů však naopak nalézáme místa, která Minuciovi koncepci zřetelně odporují.⁸¹ Pokusy o zjištění přímé závislosti jednoho autora na druhém však, přestože se objevily i v modernějším bádání, nevedou k prokázání přímé literární závislosti.⁸²

2.2 Do jakého prostředí vstupují křesťanští apologeti?

Za jeden z rysů myšlení v období vzniku a rozmachu křesťanství, tedy i v době vzniku křesťanských apologetických textů, můžeme považovat charakteristický „důraz na věci minulé“. V minulosti, stáří a trvání, v tom, co latina označuje termínem *antiquitas*, se zakládá autorita nejen římského státního kultu, ale také náboženství ostatních. Obdobný postoj je uplatňován i na poli literárním a stává se tak základem četných výtek kritizujících z různých úhlů jak mladou křesťanskou církev, tak i její tradice a spisy.⁸³ Tato křesťanská *novitas* je trnem v oku tradicionalisticky smýšlející římské, ale i obecně helénizované společnosti,⁸⁴ jež má zálibu ve všem, co je staré. Snaha vypořádat se s tímto trendem je jedním ze základních hybatelů v apologetických textech nejen mladého křesťanství, ale i podstatně staršího judaismu, který se však s touto výzvou potýkal o poznání dříve. Pozice obránců judaismu byla však,

⁷⁹ Podrobněji viz kapitolu 3.2 této práce.

⁸⁰ Toto konstatuje jak Vysoký: VYSOKÝ, Zdeněk K. *Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových*, s. 5, tak v pozdějším bádání například Price: PRICE, Simon. *Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian*, s. 112.

⁸¹ Například v pojednání *O duši* Tertullian odmítá taktiku obrany křesťanství skrze nalezení pohanského předchůdce. To je technika oblíbená Filónem, z křesťanských autorů na ni pak navazuje Justin a Tatian (viz výše) a určité náznaky této koncepce můžeme nalézt také u Minucia.

⁸² Jak konstatoval již Vysoký; viz VYSOKÝ, Zdeněk K. *Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových*, s. 5.

⁸³ Přestože sami křesťané byli v určitých ohledech tomuto trendu poplatní, když hledali historické ukotvení pro své vlastní náboženství ve starozákonní tradici. Primárním cílem takových úvah však, jak dodává Edwards, nebylo přesvědčení protivníků o pravdivosti křesťanské víry, ale spíše ujištění současných členů sborů o tom, že jejich rozhodnutí přijmout křesťanství bylo správné. V tomto smyslu je pak relevantní chápat vybrané pasáže v novozákonních spisech jako apologetické. EDWARDS, Mark. *Apologetics in the Roman Word*, s. 5. V rámci této práce, přidružující se chronologického definičního kritéria, ponecháváme problematiku apologetiky v Novém zákoně stranou.

⁸⁴ Tomuto trendu odpovídá ostatně také pozice Celsova, již vyjádřil v polemice s Órigenem. Výstižně situaci shrnuje Clarke, když píše: „*For Celsus, it is axiomatic that nothing can be both new and true.*“ CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 16.

vzhledem ke stáří tohoto náboženského systému,⁸⁵ od křesťanství v mnohém odlišná a v určitých ohledech dokonce snazší.

Židovští autoři hledající místo svého náboženství a jeho vztah k určujícím trendům řecké mytologie a filosofie v multikulturním prostředí helénizovaného světa nastolili troufalou hypotézu o prioritách vlastního náboženského systému před majoritní řeckou tradicí. Ve spisech autorů, jako byli Alexander Polyhistor nebo podstatně známější Josephus Flavius,⁸⁶ které můžeme označit za apologety sui generis,⁸⁷ se nám dochovaly pasáže, jejichž neoddiskutovatelným cílem bylo popřít obvinění židovského náboženství z oné *novitas* a následně prokázat existenci židovského národa (a samozřejmě také kultu) již v době předhomérovské.⁸⁸

Vůči stejnému trendu jakému čelil Josephus, zaujímají o několik málo desetiletí později své stanovisko i první křesťanští apologeti, jako jsou Theofilos z Antiochie, Justin nebo Tatian. Jejich myšlenkový obzor se koncentruje na pohanskou (můžeme-li tento termín poněkud nepřesně použít) filosofii a interpretaci mytologické látky.

Ostré vymezení vůči pohanské (řecké) mytologii i vůči judaismu vede k pochopení křesťanů jako jakéhosi dalšího druhu, který se snaží ospravedlnit existenci vlastního náboženství tváří v tvář nepochopení okolního světa. Aktivita apologetů je proto vždy reakcí na negativní útok, vůči němuž je nutná obrana (*apologia*). Velká část řeckých i latinských křesťanských apologií však nereaguje na výtky konkrétního oponenta (výjimkou je Órigenův spis proti Kelsovi), ale pracuje s oponentem fiktivním, jemuž vkládá do úst protikřesťanské argumenty.⁸⁹

Řada apologetů adresovala své texty konkrétním patronům; některé dokonce císařům nebo jiným úředním správcům. Otázkou, na niž je však nutno v kontextu Minuciově odpovědět, je, zda i přes shodný motiv (*antiquitas – novitas*) jsou ostatní motivy a případně způsob argumentace v latinském jazykovém prostředí shodné nebo odlišné.

⁸⁵ Dějiny Izraele a judaismu nejsou tématem této práce a otázky spadající svým rozsahem spíše pod obor teologie Starého zákona ponecháváme proto zcela záměrně stranou.

⁸⁶ Právě tyto dva autory uvádí jako příhodné ilustrace Clarke. Podrobněji viz CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 14.

⁸⁷ Podrobněji k problému definice apologetického žánru viz kapitulu 2.1.

⁸⁸ Homér je v tomto smyslu určitým milníkem, neboť právě jeho dílo bylo a je považováno za nejstarší písemné památky řecké kultury.

⁸⁹ Tak například Arnobius hovoří o svých oponentech často v plurálu, shrnuje dobové výtky proti křesťantví, ale nedává čtenáři tušit, zda reagoval na konkrétního autora nebo autory. Daleko spíše jsou fiktivní mikrodialogy souhrny obecně rozšířených protikřesťanských motivů.

Hned první formální nedostatek, který v latinském jazykovém okruhu nalézáme a jímž se situace liší od řecky píšících autorů, je výtka k nízké formální jazykové úrovni křesťanských textů. Podotkneme, že kolébkou latinské apologetiky byla Prokonzulská Afrika, provincie, jejíž vzdělané obyvatelstvo s největší pravděpodobností ve druhém století ještě umělo řecky, ale jejímž úředním jazykem a také jazykem širších romanizovaných vrstev obyvatelstva⁹⁰ byla latina.⁹¹

2.3 Čím se latinská apologetika liší od řecké?

Řecky píšící starší křesťanské apologety spojuje s jejich mladšími romanizovanými kolegy řada společných rysů a témat. Nalézáme tak řadu *topoi*, z nichž vyčnívají především polemiky s již zmíněnou *novostí* náboženství, domnělou nemravností křesťanů, údajnými, incestními praktikami, stranění se veřejného života, kultickým kanibalismem.

Vedle výše uvedených je pak jedním z nejobvyklejších *topoi* polemika s filosofií. Té se nevyhýbá ani Minucius. A podotkneme, že právě filosoficky podbarvené polemiky vedly například u Arnobia k vyhocenému vyličení Krista jako představitele vlastní filosofické školy s okruhem žáků a vlastním programem.⁹²

2.4 V čem je neobvyklá Minuciova pozice?

Svým důrazem na filosofická témata se Minucius snaží o získání zájmu svých pohanských současníků, římských *litterati*, proto se také věnuje téměř výhradně tématům, která s daným myšlenkovým obzorem souvisejí. Následkem takovéto koncepce se Minucius sice stává aktuálním, velice brzy však v důsledku dalšího historického vývoje filosoficky orientovaný dialog svou aktuálností ztrácí. Říše, přijavši křesťanství za své náboženství, orientuje i křesťanskou teologii jinam.⁹³ Podotkneme však, že podobně se na okraji ocitly i další

⁹⁰ Na mysli máme samozřejmě obyvatelstvo měst a příslušníky vyšších společenských vrstev. Nakolik pronikala latina mezi domorodé venkovské obyvatelstvo, není tématem této práce.

⁹¹ Znalost latiny a řečtiny a předpoklad, že jeho rodným, resp. obvyklým komunikačním prostředkem byla právě latina, lze předpokládat u Frontona z Ciry. Jak uvádí ve svém textu Classen. Podrobněji viz CLASSEN, Jo-Marie. Cornelius Fronto a „Libyan Nomad“ at Rome. *Acta Classica*, 2009, vol. 52, passim. Obdobně se lze domnívat, že také Minucius coby africký provinciál hovořil latinsky a coby vzdělanec ovládal také řečtinu. O tom svědčí především grécismy vyskytující se v textu.

⁹² Patrný je tento trend jednak z posunu v arnobiovské christologii, ale také z titulatury, kterou Arnobius Kristu připisuje, a v neposlední řadě jej sledujeme v paralelizaci Krista s Epikúrem v Adv. Nat. I,38.

⁹³ Výstižně situaci shrnuje Clarke, když píše: „*Minucius Felix wishes to avoid the irritation which a discussion of the more esoteric matters exclusive to Christianity might rouse. He will discuss only those aspects which*

apologetické texty. Omezená působnost apologetických textů, která byla dána jednak zaměřením a jednak dobou vzniku, vedla tak k relativně krátkodobému životu tohoto literárního fenoménu.⁹⁴

Obdobně jako se Minucius svým specifickým způsobem vyhýbá přímé konfrontaci s filosofickými názory, aby si nepohněval případného pohanského čtenáře, vyhýbá se zcela v duchu své koncepce také konfrontaci s výtkou týkající se nízkosti a nepřiměřenosti literárního slohu latinské bible. Zda Bibli necituje záměrně, jsa si při tom vědom názoru svých kulturně povznesených současníků na ni, nebo ji zkrátka a dobře nezná, ponecháváme v tuto chvíli stranou, abychom se k podrobnější analýze vrátili v kapitole 7 této práce. Skutečností nicméně zůstává, že z hlediska postoje k Písmu zaujímá Minucius mezi latinskými apologety zcela ojedinělé postavení. Jisté srovnání by se snad nabízelo pouze s Arnobiem, kde však stručné vyjádření k biblickému textu nalézáme, přestože jeho přímé užití je též sporné. Za hlavní rozdíl mezi Arnobiem a Minuciem, či lépe Minuciem a ostatní apologetickou tradicí (řeckou i latinskou) můžeme považovat skutečnost, že Minucius se tématu vyhýbá pravděpodobně zcela záměrně.

are also of current interest for his pagan audience.“ CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 31.

⁹⁴ Obdobný osud potkal jak antickou apologetiku křesťanskou, tak i apologie židovské. Příčiny úpadku pregnantně shrune Edwards, když píše: „*The Christian apologies themselves also fell from attention. They have been among the least respected of the early Church writings, offering, as it seems only bad theology, bad philosophy, or bad history.*“ EDWARDS, Mark. *Apologetics in the Roman Word*, s. 10.

3. Octavius: První latinsky psaná apologie křesťanství?

Když Faustus Sabaeus objevil v knihovně dosud neznámý rukopis Arnobiovy apologie *Adversus nationes*, netušil, stejně jako první renesanční editoři textu, že kodex⁹⁵ ve skutečnosti obsahuje hned dvě apologie. Za sedmi knihami Arnobiovými byla totiž připojena osmá kniha *liber octavus*, která však, jak pozdější bádání ukázalo, obsahovala samostatnou a ve skutečnosti o více než sto let starší apologii, s největší pravděpodobností nejstarší latinsky psaný text tohoto žánru,⁹⁶ z pera Marka Minucia Felixe.

3.1 Doba vzniku

Přesné stanovení doby sepsání Octavia bylo a je poměrně tvrdým, ba nerozlousknutelným oříškem, na němž si střídavě minuciovští badatelé lámali zuby již v několika uplynulých stoletích, a dodnes se tuto složitou otázku nepodařilo uspokojivě rozlousknout.

Spor se od devatenáctého století, ve snaze s jistotou určit nejstarší latinsky psanou apologii křesťanství, točil kolem otázky po prioritě Tertullianova *Apologetika* před Minuciovým *Octaviem*, či naopak Minuciova *Octavia* před Tertullianovým *Apologetikem*. Oba tábory přednášely střídavě svá *pro et contra*. Mnohdy se však jednalo o argumenty poněkud obskurní, vykonstruované, či, jednoduše řečeno, neprůkazné, mající za základ nejrůznější literární, historické, komparační a jiné analýzy, v nichž si libovalo především devatenácté století.⁹⁷

Pokud by bylo možné stanovit, že Minucius skutečně svého *Octavia* napsal dříve než Tertullian *Apologeticum* (podrobnostmi se zabýváme v následující podkapitole), nebylo by nutno stanovovat další a další hypotézy související s možností vzniku textu až relativně pozdě ve třetím století. Nejzazším termínem, který badatelé navrhli a pokusili se obhájit, je současné působení Minucia a karthaginského biskupa Cypriána. Teorie pramenů vedla také k hypotéze společného literárního pramene, z něhož by latinští apologeti mohli čerpat. Tento společný literární pramen, jakási pre-apologie, mohl být napsaný buď latinsky, nebo se mohlo jednat o

⁹⁵ Dnes uložený v pařížském národním muzeu pod číslem 1661.

⁹⁶ O prvenství Minuciovo před Tertullianem byly mezi badateli vedeny četné spory, které se dodnes nedočkaly uspokojivého konsensu. Podrobněji se této problematice věnujeme v kapitole 2.2.

⁹⁷ Starší minuciovské bádání, přepjatě hledající svou pravdu, skutečně dalo vzniknout několika vskutku nepodložitelným hypotézám. Jako ilustrace nám může posloužit situace týkající se Frontona a Caecilia podrobněji popsána v 1.1, která měla vliv dokonce i na starší pokusy o stanovení data sepsání našeho dialogu.

apologii v řečtině, ne však o žádnou z těch, jež jsou známy modernímu bádání. Stručně si proto nyní představíme mezní hypotézy minuciovského bádání v otázce datace tohoto spisu.

3.2 Tertullián nebo Minucius?

Spor o prvenství mezi Tertullianem a Minuciem zaměstnával badatele především v 19. století. Snaha po dataci Minucia měla za cíl stanovení nejstarší latinsky psané apologie. V úvahu pak připadá na straně Minuciově samozřejmě jeho jediný dialog *Octavius*, na straně Tertullianově pak *Apologeticum*. Střídavě se tak priorita připisovala jednomu nebo druhému textu na základě různých metodologických přístupů a analýz. V tomto oddílu si představíme nejvýznamnější z nich.

Kontroverze ohledně prvenství má svůj původ v odlišné dataci dvou významných historiků A. von Harnacka a G. Krügera, vůči nimž se dále vymezil ve svém úvodu k Minuciovi Waltzing, který stanovil dataci vůči předchozím dvěma autorům zcela odlišnou.

Jeden z faktorů, který významně zasáhl do sporu o dataci je – již pojednaná – zmínka o severoafrickém řečníkovi Frontonovi z Cirty⁹⁸ v textu dialogu. Z ní je zřejmé, že Minucius své dílo zcela jistě sepsal po jeho smrti, nebo nejdříve v období jeho veřejného působení, resp. v období, kdy byl Fronto minimálně součástí všeobecného povědomí. Nicméně tato hypotéza, již stanovil **M. Schanz** ve svém článku *Die Abfassungszeit des Octavius des Minucius Felix: Ein Beitrag zum Verständniss des Dialogs*,⁹⁹ bohužel nikterak nepřispívá k zpřesnění datace

⁹⁸ Mínen je Cornelius Fronto, severoafrický provinciál z Cirty, působící jako rétor a také vychovatel císaře Marka Aurelia. Narodil se v Cirtě přibližně mezi lety 95–100. Studoval pravděpodobně v Alexandrii a následně v Římě, kde se brzy proslavil jako soudní řečník, později jako učitel rétoriky. Do rodné Afriky se pravděpodobně nikdy nevrátil, přestože zde pravděpodobně udržoval určité kontakty prostřednictvím vzájemné korespondence, a obvyklý kariérní postup v rámci římských společenských norem absolvoval v Římě. Působil tak jako *triumvir capitalis*, následně se stal sicilským kvestorem, zastával úřad aedila a stal se také praetorem. Vrcholu své politické i řečnické kariéry dosáhl pravděpodobně v letních měsících roku 142 jako *consul suffectus*. Toto je také jediný chronologický údaj Frontonova života, který můžeme s jistotou určit, ostatní jsou, obdobně jako jsme stanovili pro případ Minuciův, nejisté. Fronto měl, jak dokládá i množství vzájemné korespondence, přátelské vztahy s rodinou císaře Antonina Pia. Tento si jej také vybral, patrně v letech 138–139, jako vychovatele pro svého syna Marka Aurelia a jeho adoptivního bratra Lucia Vera. Marcus Aurelius ostatně svého vychovatele zmiňuje v úvodu Hovorů k sobě mezi těmi, kdo jej v životě velmi ovlivnili. Císař Antoninus Pius byl také tím, kdo Frontona ustanovil prokonsulem v provincii Asii. Obvykle uváděnou dobou Frontonova skonu je rozmezí let 175–180, jak uvádí Clarke. CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 9. Ani zde však nepanuje shoda. Někteří badatelé, tak např. Classen, datují Frontonovu smrt ještě do 60. let druhého století. Classen uvádí jako pravděpodobný rok 167. Podrobněji viz CLASSEN, Jo-Marie. *Cornelius Fronto a „Libyan Nomad“ at Rome*, s. 56.

⁹⁹ SCHANZ, M. *Die Abfassungszeit des Octavius des Minucius Felix. Ein Beitrag zum Verständniss des Dialogs. Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, Bd. 50, 1895. s. 114–136.

vzniku díla a zakládá se navíc na neudržitelné hypotéze, jak konstatuje ve svém příspěvku **Holmes**,¹⁰⁰ že dialog je přímou reakcí na protikřesťanskou promluvu Frontonovu, který byl v té době ještě naživu.

Pozornost se proto obrací ke vztahu Minuciova Octavia a Tertullianových raných textů *Ad nationes* a *Apologeticum*, pro něž bádání stanovilo přímou literární souvislost.¹⁰¹ Otázkou ovšem zůstává, kdo od koho „opisoval“; nebo snad opisovali oba apologeti z jiného společného pramene?

Přířkneme-li Minuciově apologii prvenství před Tertullianovým *Apologetikem*, musel by text nutně vzniknout před rokem 197, na který je obvykle datováno dílo Tertullianovo. Kupříkladu Ferdinand Stiebitz, autor českého překladu *Octavia*, v předmluvě ke svému překladu předpokládá vznik v období mezi roky 175–180, nepodává nám však bližší vysvětlení takovéto datace.

V. M. D. Holmes předpokládá ve svém článku¹⁰² zaobírajícím se datací Minucia nejen jeho prioritu před Tertullianem, ale dokonce relativně ranou dobu vzniku před rokem 161; domnívá se přitom, že to byl Tertullian, kdo čerpal látku z Minucia.¹⁰³ Tuto hypotézu se snaží Holmes podložit známou pasáží o Saturnovi (Oct. XXI,4), kde nalézáme katalog autorů dosvědčujících Saturnovo lidství. Jedním z nich je i jistý Cassius Severus, a právě záměna tohoto Cassia v Tertullianově *Apologetiku* (X,7) je dle Holmese důkazem, že Tertullian udělal chybu při opisování z Minucia a do hry tak omylem vstoupil jiný Cassius, a sice podstatně známější Cassius Dio.¹⁰⁴ Holmes tak předpokládá prioritu Minucia před Tertullianem a dále odmítá termín sepsání po roce 161 n. l. Domnívá se tak, že text vznikl ještě před začátkem vlády Marka Aurelia, ale ne dříve než po roce 125 n. l.¹⁰⁵ Holmesova datace představuje nejodvážnější

¹⁰⁰ HOLMES, V. M. Dennis. The Date of the Octavius. *The American Journal of Philology*, Vol. 50, No. 2, 1929, s. 186.

¹⁰¹ CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 8.

¹⁰² HOLMES, V. M. Dennis. The Date of the Octavius. *The American Journal of Philology*, Vol. 50, No. 2, 1929, s. 185–189.

¹⁰³ Obdobnou hypotézu vyslovuje v závěru své analýzy paralelních pasáží také Baehrens: BAEHRENS, W. A. Minucius Felix und Tertullians Apologeticum. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Vol. 23, 1924, s. 110–122.

¹⁰⁴ Holmes se proto odvažuje konstatovat: „If the dialogue was composed after the death of Septimius Severus, the reader when he came upon Cassius in historia, might naturally have thought of Cassius Dio, though it should have been clear to him that a Latin Cassius was meant. But if Minucius wrote before 161 there was no need for him to be more specific than he was.“ HOLMES, V. M. Dennis. *The Date of the Octavius*, s. 186.

¹⁰⁵ „To sum up. It is improbable that the Octavius was written between 161 and 212, and more improbable that it was written between 161 and 197; further it appears to be earlier than the Apologeticus (197 A. D.). Therefore it is very probable that Minucius Felix wrote his dialogue before the reign of Marcus Aurelius which began in 161.“ HOLMES, V. M. Dennis. *The Date of the Octavius*, s. 189.

stanovený termín *ante quem*, který v minuciovském bádání nalézáme. Obdobně komplikované jako stanovení priority před Tertullianem je i vymezení druhé pomyslné časové hranice. V tomto ohledu je jistá literární závislost Cypriána *Ad Donatum* právě na Minuciovi.

3.3 Minucius a Cyprián

Na opačném pólu, velice vzdáleném od Schanzovy hypotézy, stojí badatelé, kteří nejenže popírají Minuciovu prioritu před Tertullianem, ale předpokládají vznik textu dokonce až ve třetím století. Obvykle se tyto hypotézy točí ne kolem termínu, po kterém (*post quem*) lze předpokládat vznik textu, ale snaží se stanovit termín, před kterým (*terminus ante quem*) lze předpokládat vznik textu. Velmi často však jdou, jak nyní uvidíme, tyto snahy ruku v ruce s posunem hranice vzniku dále do třetího století.

Relevantním pro tento typ úvah se stává dílo a působení Cypriána z Karthága, jehož dílo nese stopy příbuznosti s Minuciovým textem. První podrobnou analýzu paralelních pasáží provedl ve svém komentáři k Octaviovi francouzský badatel Jean Beaujeu,¹⁰⁶ který předpokládá inspiraci Minuciem celkem pro osm textových míst v Cypriánovi s jistotou, a pro dalších 13 jako pravděpodobnou. Uvedených jednadvacet paralel je roztroušeno v Cypriánových spisech *Ad Donatum*, *Ad Demetrianum*, *De lapsis*, *De habitu virginarum*, *De bono patientiae* a v dopisech (LV a XXXVII).¹⁰⁷

George L. Carver polemizuje ve svém článku *Minucius Felix and Cyprian: The Question of Priority*¹⁰⁸ s takto odvážným tvrzením a domnívá se, že jedinou relevantní paralelou, pro niž by bylo možno stanovit přímou literární závislost mezi Minuciem a Cypriánem, je text z *De bono patientiae*, konkrétně *De bono 3,18* – Oct. 38,6.¹⁰⁹ Následně je dle Carvera nutno zodpovědět otázku, proč by si Cyprián vybral tuto jedinou pasáž z Minucia,

¹⁰⁶ BEAUJEU, Jean. *Minucius Felix, Octavius*, s. 67–74.

¹⁰⁷ BEAUJEU, Jean. *Minucius Felix, Octavius. Texte et traduction*. Collection des Universités de France. Paris : Les Belles Lettres, CXVI, 1974. Přehledná tabulka na str LXIX.

¹⁰⁸ CARVER, George, L. *Minucius Felix and Cyprian: The Question of Priority*. *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 108, 1978. s. 21–34.

¹⁰⁹ K obdobnému závěru dochází i Clarke. Podrobněji viz CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 8.

když jinak jeho dílu nevěnuje pozornost,¹¹⁰ jsa zaměřen jednak na zcela odlišný problém¹¹¹ a máje nadto možnost inspirovat se mnohem spíše Tertulliánovým *De patientia*. Carver proto svou úvahu uzavírá konstatováním, že je sice nutné ponechat teorii přímé literární závislosti obou textů v rovině hypotézy, je však nutno brát v úvahu, že Minucius mohl za určitých okolností čerpat z díla Cypriána, a to především s přihlédnutím ke stylu Minuciovy práce s texty jiných autorů.¹¹² Tuto myšlenku vyslovuje již Beaujeu,¹¹³ Clarke ji však odmítá jako násilnou a nepřesvědčivou.¹¹⁴ Je proto zajímavé, že se Carver o čtyři roky později k tomuto závěru opět vrací.

Stranou našeho zájmu necháváme, obdobně jako Clarke, Carver a ostatní moderní badatelé, problematiku pseudocypriánovského spisku *Quod idola dii non sint*, u něhož je inspirace Minuciem sice zcela zřejmá, nejasný je však jak autor tak doba sepsání.¹¹⁵

Jak jsme viděli, stanovení termínu sepsání *Octavia* je dodnes nerozřešeným tématem. Táhne se od cca poloviny druhého století (před rokem 160, jak stanovil Holmes) až po působení Cypriánovo (tedy po roce 247). Nic na této skutečnosti nemění ani problematika priority před Tertulliánem, kterou se dodnes nepodařilo prokázat, ani svědectví antických autorů o Minuciovi.¹¹⁶

¹¹⁰ „The possibility must be considered that literary imitation in this case does not arise from the use of a text of the Octavius in front of Cyprian’s eyes, but from the simple integration into the *De bono patientiae* of an isolated passage from an otherwise forgotten work.“ CARVER, George, L. Minucius Felix and Cyprian: The Question of Priority, s. 25.

¹¹¹ Minuciovým tématem je v této kapitole primárně filosofická polemika se skeptickým pohledem na život a svět, reagující na část Caeciliovy promluvy v 12,7nn. Oproti tomu Cyprián pojednává téma křesťanského života a ctností, jež je ve filosofické polemice Minuciově v daném kontextu zcela okrajové, jak je patrné i z následujícího oddílu věnovaného opět filosofii.

¹¹² „But if Minucius copied from Cyprian, the precise marks he shows in imitations of classical authors emerge. Minucius’ tendency, moreover, to scatter isolated words from a source near his allusion to that source is also illustrated in parallels with Cyprian.“ CARVER, George, L. Minucius Felix and Cyprian: The Question of Priority, s. 34.

¹¹³ BEAUJEU, Jean. *Minucius Felix, Octavius. Texte et traduction*. Collection des Universités de France. Paris : Les Belles Lettres, CXVI, 1974. LXX.

¹¹⁴ CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 11.

¹¹⁵ Quasten uvádí, že autor textu byl pravděpodobně neofyta, který čerpal jak z Minucia tak z Tertulliána, aby shromáždil argumenty proti pohanské modloslužbě. Podrobněji k tématu viz QUASTEN, Johannes. *Patrology*. Allen (Texas) : Christian Classics, 1995, s. 364.

¹¹⁶ Jak u Jeronýma tak u Lactantia totiž nalézáme Minucia uvedeného v seznamu autorů před Tertulliánem. Moderní badatelé (Clarke, Carver) se však nedomnívají, že by se mělo jednat o chronologické řazení. Mnohem spíše jsou zde apologeti seřazení podle významu a důležitosti, kterou jim autoři přičkli. CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 10.

3.4 Minuciovy prameny

Po pokusu nastínit alespoň ve stručnosti sporné téma minuciovské chronologie obrátíme pozornost k otázce Minuciových literárních pramenů. Prameny pracovně rozdělíme na dvě skupiny, a sice na prameny pohanské provenience, kam řadíme klasické autory, převážně římské, neboť není možné s jistotou prokázat, zda Minucius uměl řecky a zda s řeckými texty pracoval. Druhou skupinu budou tvořit prameny křesťanské. Zde si uvedeme pouze přehled možných zdrojů Minuciových teologických aluzí, neboť podrobněji bude téma pojednáno v komentáři k Minuciově teologii.¹¹⁷ V úvodu zmíníme historii starší teorie společného literárního pramene.

3.4.1 Společná apologie?

Teorii pramene společného raným latinským apologiím, tedy jak Minuciovi a Tertullianovi, tak také Arnobiovi ze Sikky, vyslovil poprvé Augustus Reifferscheid, na jehož hlouběji nerozpracovaný námět navazuje český filolog Otakar Jiráni.¹¹⁸ Zajímavá myšlenka společného latinského apologetického pramene naráží nicméně, jak uznává sám Jiráni, na problém autorství. Původce oné hypotetické apologie se totiž nepodařilo, a zřejmě ani nikdy nepodaří, odhalit. Některými badateli je právě z tohoto důvodu teorie společného pramene zavrhována.¹¹⁹ O propagaci hypotézy se pokusili také H. Waitz a W. Heintze, který jako první předpokládal, že společným pramenem by mohla být apologie židovského původu. Na ně navazuje G. Quispel,¹²⁰ předpokládá však nikoli pramen v latinském jazyce, ale text řecký, obdobný řecky psaným apologiím židovské provenience, jež byly známy i raným řecky píšícím apologetům křesťanským.

Quispel, který se snaží za pomoci hypotézy o společném prameni – židovské apologii – odpovědět na otázku sporné datace Minuciova textu,¹²¹ se domnívá, že Minucius byl obeznámen nejen s texty svých řeckých předchůdců, ale také s řeckých překladem Starého zákona a dále pak s texty latinských autorů – Josefa Flavia a Juliana Antonina. Dovodit

¹¹⁷ Podrobněji viz kapitoly 7–9 této práce.

¹¹⁸ JIRÁNI, Otakar. Mytologické prameny Arnobiova spisu *Adversus nationes*. *Listy filologické*, 1909, Vol. 35, s. 1–11, 80–97, 163–188, 323–339, 403–423.

¹¹⁹ Přímo proti hypotéze O. Jirániho se ve své disertační práci vymezuje G. Gierlich. Podrobněji viz GIERLICH, Gabriele. *Arnobius von Sicca: Ein Kommentar zu den ersten beiden Büchern seines Werkes „Adversus nationes“*, s. 107.

¹²⁰ QUISPEL, G. A Jewish Source of Minucius Felix. *Vigiliae Christianae*, Vol. 3, No. 2, 1949, s. 113–122.

¹²¹ Ke sporné dataci viz kapitolu 3.2 této práce.

společný zdroj se Quispel snaží za pomoci analýzy tzv. pseudo-klémentovských textů (pseudo-Clementina), konkrétně jejich šesté knihy, tzv. *Homiliae*, pro niž stanovuje apologetický pramen židovské provenience.¹²² Tyto texty, jež jsou prokazatelně mladší než Minuciův Octavius, tvrdí Quispel, nemohl Minucius znát a musel proto užít staršího společného pramene.¹²³ Quispel si v závěru své stati dovoluje také relativně odvážné tvrzení, že Tertullián musel vycházet z Minucia minimálně ve svém *Ad nationes*, nebo museli oba autoři užít společného apologetického pramene.¹²⁴

Konkrétní shody vykazuje Minucius s Justinem v otázce pravé bohoslužby (Oct. 32,2) vyjadřuje tytéž názory jako Justin (v První Apologii 9–13). Výklad k univerzálnímu užití znamení kříže (29,8), který sdílí s Tertullianem, vidíme také u Justina (*1. Apologie* 55). Koncept negativní teologie, resp. nemožnosti vystihnout pojmenováním podstatu Boží (v 18,10) nalézáme u Justina v 1. Apol. 61. Důkaz Boží existence z kosmického uspořádání je pak vlastní nejen klasikům, ale patrný je i u Theofila (*Ad Autolyicum* 1,2–6). V otázce vzkříšení těla (Oct. 34,10) je pak Minuciovo podání podobné Tatianovi (*Oratio ad Graecos* 6,3). Pellegrino dále počítal se shodami mezi Minuciem a Listem Diognetovi. Minucius pravděpodobně četl také Klémenta, ale přímou závislost nelze prokázat.¹²⁵

3.4.2 Klasické prameny

V Minuciově díle není snadné prokázat přímou literární souvislost s díly moha antických autorů, jež nepochybně znal a pravděpodobně z nich čerpal. Situaci však znesnadňuje kontaminační způsob autorovy práce.

Mezi autory, z nichž Minucius pravděpodobně čerpal, ať již přímo prostřednictvím četby jejich děl nebo skrze všeobecné vzdělání, jehož se mu v dané době dostalo,¹²⁶ bývají obvykle počítáni vedle Seneky,¹²⁷ Platón, Homér, Xenofón, Florus, Juvenal, Lúkiános, Lukrécus, Martialis, Ovidius, Sallustius nebo Vergilius.¹²⁸ Do jaké míry Minucius s díly

¹²² „This statement comes in a new light now that it has been proved that the sixth book of the *Homiliae* was borrowed from the Jewish apology. Minucius must have got his information from some written source. It is found in the writing of one of his Jewish predecessors and nowhere else.“ QUISPEL, G. *A Jewish Source of Minucius Felix*, s. 117.

¹²³ QUISPEL, G. *A Jewish Source of Minucius Felix*, s. 119.

¹²⁴ QUISPEL, G. *A Jewish Source of Minucius Felix*, s. 122.

¹²⁵ SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 66.

¹²⁶ Skutečnost, že Minucius prošel obvyklým vzděláním vyšší římské společenské třídy, je mezi badateli uznávaným faktem. Oporou je tomuto tvrzení i Minuciova profese.

¹²⁷ Předpokládáno je především užití Senekova spisu *De superstitione*.

¹²⁸ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 29.

jednotlivých autorů pracoval přímo, zda měl k dispozici pouze kolující excerpty a kompédia¹²⁹ z jejich děl, nebo kdy citoval z paměti, však nemůžeme vzhledem ke stylu jeho práce s určitostí říci.

3.4.2.1 Minucius a Cicero

Minucius čerpal, jak již bylo řečeno výše, z většího množství pohanských, především římských autorů. Ciceronovi je poplatný i styl a způsob zpracování celého dialogu. Přestože vliv Ciceronův byl v dřívějším bádání často přeceňován, můžeme konstatovat, že Minucius znal a užil některých děl, především dialogů, pro své potřeby. Schubert je přesvědčen, že Minucius znal Ciceronův text *Academia*, zabývající se teorií poznání, a že v otázkách etiky čerpal inspiraci z *De finibus bonorum et malorum*; že byl dále obeznámen s Ciceronovou teorií státu, jak je zachycena v *De re publica* a *De legibus*.¹³⁰

Nezpochybnitelná je autorova inspirace dialogem *De natura deorum*. O jeho vlivu na literární koncept a obsah Octavia pojednáváme v následující kapitole. Díky svému zaměření posloužil Minuciovi tento dialog především v otázkách filosofických. Jeho přímý vliv můžeme sledovat v kosmogologické pasáži Caeciliovy řeči a v komplementární odpovědi v kapitolách 5 ~ 17,1–20. Především pak v takzvaném filosofickém katalogu v 19,3–20,1, který je komponován shodně jako uvedený dialog. Narážky na uvedený dialog jsou však rozesety v celém díle Minuciově, a proto se také starší bádání soustředilo téměř výhradně na inspiraci jím. Nemůžeme však nepoznamenat, že přímá literární závislost na uvedeném dialogu vedla k bezbřehému paralelismu, jaký vykazuje kupříkladu přístup Kotkův.¹³¹ Teprve modernější autoři odkrývají také vztah k jiným Ciceronovým dialogům, jako je *Laelius* nebo *De re publica*,¹³² případně *Hortensius*. Cicero je také pramenem pro římské dějinné krédo v kapitole 25.¹³³

¹²⁹ V tomto smyslu se vyjadřuje GEMEINHART, Peter. Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung. In: GEMEINHART, Peter: *Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity*. Vol. 41, Ausg. 1., Mohr Siebeck, 2007, s. 82.

¹³⁰ SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 68.

¹³¹ KOTEK, Ferdinand. *Ankläge an Ciceros „de natura deorum“ bei Minucius Felix und Tertullian*. In: BORSCHKE, Andreas. (ed.) *Jahres-bericht des kais. königl. Ober-Gymnasium zu den Schotten*. Wien : Verlag des k. k. Ober-Gymnasiums zu den Schotten. s. 3–52.

¹³² Jak konstatuje SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 70.

¹³³ Podrobněji k tématu viz kapitolu 6,2 této práce.

3.4.2.2 Minucius a Seneca

Seneca je hned po Ciceronovi druhým nejvýznamnějším zdrojem Minuciovy inspirace, a to především v otázkách etických. Dle Schuberta lze dokázat inspiraci spisy *De beneficiis*, *De remediis fortuitarum* a *Epistulae morales*, avšak největší vliv měl zřetelně metafyzický traktát *De providentia*, na nějž autor odkazuje především v kapitolách 36 a 37. Obdobně jako pro případ Ciceronův, je však i v případě Senekově prakticky nemožné rozhodnout, zda paralely lze přičíst na vrub přímé inspirace, nebo zda jsou obrazy a obraty Minuciovy pouze výsledkem adopce myšlenkových celků v jejich obecnějším smyslu. V úvahu je proto nutné vzít také možnost, že Minucius necituje přímo ze Seneky, ale pouze se přibližuje určitému všeobecnému vyjádření, jež sdílí dílo Senekovo se stoickou filosofií. Konflikt skepticko-stoického a platónského filosofického konceptu je jednou z hlavních linií Minuciových filosofických úvah,¹³⁴ obecnou blízkost stoických formulací s dílem Senekovým lze proto předpokládat.

3.4.2.3 Další autoři a myšlenkové proudy

V rámci dialogu uvádí Minucius v 21,1–3 euhémerovskou historizující argumentaci a uvádí dokonce jméno Euhémera samotného; odkud však myšlenky načerpal, nemůžeme s určitostí říci. Z dalších pramenů je uveden dopis Alexandra Makedonského jeho matce (21,3). Tento pozoruhodný dokument využívá Minucius jako jeden ze zdrojů své euhémerické argumentace, když poukazuje na egyptský kult zbožštělých králů. Minuciovští badatelé se domnívají, že pramenem je zde León z Pelly.¹³⁵ Souhlasná místa Minucia s Klémentem z Alexandrie dávají tušit závislost na Poseidóniovi nebo podobném zprostředkujícím zdroji, jímž Minucius doplnil svůj ciceronský model.¹³⁶

S největší pravděpodobností ovládal Minucius, obdobně jako jeho kolega Tertullián, vedle latiny také řečtinu. Pro jeho znalost řeckých prozaiků svědčí časté narážky na Platónovy dialogy.¹³⁷ Explicitně je v 23,2 uvedeno Platónovo vyloučení básníků z jeho ideálního státu, jak je zachyceno v *Ústavě*, platónský *erós* jako *daimón* (26,12) je explicitně uveden jako přejímka ze *Symposia*. Nauka o stěhování duší (34,6n) má svůj původ v Tímáiu a Faidónu.

¹³⁴ Podrobněji viz kapitolu 6 této práce.

¹³⁵ SCHEIDWEILER, Felix. Zu Minucius Felix. *Hermes*, Bd. 82, H. 4, 1954, s. 489.

¹³⁶ Podrobněji uvádí von Albrecht: ALBRECHT, Michael von. M. Minucius Felix as a Christian Humanist. *Illinois Classical Studies*, Vol. 12, No. 1, 1987, s. 161.

¹³⁷ K platónským aluzím v díle Minuciově se podrobněji vyjadřuje Waltzing, na nějž navazuje Shorey. SHOREY, Paul. Plato and Minucius Felix. *The Classical Review*, Vol. 18, No. 6, 1904, s. 302–303.

Podle Schuberta lze v dialogu (32,4–6) nalézt stopy znalosti díla Xenofontova.¹³⁸ Ostatní zmínky o řeckých autorech jsou uznávány jako přejímky z florilegií.

Z římských autorů uvádí Minucius explicitně v textu Josefa Flavia a Antonia Juliana (33,4), které zmiňuje v souvislosti s dějinami Židů.¹³⁹ Jako další z pramenů bývá uznáván jeho krajan Apuleius.¹⁴⁰ Z paralelismu motivů mezi *Octaviem* a *Noctes Atticae* 18,1 bývá usuzováno také na Aula Gellia jako literární pramen Minuciův, přímou závislost se však nepodařilo prokázat,¹⁴¹ přičemž Schubert považuje za možnou inspiraci Gelliiovým *De deo Socratis* právě pro otázky démonologie pod vlivem textu z 26,9.¹⁴²

3.4.2.4 Pohanští teologové a básníci

Vzhledem ke znalosti řečtiny a charakteru obecného vzdělávání doby lze předpokládat, že Minucius znal řadu řeckých básnických děl z vlastní četby. V textu samotném nalzáme několik narážek na dílo Homérovo. V kontextu Minuciovy teologie je významná narážka Homérovu Odysseu (18,13), odkud je převzata formulace v Oct. 19,1: „*Audio poetas quoque unum patrem divum atque hominum praedicantes*“, jež je téměř doslovným překladem homérovského označení Boha jako *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*. Tuto formulaci pak Minucius užívá jako doklad monotheismu.¹⁴³

Mezi latinskými básníky zaujímá výsadní postavení Vergilius, který je, obdobně jako pro Řeky Homér, zmíněn autorem samotným v 19,1. O vlivu Vergillia na rané křesťanské autory bylo napsáno mnoho.¹⁴⁴ Podrobně se Vergiliovým vlivem na rané křesťanské autory zabývá ve své monografii *Vergil im frühen Christentum* Stefan Freund, který zmapoval vergiliovské aluze v díle Minuciově, přičemž za jedinou doslovnou citaci považuje místo z 19,2b.¹⁴⁵ Minucius spíše než lyrické obraty vytěžuje z Vergilia fakta, jež využívá pro svou další argumentaci.¹⁴⁶ My se o Vergiliově významu v díle Minuciově stručně zmiňujeme v kapitole 7.2 této práce.

¹³⁸ SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 71.

¹³⁹ Podrobněji viz kapitolu 7.5 této práce.

¹⁴⁰ ALBRECHT, Michael von. M. *Minucius Felix as a Christian Humanist*, s. 160.

¹⁴¹ V tomto smyslu se vyjadřují Clarke, Schubert, Price i Doskočil.

¹⁴² SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 72.

¹⁴³ Podrobněji viz kapitolu 8.3 této práce.

¹⁴⁴ FREUND, Stefan. *Vergil im frühen Christentum: Untersuchungen zu den Vergilzitate bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian Cyprian und Arnobius*. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2003. 2. Aufl. ISBN: 3-506-79066-8.

¹⁴⁵ K analýze možných vergiliovských reminiscencí viz FREUND, Stefan. *Vergil im frühen Christentum*, s. 115–168.

¹⁴⁶ FREUND, Stefan. *Vergil im frühen Christentum*, s. 171.

Zatímco vliv Vergilliův je nezpochybnitelný, zůstává užití díla Ovidiova v minuciovském bádání stále otázkou, jak upozorňuje Schubert.¹⁴⁷ A stejně tak je problematickou i recepcí díla Lucretiova, jehož význam byl sice starším bádáním přeceňován, dnes se však do pořadí dostává názor, který uvádí S. Gatzemaier, že Lucretia Minucius poznal pravděpodobně prostřednictvím svého všeobecného vzdělání, nikoli z přímé četby.¹⁴⁸

3.4.3 Křesťanské prameny

Latinští autoři si samozřejmě byli vědomi skutečnosti, že jejich literární činnost má své předchůdce. Ne vždy je však možné přesvědčivě určit, z jakého pramene daný autor čerpal. A tak zatímco pro případ Tertulliánův je návaznost na dřívější autory možno s nemalou mírou určitosti stanovit, je případ Minuciův velice sporný. Moderní bádání věnovalo pozornost také možnému vlivu díla Lucretiova. S. Gatzmeier se však v závěru své analýzy vyjadřuje v této otázce skepticky.

3.4.3.1 Minucius a Tertullián

Buizer je přesvědčen, že Minucius reaguje na Tertulliána: „*In priore huius disputationis parte demonstravi Minucium e Tertulliano, lustino, aliis Graecis apologetis pendere.*“ (s. 187)

První, kdo sestavil přehledný soupis míst, jež spojují Tertulliána a Minucia, ale také oba autory a dřívější latinské apologety, byl A. Ebert ve své práci *Tertullians Verhältnis zu Minucius Felix*. Cestou komparace Minucia s řeckými apologety šel ve své práci *De M. Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico* také F. Wilhelm. R. Agahd pak provedl analýzu varronských aluzí v díle Minuciově, domnívá se přitom, že Minucius nečerpal z Tertulliána, ale z latinské apologetické předlohy, kterou sdílel i s podstatně mladším Lactantiem, přidává ve své komparaci příslušná místa právě z Lactantia.

Analýza parael mezi Minuciem a Tertullianem došla, především ve své starší fázi, k přesvědčení, že na místech, kde Minucius nevykazuje formální shodu s Tertullianem, vykazují oba autoři přesnější shodu s díly svých řeckých předchůdců. Přehled takových míst uvádí například Buizer.¹⁴⁹ Veskrze se jedná o pasáže pojednávající sice o teologii, avšak

¹⁴⁷ SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, 73.

¹⁴⁸ GATZEMEIER, Susanne. *Ut ait Lucretius*, s. 194.

¹⁴⁹ BUIZER, Cornelis Marinus. *Quid Minucius Felix in Conscribendo Dialogo Octavio Sibi Proposuerit*, s. 36–38.

pohanských mýtů, přičemž Minucius z nich přejímá převážně ty interpretace, jež se dají jako směšné až absurdní postavit před oči pohanskému oponentovi. Buizer proto shrnuje: „*Minucius autem partim se applicat ad Tertullianum, partim ad Graecos, quos secutus egit de ritibus ridendis et miserandis, de sacris et mysteriis tristibus, deformis ridiculis. Tum sequuntur exempla, quae confirmare videntur deos homines fuisse.*“¹⁵⁰ My dodáváme, že Minucius zjevně sleduje danou selekci zcela zřetelně svůj apologetický záměr. A pavlovský motiv „porozumění“ doplňuje o klasicky apologetický *topos*.

3.4.4 Minucius a Cyprián z Karthága

Cyprián z Karthága, autor mnoha dopisů, ale i velké řady dalších teologických spisů a pojednání, velký ctitel Tertullianův a první africký biskup, který se stal mučedníkem, je dalším z autorů, kteří psali pod Minuciovou inspirací. Cyprián převzal z Minucia celou řadu motivů; především jeho spis *Quod idola dii non sunt*¹⁵¹ jich obsahuje významné množství. Právě jmenovaný spis patří sice mezi tzv. *pseudocypriana*, kromě Octavia je závislý také na Lactantiových spisech a prozrazuje i vliv Tertullianových spisů (*De spectaculis* a *Apologeticum*). To však není překážkou jeho užití jako příkladu recepce Minuciova Octavia v pozdější tradici. Spis *Quod idola* pochází nejpravděpodobněji z poloviny čtvrtého století. Je psán řečnickým slohem v rytmickém stylu a obsahuje tyto polemické okruhy:

- a) odmítnutí pohanských bohů (1–7),
- b) objasnění pojmu jediného Boha (8–9),
- c) výklad o poslání, působení, smrti a vzkříšení Krista (10–14),
- d) výzva k následování (15).

Text *Quod idola* popisuje jak problematiku náboženství různých národů Římské říše, především pak samotných Římanů. I tento text se drží pozic *euhémerismu* a kritizuje „zbožštělé krále“, jaké mají např. Mauretánci, ale také římského Romula, obdobně jako to činí Minucius.

Velkou zvláštností textu je fakt, že vedle apologetické problematiky (známé z Arnobia nebo Minucia a latinské apologetiky obecně), připojuje také polemiku protižidovskou, která jinak dominuje především u starších řeckých apologetů.

¹⁵⁰ BUIZER, Cornelis Marinus. *Quid Minucius Felix in Conscribendo Dialogo Octavio Sibi Proposuerit*, s. 41.

¹⁵¹ Dále jen *Quod idola*.

Spis *Quod idola* představuje svému čtenáři koncept, kdy Židé jsou určitými garanty a inventory monotheismu. Jejich tradice je uznána jako základ té křesťanské, avšak Židé upadli, dle spisu, do modloslužby, za niž byli potrestáni Božím hněvem.

Autor *Quod idola* útočí prakticky „na vše římské“ a konstituuje svou polemiku jako vymezení vůči římské moci, jejím představitelům a jejím symbolům. Toto je motiv, který se v dřívější latinské apologetice vyskytuje buď jen velmi zřídka nebo vůbec.

4. Literární struktura spisu: Proč dialog?

Literární forma dialogu, kterou Minucius pro svou apologii zvolil, není v apologetické literatuře úplnou výjimkou, vzpomeňme Justinův *Dialog s Tryfonem*, nebo Aristónův *Dialog mezi Jásónem a Papiskem*. Octavius je však jediným reprezentantem tohoto žánru z pera apologetů píšících latinsky. Proč si zvolil jako literární formu právě dialog, nám autor textu nesděljuje. Někteří badatelé se domnívají, že Minucius reagoval na jiný text, také vznikuvší ve 2. století, totiž na dialog Aula Gellia (18,1) o štěstí, který se odehrává mezi stoickým a peripatetickým filosofem a je shodně jako Octavius zasazen do Ostie,¹⁵² jedná se však pouze o nepodloženou domněnku. Mnohem pravděpodobnější se zdá být obecně přijímaná teze, že dialogická forma umožnila autorovi odpovídajícím způsobem vyvrátit námitky pohanských oponentů a zcela zřetelně a pro pohanské okolí pochopitelným způsobem předložit protistraně argumenty ve prospěch pravdivosti křesťanství. V tomto smyslu se vyjadřuje ve své monografii také Hoffman, když ohledně Octavia konstatuje: „*Die Aufgabe des Dialogs ist hiermit, gegen die Anschuldigungen der Heiden einen ‚wahreitsgemäßen Erweis des Christentums‘ zu liefern, den der Gegner widerstandslos anerkennen muß.*“¹⁵³ Tomuto záměru pak odpovídá také struktura dialogu zahrnující dvě samostatné analogicky strukturované promluvy.¹⁵⁴

4.1 Jak to vidí Minucius

Celý děj dialogu je vytvořen na pozadí scénérie, kdy si křesťanští přátelé Octavius Januarius a Minucius Felix vyjedou při příležitosti návštěvy svého třetího přítele Caecilia, který zůstal pohanem, z Říma na výlet do nedaleké Ostie. V průběhu cesty se mezi trojicí přátel rozvine dialog, k němuž dá podnět Caecilius, který, jsa stále pohanem, prokáže podle dobového zvyku obvyklé pocty soše boha Serapida, již cestou přátelé míjejí.

Z hlediska literárního vykazují text rysy ciceronského dialogu. Celá struktura je však doplněna o argumentační postupy římské soudní praxe, přinejmenším v rovině literární tak diskuse přerůstá téměř v soudní spor mezi pohanským intelektuálem (Caecilius) a křesťanem (Octavius). Tento aspekt je dále podtržen skutečností, že třetí z přátel, pravděpodobně sám autor, je v úvodu pře ustanoven jako soudce, který má při v závěru rozsoudit.

¹⁵² PRICE, Simon. *Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian*, s. 112.

¹⁵³ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 37.

¹⁵⁴ Jak konstatuje Hoffmann: „*Dieser apologetischen Absicht kam die bei Cicero und Platon sich anbietende Dialogform, hier in der Modifikation des rhetorischen Schemas der probatio und confutatio entgegen.*“ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 37.

První čtyři kapitoly tvoří *prooemium* uvádějící čtenáře do situace a zasazující děj dialogu do literárního rámce. Zasazení závažné debaty do přírodní scenerie, v tomto případě na břeh moře, je typické například pro některé z Platónových dialogů.¹⁵⁵ Následuje vlastní debata, v jejímž průběhu se ke slovu dostane celkem desetkrát Minucius, který zastává roli soudce, ale do děje vstupuje jako určitý rámuující prvek, který odděluje promluvy obou stran (14–15), jindy utváří zasazení do děje (1–4) nebo důležité doplnění (39–40). Ze strany Caeciliovy sledujeme čtyři vstupy a Octavius se projeví celkem dvakrát. Dialog se tedy svou formou značně liší od protreptických dialogů Platónových, ale také od struktury Justinovy, kde se setkáváme s kratšími promluvami jedné a reakcemi druhé strany. Zde sledujeme v rámci vlastní pře pouze dvě komplexní řeči provázené několika menšími vstupy. Je proto možné hovořit, jak činí Hoffmann,¹⁵⁶ o schématu *probatio – refutatio*, přičemž oba celky jsou proneseny bez přerušení. A řeč mezi nimi slouží jako přechod od jednoho argumentu k druhému. Je tedy určitým předělem, podobně jako kapitoly 38–40 v Platónově Faidónu.

V průběhu pře jsou postupně vznášeny jak výtky směřované proti křesťanům z úst Caeciliových, tak i argumenty prokřesťanské, jež reprezentuje Octavius Januarius. Oba autoři argumentují obdobným způsobem. Minucius, autor textu, zůstává v debatě nezúčastněným a přijímá roli moderátora. Dění tak budí dojem soudního jednání dle římského práva, kde bylo vždy zvykem, aby za přítomnosti soudce přednesla svou řeč jak obžaloba, tak obhajoba. Zatímco Caecilius je vylíčen jako temperamentní mladík, čemuž odpovídá i jeho projev, Octavius tvoří rozvázný protiklad vyvracející jeden po druhém oponentovy výroky. Dialog se však celkově nese v duchu přátelské diskuse, jejímž cílem není štvavá polemika, ale odhalení skutečné pravdy, na něž apeluje Octavius ve svém vstupu.

Celá debata tří přátel v duchu této koncepce nekončí rozsudkem a odvržením jednoho z názorů jako klamného, ale Caeciliovým prohlášením se za křesťana: „*Itaque quod pertineat ad summam quaestionis, et de providentia fateor et de deo cedo et de sectae iam nostrae sinceritate consentio.*“¹⁵⁷ Za ní následuje již jen stylisticky propracovaný závěr celého dialogu. Octavius jako reprezentant křesťanské strany nevystupuje v dialogu tak jako učitel vedoucí svého žáka k poznání pravdy (jak by bylo možno očekávat po vzoru Justinově nebo Platónově), ale je představen jako ten, kdo reprezentuje přednost a suverenitu křesťanství jako skutečné

¹⁵⁵ K analýze literárního úzu Minuciova se podrobně ve své studii vyjadřuje Clarke: CLARKE, G. W. The Literary Setting of the Octavius of Minucius Felix. *Journal of Religious History*, 1967, Vol. 3, s. 195–211.

¹⁵⁶ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 32.

¹⁵⁷ Min. Fel. Oct. 40, 2. Citace latinského textu Minuciova Octavia jsou přejaty z edice: GOOLD, G. P. (ed.) *Tertullian – Minucius Felix*. London : William Heinemann LTD, 1972. 394 s. ISBN: 0-434-99250-x.

pravdy, kterou mají doplnit příklady nikoli z křesťanské, ale z pohanské literatury. Tato specifická Octaviova pozice je naznačena již v úvodu jeho řeči (16,1–4), zvláště pak ze slov: „*Není tedy žádný div, zmítá-li se Caecilius sem a tam v rozporech a protichůdných názorech, je na pochybách a není si jist. Aby se to nadále nedělo, vyvrátím a vysvětlím z toho, co bylo řečeno, ty věci, které jsou sporné a nepravdivé, tím, že vyjde najevo jediná dokázaná a potvrzená pravda: a [on] tak již nebude muset nadále ani pochybovat, ani se zmítat v nejasnostech.*“¹⁵⁸ jimiž Octavius nejenže označuje Caeciliovu argumentaci jako nekonzistentní, ale zároveň otevírá prostor pro triumfální prezentaci křesťanské víry jako jediné pravdy, ovšem na filosofickém základě! Caeciliova konverze, ač se může zdát překvapivou, je přirozeným vyústěním autorova záměru, jenž je naznačen již v úvodu Minuciovými slovy: „*Obzvláště zaujala mou mysl vzpomínka na onu řeč, již Q. Caecilia dosud vězícího v prázdných pověrách velmi vážnou rozpravou obrátil na pravou víru.*“¹⁵⁹ Dialog se nese v duchu ústředního autorova záměru, jímž je potvrzení křesťanství jako jediné pravé víry (*vera religio*)¹⁶⁰ a diskvalifikace tradičního římského náboženství jako pověry (*superstitio*).

Caecilius začíná svou řeč chválou akademického skepticismu a v závěru přidává kritiku křesťanských představ, především těch o posmrtném životě, a akcentuje, jak uvádí Rüpke, sám negativní stránku skeptického přístupu.¹⁶¹

Na promluvu Caeciliovu nereaguje přímo Octavius, ale slova se ujímá Minucius v roli soudce, který ve své kritice rétorických principů prezentuje vlastně útok na Caeciliovy diskursní normy,¹⁶² když jako hlavní cíl veškeré debaty staví nikoli metodologický přístup, ale hledání pravdy (14,2). Minuciova argumentace je založena v dlouhé tradici filosofické kritiky rétorické praxe ve stylu Platónova Faidónu. Někteří badatelé proto vidí v Minuciově mezivstupu přímo pokus o rozvinutí Platónovy pozice; proti přeceňování přímého vlivu se však staví Rüpke a oprávněně konstatuje, že text je příliš krátký na to, aby v něm akcentaci Platónovy pozice bylo možno přímo vysledovat: „*Mir scheint die Textbasis zu gering, aus den Formulierungen des Minucius eine deutliche Verschärfung der grundsätzlich rhetorisch-kritischen*

¹⁵⁸ Oct. 16,4.

¹⁵⁹ Oct. 1,5.

¹⁶⁰ Pro více informací viz kapitolu 5 této práce.

¹⁶¹ „*Aber am Ende konzentriert er sich auf die Kritik positiver christlicher Vorstellungen, besonders auf das Leben nach dem Tode, und betont seinerseits die negative Seite des skeptischen Zugangs.*“ RÜPKE, Jörg. Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik. Minucius Felix' Dialog Octavius. In: MEYER, Holt – UFFELMAMM, Dirk (Hrsg.) *Religion und Rhetorik*. Stuttgart : Verlag W. Kohlhammer, 2007. s. 41.

¹⁶² RÜPKE, Jörg. *Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik*, s. 41.

Platonschen Position herauszustellen.“¹⁶³ Lze tedy konstatovat, že Minuciova promluva slouží především k zdůraznění stěžejního tématu celé diskuse, jímž je problematika pravdy, a sice pravdy viditelné (*veritas perspicua*), již je nutno odlišit od pravdy skryté (*veritas obscura*). Problematika pravdy slouží jako analogie rozlišení mezi pravým náboženstvím (*vera religio*) a pověrou, či náboženstvím falešným (*superstitio*).

Mezivstup soudce posouvá podstatu jednání do nové roviny. Cílem autorovým již není dosáhnout uznání pravdivosti jednoho názoru před druhým. Toto vyústění ostatně nebylo možno očekávat již jen z toho důvodu, že dva přátelé, z nichž jeden je ustanoven soudcem, sdílí tutéž víru a Caecilius by se tak mohl právem cítit znevýhodněn, předpokládaje soudcovu podjatost. Se změnou cíle dochází zároveň k eliminaci uvedené možnosti, neboť finální snahou se stává přesvědčení oponenta prezentací nevyvratitelné pravdy.

Octavius, který se po mezivstupu ujímá slova s cílem vyvrátit mylné premisy svého předřečníka, jehož názor není kritizován jen pro své skeptické pozadí, ale pro svou nekonzistentnost, a spatřovat bychom v něm mohli i narážky na zbytečnost přílišného vzdělání: „*Nemohu hned začátku zakrýt fakt, že názor mého Natala je mylný, roztěkaný, nejednoznačný a tak rozkolísaný, že je nutno pochybovat o tom, zda ke zmatku vedla jeho vzdělanost, nebo jeho zaváhání vzniklo skrze omyl.*“¹⁶⁴ nevede svůj monolog jako polemiku s názorem protistrany, ale jako prezentaci nevyvratitelné pravdy. Důmyslná rétorika tak plní základní apologetický cíl, jehož je dosaženo změnou diskursivní normy¹⁶⁵ a který vrcholí v aktu víry, tedy vede k Caeciliově konverzi. Ta je proto akcentována jako rozumový akt dobrovolného přitakání nejen učení, ale i životnímu stylu nového náboženství.

Rüpke tak právem konstatuje, že primárním záměrem autorovým není polemika se skeptickou filosofií¹⁶⁶ (ač je jí hojně užito jako prostředku k dosažení cíle), ale pojednání o možnosti racionálního poznání pravdy, která ústí v přijetí víry. Věřit tedy

¹⁶³ RÜPKE, Jörg. *Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik*, s. 43.

¹⁶⁴ Oct. 16,2.

¹⁶⁵ RÜPKE, Jörg. *Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik*, s. 44.

¹⁶⁶ Staví se tak proti některým radikálním snahám dřívějších především německých badatelů, viz například: BAEHRENS, W. A. *Literarhistorische Beiträge*. III. Zu Minucius Felix. *Hermes*, Bd. 50, H. 3, 1915. s. 456–463.

znamená poznat pravdu a poznat pravdu znamená uvěřit.¹⁶⁷ Proměna odmítavého stanoviska pohanského oponenta v souhlasné přitakání křesťanství se děje demonstrací argumentační převahy v rétorickém diskursu. Změnou diskursu, jak uvádí Rüpke, se teprve otevírá možnost konverze. Celý dialog je tak demonstrací vítězství křesťanské rétoriky a křesťanské normy myšlení, která není okolí vnucována společenským tlakem nebo jinou formou násilí, ale vypadá (přínejmenším v případě našeho dialogu) jako nenucené logické vyústění přirozeného vývoje.¹⁶⁸ Jako stěžejní argumentační linie se jeví konflikt výrazů *superstitio* (pověra) a *vera religio* (pravá víra, pravé náboženství). Caecilius se zprvu odvolává na metody vedení argumentace z pozic akademického skepticismu, která se mu nakonec stane osudnou, neboť vytvoří prostor pro Octaviovu protiargumentaci. Mezivstup autorův otevírá tomuto postupu cestu svým důrazem na poznání pravé podstaty věcí, jež je nutno pečlivě hledat za řečnickou výmluvností. Neboť právě tam je skryta pravá podstata věci, již lze pokládat za pravdu (*veritas perspicua*), zároveň je však pravda často skryta (*veritas obscura*). Hledání pravdy se tak stává jedním z ústředních motivů celého dialogu.¹⁶⁹

4.2 Úloha dialogu v apologetické argumentaci

Vyvrcholení řeči v Caeciliově konverzi je přirozeným důsledkem Minuciova přesvědčení o moci křesťanské pravdy, k níž však aktéři dialogu nedospívají tak jako Justin po vzoru Platónově skrze pedagogické vedení (tak Justin v první části Dialogu s Tryfonem je uveden na cestu pravdy abstraktní postavou Moudrosti; a obdobně Justin vede prostřednictvím dialogu k poznání Tryfona, jenž se pouze chabě snaží vzdorovat jeho argumentům). Na rozdíl o Justina není Minuciův argument veden cestou dokladů z Písma¹⁷⁰ ani odkazem na

¹⁶⁷ „Die in diesem Dialog vorgestellte christliche Rhetorik zielt nicht auf Lob oder vorübergehende Zustimmung, sondern auf dauerhafte Verhaltensänderung. Ohne das technische Vokabular, hätte es die Zwischenbemerkung des Schiedrichters bereits angedeutet: Es geht nicht um Lob für Formulierungen, sondern um die Wahl, die Billigung und die Annahme des Richtigen. Diese Reaktion heißt technisch: Glauben.“ RÜPKE, Jörg. *Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik*, s. 45.

¹⁶⁸ „Zwei Christen zwingen ihrem Gegener diejenigen Diskursnormen auf, die ihren Sieg erst ermöglichen. Aber noch zwingen sie ihn nicht mit ökonomischem, sozialem, strafrechtlichem Druck. Sie überreden ihm. Diskursivierung ging der Legalisierung voran.“ RÜPKE, Jörg. *Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik*, s. 46.

¹⁶⁹ Podrobněji: viz kapitulu 9 této práce.

¹⁷⁰ Minuciův postoj k Bibli je ostatně velice specifický, jak uvidíme v kapitole 7 této práce.

přesvědčivost křesťanského zjevení, ale cestou přirozeného poznání cestou rozumu. Lze tedy říci, že jeho argumentace stojí na základech *přirozené teologie*, které je přizpůsobena jak literární forma apologie, tak její atypická struktura. Důraz na přirozené poznání a jeho možnosti se odráží v Minuciově teologické redukci, kterou budeme dále sledovat v kapitole 8.

Dialog jako literární forma byl křesťanskými autory převzat pod vlivem klasické literatury a následně přizpůsoben odlišným potřebám, v našem případě potřebám apologetickým. V období helénismu dialog v klasické řecké literatuře ustupuje do pozadí ve prospěch **diatriby** a **dopisu**, objevuje se však znovu u Plútarcha a Lúkiána, aby pak svého vrcholu dosáhl u římských autorů *Varrona, Seneky, Tacita* a *Cicerona*.¹⁷¹ Prostřednictvím Ciceronových textů si pak dialog našel cestu ke křesťanským autorům, u nichž se však vyskytoval zpočátku velice výjimečně a vrcholu svého užití vlastně dosáhl, jak uvádí Hoffmann,¹⁷² až ve čtvrtém století.

V případě Minuciově má nadto volba dialogické formy nejen svůj předobraz v ciceronském dialogu, ale také své filosofické pozadí. Obdobně jako v Platónových dialozích je žák kritickým zkoumáním výpovědi doveden nakonec k filosofickému poznání, je v našem dialogu pohan Caecilius doveden k poznání křesťanství jako pravé filosofie. Dle Schuberta je Minuciův dialog příkladem kontroverzního dialogu (*Kontroversdialog*) oblíbené literární formy skeptiků a je autorem volen záměrně jako srozumitelný literární prostředek pro protiskeptickou argumentaci.¹⁷³

To, co v rámci dialogu sledujeme, nejsou proto pouze dvě paralelní na sebe reagující promluvy, ale mnohem spíše se jedná, jak konstatuje Rüpke, o prezentaci dvou odlišných diskursů.¹⁷⁴ Podle Rüpkeho je stanovení diskursních norem primárním zájmem Caeciliovým, proto si také žádá Minucia za soudce, popisuje v úvodu své řeči jeho úlohu a apeluje na jeho nestrannost.¹⁷⁵

Dialog a jeho situace může být do jisté míry fiktivní, to platí s největší pravděpodobností také pro náš text. V křesťanské literatuře se můžeme setkat s dialogy budícími dojem stenografického přepisu jednání (Akta mučedníků apod.), ale také s dialogy historických postav

¹⁷¹ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 4.

¹⁷² HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 4.

¹⁷³ SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 41.

¹⁷⁴ RÜPKE, Jörg. *Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik*, s. 39.

¹⁷⁵ „Es ist noch vor jeder inhaltlichen Aussage Caecilius' erstes Interesse, Diskursnormen festzustellen, indem er Marcus als Schiedsrichter bestimmt und dessen Aufgabe beschreibt.“ RÜPKE, Jörg. *Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik*, s. 40.

zasazenými do fiktivního prostředí nebo s dialogy zcela smyšlenými. Míra fiktivnosti dialogu odpovídá záměru autora a je závislá na úrovni jeho literárního a řečnického vzdělání.

4.2.1 Ciceronský dialog jako předloha Minucia

Zcela zřetelná a patrně záměrná¹⁷⁶ je Minuciova inspirace Ciceronem. Bylo však velkým omylem staršího minuciovského bádání, že ciceronskému vlivu přikládalo až příliš velkou váhu.¹⁷⁷ V důsledku tohoto trendu můžeme sledovat snahy o identifikaci Minuciových protagonistů s Ciceronovými postavami a, což je horší, o identifikaci jejich filosofických názorů s názory Minuciových mluvčích. Tento postup se v moderním bádání ukázal jako neprůkazný a pro náš dialog nepřiměřený. A to přesto, že řadu shodných rysů mezi oběma díly starší i moderní bádání uznává.

Minucius transformuje Ciceronovu předlohu v tom smyslu, že tam, kde Cicero nechává své protagonisty tápat v náboženských rozporech, vypráví Minucius příběh o vítězství křesťanství. Jak však správně dodává Rüpke, nejedná se o vítězství křesťanství jako náboženství, ale o zdůraznění vítězství křesťanské rétoriky.¹⁷⁸ Koncept triumfujícího křesťanství, ač jeho zárodky můžeme jistě nalézt i v textech dřívějších autorů, nachází své historické uplatnění logicky až po narovnání vztahů křesťanů s Římem, tedy po nastolení Konstantinovy toleranční politiky na počátku čtvrtého století.

4.2.2 Čím se liší Minucius od Cicerona?

De natura deorum i *Octavius* jsou psány jako typizované dialogy, čemuž odpovídá i jejich literární struktura. U Cicerona jsou debaty účastni tři diskutující, z nichž každý reprezentuje postoje jedné z filosofických škol – akademické skepse, stoicismu a epikureismu. Zde se Minuciův dialog od své předlohy výrazně odchyluje. Namísto tří reprezentantů tří

¹⁷⁶ Jak se shodují modernější badatelé – Clarke, Beaujeu, Edwards, Hoffmann a jiní. Clarke kupříkladu soudí, že Minucius si Ciceronův dialog *De natura deorum* vybral zcela záměrně nejen pro jeho obsah, ale také z hlediska formy: „Indeed, Cicero's *De natura deorum* was carefully chosen to be his model in style as well as in form.“ CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 26. Hoffman předpokládá také přímou závislost na Platónovi: „Die enge literarische Abhängigkeit des ‚Octavius‘ von Ciceros Dialogen, vor allem von ‚de natura deorum‘, dann aber auch von Platon ist offensichtlich und nur wenig bestritten worden.“ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 31.

¹⁷⁷ Tak například ve své disertaci F. Baehr; nebo ve své studii F. Kotek: KOTEK, Ferdinand. *Anklage an Ciceros „de natura deorum“ bei Minucius Felix und Tertullian*. In: BORSCHKE, Andreas. (ed.) *Jahres-bericht des kais. königl. Ober-Gymnasium zu den Schotten*. Wien : Verlag des k. k. Ober-Gymnasiums zu den Schotten. s. 3–52.

¹⁷⁸ RÜPKE, Jörg. *Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik*, s. 45.

různých názorů nalézáme pouze dva – pohana Caecilia a křesťana Octavia, třetí zúčastněný se stává ve při soudcem. Minuciova transformace tak posouvá dialog na zcela novou rovinu a vtiskuje mu začleněním rozhodčí instance forensní rámec.

Technicky by proto snad bylo možno uvažovat i o jiném literárním žánru vhodném pro Minuciův záměr. Jako vhodný označuje Clarke například formát *controversia*.¹⁷⁹ Minucius se nicméně rozhodl pro **dialog**, jemuž vtiskl rysy soudní pře, snad zde byl inspirován svým povoláním, možná také Justinovým dialogem s Tryfonem. V otázce vztahu mezi Minuciem a Justinem je však nutná určitá obezřetnost. Přestože Justin vykazuje s Minuciem některé společné rysy, zejména skutečnost křesťanství považují oba autoři za pravou filosofii, nacházíme mezi jejich koncepcemi i četné rozdíly. Na jeden z těchto rozdílů upozorňuje Hoffmann, který analyzuje motivy užití dialogu v Justinově tvorbě, v tomto kontextu totiž poznamenává, že Justin užívá dialogu proto, že Židy považuje za kompetentní diskusní partnery díky jejich svázanosti se starozákonními prorocstvími. Zcela odlišně však hovoří, dle Hofmanna, ve svých apologiích, které nejsou ve formě dialogu napsány právě proto, že mezi pohany a křesťany je možnost kvalifikované diskuse vyloučena: „*In den Apologien spricht er deutlich aus, daß es zwischen Heiden und Christen keine Gesprächsmöglichkeit bzw. keine Gemeinsamkeiten gibt. Mit der Form des Dialoges zeigt Justin an, daß er die Juden grundsätzlich für gesprächsfähig hält, auf Grund des gemeinsamen Besitzes der Propheten. Die Juden müssen sich eben nur durch die christliche Beweisführung überzeugen und sich die Wahrheit vom christlichen Lehrer vermitteln lassen.*“¹⁸⁰ Hoffmannovo tvrzení a hypotetický vliv Justinův nutně vedou k zamyšlení, zda Minucius přece jen nemohl pro svou apologii nalézt inspiraci v Justinově *Dialogu*, a sice v tom smyslu, že dialogickou formu po vzoru svého předchůdce užil k tomu, aby svému apologetickému textu olámal trny, jež byly nepříjemné pohanskému publiku právě tím, že své téma předal čtenáři v dialogické formě. Myšlenku, že **ta** tímto počinem Minuciovým stojí vedle Cicerona, jehož příspěvní je nesporné, také Justin, však můžeme uvést pouze jako nepodloženou hypotézu, neboť neexistují důkazy, jimiž by bylo možno prokázat literární závislost nebo alespoň formální obeznámenost Minucia s dílem Justinovým.

¹⁷⁹ CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 28.

¹⁸⁰ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 25.

4.3 Proč je v apologii křesťanství tak málo křesťanské teologie?

Dialog mezi pohanem a křesťanem by zároveň mohl být výborným předpokladem pro prezentaci křesťanského pohledu na svět. Křesťanský protagonista by mohl prezentovat základní pravdy křesťanského učení a přesvědčit tak silou své argumentace pohanského oponenta, případně se spoléhat na rozhodujícího soudce, který by nakonec přitakal křesťanskému názoru, či chceme-li, křesťanské filosofii. Toto je však situace, která v Octaviovi nenastává. Otázkou tedy zůstává, proč? Hned v úvodu dialogu si můžeme povšimnout zajímavého detailu. Oba pohanovi přátelé jsou již od začátku prezentováni jako křesťané: „*A poté, co se rozptýlila mlha a já se vynořoval z hlubiny temnot na světlo moudrosti a pravdy, nezdráhal se mi pomoci, ale, co je ještě úctyhodnější, předešel mne a vedl.*“¹⁸¹

Tento nepatrný aspekt je zřejmě literárním záměrem, stejně jako závěrečná Caeciliova konverze bez zásahu rozhodčího. Koncepce jasně kopíruje Minuciův záměr představit v kontrastu s filosofickým myšlením doby křesťanství jako pravou filosofii a pravé náboženství, k němuž pohan Caecilius, a obdobně se to očekává i u vzdělaného a vznešeného čtenáře, konvertuje na základě odhalení nekomplexnosti vlastní víry a nekonzistentnosti vlastní filosofie. Křesťanství tak vykazuje svou persuasivní sílu samo o sobě a forensní rámec slouží k tomu, aby celou situaci akcentoval.

Při tvorbě takovéto koncepce narazil Minucius nutně na problém „předsudků“ vůči křesťanským textům, které elegantně obchází jednak důslednou orientací na filosofická témata a dále pak, pro teology až nepříjemným, mlčením o křesťanské teologii.¹⁸²

¹⁸¹ Oct. I,4.

¹⁸² Podrobněji se tématu Minuciovy teologie věnujeme v kapitole 8 této práce.

5. Text a překlad

Kapitola je věnována stručným dějinám textu Minuciova *Octavia*, připojujeme stručné pojednání o autorových jazykových charakteristikách. Problematika členění je spojena se stručným obsahem jednotlivých kapitol. Pro přehlednost jsou však tematické celky představeny pouze na kratší promluvě pohana Caecilia. Reakce křesťanského oponenta jsou na příslušných místech uvedeny v následující studii (kapitoly 6–10). Překlad – vlastní překlad autorky – je prezentován ve formě přehledné bilingvy. Poznámkami (jak k latinskému textu, tak k českému překladu) je z technických důvodů opatřen pouze ve svém pravém sloupci.

5.1 Text a jeho příběh

Text Minuciova *Octavia* se nám zachoval pouze v jediném exempláři jako součást Pařížského kodexu s označením 1661, je připojen jako osmá kniha k Arnobiově apologii *Adversus nationes*. Zde je Minuciův dialog nadepsán chybně jako *Liber Octavus*. Tato chyba pak zřejmě vedla k chybné domněnce, že se jedná o osmou knihu apologie Arnobiovy. V této podobě, tedy jako osmá kniha *Adversus nationes*, byl Minucius také poprvé Faustem Sabaem vydán tiskem.

Kodex Parisinus vznikl v devátém století jako opis staršího, dnes již bohužel ztraceného majuskulního kodexu. Tuto skutečnost prozrazují časté chyby – chybějící dělení slov, přičemž se nelze domnívat, píše Marchesi, že by písař, který opis zhotovoval, byl natolik nevzdělaný, že by slova nedokázal rozdělit.

Text kodexu se vyznačuje obtížnou čitelností a na mnoha místech je porušen. Tyto nedostatky se pokusili opravit různí editoři textu, jejichž ruka zanechala své stopy v samotném kodexu. Díky tomu můžeme rozeznat tři různé středověké korektory, označované tradičně značkami *c* a *c'*, jak uvádí ve své předmluvě Reifferscheid,¹⁸³ a několik zásahů editorů z patnáctého, resp. šestnáctého století.¹⁸⁴ Ti bývají tradičně označováni písmeny *P* a *r*.

¹⁸³ „*Alia manus antiqua, id est noni saeculi deprehenditur.*“ REIFFERSCHIED, Augustus. *Arnobii Adversus nationes libri VII: recensuit et commentario critico instruxit Augustus Reifferscheid.* Vindobonae : apud C. Geroldi filium bibliopolam academiae, 1875. 352 s. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 4. praef.

¹⁸⁴ „*Interiectio tempore quinto decimo saeculo codex nonnusquam viri cuiusdam docti curam expertus est. denique sexto decimo saeculo alius vir doctus (r) ad codicem accessit, ut eum totum distingueret atque emendaret. Quod factum est post editum Sabaeo ex hoc codice Arnobium. Sabaeo enim illius opera plane fuit incognita: at eo tempore, quo Iosephus Iustus Scaliger codicem in bibliotheca regia excusserit, hanc novissimam correctionem iam fuisse factam, ex eo cognoscimus, quod inter scripturas a Scaligero ex codice excerptus et a Meuriso in critico Arnobiano editas correctoris r inventa referuntur.*“ REIFFERSCHIED, Augustus. *Arnobii Adversus nationes libri*

Kodex existuje de facto ve dvou vyhotoveních, z nichž druhé, známé jako *Codex Bruxellensis*, neboť je dnes umístěno v královské knihovně v Bruselu a označené jako (n. 10847 saec. IX), je mladším opisem a jeho stáří je nejisté. Někteří badatelé se domnívají, že tento druhý kodex vznikl jako opis již v 11. nebo 12. století. Naopak Reifferscheid soudí, že kodex mohl jako opis vzniknout až po „znovuobjevení“ Pařížského kodexu, tedy ve druhé polovině šestnáctého století.

Objev Pařížského kodexu učinil správce vatikánské knihovny Faustus Sabaeus. Místo nalezení kodexu není bohužel přesně určitelné, obdobně i okolnosti jeho získání jsou opředeny tajemstvím. V dopise francouzskému králi Františkovi I., jehož Sabaeus samotným rukopisem spolu s jeho prvním vydáním obdaroval, Sabaeus sděluje, že Arnobia získal „*e media barbariae non sine dispendio et discrimine*“. Text tedy náš editor obstaral za cenu vysokých finančních nákladů někde v zahraničí. Reifferscheid soudí, že text byl Sabaeem objeven nejspíše v nějakém španělském nebo německém klášteře za dosti nepříjemných podmínek. Sabaeus totiž ve svém dopise dále píše: „*iure enim belli meus est Arnobius*“. O tom, že kodex ve skutečnosti obsahuje ne jeden, ale dva apologetické texty, neměl první editor kvůli výše popsané chybě snad středověkého opisovače žádné tušení.

Na přítomnost jiné, starší apologie v podobě osmé knihy upozornil však již roku 1560 Faustus Balduinus, který chybu rozpoznal a v heidelberské edici přiřkl „*liber octavus*“ Minuciovi, a tak poprvé vydal Octavia jako samostatný text.

Reprintu se tato edice dočkala záhy v letech 1589 v Paříži a 1610 ve Frankfurtu. I přesto byl však Minucius některými editory i nadále vydáván ve společnosti Arnobiově. Nejstarší edice Arnobia, ať již založené na Bruselském nebo Pařížském kodexu, obsahující i Minuciův text zpravidla jako osmou knihu jsou tyto: Sabaeus (1546, Basilej), Ursinus (1583, Řím – na základě Bruselského kodexu), Elmenhorst (1603, Hannover a 1610 Hamburk – *Bruxellensis*), Heraldus (1605, Paříž – Parisinus). Textu Minuciovu se díky zájmu renesančních vydavatelů dostalo značné pozornosti filologů, pro teology se však text stal jakousi popelkou, a to zejména z toho důvodu, že svým zaměřením velmi brzy přestal vyhovovat nejen potřebám rané církve, ale nesrozumitelným či zbytným byl i pro církevní autority pozdější.

V českém prostředí věnoval Minuciovi pozornost také filolog, profesor a děkan Filosofické fakulty Masarykovy Univerzity v Brně Ferdinand Stiebitz, jehož překlad Octavia se stručným poznámkovým aparátem vyšel v Praze roku 1940. Později byla Minuciovi

VII: recensuit et commentario critico instruxit Augustus Reifferscheid. Vindobonae : apud C. Geroldi filium bibliopolam academiae, 1875. 352 s. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 4. praef.

pozornost věnována spíše okrajově. Ve dvou svých statích a okrajově ve své disertační práci o Lactantiovi se našemu autorovi věnoval Ondřej Doskočil¹⁸⁵ a pravděpodobně posledním české odborné i neodborné veřejnosti prezentovaným textem k Minuciovi je přehledová stať v Šubrtově *Římské literatuře*.¹⁸⁶

5.2 Minuciův jazyk

Zatímco Tertullián staví svůj verbální projev do služeb křesťanské zvěsti, vyznačuje se Minucius velmi vytříbeným literárním slohem a stylizací. Minuciova pověst u pozdějších autorů, kde platil za význačného advokáta, v tomto ohledu koreluje s očekáváním vysoké úrovně projevu. S. Price se nadto domnívá, že tato Minuciova pověst nemohla být pouze zpětným dovozením z textu samotného dialogu (Oct. 2.3).¹⁸⁷ Minucius je přitom typickým reprezentantem literatury své doby, obdobně jako jeho krajan Apuleius se vyznačuje archaizujícím stylem, který však je však na mnoha místech textu nutno přičíst spíše na vrub textům, z nichž Minucius čerpal. Snaha o udržení jednotného literárního slohu za současné inkorporace obrovského množství velmi různorodých literárních pramenů má pak za následek vytvoření specifické minuciovské dikce.¹⁸⁸ Zatímco specificky křesťanské nebo biblické výrazy prakticky chybí, setkáváme se v textu často s výrazy, jež jsou vlastní dobové advokátní praxi. Z hlediska stylistických prostředků vykazuje Minucius zvláštní zalíbení v paralelismech a chiasmech, častou literární ozdobou je také asyndeton a aliterace. Rytmickou stránku Minuciova projevu přehledně zpracoval a na konkrétních příkladech ilustroval Konrad Müller ve své studii s názvem *Rhythmische Bemerkungen zu Minucius Felix*.¹⁸⁹

¹⁸⁵ DOSKOČIL, Ondřej. Křesťanský Seneka a křesťanský Cicero. Dva pohledy do latinské apologetiky. AUSPICIA: recenzovaný časopis pro otázky společenských věd. 2004. ISSN: 1214-4967 a DOSKOČIL, Ondřej. Markus Minucius Felix a jeho dialog Octavius jako „preapologie“ křesťanství. Teologické studie, vol 4, 2003, s. 31–41.

¹⁸⁶ ŠUBRT, Jiří. *Římská literatura*. OIKOYMENH, 2005. Art. Minucius. Vyd. 1, ISBN: 80-7298-095-5.

¹⁸⁷ PRICE, Simon. *Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian*, s. 117.

¹⁸⁸ Podrobněji k pestrosti Minuciových literárních pramenů viz kapitolu 3.4 této práce.

¹⁸⁹ MÜLLER, Konrad. Rhythmische Bemerkungen zu Minucius Felix. *Museum Helveticum*, Vol. 49, No. 1, 1992. s. 57–73.

5.3 Problematika členění a stručný přehled témat

Celý text je tradičně badateli dělen na čtyřicet kapitol.¹⁹⁰ První čtyři kapitoly tvoří *prooemium*, určitý úvod k vlastnímu dialogu.¹⁹¹ Slouží k zasazení příběhu do více či méně historického rámce a představují pozadí a záminku k vlastnímu dialogu, stejně tak jako prostředkují čtenáři stručnou charakteristiku jednotlivých aktérů. Přestože dialog sám je pravděpodobně fikcí,¹⁹² jeho aktéři jsou považováni za historické postavy.¹⁹³ Struktura textu kopíruje ciceronský styl, pravděpodobně však není kopií jediné literární předlohy,¹⁹⁴ kterou především starší německé bádání chtělo vidět v Ciceronově *De natura deorum*. Vlastní invencí autorovou je pak zavedení instance soudce, či rozhodčího, s nímž se u Cicerona, ani ve starších předlohách inspirovaných dialogy platónskými, nesetkáváme.¹⁹⁵

Obě řeči jsou strukturovány shodně a setkáváme se v nich s formami vlastními soudní kontroverzi.

Úvod (kapitoly 1–4)

První čtyři kapitoly představují úvod k vlastnímu dialogu. Pozadí tvoří návštěva přítele z mládí, nyní již zesnulého, Octavia Januaria, jehož památce je spisek věnován a jehož jméno také nese. Na Octaviovu neočekávanou návštěvu v dávné minulosti vzpomíná nyní autor textu Minucius Felix. Celý dialog je vzpomínkou na blízkého přítele (**kap. I**), který navštívil za účelem blíže nespecifikovaných záležitostí Řím (**kap. II**) a také svého dávného přítele. Tato návštěva vytváří záminku pro společnou cestu do nedalekého a Římany velmi oblíbeného letoviska Ostie, kam se tři přátelé, k uvedeným dvěma se přidává ještě mladý kolega Caecilius Natalis, vydávají za účelem rekreace v období vinobraní, kdy neprobíhají jednání na římských soudech. Cestou narazí skupina poutníků na sochu boha Serapida (**II,4**), jíž Caecilius, jsa dosud

¹⁹⁰ Tohoto členění se přidržíme i v našem podání.

¹⁹¹ Přehlednou tabulku témat a struktury dialogu obsahuje příloha č. 1 této práce.

¹⁹² Starší bádání, tak například Elter, považuje nicméně za historický i děj dialogu. Podrobněji viz poznámku, již činí Baylis: BAYLIS, Harry James. *Minucius Felix and his place among the early fathers of the latin church*, s. 204. Proti historicitě dialogu však hovoří také skutečnost, že byl sepsán dle Ciceronovy literární předlohy, jež je sice pramenem přeceňovaným, nicméně prokázaná podobnost postačuje k vyvrácení hypotézy, že by se mohlo jednat o stylizovaný záznam reálně proběhnuvšího dialogu.

¹⁹³ Viz například HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 30. „Die drei Personen sind gewiß historisch, so sicher auch das Gespräch literarisch fingiert ist.“ A jini.

¹⁹⁴ „Minucius orientierte sich dazu nicht an einer einzelnen Schrift Ciceros, sondern übernahm die ciceronische Dialogtechnik als solche.“ SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 50.

¹⁹⁵ Podle Schuberta, by nejbližší paralelou mohl být Gelliův Favorinus v *Noctes Atticae*. SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 45. To, že byl Favorinus Minuciovou předlohou, je však pouhou domněnkou.

pohan, prokáže obvyklou náboženskou poctu. Výtka Octaviova, komentující tento počín, adresovaná však Minuciovi a ne Caeciliovi samému, je vlastní záminkou k dialogu mezi Caeciliem a Octaviem: „*Nesluší se pro řádného muže, Marku, bratře, abys nechal člověka, který dlí doma i venku po tvém boku, vězet v této zaslepenosti lidové nevědomosti; abys mu dovolil, aby se za bílého dne klaněl kamenům, byť třeba otesaným, v sochy přetvořeným, pomazaným nebo věnci ozdobeným, když víš, že toto jednání poskvrňuje svou hanebností stejně jako jej i tebe samého.*“¹⁹⁶ Tato výtka kontrastuje se závěrem téže kapitoly, kde autor líčí hru malých chlapců házejících žabky. S dobrou náladou dvou pozorovatelů – Minucia a Octavia – ostře kontrastuje nálada Caeciliova, který nakonec dává podnět k disputaci s Octaviem.

Poté, co se přátelé usadí, aby si dopřáli přestávku v chůzi a zároveň měli klid na debatu, je Minucius jako ten, který poznal oba způsoby života (rozuměj: křesťanství a pohanskou minulost),¹⁹⁷ ustanoven za nestranného soudce.

Vlastní diskuse

Po vykreslení úvodní scenerie, což je postup typický například pro Platónovy filosofické dialogy, dochází k vlastnímu rozhovoru. Minucius v 5,1–5 zahajuje pomocí *captatio benevolentiae*.

Apel na nestrannost zároveň otvírá prostor pro Caeciovu rozmluvu, tu zahajuje rozvaha o možnostech lidského poznání. Otázka limitů rozumového poznání je hlavním motivem páté kapitoly. A Caecilius v jejím rámci pojednává o oprávněnosti metafyzického zkoumání (5,2–4), teorii poznání (5,5–6) a kosmologii (5,7–13). Oddíly 5,8–13 bychom přitom mohli označit za *narratio* pojednávající o filosofické podstatě debaty.

Na *narratio* navazuje *comprobatio* v kapitolách (6–7), kde pojednává Caecilius o nutnosti náboženské úcty. Všeobecný úvod o existenci bohů dosvědčené po celém světě (6,1) přechází v úvahu o nábožensky podložené moci Říma (6,2 – 7,6). V rámci popisu principů římské zbožnosti nalézáme i výčet bohů jednotlivých národů spolu se suchým konstatováním, že všechny přejali Římané do svého pantheonu: „*Videmus singulos sacrorum ritus gentiles habere et deos colere municipes, [...] universa Romanos.*“¹⁹⁸ V kapitole sedmé se Caecilius věnuje náboženským kultům do Říma importovaným zpravidla kvůli hrozícímu nebezpečí. *Sacra peregrina* tak zastupuje Velká Matka. Zmíněn je i populární apologetický motiv

¹⁹⁶ Oct. 3,1.

¹⁹⁷ Oct. 4,1.

¹⁹⁸ Oct. 6,1.

opakování her z popudu uraženého Jova, který se zjevil prostřáčkovi a vyžádal si, aby hry byly opakovány,¹⁹⁹ vedle těchto případů se vyskytují i motivy typicky římské: obětování Deciů, hrdinský čin Curtiův a příklady z relativně nedávné minulosti: porážka u Trasimenského jezera nebo porážka Crassova. Zmiňuje nadání věstců a význam snů, které pokládá za možnost setkání s bohem: „*Také ve spánku vidíme bohy, slyšíme je a poznáváme ty, jejichž existenci během dne popíráme, odmítáme a urážíme.*“²⁰⁰

Osmou kapitolu, a zároveň *refutatio* sahající až do kapitoly 12, otevírá Caecilius svůj výpad proti křesťanství (oddíly **8,1–12,6**). Začíná ovšem pojednáním o atheismu filosofů,²⁰¹ mezi nimiž jmenuje Theodora z Kyrény, Diagoru Mélského a Pýthagoru, aby se následně obrátil (**8,3**) proti křesťanům, které považuje za skupinu bezvěrců rekrutujících se ze spodiny, pověřivých žen a nevzdělanců. Tito se scházejí pod rouškou tmy (*latebrosa et lucifuga natio*) k nestoudnostem, odmítají veřejné funkce (**8,4**), pohrdají životem a bojí se budoucího trestu (*dum mori post mortem timent, interim mori non timent*).²⁰²

V kapitole **9** popisuje Caecilius obvyklé zvyky křesťanů, jejichž „pověra“ se rozšiřuje po celém světě (**9,1**). Zmíněna jsou tajná shromáždění provázená údajným incestním jednáním (**9,2**), uctívání oslí hlavy (**9,3**), sexuální motivy náboženské úcty vůči představenému (**9,4**), uctívání popraveného zločince (**9,4**), zasvěcovací rituál ve formě kanibalského hodu (**9,5**), zřejmě jako obraz vzniklý nepochopením eucharistického dění. Následuje líčení bohoslužebných zvyklostí a hostiny (**9,6**), které má být dle Caecilia dosvědčeno také promluvou *Frontonovou* (*id etiam Cirtensis nostri testatur oratio*).²⁰³ I bohoslužebná praxe je doplněna podivnou praktikou, kdy je pes přivázaný na řetězu nucen převrhnout lucernu, aby následně mezi účastníky mohlo dojít k incestním stykům (**9,7**). Po vyličení obvyklých pomluv (jak uvidíme dále, jedná se o obvyklé topy jak křesťanské, tak i chronologicky starší židovské apologetické tradice) pojednává Caecilius v kapitole (**10**) o liturgické stránce křesťanského kultu. Zaráží jej absence chrámů, veřejných ceremoniálů, ale také víra v jediného Boha (**10,3**), kterou srovnává s vírou židovskou (**10,4**) a doplňuje tak dalším z topů, totiž tezí o bezmocnosti Boha, který se nechal přemoci Římany (*cuius adeo nulla vis nec potestas est, ut sit Romanis*

¹⁹⁹ Obdobný motiv, avšak v rozvitější podobě, obsahuje apologie Arnobiova: Adv. Nat. VII,39–40.

²⁰⁰ Oct. 7, 6.

²⁰¹ Podrobně se k tématu nařčení z atheismu mířenému vůči křesťanům vyjadřuje ve svém článku Schoedel, který se zmiňuje nejen o příslušném místě v Minuciovi, ale také o argumentaci Athenagorově. Podrobněji viz SCHOEDEL, William R. Christian „Atheism“ and the Peace of the Roman Empire, *Church History*, Vo. 42, No. 3, 1973, s. 309–317.

²⁰² Oct. 8,5.

²⁰³ Oct. 9,6.

hominibus cum sua sibi natione captivus), aby se následně postavil proti božské všemohoucnosti, všudypřítomnosti a vševědoucnosti. Kapitoly 11 a 12 jsou věnovány křesťanské představě eschatologie a zmrtvýchvstání, spasení a věčného trestu, a vrcholí v odmítnutí křesťanského učení o vyvolení ve prospěch stoické nauky o osudu (*sic sectae vestrae non spontaneos cupere, sed electos. Igitur iniquum iudicem fingitis qui sortem in hominibus puniat, non voluntatem.*).²⁰⁴ Dále navazuje polemika s konceptem vzkříšení těla. Patrná je zde obvyklá triadická struktura: vzkříšení s tělem původním, tělem obnoveným, případně bez těla. Velice zajímavý je dotaz Caeciliův, proč tedy nikdo z říše mrtvých nepřišel (11,8). Na ten by bylo možno reagovat poukazem na vzkříšení Kristovo, to však Octavius ve své odpovědi neučiní.²⁰⁵

Posledním velkým tématem je v kapitole 12 pozemská situace křesťanů, která se naprosto v ničem, praví Caecilius, neliší od utrpení běžné populace. Asketismus křesťanů je odsouzen ironickou poznámkou: „*Ita nec resurgitis miseri nec interim vivitis!*“²⁰⁶

Poslední oddíl Caeciliovy promluvy, *peroratio*, je věnován tématu filosofie a nemožnosti či neschopnosti, prostých lidí pochopit filosofické nauky (12,7). Zásada zachování prospěšné nevědomosti je následně ilustrována na příkladech několika filosofů.

Mezivstup Minuciův

Na tento oddíl pak reaguje sám Minucius v řeči, kterou vkládá mezi výstup Caeciliův a Octaviův (kapitoly 14 a 15), kde hovoří o problematice rétorické manipulace a nesnadnosti poznání skutečné pravdy a uvádí obvyklé rétorické topy, jak konstatuje Hoffmann.²⁰⁷ Za svůj proslav je Octavius napomenut Caeciliem (15,1) a předává proto slovo protistraně prezentující křesťanský pohled na věc. Van der Nat se domnívá, že zatímco v mezivstupu Minuciově je prezentován názor autorův, Octaviova řeč obsahuje obecně odmítavý postoj křesťanů k řečnickému umění.²⁰⁸ Myšlenková tradice platonismu zanechala své nesmazatelné stopy

²⁰⁴ Oct. 10,6.

²⁰⁵ Pro zdůvodnění viz kapitolu 8 této práce.

²⁰⁶ Oct. 12,6.

²⁰⁷ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 31.

²⁰⁸ NAT van der, Pieter G. Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: Die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz. In: Manfred Fuhrmann (Hrsg.): *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident*. Fondation Hardt, Genf 1977, s. 210.

nejen v křesťanské teologii, ale měla vliv i na utváření kritických postojů vůči dobové rétorické praxi. Tento vliv je právem spatřován v Minuciově mezivstupu.²⁰⁹

Octavius se ujímá slova (16,1) a upozorňuje na nekonzistentnost Caeciliovy řeči (16,2), která je dle něj způsobena neznalostí pravé podstaty věci (16,3n). Caeciliův výstup hodnotí Octavius jako *oratio*, což je dle Rüpkeho poukazem na předpokládanou kvalitu vystoupení protagonistů,²¹⁰ neboť se má jednat nejen o přátelskou diskusi, ale i o řečnický zápas. Octavius dále předesílá, že jeho projev nebude prostou reakcí na Caeciliovy invektivy, ale stane se manifestací jeho filosofického postoje, jemuž bude Caecilius tvořit pouze určitou kostru. Od kapitoly 16,5 reaguje Octavius ve své přibližně dvojnásobně dlouhé odpovědi na jednotlivá Caeciliova témata. Paralelní místa uvádíme v rámci práce na příslušných místech.²¹¹

Přestože dialog odpovídá v hrubých rysech struktuře filosofického dialogu, obsahuje především Octaviova odpověď četné odchylky.

V závislosti na tematickém rozporu v textu kapitol 21–24 se od konce 18. století objevila teze, jež předpokládá záměnu listů v kodexu. V důsledku této Lindnerovy teze docházelo v pozdějších edicích k zásahům, jejichž následkem byly četné přesuny pasáží na jiná místa.²¹² Textové přesuny se však ukazují jako zbytečné a moderní edice i překlady proto obvykle zachovávají původní členění kodexu.²¹³

Náhlá Caeciliova konverze

Problém, který je v úvodu Caeciliem nastolen a o němž má Octavius jako soudce rozhodnout, nedojde nakonec očekávaného rozřešení, neboť obdobně jako v Platónově Prótagorovi a Justinově Dialogu s Tryfonem vyslovuje i zde jeden z protagonistů (v našem případě Caecilius) přání, aby bylo téma ještě podrobněji probráno. Motiv je obvyklým topem křesťanských dialogů,²¹⁴ Minucius se od něj však liší v tom ohledu, že Caeciliově žádosti o

²⁰⁹ Obdobně odmítavý postoj sledujeme však u latinských autorů například u Augustina. A nesmíme opomenout zmínit, že kritika rétoriky u křesťanských apologetů nevyvstala sama o sobě, ale navazovala na podstatně starší kritické postoje různých filosofických škol. Podrobněji se tématu věnuje Gemeninhart ve své stati *Christentum und Bildung in vorkonstatntinischer Zeit*. In: GEMEINHART, Peter. *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*. In: GEMEINHART, Peter: *Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity*. Vol. 41, Ausg. 1., Mohr Siebeck, 2007. S. 63–127. ISBN: 9783161513404.

²¹⁰ RÜPKE, Jörg. *Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik*, s. 38.

²¹¹ V přehledné podobě jsou součástí přílohy č. 1.

²¹² Řazení odlišné od textu kodexu užívá ve svém českém překladu také Stiebitz, jehož překlad však neobsahuje podrobnější členění a stává se tak relativně nepřehledným.

²¹³ Původního členění se drží kritická edice Kytzlerova, ale také Beujeu.

²¹⁴ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 19.

další diskusi k problému předchází jeho konverze, jež má, jak spokojeně dodává Octavius, jsa tak zbaven svého obtížného soudcovského břemene, manifestovat vítězství zjevené pravdy.²¹⁵ Právě náhlá konverze Caeciliova završuje autorův záměr, jímž není užití formy dialogu k účelům polemickým či protreptickým, ale za účelem misijním. Tomuto účelu je dle Schuberta přizpůsobeno také užití rétorických prostředků.²¹⁶

5.4 Vlastní překlad

Znění latinského textu bylo převzato z edice Kytzlerovy: KYTZLER, Bernhard. *Minucii Felicis Octavius*. 1. Aufl. BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft : Leipzig 1982. Text je dále doplněn o standardní členění, jež uvádí BEAUJEU, Jean. *Minucius Felix: Octavius. Texte établi et traduit par Jean Beaujeu*. Les Belles Lettres : Paris 1974.

I. Cogitanti mihi et cum animo meo Octavi boni et fidelissimi contubernalis memoriam recensenti tanta dulcedo et adfectio hominis inhaesit, ut ipse quodammodo mihi viderer in praeterita redire, non ea quae iam transacta et decursa sunt, recordatione revocare;

2 ita eius contemplatio quantum subtracta est oculis, tantum pectori meo ac paene intimis sensibus implicata est.

3 Nec inmerito discedens vir eximius et sanctus immensum sui desiderium nobis reliquit, utpote cum et ipse tanto nostri semper amore flagraverit, ut et in ludicris et seriis pari mecum voluntate concineret eadem velle vel nolle:

I. Když jsem se v mysli probíral vzpomínkami na svého dobrého a věrného přítele, zmocnilo se mě takové příjemné vzrušení nad vzpomínkou na jeho osobu, že se mi zdálo, jako bych se sám vracel do minulosti, a ne si jen vybavoval ve vzpomínce to, co se dávno stalo a odplynulo.

2. Jeho obraz, nakolik byl vzdálen mému zraku, natolik se mi vryl do srdce a téměř až do nejhlubšího nitra.

3 A nebylo to bez příčiny, že tento výjimečný a svatý muž zanechal nám po svém odchodu tak nezměrnou touhu po jeho osobě, vždyť i on sám planul k nám vždy tak velkou láskou, když se

²¹⁵ Případ Caeciliův je na první pohled podobný konverzi Justinově, již popisuje v první části svého *Dialogu s Tryfonem*. Poznamenejme však, že celkové vyznění obou textů je zcela odlišné. Oba autoři sice svým způsobem deklarují obrácení ke křesťanství jako k pravé filosofii, pro Justina však tento akt není odmítnutím původního učení, ale spíše jeho naplněním, neboť koncepce pravdy obsažené implicitně v dílech řeckých filosofů stejně jako židovských proroků mu umožňuje označit křesťanství coby vyplnění starozákonních zaslíbení analogicky za jedinou pravou filosofii. Caecilius oproti tomu nepracuje, tak velí záměr Minuciův, s motivem vyplněného zaslíbení a k poznání pravdy dochází filosofickou cestou skrze rozpoznání omylu ve filosofickém diskursu, jež v úvodu sám prezentoval.

²¹⁶ „Als Hauptziel des Octavius läßt sich demgegenüber seine Bestimmung zur Heidenmission festhalten. Sie zeichnet sich durch den Versuch aus, auf das pagane Gegenüber möglichst weit zuzugehen.“ SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 55.

crederes unam mentem in duobus fuisse divisam.

4 Sic solus in amoribus conscius, ipse socius in erroribus: et cum discussa caligine de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et veritatis emergerem, non respuit comitem, sed quod est gloriosius, praecurrit.

5 Itaque cum per universam convictus nostri et familiaritatis aetatem mea cogitatio volveretur, in illo praecipue sermone eius mentis meae resedit intentio, quo Q. Caecilium superstitiosis vanitatibus etiamnunc inhaerentem disputatione gravissima ad veram religionem reformavit.

II. 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 dulciorem.

2 Quo in adventu eius non possum exprimere sermonibus, quanto quamque inpatienti gaudio exultaverim, cum augetur maxime laetitiam meam amicissimi hominis inopinata praesentia.

3 Igitur post unum et alterum diem, cum iam et aviditatem desiderii frequens adsiduitatis usus implesset 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

mnou souhlasil ve věcech vážných i veselých, a přijímal nebo odmítal totéž co já: až bys věřil, že se tu jedna mysl²¹⁸ rozdělila do dvou těl.

4 Tak jako mi byl jediným důvěrníkem v mých touhách, byl věrným druhem i při mých pochybeních: a poté, co se rozptýlila mlha a já jsem se vynořoval z hlubiny temnot na světlo moudrosti a pravdy, nezdráhal se být mi průvodcem, ale co je ještě úctyhodnější, předešel mne a vedl.

5 Proto, jak má mysl přemítala o našem blízkém přátelství a společných zážitcích, obzvláště zaujala mou mysl vzpomínka na onu řeč, již Q. Caecilia, dosud vězícího v prázdných pověrách, velmi vážnou rozpravou obrátil na pravou víru.

II. Kvůli nějakým povinnostem a proto, aby mne navštívil, přicestoval do Říma, opustiv svůj dům, manželku i děti, které byly právě v nejroztomilejším věku nevinnosti a teprve se pokoušely o neúplná slůvka, jimž právě neobratnost jazyka přidává na sladkosti.

2 Nemohu slovy vyjádřit, jak mocnou a vášnivou radostí jsem byl jat, tím spíše proto, že se můj nejmilejší přítel objevil zcela nečekaně.

3 Tak po jednom nebo dvou dnech, když už naše stále společenství uspokojilo touhu po sdílení, když jsme si navzájem pověděli všechno to, co jsme o sobě kvůli dlouhému odloučení nevěděli, zachtělo se nám vydat se do Ostie, té překrásné obce, neboť jsem v mořských lázních chtěl příjemně a vhodně osvěžit své tělo a pročistit jeho šťávy: vskutku

²¹⁸ Stiebitz překládá *duše*.

vindemiam feriae iudiciariam curam relaxaverant. Nam id temporis post aestivam diem in temperiem semet autumnitas 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 osculo, labiis pressit.

III. Tunc Octavius ait: „Non boni viri est, Marce frater, hominem domi forisque lateri tuo inhaerentem sic in hac inperitiae vulgaris caecitate deserere, ut tam luculento die in lapides eum patiaris inpingere, effigiatos sane et unctos et coronatos, cum scias huius erroris non minorem ad te quam ad ipsum infamiam redundare.“

2 Cum hoc sermone eius medium spatium civitatis emensi iam liberum litus tenebamus.

3 Ibi harenas extimas, velut sterneret ambulacro, perfundens lenis unda tendebat: et, ut semper mare etiam positus flatibus inquietum est, etsi non canis spumosisque fluctibus exibat ad terram, tamen crispis tortuosisque ibidem erroribus delectati perquam sumus, cum in ipso aequoris limine plantas tingeremus, quod vicissim nunc adpulsum nostris pedibus adluderet fluctus, nunc relabens ac vestigia retrahens in sese resorberet.

4 Sensim itaque tranquilleque progressi oram curvi molliter litoris iter fabulis fallentibus legebamus. Haec fabulae erant Octavi disserentis de navigatione narratio.

5 Sed ubi eundi spatium satis iustum cum

začaly také kvůli vinobraní volné dny, které přerušily soudní jednání. Vždyť se po letních dnech již hlásil o slovo podzim a přinášel příjemnější počasí.

4 A tak jsme se hned za rozbřesku vydali k pobřeží, aby lehce vanoucí větřík osvěžil naše údy a aby nám přineslo neobvyklou radost brouzdání v jemném mořském písku.

Caecilius, spatřiv sochu věnovanou Serapidovi, tak, jak to má ve zvyku pověřivý lid, zvedl ruku k ústům a vtiskl do ní políbení.

III. Tu řekl Octavius: „Nesluší se pro řádného muže, Marku, bratře, abys nechal člověka, který dlí doma i venku po tvém boku, vzet v této zaslepenosti lidové nevědomosti; abys mu dovolil klanět se za bílého dne kamenům, byť třeba otesaným, v sochy přetvořeným, pomazaným nebo věnci ozdobeným, když víš, že toto jednání poskvřňuje svou hanebností stejně jako jej i tebe samého.“

2 Zatímco toto říkal, opustivše centrum samotné obce, dostali jsme se již k volnému pobřeží.

3 Tam mírné vlny omývaly písčité břeh, jako by umetaly cestu k procházce, a jak bývá, ač se větry uklidní, moře neklidné, i když se šedými zpěněnými vlnami nerozlévalo po pobřeží, přece jsme se velice kochali jeho vlnitými a neuspořádanými pohyby, až jsme smočili chodidla na samém kraji vody a moře, omývající naše nohy, naráželo na ně svými vlnami, a ustupujíc smývalo naše stopy a pohlcovalo je v sebe.

4 Pomalu a klidně jsme postupovali dále po mírně se stáčejším pobřeží a krátili si cestu vyprávěním příběhů. Ty příběhy vyprávěl

sermone consumpsimus, eandem emensi viam
rursus versis vestigiis terebamus, et cum ad id
loci ventum est, ubi subductae naviculae
substratis roboribus a terrena labe suspensae
quiescebant, pueros videmus certatim
gestientes testarum in mare iaculationibus
ludere.

6 Is lusus est testam teretem iactatione fluctuum
levigatam legere de litore, eam testam plano
situ digitis comprehensam inclinem ipsum
atque humilem quantum potest super undas
inrotare, ut illud iaculum vel dorsum maris
raderet enataret, dum leni impetu labitur, vel
summis fluctibus tonsis emicaret emergeret,
dum adsiduo saltu sublevatur. Is se in pueris
victorem ferebat, cuius testa et procurreret
longius et frequentius exsiliret.

IV. Igitur cum omnes hac spectaculi voluptate
caperemur, Caecilius nihil intendere neque de
contentione ridere, sed tacens, anxius,
segregatus dolere nescio quid vultu fatebatur.

2 Cui ego: „Quid hoc est rei? cur non agnosco,
Caecili, alacritatem tuam illam et illam
oculorum etiam in seriis hilaritatem requiro?“

3 Tum ille: „Iam dudum me Octavi nostri
acriter angit et remordet oratio, qua in te
invectus obiurgavit neglegentiae, ut me
dissimulanter gravius argueret inscientiae.

4 Itaque progrediar ulterius: de toto [et] integro
mihi cum Octavio res est. Si placet, ut <non>
ipsius sectae homo cum eo disputem,²¹⁷ iam

Octavius, hovořící o své plavbě.

5 Ale jakmile jsme za rozhovoru ušli řádný kus
cesty, vrátili jsme se touž cestou zase nazpět, a
když se došlo k tomu místu, kde spočívaly na
podložených trámech lodě z vody vytažené na
břeh tak, aby se k nim nedostala půdní vlhkost,
uviděli jsme chlapce při hře, jak o závod házejí
do moře oblázky.

6 Hra probíhá takto: je zapotřebí sebrat na zemi
plochý kámen ohlazený vlnami, ten oblázek
uchopí se prsty vodorovně, nakloní se a zatočí
se jím nad vlnami tak, aby se ten hozený
kámen buď klouzal po vlnách, dokud se
jemně nepotopí, nebo aby se, narážející na
hřebeny vln, ustavičně vymršťoval a
ponožoval, zatímco se nese v neustálém
pohybu. Ten z chlapců si pak odnášel vítězství,
jehož kámen doskákával nejdále a nejvícekrát
povyskočil.

IV. Zatímco jsme všichni byli zaujati tou
příjemnou podívanou, Caecilius se o ni pranic
nezajímal, ani se zápolení nesmál, ale
mlčenlivý a mrzutý prozrazoval výrazem své
tváře, že jej něco trápí.

2 I Povídám mu: „Co se děje? Proč nevidím,
Caecilie, tvé obvyklé nadšení a onu veselost
v očích, kterou si zachováš i ve vážných
chvích?“

3 Tu odpověděl: „Již dlouho mě velmi trápí a
zraňuje výrok našeho Octavia, jímž se obrátil
proti tobě a obvinil tě z nedbalosti, aby tak
nepřímou mě ještě přísněji obvinil
z nevědomosti.

²¹⁷ K problematičkému výkladu pasáže a navrhovaným úpravám se vyjadřuje ve své stručné poznámce Carver. Podrobněji viz CARVER, George, L. A Note on Minucius Felix, „Octavius“ 4.4. *Phoenix*, Vol. 28, No. 3, 1974. s. 355–357.

profecto intellegit facilius esse in contubernalibus disputare quam conserere sapientiam.

5 Modo in istis ad tutelam balnearum iactis et in altum procurrentibus petrarum obicibus residamus, ut et requiescere de itinere possimus et intentius disputare.“

6 Et cum dicto eius adsedimus, ita ut me ex tribus medium lateris ambitione protegerent: nec hoc obsequi fuit aut ordinis aut honoris, quippe cum amicitia pares semper aut accipiat aut faciat, sed ut arbiter et utrisque proximus aures darem et disceptantes duos medius segregarem.

V. Tum sic Caecilius exorsus est: „Quamquam tibi, Marce frater, de quo cum maxime quaerimus non sit ambiguum, utpote cum diligenter in utroque vivendi genere versatus repudiaris alterum, alterum conprobaris, in praesentiarum tamen ita tibi informandus est animus, ut libram teneas aequissimi iudicis nec in alteram partem propensus incumbas, ne non tam ex nostris disputationibus nata sententia quam ex tuis sensibus prolata videatur.

2 Proinde, si mihi quasi novus aliqui et quasi ignarus partis utriusque considas, nullum negotium est patefacere, omnia in rebus humanis dubia, incerta, suspensa magisque

4 A půjdu tedy ještě dále: Tato záležitost se ve své podstatě týká mne a Octavia. Pokud souhlasí, abych s ním pohovořil, ač nejsem příslušníkem jeho strany, za krátkou chvíli pochopí, že je snazší diskutovat mezi přáteli, než se utkat s moudrostí.

5 Nuže posadme se na onen kamenný val k ochraně lázní, který vybíhá až do hloubky, abychom si mohli odpočinout od procházky a soustředěně rozprávět.“

6 A když jsme se na jeho výzvu posadili tak, že mí přátelé byli každý po mém boku a mě posadili doprostřed: nebylo to ani kvůli počtě, ani ze slušnosti, neboť přirozeně jsou si lidé v přátelství buď rovni, nebo se takovými stávají, ale proto, abych jako rozhodčí byl oběma stejně blízko a oběma naslouchal a abych oba diskutující od sebe odděloval, jsa mezi nimi.²¹⁹

V. A takto Caecilius začal: „Přestože, bratře Marku, o tom, čemu se nyní věnujeme, nemáš žádné pochybnosti, jelikož ses s oběma životními směry pečlivě obeznámil, k jednomu přiklonil a druhý jsi zavrhl, nyní přece musíš svou mysl tak uzpůsobit, abys udržel rovnováhu naprosto nestranného soudce, aby ses nepřiklonil vlivem předsudku k jedné straně, aby bylo patrné, že tvůj rozsudek nevyplýval z tvého smýšlení, ale je plodem naší diskuse.

2. Pročež, posadíš-li se zde jako neznámý člověk, neznalý ani jedné z obou stran, není nikterak složité ukázat, že všechny lidské záležitosti jsou pochybné, nejasné, nejisté a

²¹⁹ K problematickému výkladu pasáže a poněkud odvážným výkladům, které ve svém komentáři předkládá Beujeu, viz kritické stanovisko, jež vyslovuje ve své krátké poznámce Clarke: CLARKE, G. W. Minucius Felix Octavius 4.6. *Classical Philology*, 1966, Vol. 61, No. 4, s. 252–253.

omnia verisimilia quam vera:

3 quo magis mirum est nonnullos taedio investigandae penitus veritatis cuilibet opinioni temere succumbere quam in explorando pertinaci diligentia perseverare.

4 Itaque indignandum omnibus, indolendum est audere quosdam, et hoc studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum, certum aliquid de summa rerum ac maiestate decernere, de qua tot omnibus saeculis sectarum plurimarum usque adhuc ipsa philosophia deliberat.

5 Nec inmerito, cum tantum absit ab exploratione divina humana mediocritas, ut neque quae supra nos caelo suspensa sublata sunt, neque quae infra terram profunda demersa sunt, aut scire sit datum aut scrutari permissum, aut suspicari religiosum, et beati satis satisque prudentes iure videamur, si secundum illud vetus sapientis oraculum nosmet ipsos familiarius noverimus.

6 Sed quatenus indulgentes insano atque inepto labori ultra humilitatis nostrae terminos evagamur et in terram proiecti caelum ipsum et ipsa sidera audaci cupiditate transcendimus, vel hunc errorem saltem non vanis et formidulosis opinionibus implicemus.

7 Sint principio omnium semina natura in se coeunte densata, quis hic auctor deus? Sint fortuitis concursionibus totius mundi membra coalita, digesta, formata, quis deus machinator?

spíše pravdě podobné, než pravdivé:

3 o to podivnější je, že někteří lidé, znavení pátráním po pravdě, spíše slepě přitakávají jakémukoli názoru, než aby s pečlivou vytrvalostí pokračovali ve svém zkoumání.

4 A proto všichni s nevolí a rozhořčením sledují, jak se někteří, a dokonce takoví, kteří nemají žádné vzdělání, nevyznají se ve vědách, ani ve věcech naprosto obyčejných, odvažují tvrdit něco jistého o celku světa v jeho vznešenosti, o němž po mnohá staletí až dosud vedou disputace nejrozličnější filosofické směry.

5 A není bez příčiny, že lidská omezenost je tak vzdálena poznání božského, že o tom, co je nad námi vyvýšeno nahoře na nebi, ani o tom, co je pod zemí skryto a ponořeno v hlubině, není dáno nic vědět, není dovoleno nic zjistit, ani se domnívat něco náboženského, a právem bychom si připadali dostatečně blažení a dostatečně moudří, pokud bychom podle onoho starého mudrcova výroku důvěrněji poznali sami sebe.²²⁰

6 Ale jelikož už, zabývající se tímto bláznivým a pošetilým úsilím, překračujeme hranice naší lidské nedostatečnosti, a jsouce vrženi na zemi, s odvážnou touhou překračujeme samo nebe a samy hvězdy, alespoň nekomplikujme tento omyl ještě prázdnými a nebezpečnými domněnkami.

7 Dejme tomu, že na počátku všeho příroda

²²⁰ Aluze na známý nápis na průčelí Apollónovy delfské věštírny – γνῶθι σεαυτόν. Komparativ adverbium *familiarius* má v textu relativizační funkci související se skeptickým filosofickým zaměřením Caeciliovým. V tomto smyslu by bylo možné je překládat českým relativním „do jisté míry, jistým způsobem“. Obdobně též v 6,1. Problematikou modifikace delfského orákula ve skeptickém smyslu se podrobněji zabýval ve své analýze Fürst: FÜRST, Alfons. Die Selbsterkenntnis des Skeptikers im Octavius des Minucius Felix. *Zeitschrift für antikes Christentum*, Vol. 4, No. 2, 2000, s. 270–281.

Sidera licet ignis accenderit et caelum licet sua materia suspenderit, licet terram fundaverit pondere et mare licet influerit e liquore unde haec religio, unde formido, quae superstitio est?

8 Homo et animal omne quod nascitur, inspiratur, attollitur, elementorum ut voluntaria concretio est, in quae rursum homo et animal omne dividitur, solvitur, dissipatur: ita in fontem refluent et in semet omnia revolvuntur, nullo artifice nec iudice nec auctore.

9 Sic congregatis ignium seminibus soles alios atque alios semper splendere, sic exhalatis terrae vaporibus nebulas semper adolescere, quibus densatis coactisque nubes altius surgere, isdem labentibus pluvias fluere, flare ventos, grandines increpare, vel nimbis conlidentibus tonitrua mugire, rutilare fulgora, fulmina praemicare: adeo passim cadunt, montes inruunt, arboribus incurrunt, sine dilectu tangunt loca sacra et profana, homines noxios feriunt et saepe religiosos.

10 Quid tempestates loquar varias et incertas, quibus nullo ordine vel examine rerum omnium impetus volutatur? in naufragiis bonorum malorumque fata mixta, merita confusa? in incendiis interitum convenire insontium nocentumque? et cum tabe pestifera caeli tractus inficitur, sine discrimine omnes deperire? et cum belli ardore saevitur, meliores potius occumbere?

11 In pace etiam non tantum aequatur nequitia melioribus, sed et colitur, ut in pluribus nescias, utrum sit eorum detestanda pravitas an optanda

spojila do sebe zárodky všech věcí, kdo je tu bohem stvořitelem? Dejme tomu, že náhodným střetáváním se spojily, oddělily a uspořádaly součásti světa, kdo je tu bohem strůjcem? Předpokládejme, že oheň zapálil hvězdy a že nebe zavěsila jeho vlastní hmota, že zemi kvůli tíži umístila dole a že moře se rozlilo z tekuté látky. A kde tedy berou ty náboženské představy, ten strach a taková pověřivost?²²¹

8 Člověk a každý živočich, který přichází na svět, dýchá a roste, vzniká jako náhodný shluk prvků, v němž se pak znovu člověk i každé stvoření rozděluje, rozkládá a rozpadá: tak vše plyne zpět ke svému prameni a samo k sobě se vše navrácí, bez jakéhokoli strůjce, soudce nebo tvůrce.

9 Tak shlukováním zárodků ohně září vždycky nová a nová slunce, tak vydechováním par ze země rostou nové mlhy, z nichž, poté co zhoustnou a stlačí se, stoupají vysoko oblaka; když se tytéž protrhnou, přší deště, vanou větry, padají kroupy, a když se tyto mraky srazí, hřmějí hromy, rudě se blýská a blesky křížují oblohu: dopadají tak náhle a náhodně, dopadají na hory, zapalují stromy, bez rozdílu dopadají na místa posvátná i světská, zabíjejí lidi hříšné a často i zbožné.

10 Proč mám však mluvit o nejasných a rozličných bouřkách, při nichž se zkáza šíří bez jakéhokoli smyslu a řádu? A o tom, jak při námořních neštěstích jsou osudy a zásluhy dobrých i zlých propleteny? A o tom, jak při požárech hynou jak nevinní tak ničemní? A o

²²¹ Oddíl V,7 je souhrnem atomistické filosofie a epikureismu, jak jej Minucius převzal ze své předlohy v De nat. deor. a pravděpodobně také z Lucretia.

felicitas.

12 Quod si mundus divina providentia et alicuius numinis auctoritate regeretur, numquam mereretur Phalaris et Dionysius regnum, numquam Rutilius et Camillus exilium, numquam Socrates venenum.

13 Ecce arbusta frugifera, ecce iam seges cana, iam temulenta vindemia imbri corrumpitur, grandine caeditur. Adeo aut incerta nobis veritas occultatur et premitur, aut, quod magis credendum est, variis et lubricis casibus soluta legibus fortuna dominatur.

VI. Cum igitur aut fortuna certa aut incerta natura sit, quanto venerabilius ac melius antistitem veritatis maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere, deos, quos a parentibus ante inbutus es timere quam nosse familiaris, adorare, nec de numinibus ferre sententiam, sed prioribus credere, qui

tom, jak, když je část ovzduší zamořena zhoubnou nákazou, všichni bez rozdílu umírají? A o tom, že když se rozhoří jiskra války, setkají se se smrtí především nevinní.

11 A také v čase míru je ničemnost nejen postavena na roveň lepším mravům, ale je i uctívána, takže si v mnoha případech nejsi jist, zda je třeba zatratit jejich špatnost, nebo si přát jejich štěstí.

12 Ale kdyby byl svět řízen božskou prozřetelností a mocí nějakého božstva, nikdy by Phalaris²²² a Dionýsius²²³ nedostali vládu, Rutilius²²⁴ a Camillus²²⁵ nikdy vyhnanství a Sókratés²²⁶ nikdy jed.

13 Podívej se na sady plné plodů, pole žloutnoucí ke sklizni, zralé hrozny připravené k vinobraní – a to vše je ničeno deštěm a mláceno krupobitím. Buď je nám natolik skrývána a odpírána nejistá pravda, nebo, a to je mnohem pravděpodobnější, vládne rozličným a proměnlivým osudům náhoda zbavená zákonitostí.

VI. Když je tedy osud buď jasný, nebo má nejistou podstatu, oč ctihodnější a lepší je za záruku pravdy považovat nauku předků, být věrni zděděným náboženským představám, uctívat ty bohy, o nichž jsi byl poučen dříve, než jsi byl vychován, že je třeba se jich spíše

²²² Phalaris byl známým sicilským tyranem, který měl své oběti údajně mučit v útrokách specifického nástroje v podobě bronzového býka, kterého mu měl zhotovit sochař Perillos. V tomto svém vynálezu měl pak také sám tyran nalézt smrt.

²²³ Míněn je známý tyran Dionýsos ze Syrakús.

²²⁴ Konzul P. Rutilius Rufus byl za své jednání v provincii Asii odsouzen k vyhnanství.

²²⁵ Marcus Furius Camillus, přemožitel vzpurných Vejí, roku 396, odešel dobrovolně do exilu poté, co byl obviněn ze zpronevěry válečné kořisti.

²²⁶ Sokrates byl Athénany přinucen vypít jed.

adhuc rudi saeculo in ipsius mundi natalibus meruerunt deos vel faciles habere vel reges! Inde adeo per universa imperia, provincias oppida videmus singulos sacrorum ritus gentiles habere et deos colere municipes, ut Eleusinos Cererem, Phrygas Matrem, Epidaurios Aesculapium, Chaldaeos Belum, Astarten Syros, Dianam Tauros, Gallos Mercurium, universa Romanos.

2 Sic eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit, sic imperium suum ultra solis vias et ipsius oceani limites propagavit, dum exercent in armis virtutem religiosam, dum urbem muniunt sacrorum religionibus, castis virginibus, multis honoribus ac nominibus sacerdotum, dum obsessi et citra solum Capitolium capti colunt deos, quos alius iam sprevisset iratos, et per Gallorum acies mirantium superstitionis audaciam pergunt telis inermes, sed cultu religionis armati, dum captis in hostilibus moenibus adhuc ferociente victoria numina victa venerantur, dum undique hospites deos quaerunt et suos faciunt, dum aras extruunt etiam ignotis numinibus et Manibus.

3 Sic, dum universarum gentium sacra

bát, než je důvěrněji poznat,²²⁷ že o bozích se nemá nic říkat, ale věřit předkům, kteří za dob ještě krátce po zrození tohoto světa měli to štěstí, že měli bohy jak za sobě nakloněné, tak za své vládce! Proto totiž po všemožných říších, provinciích a městech vidíme, že národy mají své vlastní posvátné rituály a že uctívají místní božstva: tak uctívají Eleusínští Cereru,²²⁸ Frygové Velkou Matku,²²⁹ obyvatelé Epidauru Asklépiu,²³⁰ Chaldejci Bélu,²³¹ Syřané Ašartu,²³² Taurové Dianu,²³³ Galové Merkuria a Římané všechny.

2 Jejich moc se rozšířila kolem celého světa, tak se jejich vliv dostal až za sluneční dráhy a za břehy oceánu tak, že lidé ve zbrani osvědčovali oddanost své víře, že své město opevňovali vykonáváním posvátných obřadů, čistotou svých panen, mnoha počtami a kněžskými tituly a tím, že, jsouce obklíčeni a uvězněni až na samém Kapitolu, uctívali bohy, které by byl jiný již zavrhl pro jejich hněv; a řadami Galů žasnoucích nad odvahou pramenící z jejich víry procházeli beze zbraní vyzbrojeni náboženskou úctou; tím, že v dobytých nepřátelských pevnostech, ještě ve vítězném opojení uctívali přemožená božstva a všude cizí bohy

²²⁷ Ve výroku o důvěrnějším poznání obsahuje v latinském originále relativizační komparativ *familiarius*, jenž je uživ v obdobném smyslu jako v 5,5 u delfského orákula. Podrobněji se k tématu vyjadřuje Fürst: FÜRST, Alfons. *Die Selbsterkenntnis des Skeptikers im Octavius des Minucius Felix*, s. 272.

²²⁸ Míneňa jsou známá eleusínská mystéria konaná v Eleusíně, městě nedaleko Athén. Mystéria byla spojena s kultem bohyně Démétér.

²²⁹ Fryžská matka bohů, též Velká matka (*Mater magna*), je označení bohyně Kybelé, jež byla uctívána nejen jako matka všech bohů, ale také jako dárkyně veškeré plodnosti.

²³⁰ V Epidauru se nacházel významný Asklépiův chrám, proto je také Epidaurus zde zmíněn jako centrum kultu.

²³¹ Běl nebo také Baal – obecné označení vrchních představitelů pantheonů u Chaldejců, Fénicianů, Pelištejců a jiných Semitů.

²³² Ašarta, Aštoret, též Ištar – významná bohyně uctívána v oblasti Týru a Sidónu, ale také Kartága.

²³³ Obyvatelé Cherosonu na Krymu, kde bylo lokální božstvo identifikováno s řeckou Artemis. Podle báje zde kněžskou službu vykonávala Ífigenie.

suscipiunt, etiam regna meruerunt. Hinc perpetuus venerationis tenor mansit, qui longa aetate non infringitur, sed augetur: quippe antiquitas caerimoniis atque fanis tantum sanctitatis tribuere consuevit quantum adstruxerit vetustatis.

VII. Nec tamen temere – ausim enim interim et ipse concedere et sic melius errare – maiores nostri aut observandis auguriis aut extis consulendis aut instituendis sacris aut delubris dedicandis operam navaverunt.

2 Specta de libris memoriam; iam eos deprehendes initiasse ritus omnium religionum, vel ut remuneraretur divina indulgentia, vel ut averteretur imminens ira aut iam tumens et saeviens placaretur.

3 Testis Mater Idaea, quae adventu suo et probavit matronae castitatem et urbem metu hostili liberavit; testes equestrium fratrum in lacu, sicut se ostenderant, statuae consecratae, qui anheli spumantibus equis atque fumantibus de Perse victoriam eadem die qua fecerant nuntiaverunt; testis ludorum offensi Iovis de

vyhledávali a přijímali je za své;²³⁴ tím, že stavěli oltáře dokonce i neznámým bohům²³⁵ a Mánům.²³⁶

3. Tak se stalo, že poté, co přijali božstva všech národů, spolu s tím získali také (jejich) království. Od té doby přetrvávala nepřetržitá kultická poslušnost, která v průběhu času neustála, ale posílila: neboť starý věk obřadům a svatyním připisuje tolik svatosti, kolik jim přidává na starobylosti.

VII. Nebylo to totiž z nerozvážnosti – dovoluji si sám prozatím připustit a raději se mýlit – že se naši předkové horlivě věnovali výkladům znamení, věštění z vnitřností, stavbě svatyní a zavádění posvátných obřadů.

2 Podívej se na záznamy v knihách; a shleď, že započali se všemi náboženskými zvyklostmi buď proto, aby se odvděčili za božskou náklonnost, nebo proto, aby byl odvrácen hrozící boží hněv, nebo aby byl utišen ten hněv, který již nastal a doléhal na ně.

3. Svědkyní je Ídská Matka, která svým příchodem dosvědčila čistotu jedné ženy a také město zbavila strachu z nepřátel;²³⁷ svědky jsou jezdecké sochy zasvěcené bratřím a postavené v jezeře tak, jak se zjevili, když, sotva popadající dechu na zpěněných koních, z nichž

²³⁴ Autor zde činí narážku na obvyklou náboženskou praxi Římanů, kdy je ochranné božstvo cizího přemoženého národa přijato do římského pantheonu a následně uctíváno v rámci oficiálního kultu.

²³⁵ Je otázkou, zda můžeme za zmínkou o neznámých bozích sledovat motiv známý z Pavlovy řeči na Areopagu.

²³⁶ Bohové posmrtné existence. V římské tradici byli obvykle vnímáni jako dobří duchové. Oproti tomu Lárové bývali ztotožňováni se zlými duchy a přeludy a pokládáni za duše, jež, nenaleznuvše posmrtného klidu, škodí živým. Na rozdíl od Mánů však Láry Minucius na žádném místě nezmiňuje.

²³⁷ Minucius zde podává příběh spojený s přenesením černého kamene, symbolu Velké matky, do Říma v časech Druhé punské války. Cílem ceremoniálu a přenesení Matky do Říma bylo získání převahy nad Hannibalem. Příběh je dochován u Ovidia (Fasti, IV, 191–280). Loď vezoucí černý kámen z Pessinuntu zůstala stát v ústí řeky Tibery a podle věšteckých výpovědí ji do opětovného pohybu mohla uvést pouze čistá panna Claudia Quinta. Podrobněji se témuž tématu věnuje také Arnobius v Adv. nat. VII,50 a 51.

somnio plebei hominis iteratio: et Deciorum devotio rata testis est; testis et Curtius, qui equitis sui vel mole vel honore hiatum profundae voraginis coaequavit. Frequentius etiam, quam volebamus, deorum praesentiam contempta auspicia contestata sunt. Sic Allia „nomen infaustum,“ sic Claudii et Iunii non proelium in Poenos, sed ferele naufragium est, et ut Trasimenus Romanorum sanguine et maior esset et decolor, spremit auguria Flaminius, et ut Parthos signa repetamus, dirarum inprecationes Crassus et meruit et inrisit.

5 Omitto vetera quae multa sunt, et de deorum natalibus, donis, muneribus neglego carmina poetarum, praedicta etiam de oraculis fata transilio, ne vobis antiquitas nimium fabulosa videatur. Intende templis ac delubris deorum, quibus Romana civitas et protegitur et ornatur: magis sunt augusta numinibus incolis, praesentibus, inquilinis quam cultu, insignibus et muneribus opulenta.

6 Inde adeo pleni et mixti deo vates futura praecerpunt, dant cautelam periculis, morbis

stoupala pára, oznámili vítězství nad Persem ještě téhož dne kdy se událo;²³⁸ to dosvědčuje také opakování her na počest uraženého Jova, které se událo na základě snu jednoho neurozeného plebeje;²³⁹ svědkem toho je i (nebesy) schválené sebeobětování Decii;²⁴⁰ a svědkem je Curtius, který buď tělem svého koně, nebo obětními dary vyrovnal rozsáhlou, do široka rozevřenou propast.²⁴¹ Častěji také, než jsme si přáli, ukázala se přítomnost bohů, když byla odmítnuta vykonaná auspicia. Tak se stalo Allia²⁴² „nešťastným jménem“, tak tomu bylo s Claudiem a Juniem,²⁴³ ale ne v bitvě s Puny, nýbrž při osudném ztroskotání, a aby Trasimenské jezero zvětšilo svůj objem a strašně se zbarvilo římskou krví, odmítl auguria Flaminius,²⁴⁴ a že jsme si výsostná znamení museli získat zpět, zavinil Crassus, když se vysmál hrozbám nepříznivých znamení, jež obdržel.²⁴⁵

5 Pomímám staré události, jichž je mnoho, a nechávám stranou zpěvy básníků o božských zrozeních, darech a odměnách, přecházím i osudy předpovězené orákuly, aby se vám to

²³⁸ Narážka na bitvu u Pydny roku 168.

²³⁹ Stejný motiv se vyskytuje také v Adv. nat. VII, 43. Jupiter žádá neurozeného plebeje, aby vyžádal na římských představitelích opakování her k počtě Jovově. Po trojím neuposlechnutí apelu je město stíženo morem, který ustane poté, co jsou hry realizovány.

²⁴⁰ Míněn je hrdinský nábožensky motivovaný akt sebeobětování konzula P. Decia a jeho syna.

²⁴¹ Roku 365 př. n. l. mělo dojít k rozevření propasti přímo na římském fóru. Událost byla samozřejmě vnímána jako projev božského hněvu, který se podařilo usmířit statečnému římskému mladíku Curtiovi, který měl zajistit zacelení propasti. Pověst vysvětluje vznik místního názvu „*Lacus Curtius*“.

²⁴² Řeka Allia byla místem osudné bitvy (390 př. n. l.) mezi vojsky římské republiky a galskými kmeny. Římané byli v bitvě poraženi a Galové následně vyplnili Řím.

²⁴³ Oba konzulové zahynuli během roku 249 př. n. l., jeden v bitvě a druhý při ztroskotání.

²⁴⁴ Míněna je potupná porážka Římanů Hannibalem, roku 217 př. n. l. Vojska Říma vedl v rozhodující bitvě Gaius Flaminius, známý především pro vydání *Lex Flaminia*. Flaminius sám v bitvě padl.

²⁴⁵ Činěna je zde nářezka na porážku římského vojska vedeného triumvirem Markem Liciniem Crassem v bitvě u Karrh, roku 53 př. n. l. Římané v bitvě utrpěli obrovské ztráty, Crassus byl v bitvě donucen kapitulovat. Následně byl nepřátelskými Parthy popraven.

medellam, spem adflictis, opem miseris, solacium calamitatibus, laboribus levamentum. Etiam per quietem deos videmus, audimus, agnoscimus, quos impie per diem negamus, nolimus, peieramus.“

VIII. Itaque cum omnium gentium de dis immortalibus, quamvis incerta sit vel ratio vel origo, maneat tamen firma consensio, neminem fero tanta audacia tamque inreligiosa nescio qua prudentia tumescentem, qui hanc religionem tam vetustam, tam utilem, tam salubrem dissolvere aut infirmare nitatur.

2 Sit licet ille Theodorus Cyrenaicus, vel qui prior Diagoras Melius, cui Atheon cognomen adposuit antiquitas, qui uterque nullos deos adseverando timorem omnem, quo humanitas regitur, venerationemque penitus sustulerunt: numquam tamen in hac impietatis disciplina simulatae philosophiae nomine atque auctoritate pollebunt.

nezdálo pro své stáří příliš pohádkové. Ale obrať svou pozornost k chrámům a svatyním bohů, jimiž je římská obec jak chráněna, tak okrášlována: jsou mnohem spíše vznešené proto, že v nich bohové jsou přítomni, prodlévají v nich a bydlí, než proto, že oplývají dary a výzdobou.

6 Proto také věštcí naplnění bohem a s ním spojení předpovídají věci budoucí, mají možnost varovat před nebezpečím, léčit nemoci, dávat naději sklíčeným, pomoc ubohým, útěchu těm, kdo jsou v nesnázích, ulehčení v útrapách. Také ve spánku vidíme bohy, slyšíme je a poznáváme ty, jejichž existenci během dne popíráme, odmítáme a urážíme.

VIII. Pročež, trvá-li pevně přesvědčení všeho lidstva o existenci nesmrtelných bohů, jakkoli jejich podstata a původ jsou nejisté, nemohu vystát nikoho, kdo se s takovou drzostí a nevím jakou bezbožnou zkušeností napařuje, kdo se snaží tuto víru tak starobylou a tak prospěšnou a tak užitečnou buď zničit nebo prohlásit za neplatnou.

2 Ať je to onen Theodóros Kyrénský,²⁴⁶ nebo ještě před ním Diagorás z Mélu,²⁴⁷ jemuž starověk přiřkl přízvisko bezbožný, kteří tvrdili, že žádní bohové neexistují, a tak odstranili všechn strach, jímž je lidský rod ovládán, a spolu s ním i všechnu náboženskou úctu: přesto nikdy nedosáhnou vlivu ani

²⁴⁶ Obdobně jako dále jmenovaný Diagorás z Mélu byl Theodóros označován jako *atheos* (bezbožný). Byl filosofem působícím na přelomu 4. a 3. století př. n. l., stoupencem kyrénské školy a vyznavačem radikálního hédonismu.

²⁴⁷ Starší předchůdce Diagorův byl řeckým básníkem a filosofem, brojil proti tradiční athénské zbožnosti. Ve své Přímluvě za křesťany jej zmiňuje Athénagorás, který cituje známý příběh, podle něhož měl filosof rozštípat Hérakleovu sochu, aby si na dřevě uvařil pokrm. Měl také prohlásit, že při tomto počínání žádného boha nespátí.

3 Cum Abderiten Protagoram Athenienses viri consulte potius quam profane de divinitate disputantem et expulerint suis finibus et in contione eius scripta deusserint, quid? homines (sustinebitis enim me impetum susceptae actionis liberius exerentem) homines, inquam, deploratae, inlicitae ac desperatae factionis grassari in deos non ingemendum est?

4 Qui de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis sexus sui facilitate labentibus plebem profanae coniurationis instituunt, quae nocturnis congregationibus et ieiuniis sollemnibus et inhumanis cibis non sacro quodam, sed piaculo foederatur, latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula, templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra, miserentur miseri (si fas est) sacerdotum, honores et purpuras despiciunt, ipsi seminudi!

5 Pro mira stultitia et incredibilis audacia! Spernunt tormenta praesentia, dum incerta metuunt et futura, et dum mori post mortem timent, interim mori non timent: ita illis pavorem fallax spes solacia rediviva blanditur!

IX. Ac iam, ut fecundius nequiora proveniunt, serpentibus in dies perditis moribus per universum orbem sacraria ista taeterrima impiae coitionis adolescent. Eruenda prorsus haec et execranda consensio.

věhlasu tímto svým bezbožným učením předstírané filosofie.

3 Když athénští mužové vyhnali Protágoru,²⁴⁸ hovořícího o božství spíše rozumově než bezbožně, a jeho spisy spálili na veřejném shromáždění, co potom? Lidé – odpusťte, že se své věci zastanu vehementněji – lidé, říkám, patřící k té ubohé, nepovolené a zoufalé skupině, se srocují a napadají bohy?

4 Ti, kteří jsou shromážděním nejhlubší spodiny, nevzdělců a pověřivých žen, náchylných k lehkovážnosti svého pohlaví, organizují bezbožná spiklenecká setkání chátry, která za nočních setkání, svátečních postů a nelidských hodů se setkávají nikoli k posvátnému aktu, ale ke zločinu, druh lidí žijící v jeskyních a světla se bojící, na veřejnosti němý, v zákoutích výmluvný, na chrámy pohlízejí jako na hroby, bohy poplívávají, vysmívají se posvátným ritům, sami ubozí označují naše kněze – je-li dovoleno to říci – za politováníhodné, opovrhují úřady a úředním oděním, ač jsou sami polonazí!

5 Jaká podivná hloupost a neuvěřitelná troufalost! Pohrdají současnými útrapami, zatímco se bojí nejistých a budoucích, a zatímco se bojí, že zemřou po smrti, nebojí se zemřít nyní: tak falešná naděje vyhání z nich strach a klamně slibuje utěšení v novém životě.

IX. A jak už to bývá, že všelijakým nepravostem se dobře dařívá, zatímco pokřivení mravů nabývá den za dnem na síle, po celém světě rostou ty hanebné svatyně bezbožného spolku. Zničena a prokleta by měla

²⁴⁸ Sofista Prótagorás z Abdéry byl sofista, který byl Athéňany někdy kolem roku 415 př. n. l. vyhnán pro svou údajnou bezbožnost.

2 Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint: passim etiam inter eos velut quaedam libidinum religio miscetur, ac se promise appellant fratres et sorores, ut etiam non insolens stuprum intercessione sacri nominis fiat incestum. Ita eorum vana et demens superstitio sceleribus gloriatur.

3 Nec de ipsis, nisi subsisteret veritas, maxime nefaria et honore praefanda sagax fama loqueretur. Audio eos turpissimae pecudis caput asini consecratum inepta nescio qua persuasione venerari: digna et nata religio talibus moribus!

4 Alii eos ferunt ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia et quasi parentis sui adorare naturam: nescio an falsa, certe occultis ac nocturnis sacris adposita suspicio! Et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur, congruentia perditis scelerisque tribuit altaria, ut id colant quod merentur.

5 Iam de initiandis tirunculis fabula tam detestanda quam nota est. Infans farre

být ta spiklenecká banda.

2 Poznávají se podle tajných a jen jim známých znamení a milují se navzájem skoro dříve než se poznají: dále se také všude mezi nimi vyskytuje něco jako náboženství rozkoše, a také se bez rozdílu nazývají bratry a sestrami, aby se ta nestoudná hanebnost, jsouc zakrytá posvátným jménem, stala incestem. Tak se jejich prázdňá a nesmyslná pověra vychloubá zločinnými skutky.

3 A kdyby to nebyla pravda, nevyprávěla by se o nich obzvláště odporná a pro počestné nevyslovitelná pravdu odhalující pověst. Doslechl jsem se,²⁴⁹ že z nějakého nesmyslného přesvědčení uctívají posvěcenou hlavu osla, toho nejsprostšího zvířete:²⁵⁰ náboženství hodné takových mravů, jaké mu daly vzniknout!

4 Jiní říkají, že uctívají pohlavní orgány svého kněze a představeného, a tak uctívají podstatu svého otce:²⁵¹ nevím, zda je to lež, ale zajisté je toto podezření založeno na jejich nočních obřadech! A říká se, že uctívají člověka potrestaného nejvyšším trestem za zločin²⁵² a že pohřební máry mají na svých

²⁴⁹ Dle Schuberta svědčí způsob, jímž jsou uvozeny oddíly 9,3–6, o převzetí látky z ústního podání, pročež není možné jejich pramen přesněji určit. SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 68.

²⁵⁰ Jedná se o populární pomluvu, jež se původně vyskytovala jako topos v protižidovských polemikách a měla vysvětlovat původ označení Židů jako „*asinarii*“. Na křesťany byla zřejmě vztažena sekundárně. Tertullian se pomluvě ve svém *Apologetiku* věnuje poměrně obsírně v kapitole 16. O rozšíření pomluvy svědčí i známá nástěnná malba v pozůstatcích paláce na Palatinu. Malba zobrazuje bytost s oslí hlavou visící na kříži a postavu modlitebníka před ní. Malba je opatřena řeckým nápisem: „*Alexamenos uctívá Boha*.“ Vědecké bádání vyslovilo ještě další hypotézu původu dané pomluvy, totiž že za vznikem nemusí stát příbuznost křesťanství a judaismu, ale praktiky heretických proudů uvnitř samotného křesťanství.

²⁵¹ S největší pravděpodobností se i zde jedná o narážku na zvyklosti odštěpeneckých směrů. Někteří v poznámce spatřují vliv nepochopení scény, kdy kajícíník přijímá rozhřešení, kleče čelem ke knězi v rámci bohoslužby.

²⁵² Problém Ježíšova trestu rezonuje napříč apologetickou tradicí. Nalézáme jej, jak známo, již v novozákonních textech, například 1 K 1,23: „*ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἑσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν*“, kde je ukřížování popsáno jako pohoršení pro Židy a bláznovství či hloupost (*stultitia*) pro pohany – Římany nevyjímaje.

contectus, ut decipiat incautos, adponitur ei qui sacris inbuatur. Is infans a tirunculo farris superficie quasi ad innoxios ictus provocato caecis occultisque vulneribus occiditur. Huius, pro nefas! sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra dispertiunt, hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuum pignerantur. Haec sacra sacrilegiis omnibus taetriora.

6 Et de convivio notum est; passim omnes locuntur, id etiam Cirtensis nostri testatur oratio. Ad epulas sollempni die coeunt cum omnibus liberis, sororibus, matribus, sexus omnis homines et omnis aetatis. Illic post multas epulas, ubi convivium caluit et incestae libidinis ebriatis fervor exarsit, canis qui candelabro nexus est, iactu offulae ultra spatium lineae, qua vincit, ad impetum et saltum provocatur.

7 Sic everso et extincto conscio lumine inpuentibus tenebris nexus infandae cupiditatis involvunt per incertum sortis, etsi non omnes opera, conscientia tamen pariter incesti, quoniam voto universorum adpetitur quicquid accidere potest in actu singulorum.

shromážděních, tím jsou jim ničemným přičteny právě takové oltáře, aby uctívali to, co si zasluhují.

5 Také o zasvěcování nových členů existuje tak odporná jako známá pověst. Nemluvně zakryté obilím, aby zmátlo neobezřetné, je předloženo tomu, kdo je podrobován zasvěcení.²⁵³ A to nemluvně je pak zabíjeno slepými a ranami zasvěcovaného, který nic netuší o jejich cíli, byv vybidnut k údajně neškodnému píchnutí do obilí na vrchu. A jeho krev pak – ó, jaká hanebnost! – žíznivě olizují, jeho údy zuřivě rozdělují a tou obětí se stávají spojenci, tím společným vědomím zločinu se stávají zavázanými k společnému mlčení. Takové obřady jsou odpornější než jakákoli svatokrádež!

6 A o hostině se také ví: obecně o tom všichni mluví, a dosvědčuje to také promluva našeho Cirtána (Frontona z Cirty).²⁵⁴ K jídlu se scházejí ve sváteční den se všemi dětmi, sestrami, matkami, lidé všeho pohlaví a všeho věku.²⁵⁵ Tam pak po mnoha chodech, když se hostina zvrhne a vzplane touha po neřestném chtíči podnícená opilostí, pes který je přivázan ke svícnu, je kouskem žrádla, který je hozen mimo dosah řetězu, jímž je přivázan, vydrážděn k tomu, aby se po něm hnál a sápal.²⁵⁶

7 A tak, poté co je převrženo a zhasnuto světlo coby nepohodlný svědek, provozují v hanebné temnotě odporné styky bez jasného výběru, a

²⁵³ V pozadí stojí zřejmě nepochopení křesťanské eucharistie pohanským okolím. Podrobně se tématu věnuje také Tertullian v Apol. 2 a dále Apol. 7.

²⁵⁴ Podrobněji k Frontonovi viz kapitolu 3 této práce.

²⁵⁵ Obdobně Tertullian v Apol. 9. V pozadí stojí nepochopení křesťanských agapálních hodů.

²⁵⁶ Shodný motiv opět spatřujeme u Tertulliana v Apol. 7.1.

X. „Multo praetereo consulto: nam et haec nimis multa sunt, quae aut omnia aut pleraque omnium vera declarat ipsius pravae religionis obscuritas.

2 Cur etenim occultare et abscondere quicquid illud colunt magnopere nituntur, cum honesta semper publico gaudeant, scelera secreta sint? cur nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra, numquam palam loqui, numquam libere congregari, nisi illud, quod colunt et interprimunt, aut puniendum est aut pudendum?

3 Unde autem vel quis ille aut ubi deus unicus, solitarius, destitutus, quem non gens libera, non regna, non saltem Romana superstitio noverunt?

4 Iudaeorum sola et misera gentilitas unum et ipsi deum, sed palam, sed templis, aris, victimis caerimoniisque coluerunt, cuius adeo nulla vis nec potestas est, ut sit Romanis hominibus cum sua sibi natione captivus.

5 At etiam Christiani quanta monstra, quae portenta confingunt! Deum illum suum, quem nec ostendere possunt nec videre, in omnium mores, actus omnium, verba denique et occultas cogitationes diligenter inquirere, discurrentem scilicet atque ubique praesentem: molestum illum volunt, inquietum, impudenter etiam curiosum, siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererrat, cum nec singulis inservire possit per universa districtus nec universis sufficere in singulis occupatus.

přestože ne všichni skutkem, přece jsou všichni stejnými smilníky, protože co se může stát v činech jednotlivců, děje se se souhlasem všech.

X. Mnoho záležitostí jsem přskočil: neboť těch věcí je příliš mnoho, které jsou pravdivé, a o jejich pravdivosti svědčí i tajemnost samého toho náboženství.

2. Proč se snaží ukrýt a schovat cokoli z toho, co uctívají, když nad ctnostnými záležitostmi je vhodné se veřejně radovat; neskryvají se přece jenom hanebnosti? Proč nemají žádné oltáře, žádné chrámy, žádné známé sochy, nikdy nemluví veřejně, nikdy se veřejně nescházejí, leda proto, že to, co uctívají, je buď hodno zahanbení nebo potrestání?

3 Odkud pak nebo kdo je nebo kde je onen jediný Bůh, samotářský, opuštěný, o němž nemá povědomí žádný svobodný národ ani království, a dokonce ani sama římská pověrčivost?

4 Samotný židovský nárudek těch ubožáků uctívá veřejně, chrámy, oltáři, obětmi a obřady svého jediného Boha, který nadto nemá žádnou moc, když se spolu se svým národem stal válečnou kořistí Římanů.

5 A znovu, jaké výmysly a nesmysly si křesťané vymýšlejí! Že ten jejich Bůh, kterého nemohou ani vidět ani ukázat, pečlivě zkoumá chování a skutky všech, slova, a dokonce i skryté myšlenky, že roztěkaně pobíhá a je všude přítomný: chtějí, aby byl ustaraný, nepokojný, nestoudně zvědavý; jestliže je tedy přítomen u všech skutků, prochází mezi všemi místy, tak se nemůže starat o jednotlivosti, jsa zaměstnán celkem, ani nemůže uchopit celek,

XI. Quid quod toto orbi et ipsi mundo cum sideribus suis minantur incendium, ruinam moliuntur, quasi aut naturae divinis legibus constitutus aeternus ordo turbetur, aut, rupto elementorum omnium foedere et caelesti conpage divisa, moles ista, qua continetur et cingitur, subruatur?

2 Nec hac furiosa opinione contenti aniles fabulas adstruunt et adnectunt: renasci se ferunt post mortem et cineres et favillas et nescio qua fiducia mendaciis suis invicem credunt: putes eos iam revixisse.

3 Anceps malum et gemina dementia, caelo et astris, quae sic relinquimus, ut invenimus, interitum denuntiare, sibi mortuis extinctis, qui sicut nascimur et interimus, aeternitatem repromittere!

4 Inde videlicet et execrantur rogos et damnant ignium sepulturas, quasi non omne corpus, etsi flammis subtrahatur, annis tamen et aetatibus in terram resolvatur, nec intersit, utrum ferae diripiant an maria consumant an humus contegat an flamma subducatur, cum cadaveribus omnis sepultura, si sentiunt, poena sit, si non sentiunt, ipsa conficiendi celeritate medicina.

5 Hoc errore decepti beatam sibi, ut bonis, et perpetem vitam mortui pollicentur, ceteris, ut iniustis, poenam sempiternam.

Multa ad haec subpetunt, ni festinet oratio. Iniustos ipsos magis nec laboro; iam docui. Quamquam, etsi iustos darem, culpam tamen vel innocentiam novi fato tribui sententiis plurimorum. Et haec vestra consensio est;

6 nam quicquid agimus, ut alii fato ita vos deo dicitis: sic sectae vestrae non spontaneos

jsa zaměstnán jednotlivostmi.

XI. A dále je tu to, že celému zemskému okrsku a světu samému s jeho hvězdami vyhrožují požárem, snaží se o jeho zhroucení, jako by věčný řád přírody založený na božských základech mohl být uveden ve zmatek, nebo by mohl být celek všech živlů rozrušen, nebeská klenba rozbita a tato stavba, která svět obklopuje a drží pohromadě, by mohla být rozvrácena?

2 A nespokojeni s touto bláznivou domněnkou přidávají a připojují babské povídky: říkají, že se po smrti znovu zrodí z uhlí a popela, a s nebývalou důvěrou věří vzájemně svým lžím: až by sis myslel, že se již znovuzrodili.

3 Je to dvojí zlo a dvojitá šílenost vyhlašovat zánik nebi a hvězdám, které opouštíme tak, jak jsme je našli, a sobě, zemřelým a zapomenutým, kteří tak, jako se rodíme, tak i umíráme, slibovat věčnost!

4 Proto jistě také odmítají pohřební hranice a odsuzují pohřby ohněm, jako kdyby se každé tělo, i kdyby bylo odňato plamenům, za ta léta a za tu dobu přece jen v zemi nerozložilo a jako kdyby na tom záleželo, zda je rozsápano šelmy, pozře moře, pojme země, zachvátí plamen; pro těla, jestliže cítí, musí být každý pohřeb bolestivý, jestliže necítí, je rychlost jejich rozpadu nejlepším lékem.

5 Tímto bludem poblouznění sobě, jako dobrým lidem, slibují blažený a věčný život po smrti, ostatním pak, jakožto nespravedlivým, věčný trest.

Nabízí se k tomu mnoho poznámek, kdyby nebylo nutno si v řeči pospíšit. Více se nenamáhám vysvětlovat, že zde jsou spíše oni

cupere, sed electos. Igitur iniquum iudicem fingitis qui sortem in hominibus puniat, non voluntatem.

7 "Vellem tamen sciscitari, utrumne cum corporibus an absque corporibus, et corporibus quibus, ipsisne an innovatis resurgatur. Sine corpore? hoc, quod sciam, neque mens neque anima nec vita est. Ipso corpore? sed iam ante dilapsus est. Alio corpore? ergo homo novus nascitur, non prior ille reparatur.

8 Et tamen tanta aetas abiit, saecula innumera fluxerunt; quis unus ullus ab inferis vel Protesilai sorte remeavit, horarum saltem permissis comite, vel ut exemplo crederemus?

9 Omnia ista figmenta male sanae opinionis et inepta solacia a poetis fallacibus in dulcedinem carminis lusa a vobis nimirum credulis in deum vestrum turpiter reformata sunt.

XII. Nec saltem de praesentibus capitis experimentum, quam vos inritae pollicitationis cassa vota decipiant: quid post mortem impendeat, miseri, dum adhuc vivitis, aestimate.

sami nespravedliví, to jsem již vyložil. Nicméně, kdybych připustil, že jsou spravedliví, přece je, podle názoru přemnoha lidí, vinu nebo nevinu nutno přiřknout osudu, a to je i váš názor.

6 Neboť cokoli konáme, to jiní připisují osudu a vy Bohu, tak tvrdíte, že lidi k vaší sektě přitahuje nikoli dobrovolné rozhodnutí, ale vyvolení. Tak vytváříte nespravedlivého soudce, který lidi trestá za jejich osud, ne za jejich vůli.

7 A chtěl bych se také dovědět, zda se vzkříšení odehrává s těly nebo bez těl, a s jakými těly, s vlastními, nebo s obnovenými? Bez těla? To, pokud vím, není ani mysl, ani duše, ani život. Ve stejném těle? Ale to se přece již předtím rozpadlo. V jiném těle? Tedy se rodí nový člověk a není obnoven ten předchozí.

8 A přece již taková doba utekla, nesčetná staletí uplynula; a zdaleka se jeden jediný člověk vrátil z podsvětí, byť s Protésiláovou podmínkou,²⁵⁷ s povolením strávit tu alespoň několik hodin, anebo jen proto, abychom díky tomu příkladu uvěřili?

9 Toto všechno jsou smyšlenky, výtvořené choré mysli a nesmyslná utěšení přetvořená prolhanými básníky, aby přidali sladkost svým písním, a vy, bezpochyby pověřiví, jste to hanebně přetvořili ve službu svému Bohu.

XII. Dokonce ani z přítomných věcí se nedokážete poučit, jak vás matou prázdné sliby planého zaslíbení: dokud ještě žijete, nešťastníci, uvažujte o tom, co po smrti

²⁵⁷ Minucius uvádí příběh Protésiláův jako analogii z řecké mytologie. Protésiláovi bylo po smrti bohy dovoleno, aby se na tři hodiny vrátil na zemi, kde se mohl rozloučit se svou manželkou Láodamií.

2 Ecce pars vestrum et maior, melior, ut dicitis, egetis algetis, opere fame laboratis, et deus patitur dissimulat, non vult aut non potest opitulari suis; ita aut invalidus aut iniquus est!

3 Tu, qui immortalitatem postumam somnias, cum periculo quateris, cum febribus ureris, cum dolore laceraris, nondum condicionem tuam sentis? nondum agnoscis fragilitatem? invitus miser infirmitatis argueris nec fateris!

4 „Sed omitto communia. Ecce vobis minae, supplicia, tormenta, et iam non adorandae sed subeundae cruces, ignes etiam quos et praedicitis et timetis: ubi deus ille, qui subvenire reviviscentibus potest, viventibus non potest?

5 Nonne Romani sine vestro deo imperant regnant, fruuntur orbe toto vestrique dominantur? Vos vero suspensi interim atque solliciti honestis voluptatibus abstinetis: non spectacula visitis, non pompis interestis, convivia publica absque vobis; sacra certamina, praecerptos cibos et delibatos altaribus potus abhorretis. Sic reformidatis deos quos negatis!

6 Non floribus caput nectitis, non corpus odoribus honestatis; reservatis unguenta funeribus, coronas etiam sepulcris denegatis, pallidi trepidi, misericordia digni, sed nostrorum deorum. Ita nec resurgitis miseri nec interim vivitis!

7 Proinde si quid sapientiae vobis aut verecundiae est, desinite caeli plagas et mundi fata et secreta rimari: satis est pro pedibus aspicere maxime indoctis inpolitibus, rudibus agrestibus, quibus non est datum intellegere civilia, multo magis denegatum est disserere divina.

nastává.

2 Hle, část z vás, ta větší a lepší, jak říkáte, strádáte, mrznete, trpíte hladem, namáháte se prací, a Bůh to strpí a přehlíží, nechce nebo nemůže přijít na pomoc svým lidem; tak je tedy buď bezmocný nebo nespravedlivý!

3 Ty, který sníš o posmrtné nesmrtelnosti, když jsi zmítán nebezpečenstvím, když jsi spalován horečkou, když jsi drásán bolestí, ještě si neuvědomuješ svůj stav? Copak nevidíš svou křehkost? Proti své vůli, ubožáku, jsi přesvědčován o své slabosti, i když si to neuvědomuješ!

4 „Ale věci všem společné pomímám. Podívejte se, musíte snášet výhrůžky, tresty, mučení, ale ne takové, které jsou určeny k oslavě, ale k potrestání, a dokonce ohně, jež nejen předpovídáte, ale jichž se také bojíte: kde je onen Bůh, který může přijít na pomoc lidem, kteří znovu ožívají, ale těm, kteří žijí, pomoci nemůže?

5 Cožpak Římané bez vašeho Boha nevládnou, nekralují, nemají užitek z celého světa a nepanují i nad vámi? Vy mezitím, vyděšení a ustrašení, odpíráte si blahodárná potěšení: nenavštěvujete hry, neúčastníte se slavnostních průvodů, veřejné hostiny se odehrávají bez vás, ošklivíte si posvátné hry, posvěcené pokrmy a nápoje, z nichž bylo ulito na oltáře. Tak se bojíte bohů, které popíráte!

6 Nezdobíte si hlavy květy, nešlechtíte svá těla parfémů; vonné masti si schováváte na pohřby a věnce nedopřejete ani hrobům, jste bledí a roztrěsení, hodní slitování, avšak našich bohů. A tak, nešťastníci, ani nevstanete po smrti, ani na světě nežijete!

XIII. Quamquam si philosophandi libido est, Socraten, sapientiae principem, quisque vestrum tantus est, si potuerit, imitetur. Eius viri, quotiens de caelestibus rogabatur, nota responsio est: 'quod supra nos, nihil ad nos.'

2 Merito ergo de oraculo testimonium meruit prudentiae singularis. Quod oraculum, idem ipse persensit, idcirco universis esse praepositum, non quod omnia comperisset, sed quod nihil se scire didicisset: ita confessae inperitiae summa prudentia est.

3 Hoc fonte defluxit Arcesilae et multo post Carneadis et Academicorum plurimorum in summis quaestionibus tuta dubitatio, quo genere philosophari et caute indocti possunt et docti gloriose.

4 Quid? Simonidis Melici nonne admiranda omnibus et sectanda cunctatio? Qui Simonides, cum de eo, quid et quales arbitraretur deos, ab Hierone tyranno quaereretur, primo deliberationi diem petiit, postridie biduum prorogavit, mox alterum tantum admonitus adiunxit. Postremo, cum causas tantae morae tyrannus inquireret, respondit ille 'quod sibi,

7 Proto, pokud máte alespoň trochu moudrosti a cudnosti, přestaňte zkoumat nebeské končiny i běh a tajemství země; těm kdo jsou nevzdělaní a nevychovaní, neučení a sprostí, postačí dívat se na to, co mají pod nohama, těm, jimž není dáno rozumět politickým záležitostem, je mnohem spíše zapovězeno uvažovat o věcech božských.

XIII. Nicméně, máte-li chuť filosofovat, tedy ten, kdo z vás je toho schopen, jestliže má tu moc, ať napodobuje Sókrata, předního představitele moudrosti. Známa odpověď tohoto muže, kdykoli byl dotázán na nebeské záležitosti, zněla: „Co je nad námi, není nic pro nás.“

2 Po zásluze tedy obdržel od věštírny svědectví, že je neobyčejně moudrý. To, co uchopila věštba, to pochopil také on, že totiž byl nad všechny lidi povýšen ne proto, že by všechno zvěděl, ale proto, že se naučil, že nic neví: tak je přiznaná nevědomost největší moudrostí.²⁵⁸

3 Z tohoto pramene vyplynula pak Arkesiláova²⁵⁹ skepse a o mnoho později Karneadova²⁶⁰ a přemnohých Akademiků v nejobtížnějších otázkách: tímto způsobem mohou filosofovat nevzdělaní s jistotou a vzdělaní s uznáním.

4 Co? Není snad všeobecného obdivu a následování hodno váhání Simónida Mélského? Tento Simónidés,²⁶¹ když od něj chtěl tyran Hierón zvědět, co soudí o bozích a jací jsou, nejprve si na rozmyšlenou vyžádal

²⁵⁸ Výklad známého sókratovského výroku „Vím, že nic nevím.“

²⁵⁹ (315–240) představitel platónské akademie, pravděpodobně on nastolil směřování akademie ke skepticismu.

²⁶⁰ (213–129) představitel takzvané Nové akademie.

²⁶¹ Řecký básník přelomu 6. a 5. století př. n. l. Příběh o jeho konfrontaci s tyranem Hierónem je převzat z Cicerona (De nat. deor. I,22).

quanto inquisitio tardior pergeret, tanto veritas fieret obscurior.'

5 Mea quoque opinione quae sunt dubia, ut sunt, relinquenda sunt, nec, tot ac tantis viris deliberantibus, temere et audaciter in alteram partem ferenda sententia est, ne aut anilis inducatur superstitio aut omnis religio destruat.

XIV. Sic Caecilius et renidens (nam indignationis eius tumorem effusae orationis impetus relaxaverat): „Ecquid ad haec“ ait „audet Octavius, homo Plautinae prosapiae, ut pistorum praecipuus, ita postremus philosophorum?“

2 „Parce,“ inquam, „in eum plaudere: neque enim prius exultare te dignum est concinnitate sermonis, quam utrimque plenius fuerit peroratum, maxime cum non laudi, set veritati disceptatio vestra nitatur.

3 Et quamquam magnum in modum me subtili varietate tua delectarit oratio, tamen altius moveor, non de praesenti actione, sed de toto genere disputandi, quod plerumque pro disserentium viribus et eloquentiae potestate

jeden den, nazítří lhůtu zdvojnásobil a potom, jsa napomenut, připojil ještě stejně dlouhou lhůtu. Potom, když se tyran dotazoval, co je důvodem pro takové otálení, odpověděl onen, že pravda je pro něj tím skrytější, čím déle trvá pátrání po ní.“

6 Podle mého názoru to, co je pochybné, je třeba nechat tak, jak to je, a když nad tím rozmýšlí tolik a tak znamenitých mužů, je třeba nepronášet o tom slepě a troufale jednostranný úsudek, aby tak nevznikla babská pověra nebo aby nebylo zničeno veškeré náboženské cítění.

XIV. Caecilius, usmívaje se (neboť tok jeho řeči ulevil jeho vzkypělému hněvu), takto promluvil: A co se na to odváží říci Octavius, člověk plautovského ražení, první z mlynářů,²⁶² ale poslední z filosofů?²⁶³

2 Přestaň, povídám, se před ním chvástat: není totiž podle pořádku promluvy slušné, abys jásal dřívě, než druhá strana plně promluvila, tím spíše, když vaše debata usiluje ne o slávu, ale o pravdu.

3 A přestože mě tvá promluva velmi potěšila jemnou pestrostí, přece na mě velmi hluboce působí, ne při nynějším jednání, ale všeobecně při rozmluvách, že se na základě schopnosti a výřečnosti diskutujících mění dokonce podstata čisté pravdy.

²⁶² Goold ve zmínce spatřuje narážku na údajnou Plautovu profesi. GOOLD, G. P. (ed.) *Tertullian – Minucius Felix*, s. 348. G. L. Carver se ve výkladu obtížného termínu domnívá, že Minucius zde sleduje určitý literární úzus, kdy je termín *pistor* užíván k obecnému označení nevzdělaného člověka. Podrobněji ke Carverově hypotéze viz CARVER, G. L. Minucius Felix, Octavius XIV,1: A Proposed Emendation. *Studia patristica XV*. Berlin 1984, s. 50 – 54.

²⁶³ Místo bylo některými editory považováno za porušené. A termín *pistorum*, jenž působí interpretační těžkosti, je nahrazován výrazy *istorum* (sc. *christianorum*), resp. *ictorum*. Jak uvádí Goold: GOOLD, G. P. (ed.) *Tertullian – Minucius Felix*, s. 348. Termíny „*homo Plautinae prosapie*“ není s největší pravděpodobností míněn Plautus sám, ale člověk obdobného typu, tedy chvástal či tlučhuba, jehož projev překypuje bezobsažnými frázemi, jaké známe z projevů aktérů v Plautových komediích.

etiam perspicuae veritatis condicio mutetur.

4 Id accidere pernotum est auditorum facilitate, qui dum verborum lenocinio a rerum intentionibus avocantur, sine dilectu adsentiuntur dictis omnibus nec a rectis falsa secernunt, nescientes inesse et incredibile verum et verisimile mendacium.

5 Itaque, quo saepius adseverationibus credunt, eo frequentius a peritioribus arguuntur: sic adsidue temeritate decepti culpam iudicis transferunt ad incerti querellam, ut damnatis omnibus malint universa suspendere quam de fallacibus iudicare.

6 Igitur nobis providendum est, ne odio identidem sermonum omnium laboremus ita, ut in execrationem et odium hominum plerique simpliciores efferantur. Nam incaute creduli circumveniuntur ab his quos bonos putaverunt: mox errore consimili iam suspectis omnibus ut improbos metuunt etiam quos optimos sentire potuerunt.

7 'Nos proinde solliciti, quod utrimque omni negotio disseratur et ex altera parte plerumque obscura sit veritas, ex altero latere mira subtilitas quae nonnumquam ubertate dicendi fidem confessae probationis imitetur, diligenter quantum potest singula ponderemus, ut argutias quidem laudare, ea vero quae recta sunt, eligere, probare, suscipere possimus.'

XV. „Decedis“ inquit Caecilius „officio iudicis religiosi: nam periniurium est vires te actionis meae intergressu gravissimae disputationis infringere, cum Octavius integra et inlibata

4 Je dobře známo, že se to stává kvůli náklonnosti posluchačů, kteří jsou půvabem slov odváděni od podstaty věci a bez rozmyslu přisvědčují všemu, co je řečeno, a nerozlišují správné od klamného, nevědouce, že pravda se skrývá i v tom, co je neuvěřitelné, a že to, co je pravdě podobno, je lež.

5 A tak, čím častěji věří ujištěním, tím častěji bývají moudřejšími usvědčeni z omylu: tak, byvše oklamáni stále se opakujícím úsudkem, vinu za svůj úsudek přetvářejí ve stížnost na nejasnost poznání, aby poté, co všechno zavrhnou, raději se zdrželi veškerého úsudku, než aby něco usoudili o tom, co je nepravdivé.

6 Musíme se tedy mít na pozoru, abychom znovu a znovu s odporem nevystupovali proti všem řečem tak, jako se mnozí jednodušší z lidí uchylují ke kletbám a nenávisti. Neboť, jsouce důvěřiví a bez opatrnosti, bývají oklamáni těmi, o nichž se domnívali, že jsou dobří: nakonec v podobném bludu již podezírají všechny a jako nešlechtných se bojí i těch, které mohli poznat jako velmi dobré.

7 Musíme se proto mít na pozoru, neboť každá sporná věc má dvě strany, na jedné straně je pravda často skrytá, na druhé straně pak podivuhodná vytříbenost předstírá někdy hojností slov důvěryhodný důkaz; musíme proto, nakolik můžeme, velmi pečlivě zvažovat jednotlivá tvrzení, abychom, chválíce výřečnost, mohli vskutku vybrat, schválit a přijmout to, co je správné.

XV. „Opouštíš,“ pravil Caecilius, „roli nestranného soudce: neboť je naprosto nespravedlivé snižovat sílu mé promluvy podsunutím tak závažného problému, když

habeat singula, si potest, refutare.“

2 „Id quod criminari“ inquam „in commune, nisi fallor, compendium protuli, ut examine scrupuloso nostram sententiam non eloquentiae tumore, sed rerum ipsarum soliditate libremus. Nec avocanda, quod quereris, diutius intentio, cum toto silentio liceat responsionem Ianuari nostri iam gestientis audire.“

XVI. Et Octavius: „Dicam equidem, ut potero, pro viribus, et adnitendum tibi mecum est, ut conviciorum amarissimam labem verborum veracium flumine diluamus.

Nec dissimulabo principio ita Natalis mei errantem, vagam, lubricam nutasse sententiam, ut sit nobis ambigendum, utrum tuo eruditio turbata sit, an vacillaverit per errorem.

2 Nam interim deos credere, interim se deliberare variavit, ut propositionis incerto incertior responsionis nostrae intentio fundaretur. Sed in Natali meo versutiam nolo, non credo: procul est ab eius simplicitate subtilis urbanitas.

3 Quid igitur? Ut qui rectam viam nescit, ubi, ut fit, in plures una diffinditur, quia viam nescit, haeret anxius nec singulas audet eligere nec universas probare: sic, cui non est veri stabile iudicium, prout infida suspicio spargitur, ita eius dubia opinio dissipatur.

4 Nullum itaque miraculum est, si Caecilius identidem in contrariis ac repugnantibus iactetur, aestuet, fluctuetur. Quod ne fiat ulterius, convincam et redarguam quamvis diversa, quae dicta sunt, una veritate confirmata

Octavius má jednotlivé body, neoslabené a nedotčené vyvrátit, jestliže je toho schopen.“

2 To, nač si stěžuješ, odvětil jsem, pokud se nemýlím, přednesl jsem k obecnému prospěchu, abychom svůj úsudek doprovodili bedlivým zkoumáním, ne množstvím vemlouvavých slov, ale podle závažnosti věcí samotných. Ale jak žádáš, nesmíme již déle odvracet pozornost, když je možné v úplné tichosti vyslechnout odpověď našeho Januaria, který se již nemůže dočkat.

XVI. Na to Octavius: „Odpovím zajisté, nakolik budu moci, ale je třeba, abys mi pomohl, abychom proudem pravdivých slov očistili podstatu od poskvrny přetřpkých urážek.

2 Nemohu hned začátku zakrýt fakt, že názor mého Natale je mylný, roztěkaný, nejednoznačný a tak rozkolísaný, že je nutno pochybovat o tom, zda ke zmatku vedla jeho vzdělanost, nebo jeho zaváhání vzniklo skrze omyl.

2 Neboť se potácel mezi tím, že je třeba v bohy věřit, a mezi tím, že je nutno o tom pochybovat, tak, že nejasný názor může naši odpověď učinit ještě nejasnější. Ale nechci svého Natale obviňovat z vypočítavosti, nevěřím tomu: podvodné jednání je vzdáleno jeho poctivosti.

3 Čím to tedy je, že ten, kdo nezná správnou cestu tam, kde, jak se to stává, se jedna dělí ve vícero, protože nezná cestu, ocitá se v nesnážích a neodvažuje se jednu si vybrat, nebo vyzkoušet všechny: stejně tak ten, kdo nemá jasný úsudek o pravdě, jakmile se objeví nějaká nespolehlivá domněnka, jeho pochybný názor se rozpadne.

probataque: sic nec dubitandum ei de cetero est nec vagandum.

5 Et quoniam meus frater erupit, aegre se ferre, stomachari, indignari, dolere, inlitos, pauperes, inperitos de rebus caelestibus disputare, sciat omnes homines, sine dilectu aetatis, sexus, dignitatis, rationis et sensus capaces et habiles procreatos nec fortuna nantos, sed natura insitos esse sapientiam: quin ipsos etiam philosophos, vel si qui alii artium repertoires in memorias exierunt, priusquam sollertia mentis parerent nominis claritatem, habitos esse plebeios, indoctos, seminudos: adeo divites facultatibus suis inligatos magis aurum suspicere consuesse quam caelum, nostrates pauperes et commentos esse prudentiam et tradidisse ceteris disciplinam. Unde apparet ingenium non dari facultatibus nec studio parari, sed cum ipsa mentis formatione generari.

6 Nihil itaque indignandum vel dolendum, si quicumque de divinis quaerat, sentiat, proferat, cum non disputantis auctoritas, sed disputationis ipsius veritas requiratur. Atque etiam, quo imperitior sermo, hoc inlustrior ratio est, quoniam non fucatur pompa facundiae et gratiae, sed, ut est, recti regula sustinetur.

4 Není tedy žádný div, zmítá-li se Caecilius sem a tam v rozporech a protichůdných názorech, je na pochybách a není si jist. Aby se to nadále nedělo, vyvrátím a vysvětlím, z toho, co bylo řečeno, ty věci, které jsou sporné a nepravdivé, tím, že vyjde najevo jediná dokázaná a potvrzená pravda: a [on] tak již nebude muset nadále ani pochybovat, ani se zmítat v nejasnostech.

5 A protože můj bratr dal najevo, že je pohoršen, že těžce nese, zlobí se a rmoutí nad tím, že neučení, chudí a nevzdělaní rozmlouvají o nebeských věcech, ať si uvědomí, že všichni lidé bez rozdílu věku, pohlaví, společenského postavení byli stvořeni se schopností rozumově uvažovat a smyslově vnímat, že nezískali moudrost náhodou, ale že jim byla dána od přirozenosti: že dokonce sami filosofové, nebo jiní objevitelé různých vynálezů, kteří vešli v paměť, dříve, než bystrostí své mysli získali svému jménu slávu, byli považováni za plebejské, nevzdělané, polonahé: a že bohatí, jsouce svázaní se svými majetky, jsou zvyklí mnohem více se ohlížet po zlatě než hledět k nebi; to naši ubozí lidé nejen objevili moudrost, ale také předali učení jiným. Z čehož je patrné, že nadání se nezískává bohatstvím, ani nechystá vzděláním, ale vytváří se samo, když vzniká myšlení.

6 Není tedy důvod pro rozhořčení nebo zlobu nad tím, jestliže snad ten, kdo pátrá po božských věcech, si tvoří názor a ten zastává, protože je třeba hledět ne na autoritu toho, kdo rozmlouvá, ale na pravdu obsaženou v rozmluvě samotné. A dokonce, čím méně školená je řeč, tím jasnější je smysl, neboť se

XVII. Nec recuso, quod Caecilius adserere inter praecipua conisus est, hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit: utrum elementis concretus an concinnatus atomis, an potius a deo factus, formatus, animatus.

2 Quod ipsum explorare et eruere sine universitatis inquisitione non possumus, cum ita cohaerentia, conexa, concatenata sint, ut nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis, nec possis pulchre gerere rem civilem, nisi cognoveris hanc communem omnium mundi civitatem, praecipue cum a feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum, nos, quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est, sermo et ratio, per quae deum adgnosimus, sentimus, imitamur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem: sacrilegii enim vel maxime instar est, humi quaerere quod in sublimi debeas invenire.

3 Quo magis mihi videntur qui hunc mundi totius ornatum non divina ratione perfectum volunt, sed frustis quibusdam temere cohaerentibus conglobatum, mentem, sensum, oculos denique ipsos non habere.

4 Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum tamque perspicuum, cum oculos in caelum sustuleris et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur?

nehalí do nádhery výřečnosti a líbivosti, ale tak, jak je, se zakládá na kritériu pravdivosti.

XVII. Nenamítám nic proti tomu, co se Caecilius pokusil vyjádřit mezi svými stěžejními tématy, totiž, že je člověk má poznat sám sebe, aby mohl nahlédnout, co je, odkud pochází a k jakému účelu existuje: zda byl stvořen z prvků, nebo vznikl spojením atomů, nebo snad byl stvořen Bohem, jím zformován a oživen.

2 To samo nemůžeme prozkoumat a vypátrat bez toho, abychom zkoumali celek světa, ty záležitosti spolu totiž tak úzce souvisejí, jsou spojeny a spolu provázány, že kdybys nezkoumal pečlivě podstatu božského, nemůžeš poznat ani podstatu lidskosti, ani nemůžeš dobře fungovat ve veřejných vztazích, když si nejsi vědom onoho univerzálního společenství všech lidí; a to především proto, když se od divokých zvířat lišíme tím, že ona jsou sehnuta k zemi, nejsou zrozena k ničemu jinému, než k tomu, aby se starala o potravu; my, již máme tvář vzpřímenou, jimž bylo dáno hledět do nebe, již jsme obdařeni řečí a rozumem, skrze které Boha poznáváme, cítíme a napodobujeme, nemůžeme a nesmíme nechávat bez povšimnutí nebeskou nádheru, která se naskýtá našim očím a smyslům: bylo by totiž skoro rovno znesvěcení, kdybys na zemi hledal to, co máš nalézt na výsostech.

3. Tím spíše se mi zdá, že ti, kteří upřednostňují názor, že umně sestavený celek tohoto světa nebyl stvořen božským rozumem, ale vznikl z náhodného shlukování jakýchsi vzájemně souvisejících částic, že tito lidé nemají ani rozum, ani smysly, ani oči.

5 Caelum ipsum vide: quam late tenditur, quam rapide volvitur, vel quod in noctem astris distinguitur, vel quod in diem sole lustratur: iam scies, quam sit in eo summi moderatoris mira et divina libratio. Vide et annum, ut solis ambitus faciat, et mensem vide, ut luna auctu, senio, labore circumagat.

6 Quid tenebrarum et luminis dicam recursantes vices, ut sit nobis operis et quietis alterna reparatio? Relinquenda vero astrologis prolixior de sideribus oratio, vel quod regant cursum navigandi, vel quod arandi metendique tempus inducant. Quae singula non modo ut crearentur, fierent, disponderentur, summi opificis et perfectae rationis eguerunt, verum etiam sentiri, perspicere, intellegi sine summa sollertia et ratione non possunt.

7 Quid? cum ordo temporum ac frugum stabili varietate distinguitur, nonne auctorem suum parentemque testatur ver aequum cum suis floribus et aestas cum suis messibus et autumnus maturitas grata et hiberna olivitas necessaria? Qui ordo facile turbaretur, nisi maxima ratione consisteret.

8 Iam providentiae quantae, ne hiems sola glacie ureret aut sola aestas ardore torreret, autumnus et veris inserere medium temperamentum, ut per vestigia sua anni revertentis occulti et innoxii transitus laberentur!

9 Mari intende: lege litoris stringitur. Quicquid arborum est vide: quam e terrae visceribus animatur! Aspice oceanum: refluit reciprocis aestibus. Vide fontes: manant venis perennibus.

Fluvios intueri: eunt semper exercitis lapsibus.

10 Quid loquar apte disposita recta montium,

4 Co totiž může být tak zjevné, tak očividné a tak ověřené a tak zřejmé, jako to, když pozdvihneš oči k nebi a podíváš se na to, co je dole a kolem, že existuje nějaká vyšší bytost s neobyčejnou duševní silou, z níž je veškerá příroda vyživována, oživována, uváděna v pohyb a spravována?

5 Podívej se na samotné nebe: jak se doširoka rozpíná, jak rychle se otáčí, ať již v noci, kdy je zdobeno hvězdami, nebo ve dne, kdy je osvětlováno sluncem: a hned poznáš, jak se na něm projevuje podivuhodné božské vedení nejvyššího správce. Podívej se také na rok, vznikající obíháním slunce, a podívej se na měsíc, jak jej Luna určuje přibýváním, ubýváním a mizením.

6. A co mám povědět o neustálém střídání tmy a světla, jež se neustále opakují, aby se nám dostalo možnosti práce i odpočinku. Podrobnější promluvu o nebeských tělesech je však nutno přenechat hvězdářům, ať již určují směr plavby, nebo udávají čas orby a sklizně. Ty jednotlivé věci, nejen proto, aby byly stvořeny, aby se staly a daly se do pohybu, potřebovaly nejvyššího tvůrce a dokonalý důvtip, ale bez nejvyšší dovednosti a rozumu je nelze postihnout a pochopit.

7. Co? Nesvědčí o velikosti důvtipu to, že se roční období stále střídají, neprozrazuje snad svého původce stejně tak jaro se svými květy a léto se svou sklizní a vítaná zralost podzimu a nezbytná zimní úroda oliv? Tento řád by se dal snadno narušit, kdyby nebyl založen na nejvyšším rozumu.

8. A s jakou prozřetelností jsou v průběhu roku vloženy mírné teploty jara a podzimu, mezi

collium flexa, porrecta camporum? quidve animantium loquar adversus sese tutelam multiformem? alias armatas cornibus, alias dentibus saeptas et fundatas unguis et spicatas aculeis aut pedum celeritate liberas aut elatione pinnarum?

11 Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo deum fatetur artificem: status rigidus, vultus erectus, oculi in summo velut in specula constituti et omnes ceteri sensus velut in arce compositi.

XVIII. Longum est ire per singula. Nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit et decoris, et quod magis mirum est, eadem figura omnibus, sed quaedam unicuique liniamenta deflexa: sic et similes universi videmur et inter se singuli dissimiles invenimur.

2 Quid nascendi ratio? quid? cupido generandi nonne a deo data est, et ut ubera partu maturescente lactescant et ut tener fetus ubertate lactei roris adolescat?

3 Nec universitati solummodo deus, sed et

zimu s jejím mrazem, nebo léto s jeho žhnoucím žářem, aby se rok, stále se vracející přechody roku ubíraly po svých stopách nepozorovaně!

9 Obrat' svou pozornost k moři: břehy je udržováno v mezích. Podívej se na jakýkoli ze stromů: jak je vyživován z útrob země! Podívej se na oceán: jak střídavými pohyby opadáva a přibývá. Podívej se na prameny: vyvěrají z nevysychajících žil. Pohled' na řeky: plynou proudy stále se pohybujícími.

10 Proč bych mluvil o vhodně rozložených hřebenech hor, úbočích kopců a pásech nížin? A proč bych mluvil o rozmanité ochraně, kterou mají živí tvorové proti sobě navzájem? Někteří jsou vyzbrojeni rohy, jiní chráněni zuby, jiní na nohou kopyty a ostrými trny, nebo získávají volnost díky rychlosti svých nohou, nebo se vznášejí pomocí křídel?

11 Především sama krása naší podoby prozrazuje Boha jako tvůrce: vzpřímená postava, tvář dopředu hledící, oči uložené na nejvyšším místě jako pozorovatelně, a všechny ostatní smysly umístěné jako v pevnosti.

XVIII. Bylo by zdlouhavé probírat jednotlivosti. Z lidských údů není žádný, který by nebyl k nutné potřebě a ozdobě, a co je mnohem podivuhodnější, všichni lidé mají stejný tvar, ale jeden každý má přece své jedinečné odchylné rysy: tak se zdá, že jsme si všichni navzájem podobní, a zároveň lze objevit, že jsme jako jednotlivci rozdílní.

2. A co způsob našeho narození? Není touha rodit potomstvo dána Bohem, i to, že se prsa po porodu nalévají mlékem a že slabý plod

partibus consulit. Britannia sole deficitur, sed circumfluentis maris tepore recreatur; Aegypti siccitatem temperare Nilus amnis solet, Euphrates Mesopotamiam pro imbris pensat, Indus flumen et serere orientem dicitur et rigare.

4 Quod si ingressus aliquam domum omnia exulta, disposita, ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem: ita in hac mundi domo, cum caelo terraque perspicias providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem.

5 Ni forte, quoniam de providentia nulla dubitatio est, inquirendum putas, utrum unius imperio an arbitrio plurimorum caeleste regnum gubernetur: quod ipsum non est multi laboris aperire cogitanti imperia terrena, quibus exempla utique de caelo.

6 Quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore discessit? Omitto Persas de equorum hinnitu augurantes principatum, et Thebanorum par, mortuam fabulam, transeo. Ob pastorum et casae regnum de geminis memoria notissima est. Generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt, et tam magni imperii duos fortuna non cepit.

7 Vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus. Tu in caelo summam potestatem dividi credas et scindi veri

dozrává živěný mléčnou hojností?

3 Ale Bůh se stará nejen o celek světa, ale i o jednotlivé části. Británie má nedostatek slunce, ale je osvěžována teplotou okolního moře, suchost Egypta zmírňuje řeka Nil, Mezopotámii nahrazuje déšť řeka Eufrat, a říká se, že řeka Eufrat východ nejen zavlažuje, ale také osévá.

4 Kdybys vstoupil do nějakého domu a uviděl tam vše zařízené, uspořádané a ozdobené, jistě bys věřil, že jej spravuje nějaký pán a že ten je ještě mnohem lepší než ony krásné věci: tak i v tomto světovém domě, když na nebi nebo na zemi zpozoruješ důmyslnou péči, pořádek a řád, věř, že existuje nějaký pán a otec celého světa, který je krásnější než samy hvězdy a části celého světa.

5 Leda snad proto, že není pochyb o prozřetelnosti, domníváš se, že je nutno zkoumat, zda je nebeské království řízeno mocí jedné bytosti, nebo rozhodováním velmi mnohých: toto samotné není příliš namáhavé osvětlit někomu, kdo uvažuje o pozemských autoritách, jejichž vzory jsou jistě z nebe.

6 Kdy vůbec společné kralování začalo s úplnou důvěrou, nebo skončilo bez vraždění? Pomímám Peršany, věštící vládu ze ržání koní,²⁶⁴ a onu mrtvou báji o dvojici thébských bratří²⁶⁵ přecházím. Ale velmi známé je vyprávění, jak bylo jedno z dvojčat zabito kvůli vládě nad pastýři a chatrčí.²⁶⁶ Po celém světě jsou

²⁶⁴ Podle Hérodota byl perský král Dáreios vybrán za vládce podle znamení, kdy jeho kůň zařehl jako první.

²⁶⁵ Míněni jsou Eteoklés a Polyneikos.

²⁶⁶ Jedná se o zakladatele Říma Romula a Réma. Zmínka o chatrčí je aluzí na takzvané *tugurium Romuli* – chatrč, jež byla uchovávána na římském Palatinu jako posvátné místo, odkud měl pocházet legendární zakladatel Říma. Chýše měla oválný půdorys a slaměnou střechu. Jednalo se o typický tvar doložený také z archeologických nálezů pohřebních uren latijské kultury.

illius ac divini imperii totam maiestatem, cum palam sit parentem omnium deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo: qui universa, quaecumque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat.

8 Hic non videri potest: visu clarior est; nec comprehendi: tactu purior est; nec aestimari: sensibus maior est, infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus. Nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus.

9 Eloquar quemadmodum sentio: magnitudinem dei qui se putat nosse minuit; qui non vult minuere, non novit.

10 Nec nomen deo quaeras: deus nomen est. Illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est: deo, qui solus est, dei vocabulum totum est. Quem si patrem dixero, carnalem opineris; si regem, terrenum suspiceris; si dominum, intelleges utique mortalem. Aufer additamenta nominum et perspicies eius claritatem.

11 Quid quod omnium de isto habeo consensum? Audio vulgus: cum ad caelum manus tendunt, nihil aliud quam 'deum' dicunt et „deus magnus est“ et „deus verus est“ et „si deus dederit.“ Vulgi iste naturalis sermo est an Christiani confitentis oratio? Et qui Iovem principem volunt, falluntur in nomine, sed de una potestate consentiunt.

rozesety boje mezi zetěm a tchánem, a poměry tak velké říše neposkytly prostor pro dva lidi.

7 A podívej se na další: včely mají jednu královnu, ve smečce je vždy jeden vůdce, ve stádě jeden, kdo je řídí. A ty bys věřil, že se v nebi nejvyšší moc rozděluje a že se tříští celá moc oné pravé božské vlády, vždyť je přece všeobecně známo, že Bůh, otec všech věcí, nemá počátek ani konec, on všemu dává zrození a sobě věčné trvání, on, který předtím, než vznikl svět, byl sám sobě světem; jenž všechno to, co je, slovem nařizuje, rozumem uspořádává a mocí dovršuje.

8 On nemůže být spatřen: je příliš jasný pro zrak; není možné se jej dotknout: je příliš jemný pro hmat; nemůže být změřen: je příliš velký pro smysly, je nekonečný, nezměrný a jen sám sobě je znám takový, jaký ve skutečnosti je. Ale naše cítění je příliš omezené na to, aby jej pochopilo, a proto jej vhodně hodnotíme, když říkáme, že je nezhodnotitelný.

9 Povím, jak to cítím: Kdo se domnívá, že zná velikost Boží, zmenšuje ji; a kdo ji nechce zmenšovat, nepoznal ji.

10. Ani po Božím jménu nepátřej: Jeho jméno je Bůh. Je třeba užívat různá slova tam, kde se vlastními pojmenováními musí v množství odlišit jednotlivé bytosti: Ale Bůh, který je jediný, má celé označení Bůh. Jestliže jej nazvu Otcem, představoval by sis jej jako tělesného; když jej nazvu králem, budeš myslet na toho pozemského; když jej nazvu pánem, jistě jej budeš chápat jako smrtelného. Odmysli si jmenné přídavky a zakusíš jeho slávu.

11 A co když o tomto mám souhlasné mínění všech lidí? Slyším prostý lid: když k nebi

XIX. Audio poetas quoque unum patrem divum atque hominum praedicantes, et talem esse mortalium mentem qualem parens omnium diem duxerit.

2 Quid? Mantuanus Maro nonne apertius, proximius, verius „principio“ ait „caelum ac terras“ et cetera mundi membra „spiritus intus alit et infusa mens agitat, inde hominum pecudumque genus“ et quicquid aliud animalium? Idem alio loco mentem istam et spiritum deum nominat. Haec enim verba sunt: deum namque ire per omnes terrasque tractusque maris caelumque profundum, ...unde hominum genus et pecudes, unde imber et ignes.

Quid aliud et a nobis deus quam mens et ratio et spiritus praedicatur?

3 Recenseamus, si placet, disciplinam philosophorum: deprehendes eos, etsi sermonibus variis, ipsis tamen rebus in hanc unam coire et conspirare sententiam.

4 Omitto illos rudes et veteres, qui de suis dictis sapientes esse meruerunt. Sit Thales Milesius omnium primus, qui primus omnium de caelestibus disputavit. Is autem Milesius Thales

vzpínají ruce, neříkají nic jiného než „Bůh“ a „Bůh je velký“, „Bůh je pravý“, „dá-li Bůh“. Je to přirozená řeč lidu, nebo řeč vyznávajícího se křesťana? A ti, kteří upřednostňují Jova jako jediného pána, se sice mýlí ve jméně, ale souhlasí s tím, že existuje jen jediná moc.

XIX. Slyším také básníky hlásající, že je jeden otec bohů i lidí²⁶⁷ a že mysl smrtelníků utváří podle toho, jaký den přivede otec všeho.

2 Co? Neříká snad Maro z Mantovy ještě otevřeněji, jasněji a pravdivěji, že od počátku nebe i země a ostatní části světa duch z vnitřku vyživuje a pohybuje jimi mysl do nich vlitá, a odtud pochází rod lidí i zvířat a všech ostatních živých tvorů? Týž na jiném místě tuto mysl a ducha nazývá Bohem. Toto jsou jeho slova:

Neboť Bůh proniká všechny země, oblasti moře i nebeské hlubiny, ... z něho pochází pokolení lidí i zvířata, z něho déšť i ohně.²⁶⁸

A jak jinak je námi označován Bůh, než jako mysl, rozum a duch?

3 Podívejme se, je-li libo, na učení filosofů: shledáš, že přestože se vyjadřují různými slovy, v těchto věcech jsou zajedno a shodují se na jedné myšlence.

4 Nechávám stranou ony dávné a nevzdělané muže, již si za své výroky zasloužili přesvědčení, že jsou moudří.²⁶⁹ Jako první ze všech necht' je uveden Thalés Mílétský,²⁷⁰ jenž jako první ze všech hovořil o nebeských záležitostech. Tento pak Mílétský Thalés řekl,

²⁶⁷ Jedná se o narážku na formulaci Homérovu.

²⁶⁸ Citace z Vergilia je ve skutečnosti kombinací dvou míst z *Georgik* (IV, 221) a *Aeneidy* (VI, 724–729).

²⁶⁹ Souhrn filosofických konceptů v suboddílech 4–14 je inspirován Ciceronovým *De nat. deor.* 10–15.

²⁷⁰ Thalés z Míléty (636–546), presókratovský filosof, jeden ze „sedmi mudrců“.

rerum initium aquam dixit, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta formaverit. Esto altior et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri, a deo traditum: vides philosophi principalis nobiscum penitus opinionem consonare.

5 Anaximenes deinceps et post Apolloniates Diogenes aera deum statuunt infinitum et immensum: horum quoque similis de divinitate consensio est.

6 Anaxagorae vero descriptio et motus infinitae mentis deus dicitur, et Pythagorae deus est animus per universam rerum naturam commens et intentus, ex quo etiam animalium omnium vita carpatur.

7 Xenophanem notum est omne infinitum cum mente deum tradere, et Antisthenem populares deos multos, sed naturalem unum praecipuum, Speusippum vim animalem, qua omnia regantur, deum nosse.

8 Quid? Democritus, quamvis atomorum primus inventor, nonne plerumque naturam quae imagines fundat et intellegentiam deum loquitur? Straton quoque et ipse naturam. Etiam Epicurus ille, qui deos aut otiosos fingit aut nullos, naturam superponit.

9 Aristoteles variat et adsignat tamen unam potestatem: nam interim mentem, mundum interim deum dicit, interim mundo deum praeficit. Theophrastus etiam variat, alias mundo, alias menti divinae tribuens principatum. Heraclides Ponticus quoque mundo divinam mentem quamvis varie adscribit.

10 Zenon et Chrysippus et Cleanthes sunt et ipsi multiformes, sed ad unitatem providentiae

že počátkem věcí je voda, Bůh však že je ta mysl, která z vody vše utvořila. Tato teorie je patrně příliš vznešená a hluboká na to, aby mohla být vymyšlena člověkem, byla tedy nejspíše předána od Boha: vidíš, že mínění tohoto prvního filosofa se s našim míněním ve své podstatě shoduje.

5 Anaximenes dále, a potom Diogenés z Apollónie stanovují, že vzduch je nekonečný a nezměrný bůh: také jejich mínění o božství je našemu podobné.

6 Podle Anaxagorova názoru je bůh pohybem nekonečné mysli a pro Pýthagoru je bůh duchem, který prochází, rozprostíraje se po celém vesmíru, z něhož také je odvozen život všech živých tvorů.

7 Xenofanés, jak je známo, prohlašuje Boha za oduševnělé a rozumem nadané veškerenstvo (Jedno), a Antisthenés, že je mnoho lidových bohů, ale jediný všechny převyšuje, a to je příroda; a Speusippos zná Boha jako oduševnělou sílu, kterou je vše řízeno.

8 Nu co? Nemluví snad Démokritos, přestože byl první, kdo objevil atomy, o přirozenosti, která ze sebe vydává různé tvary, a o rozumovém principu jako o Bohu? I sám Stratón vidí Boha jako přirozenost. A také onen Epikúros, jenž představuje bohy buď jako lhostejné, nebo neexistující, přece klade nad ně přirozenost (přirozený princip).

9. Aristotelés v názorech kolísá, ale přece stanovuje jednu moc: neboť jednou za Boha označuje mysl a jindy zase svět a jindy nad svět zase staví Boha. Theophrastos je podobně rozkolísaný, připisuje prvenství jednou světu, jindy božské mysli. Hérakleidés z Pontu také

omnes revolvuntur. Cleanthes enim mentem modo naturae atque animum, modo aethera, plerumque rationem deum disserit. Zenon, eiusdem magister, naturalem legem atque divinam et aethera interim interdumque rationem vult omnium esse principium; idem interpretando Iunonem aera, Iovem caelum, Neptunum mare, ignem esse Vulcanum et ceteros similiter vulgi deos elementa esse monstrando publicum arguit graviter et revincit errorem.

11 Eadem fere Chrysippus: vim divinam rationalem, naturam et mundum, interim et fatalem necessitatem deum credit Zenonemque interpretatione physiologica in Hesiodi, Homeri Orphei que carminibus imitatur.

12 Babylonio etiam Diogeni disciplina est exponendi et disserendi Iovis partum et ortum Minervae et hoc genus cetera rerum vocabula esse, non deorum.

13 Nam Socraticus Xenophon formam dei veri negat videri posse et ideo quaeri non oportere, Ariston Stoicus comprehendi omnino non posse: uterque maiestatem dei intellegendi desperatione senserunt.

14 Platoni apertior de deo et rebus ipsis et nominibus oratio est et quae tota esset caelestis, nisi persuasionis civilis nonnunquam admixtione sordesceret. Platoni itaque in Timaeo deus est ipso suo nomine mundi parens, artifex animae, caelestium terrenorumque fabricator, quem et invenire difficile prae nimia et incredibili potestate, et cum inveneris, in publicum dicere impossibile praefatur.

15 Eadem fere et ista, quae nostra sunt: nam et deum novimus et parentem omnium dicimus at

připisuje světu božskou mysl, přestože nedůsledně.

10 Zénón, Chrýsippos a Kleanthés jsou také mnohoznační, ale všichni se nakonec vracejí k jednotě přirozenosti. Kleanthés totiž považoval Boha tu za mysl, tu za ducha, tu za aithér, nejčastěji však za rozum. Jeho učitel Zénón se pak vyjadřuje tak, že za Boha má přirozený božský zákon, jindy pak aithér a jindy také rozum: a tentýž tak, že vykládal že Juno je vzduchem, že Jupiter je nebem, Neptun je mořem a Vulkán je ohněm, a obdobně, že i ostatní lidoví bohové jsou prvky, svým důkazem mocně překonal toto lidové mínění a vyvrátil ten omyl.

11 A téměř stejně se vyjadřuje Chrýsippos: věří, že božská moc je svět a příroda obdařená rozumem, a dále, že to je osudová nutnost a napodobuje Zénóna v jeho naturalistické interpretaci Hésiodových, Homérových a Orfeových básní.

12 Také učení Diogena Babylonského má podobný smysl: že je nutno vyložit a vysvětlit porod Jova, původ Minervy a ostatní věci tohoto druhu jako mínění o věcech, nikoli o bozích.

13 Sókratovec Xenofón popírá dokonce, že by boží podobu bylo možno vidět, a proto se po něm také nemá pátrat, stoik Aristón pak, že bůh nemůže být uchopen rozumem: oba dva vycítili velikost Boží, když pátrání po něm vyhodnotili jako marné.

14 Platón se o Bohu, věcech tohoto druhu a pojmenováních vyjadřuje jasněji: jeho řeč by byla téměř božská, kdyby nebyla tu a tam poskvrněna přimísením lidových domněnek.

numquam publice nisi interrogati praedicamus.

XX. Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus inlustrior gloria est, deum unum multis licet designasse nominibus, ut quivis arbitretur, aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos.

2 Quod si providentia mundus regitur et unius dei nutu gubernatur, non nos debet antiquitas imperitorum fabellis suis delectata vel capta ad errorem mutui rapere consensus, cum philosophorum suorum sententiis refellatur, quibus et rationis et vetustatis adsistit auctoritas.

3 Maioribus enim nostris tam facilis in mendaciis fides fuit, ut temere crediderint etiam alia monstruosa, mera miracula: Scyllam multiplicem, Chimaeram multiformem et Hydram felicibus vulneribus renascentem et Centauros equos suis hominibus inplexos, et quicquid famae licet fingere, illis erat libenter audire.

4 Quid illas aniles fabulas, de hominibus aves et feras et de hominibus arbores atque flores? Quae si essent facta, fierent: quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt.

5 Similiter erraverunt erga deos quoque

V Tímáiu je tedy pro Platóna bůh podle samého svého jména otcem světa, stvořitelem duše, tvůrcem všeho nebeského i pozemského. O něm na úvod říká, že je nesnadné jej uchopit pro jeho nesmírnou moc, a kdybys jej přece jen postihl, je nemožno o něm veřejně mluvit.

15 Takové je veskrze i naše přesvědčení: neboť Boha známe, a říkáme, že je otcem všech, ale nikdy o něm veřejně nemluvíme, leda jsme-li dotázáni.

XX. Vložil jsem názory téměř všech filosofů, jejichž sláva je velmi proslulá, že je možné vystihnout Boha různými pojmenováními, takže by se někdo mohl domnívat, že buď jsou nyní křesťané filosofy, nebo již tehdy filosofové byli křesťany.

2 Protože, je-li svět řízen prozřetelností a spravován pokynem jediného Boha, nesmí nás dávnověk, jenž byl zaujat a pobaven svými příběhy nevzdělaných lidí, strhnout k omylu, kdy bychom s ním projevili souhlas, přestože je jeho názor vyvracen výroky jeho vlastních filosofů, jimž stojí po boku jak autorita rozumu, tak starobylosti.

3 Naši předkové byli totiž tak snadno schopni uvěřit výmyslům, že slepě uvěřili dokonce v různé bájně zjevy a čiré podivnosti, jako v propletenou Skyllu, mnohotvarou Chiméru a Hydru znovu se rodící z oživujících ran, v Kentaury, koně srostlé s lidmi na nich jedoucími; a čemukoli, co si lidová představitost může vymyslet, dopřávali sluchu.

4 Co třeba ty babské povídky o lidech proměněných v ptáky a jiná zvířata a o lidech z nichž se staly stromy a květiny? Kdyby se to bylo opravdu stalo, dělo by se to ještě nyní:

maiores nostri: improvidi, creduli rudi simplicitate crediderunt. Dum reges suos colunt religiose, dum defunctos eos desiderant in imaginibus videre, dum gestiunt eorum memorias in statu detinere, sacra facta sunt quae fuerant adsumpta solacia.

6 Denique et antequam commerciis orbis pateret et antequam gentes ritus suos moresque miscerent, unaquaque natio conditorem suum aut ducem inclytum aut reginam pudicam sexu suo fortiorem aut alicuius muneris vel artis repertorem venerabatur ut civem bonae memoriae: sic et defunctis praemium et futuris dabatur exemplum.

XXI. Lege historicorum scripta vel scripta sapientium: eadem mecum recognosces. "Ob merita virtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur, et eorum natales, patrias, sepulcra dinumerat et per provincias monstrat, Dictaei Iovis et Apollinis Delphici et Phariae Isidis et Cereris Eleusinae.

2 Prodicus adsumptos in deos loquitur, qui errando inventis novis frugibus utilitati hominum profuerunt. In eandem sententiam et Persaeus philosophatur et adnectit inventas fruges et frugum ipsarum repertoires isdem nominibus, ut comicus sermo est „Venerem sine Libero et Cerere frigere.“

jelikož se to nemůže stát, proto se to ani (předtím) nestalo.

5 Podobně se zmýlili naši předkové také ohledně bohů: neprozíraví, pověřiví a nevzdělaní uvěřili s naivitou. Když své krále zbožně uctívali, když je po jejich smrti chtěli vidět na obrazech, když chtěli památku na ně udržet v sochách, a posvátným se stalo to, co bylo vytvořeno pouze pro útěchu.

6 Nakonec, ještě předtím, než se svět otevřel obchodním stykům a než lidé pomíchali své zvyky a mravy, jeden každý národ uctíval svého zakladatele, nebo slavného vůdce, nebo počestnou královnu vynikající nad své pohlaví, nebo nositele jakéhokoli jiného dobrodiní nebo nadání jako občana blahé paměti: tak se vzdávala zesnulým pocta a budoucím pokolení byl dán příklad.

XXI. Přečti si texty dějepisců, nebo spisy mudrců:²⁷¹ a poznáš totéž, co já. Euhémeros²⁷² uvádí jedince a jejich narozeniny, kterým se za zásluhy získané díky statečnosti nebo nadání dostalo božských poct. Vypočítává jejich otčiny, jejich hromy a uvádí je podle jednotlivých oblastí, diktajského Jova, delfského Apollóna a farskou Ísidu a eleusínskou Cereru.

2 Prodikos říká, že za bohy byli přijati ti, kdo, bloudíce po světě, objevili nové plodiny, a tak se pro lidi stali užitečnými. Týmž směrem zaměřuje své myšlenky také Persaios a asociuje objevené plodiny a samy objevitele plodin

²⁷¹ Následující katalog je opět výpůjčkou z *De nat. deor.* I–II.

²⁷² (340–260), ve svém díle podával racionální výklad mýtů. Euhémerismus se stal v rukou křesťanských autorů nástrojem protipohanské polemiky. Podle Eusebia byl autorem tzv. *Hiera anagrafē*, v němž měl popsat princip euhémerismu.

3 Alexander ille Magnus Macedo insigni volumine ad matrem suam scripsit, metu suae potestatis proditum sibi de diis hominibus a sacerdote secretum: illic Vulcanum facit omnium principem, et postea Iovis gentem et <descendit> de spicis Isidis ad hirundinem, sistrum, et ad sparsis membris inanem tui Serapidis sive Osiridis tumulum.

XXII. Considera denique sacra ipsa et ipsa mysteria: invenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum. Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquit, et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur; mox invento parvulo gaudet Isis, exultant sacerdotes, Cynocephalus inventor gloriatur, nec desinunt annis omnibus vel perdere quod inveniunt vel invenire quod perdunt. Nonne ridiculum est vel lugere quod colas vel colere quod lugeas? Haec tamen Aegyptia quondam nunc et sacra Romana sunt, ut desipias Isidis ad hirundinem et sistrum et adsparsis membris inanem tui Serapidis sive Osiridis tumulum.

2 Ceres facibus accensis et serpente circumdata errore subreptam et corruptam Liberam anxia sollicita vestigat: haec sunt Eleusinia.

3 Et quae Iovis sacra sunt? Nutrix capella est, et avido patri subtrahitur infans, ne voretur, et Corybantum cymbalis, ne pater audiat vagitus,

s týmiž jmény, jak říkají autoři komedií: že bez Bakcha a Cerery je Venuši zima.²⁷³

3 Slavný Makedonec Alexandr Veliký v jednom pozoruhodném dopise napsal své matce, že ze strachu před jeho mocí mu bylo jedním knězem prozrazeno tajemství o bohohlidech: odtud z Vulkána činí prvního ze všech, a potom rod Jovův a sestoupil z Ísidiných klasů k vlaštovce a po rozházení údů k prázdné soše tvého Serapida aneb Osirida.

XXII. Pohlédni nakonec na samy obřady a mystéria sama: a shleďáš smutné odchody ze života, nešťastné osudy, pohřby, zármutek a nářek ubohých bohů. Ísis²⁷⁴ se svým Psohlavcem²⁷⁵ a s holohlavými kněžími hledá svého ztraceného syna, oplakává jej a naříká. A nebozí její vyznavači se bijí v prsa a napodobují bolest přenešťastné matky; jakmile je maličký nalezen, Ísis se raduje, jásají kněží, nálezce Psohlavec se dme pýchou a nepřestávají a každého roku ztrácejí, co nalézají, a nalézají, co ztrácejí.²⁷⁶ Nu, není směšné oplakávat to, co bys měl uctívat, nebo uctívat to, co bys měl oplakávat? A tyto kdysi jen egyptské [obřady] jsou nyní také obřady římskými, abys činil pošetilosti s Ísidinou vlaštovkou a řehtačkou a po rozházení údů (nalezl) prázdnou sochu svého Serapida aneb Osirida.

2. Ceres s hořícími pochodněmi, obtočena hadem, s úzkostí a starostí bloudí a pátrá po

²⁷³ Aluze na Terentia je převzata z *De nat. deor.* II,60.

²⁷⁴ Kult egyptské Ísidy, jenž se do Říma dostal po třetí punské válce, byl oficiálním výnosem senátu přijat za státní roku 43. př. n. l. Kult měl na území Římské říše svá první ohniska v Ostii.

²⁷⁵ Mínen je Anubis zobrazovaný se psí, respektive šakalí hlavou.

²⁷⁶ Jedná se o narážku na cyklický charakter kultu.

tinnitus eliditur.

4 Cybelae Dindyma pudet dicere, quae adulterum suum infeliciter placitum, quoniam et ipsa deformis et vetula, ut multorum deorum mater, ad stuprum inlicere non poterat, exsecuit ut deum scilicet faceret eunuchum. Propter hanc fabulam Galli eam et semiviri sui corporis supplicio colunt. Haec iam non sunt sacra, tormenta sunt.

5 Quid? Formae ipsae et habitus nonne arguunt ludibria et dedecora deorum vestrorum? Vulcanus claudus deus et debilis, Apollo tot aetatibus levis, Aesculapius bene barbatus, etsi semper adolescentis Apollinis filius, Neptunus glaucis oculis, Minerva caesiis, bubulis Iuno, pedibus Mercurius alatis, Pan unguatis, Saturnus compeditis. Ianus vero frontes duas gestat, quasi et aversus incedat; Diana interim est alte succincta venatrix, et Ephesia mammis multis et uberibus extracta, et Trivia trinis capitibus et multis manibus horrida.

6 Quid? ipse Iuppiter vester modo inberbis statuitur, modo barbatus locatur; et cum Hammon dicitur, habet cornua, et cum Capitolinus, tunc gerit fulmina, et cum Latiaris, cruore perfunditur, et cum Feretrius corona induitur. Et ne longius multos Ioves obeam, tot

uloupené a zneuctěné Libeře:²⁷⁷ toto jsou mystéria eleusínská.

3. A jaká jsou mystéria Jovova? Jeho kojnou je koza,²⁷⁸ lačnému otci je odnímáno novorozeně, aby nebylo sežráno, a cimbály Korybantů²⁷⁹ je přehlušován jeho křik, aby je otec neslyšel.

4 Je hanba mluvit o dindymské Kybelé, která svého cizoložníka, do něhož se nešťastně zahleděla, protože sama byla již nevzhledná a stará, jsouc matkou mnoha bohů, nemohla pohnout k hanebnému styku, a tak ho vykleštila, aby z něj učinila jakéhosi boha eunucha.²⁸⁰ Kvůli tomuto příběhu ji uctívají Gallové a zženštilci tím, že trýzní vlastní tělo.²⁸¹ Tohle už nejsou obřady, to je mučení!

5. Co tedy? Cožpak charakter a vzezření vašich bohů nedosvědčuje jejich směšnost a hanebnost? Vulkánus je bůh kulhavý a slabý, Apollón i přes svůj věk bezvousý, Asklépios řádně vousatý, přestože je synem věčně mladého Apollóna, Neptun má modravé oči, Minerva šedé, Juno kravské, Merkur má okřídlené nohy, Pan nohy s kopyty, Saturnus spoutané.²⁸² Janus dokonce nese dvě čela, jako kdyby chodil i pozpátku; zatímco Diana je lovkyně s oděvem vysoko vyhrnutým a ta efezská je vybavena mnoha prsy a bradavkami,

²⁷⁷ Mýtus o eleusínské Déméter hledající unesenou Persefonu je zde přizpůsoben italským poměrům a Ceres, resp. Persefoné ztotožněna s kultem bohyně Libery.

²⁷⁸ Podle krétské tradice byl Jupiter poté, co byl ukryt před svým otcem Saturnem, kojnen kozou Amaltheou, byl držěn v jeskyni a jeho křik byl, aby jej Saturnus nezaslechl, přehlušován řinčením zbraní Kúrétů.

²⁷⁹ Záměna s Kúréty. Korybantové byli ve skutečnosti kněžími bohyně Kybelé, kteří skutečně v rámci kultu křepčili, doprovázeni hrou na cimbály.

²⁸⁰ Dindyma je maloasijská oblast nedaleko Pessinuntu, kde měl podle báje Attis z nešťastné lásky ke Kybelé uskutečnit autokastraci, pročež se kněží jeho kultu musí stát eunuchy.

²⁸¹ Míneňa je pravděpodobně kastrace kněží daného božstva.

²⁸² Narážka na tradiční zobrazení Saturnovo. Svázané nohy jsou reliktem mýtu, podle něhož byl Saturnus spoután svým synem Diem, resp. Jupiterem.

sunt Iovis monstra quot nomina.

7 Erigone suspensa de laqueo est, ut Virgo inter astra ignita sit, Castores alternis moriuntur ut vivant, Aesculapius ut in deum surgat fulminatur, Hercules ut hominem exuat Oetaeis ignibus concrematur.

XXIII. Has fabulas et errores et ab inperitis parentibus discimus, et quod est gravius, ipsis studiis et disciplinis elaboramus, carminibus praecipue poetarum, qui plurimum quantum veritati ipsi sua auctoritate nocuerunt.

2 Et Plato ideo praeclare Homerum illum inclytum laudatum et coronatum de civitate, quam in sermone instituebat, eiecit.

3 Hic enim praecipuus bello Troico deos vestros, etsi ludos facit, tamen in hominum rebus et actibus miscuit, hic eorum paria composuit, sauciavit Venerem, Martem vinxit, vulneravit, fugavit.

4 Iovem narrat Briareo liberatum, ne a diis

a jako Trivia se stává děšivou se třemi hlavami a mnoha rukami.

6. A co, co sám váš Jupiter? Jednou je zobrazován bez vousů, jindy aranžován s vousy; a když je nazýván Hammónem,²⁸³ má rohy, a když Kapitolským, tehdy vrhá blesky, a když Latiaris, je skrápěn krví, a když Feretrius, je ozdobován věncem. Abych již dále neprobíral mnohé Jovy, tolik je Jovových zjevů (podob), kolik je jeho jmen.

7. Érigoné se oběsila na provaze, aby se jako panna rozzářila mezi hvězdami,²⁸⁴ Kastor a jeho dvojče střídavě umírají, aby střídavě žili, Asklépios je zasažen bleskem, aby povstal jako bůh, Herkules, aby ze sebe vysvlékl lidské tělo, je spalován oitskými plameny.

XXIII. Tyto báje a omyly se učíme od nerozumných rodičů, a co je horší, sami se jimi zabýváme ve svých naukách a studiích – zejména básníků, kteří sami svou autoritou pravdě nejvíce uškodili.

2 A proto Platón dobře udělal, když Homéra, toho proslulého básníka, vychváleného a ověčeného, vyloučil z obce, kterou zřizoval ve svém pojednání.

3 Právě tento význačný muž²⁸⁵ totiž, přestože si pouze tropil žerty, zapletl vaše bohy do lidských záležitostí a jednání, on z nich vytvořil dvojice, zranil Venuši, spoutal Marta, poranil

²⁸³ Egyptský Hammón jakožto bůh stád byl ztotožňován se Saturnem – bohem úrody a plodnosti, který v dané reprezentaci přirozeně nesl atributy Hammónovy.

²⁸⁴ Érigoné byla podle báje dcerou athénskému pastýře Íkaria. Íkarios byl podle báje prvním pěstitelem vinné révy, z níž vytvořil první alkoholický nápoj. Poté, co nápoj nabídl pastýřům, tito jej obvinili z pokusu o jejich otrávení a v hněvu zavraždili. Érigoné poté, co objevila otcův hrob, oběsila se na blízkém stromě. Jako panna byla Érigoné vzata na nebesa.

²⁸⁵ Mínen je samozřejmě Homér.

ceteris ligaretur, et Sarpedonem filium, quoniam morti non poterat eripere, cruentis imbribus flere, et loro Veneris inlectum flagrantius, quam in adulteras soleat, cum Iunone uxore concumbere.

5 Alibi Hercules stercora egerit et Apollo Admeto pecus pascit. Laomedonti vero muros Neptunus instituit, nec mercedem operis infelix structor accepit.

6 Illic Iovis fulmen cum Aeneae armis in incude fabricatur, cum caelum et fulmina et fulgura longe ante fuerint, quam Iuppiter in Creta nasceretur, et flammis veri fulminis nec Cyclops potuerit imitari nec ipse Iuppiter non vereri.

7 Quid loquar Martis et Veneris adulterium deprehensum et in Ganymeden Iovis stuprum caelo consecratum? Quae omnia in hoc prodita, ut vitiiis hominum quaedam auctoritas pararetur.

8 His atque huiusmodi figmentis et mendaciis dulcioribus corrumpuntur ingenia puerorum et isdem fabulis inhaerentibus adusque summae aetatis robur adulescunt et in isdem opinionibus miseri consenescent, cum sit veritas obvia, sed requirentibus.

9 Saturnum enim, principem huius generis et examinis, omnes scriptores vetustatis Graeci Romanique hominem tradiderunt. Scit hoc Nepos et Cassius in historia, et Thallus ac Diodorus hoc loquuntur.

10 Is itaque Saturnus Creta profugus Italiam metu filii saevientis accesserat, et Iani susceptus hospitio rudes illos homines et

jej a donutil k útěku.²⁸⁶

4 Vypráví, že Jupiter byl vysvobozen Briareem, aby nebyl spoután ostatními bohy, a že nad svým synem Sarpédónem plakal krvavými proudy slz, neboť jej nemohl vyrvat smrti, a jsa okouzlen pásem Venušíným, se svou manželkou Junonou souložil vášnivěji, než měl ve zvyku během cizoložství.

5. Jinde Herkules vynáší hnůj a Apollón pase Admétovi dobytek. Láomedontovi postavil Neptun hradby, ale za své dílo nedostal tento nešťastný stavitel zapláceno.

6 Jinde je vyráběn Jovův blesk se zbraněmi Aeneovými na kovadlině, přestože nebe a blesky a hromy byly dávno předtím, než se Jupiter na Krétě narodil, a ani nějaký Kyklóp nemohl napodobit plameny blesku, ani to, že by z nich Jupiter neměl strach.

7 A nač mám zmiňovat odhalené cizoložství Martovo a Venušino a Jovovu hanebnost spáchanou na Ganymédovi, která byla dokonce nebem posvěcena? Všechny ty věci se vyprávějí jen proto, aby se lidským hanebnostem zjednala nějaká opora.

8 Těmito a podobnými výmysly a sladkými lžemi je kažena nevinnost hochů a tytéž příběhy jsou jim vnucovány zatímco dospívají k plné síle, a s týmiž představami se jako ubožáci stávají starci, přestože je pravda na dosah, ale jen pro ty, kdo ji hledají.

9 O Saturnovi, prvním z tohoto rodu a pokolení, všichni dávnověcí spisovatelé řečtí i římstí zaznamenali, že to byl člověk. Vědí o

²⁸⁶ Následující aluze na místa z Homérový *Ílliady* uvádí také Tertullian v *Apol.* 14.

agrestes multa docuit ut Graeculus et politus, litteras imprimere, nummos signare, instrumenta conficere.

11 Itaque latebram suam, quod tuto latuisset, vocari maluit Latium, et urbem Saturniam indito de suo nomine et Ianiculum Ianus ad memoriam uterque posteritatis reliquerunt.

12 Homo igitur utique qui fugit, homo utique qui latuit, et pater hominis et natus ex homine: Terrae enim vel Caeli filius, quod apud Italos esset ignotis parentibus, proditus, ut in hodiernum inopinato visos caelo missos, ignobiles et ignotos terrae filios nominamus.

13 Eius filius Iuppiter Cretae excluso parente regnavit, illic obiit, illic filios habuit: adhuc antrum Iovis visitur et sepulcrum eius ostenditur, et ipsis sacris suis humanitatis arguitur.

XXIV. Otiosum est ire per singulos et totam seriem generis istius explicare, cum in primis parentibus probata mortalitas in ceteros ipso ordine successionis influxerit. Nisi forte post

tom Nepos²⁸⁷ a Cassius²⁸⁸ v Dĕjínách a mluví o tom Thallos²⁸⁹ a Diodóros.

10 Tento Saturnus tedy, uprchnuv z Kréty ze strachu z hnĕvu svého syna do Itálie a přijav pohostinství Janovo, jakožto Řek a vzdĕlaný človĕk naučil ty hrubé venkovské lidi mnoho věcí: psát písmena, razit mince, vyrábĕt nástroje.

11 A tak svou skrýš, v níž se bezpečně schoval, radĕji chtĕl nazvat Latium a jeho jméno bylo vloženo do jména města Saturnie a stejnĕ tak zanechal na pamĕť budoucím pokolením Janus město Ianiculum.

12 Jistĕ to byl tedy človĕk, který uprchl, jistĕ človĕk, který se ukrýval, a otec človĕka, i z človĕka zrozený. Byl totiž prohlašován za syna Nebe a Zemĕ, protože mezi Italy platil za toho, jehož rodiĕe nejsou známi, stejnĕ jako dodnes říkáme o těch, kdo se neĕekanĕ objeví, že spadli z nebe, a lidi nevznešeného a neznámého původu nazýváme syny zemĕ.

13 Jeho syn Jupiter, poté, co vypudil otce, kraloval na Krĕtě, tam také zemřel, tam měl syny: dosud se tam navštĕvuje Jovova jeskyně a ukazuje jeho hrob, a tak samými těmi posvátnými místy se prokazuje jeho človĕčenství.

XXIV. Bylo by zdlouhavé pojednávat o jednotlivých bozích a vykládat celý jejich rodokmen, když přece smrtelnost prokázaná u prvních prarodiĕů přešla skrze posloupnost samu na ostatní. Leda si snad představujete, že

²⁸⁷ Cornelius Nepos, souĕasník Ciceronův, autor životopisů významných římských i neřímských mužů *De viris illustribus*.

²⁸⁸ Lucius Cassius Hemina, autor *Annales*, dějin Říma v latinském jazyce.

²⁸⁹ Historik doby Augustovy. Jeho dílo, v němž popsal dějiny středomořského světa a jež se nedochovalo, je citováno Theofilem z Antiochie.

mortem deos fingitis, et perierante Proculo deus Romulus, et Iuba Mauris volentibus deus est, et divi ceteri reges, qui consecrantur non ad fidem numinis, sed ad honorem emeritae potestatis.

2 Invitis his denique hoc nomen adscribitur: optant in homine perseverare, fieri se deos metuunt, etsi iam senes nolunt.

3 Ergo nec de mortuis dii, quoniam deus mori non potest, nec de natis, quoniam moritur omne quod nascitur: divinum autem id est, quod nec ortum habet nec occasum. Cur enim, si nati sunt, non hodieque nascuntur? Nisi forte iam Iuppiter senuit et partus in Iunone defecit et Minerva canuit antequam peperit. An ideo cessavit ista generatio, quoniam nulla huiusmodi fabulis praebetur adsensio?

4 Ceterum si dii creare possent, interire non possent, plures totis hominibus deos haberemus, ut iam eos nec caelum contineret nec aer caperet nec terra gestaret. Unde manifestum est homines illos fuisse, quos et natos legimus et mortuos scimus.

5 Quis ergo dubitat horum imagines consecratas vulgus orare et publice colere, dum opinio et mens imperitorum artis concinnitate decipitur, auri fulgore praestringitur, argenti nitore et candore eboris hebetatur?

6 Quodsi in animum quis inducat, tormentis quibus et quibus machinis simulacrum omne formetur, erubescet timere se materiem ab artifice, ut deum faceret, inlusam. Deus enim

se stali bohy až po smrti, a tak je po křivém svědectví Prokulově²⁹⁰ bohem Romulus, z usnesení Maurů je bohem Juba, a jiným králům se prokazují božské pocty, ale ti nejsou uctívání pro svou božskou moc nynější, ale proto, aby byla uctěna jejich moc dřívější.

2 Dokonce i proti jejich vůli je jim přiřčeno božské pojmenování: chtějí zůstat nadále lidmi, bojí se stát bohy a nepřejí si to, přestože jsou třeba již staří.²⁹¹

3 Nevznikají tedy bozi z mrtvých, neboť Bůh nemůže zemřít, ani z narozených, neboť vše, co se rodí, umírá: božské však je to, co nemá ani vzniku ani zániku. Proč totiž, když jsou bozi zrození, se také dnes nerodí? Nebo snad Jupiter již zestárl a Junonu opustila plodnost a Minerva zešedivěla dříve, než se stala matkou. Nebo ustalo toto plození proto, že bajkám takového druhu již nikdo nevěří?

4 Ostatně, kdyby bohové mohli plodit a nemohli umřít, měli bychom více bohů, než je všech lidí dohromady, že už by je nemohlo pojmut ani nebe ani vzduch, a ani země by je neunesla. Odtud je tedy zřejmé, že to byli lidé, o nichž čteme, že se narodili, a víme, že zemřeli.

5 Kdo tedy pochybuje, že jsou to posvátné obrazy bohů, k nimž se lid modlí a jež veřejně uctívá, zatímco je mysl a rozumné mínění nevzdělaných lidí oklamáváno zručností uměleckého zpracování, oslepováno odlesky zlata, mámeno leskem stříbra a bělostí

²⁹⁰ Podle Livia byl Proculus římským senátorem, jemuž měl Romulus ve snu vyjevit své přání být uctíván Římany jako Quirinus.

²⁹¹ V pozadí je patrně známý výrok Vespasiánův: „*Vae puto, deus fio.*“ deklarující jeho vzdor proti tomu, aby byl senátem ještě za svého života prohlášen za boha. Svědectví o tom podává Suetonius ve svých *Životopisech* (Vesp. 23).

ligneus, rogi fortasse vel infelicis stipitis portio, suspenditur, caeditur, dolatur, runcinatur.

7 Et deus aereus vel argenteus de immundo vasculo, ut saepius factum Aegyptio regi, conflatur, tunditur malleis et incudibus figuratur; et lapideus deus caeditur, scalpitur et ab impurato homine levigatur, nec sentit suae nativitatis iniuriam, ita ut nec postea de vestra veneratione culturam.

8 Nisi forte nondum deus saxum est vel lignum vel argentum. Quando igitur hic nascitur? Ecce funditur, fabricatur, sculpsitur: nondum deus est; ecce plumbatur, construitur, erigitur: nec adhuc deus est; ecce ornatur, consecratur, oratur; tunc postremo deus est, cum homo illum voluit et dedicavit.

9 Quanto verius de diis vestris animalia muta naturaliter iudicant! Mures, hirundines, milvi non sentire eos sciunt: rodunt, inculcant, insident, ac nisi abigatis, in ipso dei vestri ore nidificant; araneae vero faciem eius intexunt et de ipso capite sua fila suspendunt.

10 Vos tergetis, mundatis, eraditis et illos, quos facitis, protegitis et timetis, cum unusquisque vestrum non cogitat prius se debere deum nosse quam colere, dum inconsulte gestiunt parentibus oboedire, dum fieri malunt alieni erroris accessio quam sibi credere, dum nihil ex his quae timent norunt. Sic in auro et argento avaritia consecrata est, sic statuarum inaniam consignata forma, sic nata Romana superstitio.

11 Quorum ritus si percenseas, ridenda quam multa, quam multa etiam miseranda sunt! Nudi cruda hieme discurrunt, alii incedunt pilleati,

slonoviny?

6 Jestliže však se člověk zamyslí, jakými nástroji a jakými nářadím je každá ta socha vytvářena, bude se stydět nad tím, že se bojí látky klamně zpracované umělcem, který ji vysochal jako boha. Neboť dřevěný bůh, vytvořený z dřeva hranice, nebo z šibenice, je zavěšován, osekáván, stloukán a hoblován.

7 A bůh bronzový nebo stříbrný je odlit z nečisté nádoby, jak to kdysi dal udělat jeden egyptský král,²⁹² je otloukán kladivem a na kovadlinách je mu dána jeho podoba; a bůh zhotovený z kamene je vytesáván, vydlabáván a jakýmsi nečistým člověkem vyhlazován a necítí ani potupnost svého vzniku, stejně tak jako potom necítí poctu prokazovanou vašim uctíváním.

8 Ale snad ten kámen nebo dřevo nebo stříbro není ještě bohem. Kdy se tedy ten bůh bohem stává? Hle je lit, je vyráběn, je dlabán: a ještě není bohem; hle je zaléván olovem, sestavován a vztyčován: a stále ještě bohem není; a hle je ozdobován, zasvěcován a v modlitbě vzýván; tehdy konečně je bohem, když to člověk tak chtěl a zasvětil ho.

9 Oč správnější mínění mají o vašich bozích přirozeně nemá zvířata! Myši, holubi a luňáci vědí, že [ti bohové] nemají žádného citu: ohryzávají je, šlapou po nich a usedají na ně, a kdybyste je neodháněli, uhnízдили by se v samých ústech vašeho boha. Pavouci vskutku opřádají jeho hlavu a přímo z jeho hlavy

²⁹² Podle Hérodota (II,172) nechal egyptský král Amasis odlít bronzovou sochu boha z nádoby původně určené k omývání nohou.

scuta vetera circumferunt, pelles caedunt, mendicantes vicatim deos ducunt: quaedam fana semel anno adire permittunt, quaedam in totum nefas visere: est quo viro non licet et nonnulla absque feminis sacra sunt, etiam servo quibusdam caerimoniis interesse piaculare flagitium est: alia sacra coronat univira, alia multivira, et magna religione conquiruntur quae plura possit adulteria numerare.

12 Quid? qui sanguine suo libat et vulneribus suis supplicat, non profanus melius esset quam sic religiosus? aut cui testa sunt obscena demessa, quo modo deum violat qui hoc modo placat, cum si eunuchos deus vellet, posset procreare, non facere?

13 Quis non intellegat male sanos et vanae et perditae mentis in ista desipere et ipsam errantium turbam mutua sibi patrocina praestare? Hic defensio communis furoris est furentium multitudo.

spouštějí svá vlákna.²⁹³

10 Vy je otíráte, omýváte a oškrábáváte, a sami se bojíte těch, jimž poskytujete existenci, protože ani jeden z vás nemyslí na to, že nejprve je nutné boha poznat, než jej uctívat, zatímco lidé bezmyšlenkovitě touží následovat příklad rodičů, když se raději chtějí přidat k cizímu omylu, než aby věřili sami sobě, zatímco nemají žádnou znalost o tom, čeho se bojí. Tak je ve zlatě a stříbře posvěceno lakomství, tak je posvěcena forma soch nemajících žádný obsah, tak vznikla římská pověra.

11 Když si prohlédneš jejich obřady, kolik je v nich směšností, kolik věcí politováníhodných! Za tuhé zimy pobíhají nazí,²⁹⁴ jiní chodí s plstěnými klobouky, nosí kolem dokola staré štíty,²⁹⁵ bubnují na kůže a žebrajíce vodí bohy po vesnicích,²⁹⁶ do některých svatyní dovolují vstupovat toliko jednou v roce,²⁹⁷ jiné je zcela zapovězeno navštěvovat: jsou místa, kam nesmí vstoupit muž, a jiné obřady se konají bez žen, je těžkou poskvrnou, účastní-li se některých slavností otrok: jedny posvátné předměty zdobí žena, která byla provdána pouze jednou, jiné taková, která byla provdána vícekrát, a s velkou náboženskou úctou je vyhledávána ta, která může vypočíst více cizoložství.

²⁹³ Motiv opakující se napříč latinskou apologetikou. Nalézáme jej u Tertulliana (Apo. 12), Minucia i u pozdějších autorů: Arnobius v Adv. nat. VI,16 *topos* dále rozvíjí.

²⁹⁴ Narážka na starý římský zvyk spojený se svátkem *Luperkálii*, kdy mladíci oděni do zvířecích kůží probíhali městem. Obřad se tradičně konal 15. února.

²⁹⁵ Saliové, kněží boha Marta nosívali o březnovém procesí k božské počtě posvěcené štíty, tzv. *ancilia*.

²⁹⁶ Popisována je praktika Gallů, kněžského kolegia spojeného s kultem bohyně Kybelé, s jejíž podobiznou obcházeli po okolí.

²⁹⁷ Takovým dnem byl například svátek bohyně úsvitu a porodu *Mater Matuty*, kdy do její svatyně na římském fóru vstupovalo 11. června procesí žen.

12 A dále, kdo koná oběť svou vlastní krví a vlastními ranami prosí bohy o pomoc, nebylo by snad lépe, kdyby takový člověk byl bezbožný než zbožný takovýmto způsobem? Anebo je-li někdo zbaven svého mužství, jakým způsobem asi boha uráží ten, kdo se mu chce takto zalíbit, protože kdyby si bůh přál kastráty, mohl by je stvořit, a nebylo by třeba je vytvářet.

13 Kdo nepochopil, že jen nerozumní, lidé zkažení a slabomyslní se dopouštějí takových věcí a že jen velký zástup takto bloudících lidí si může navzájem poskytnout domnělou ochranu? Zde je obhajobou všeobecného šílenství množství šílených.

XXV. At tamen ista ipsa superstitio Romanis dedit, auxit, fundavit imperium, cum non tam virtute quam religione et pietate pollerent. Nimirum insignis et nobilis iustitia Romana ab ipsis imperii nascentis incunabulis auspicata est!

2 Nonne in ortu suo et scelere collecti et muniti immanitatis suae terrore creverunt? Nam asylo prima plebs congregata est: confluxerant perdití, facinerosi, incesti, sicarii, proditores, et ut ipse Romulus imperator et rector populum suum facinore praecelleret, parricidium fecit. Haec prima sunt auspicia religiosae civitatis!

3 Mox alienas virgines iam desponsatas, iam destinatas et nonnullas de matrimonio mulierculas sine more rapuit, violavit, inludit, et cum earum parentibus, id est cum soceris suis bellum miscuit, propinquum sanguinem fudit. Quid inreligiosius, quid audacius, quid ipsa sceleris confidentia tutius?

4 Iam finitimos agro pellere, civitates proximas

XXV. A přesto sama tato pověra dala, založila a rozšířila vládu Římanům, protože vynikali ne tak statečností, jako náboženskou zapáleností a zbožností. Bezpochyby ta slavná a vznešená římská spravedlnost má svůj slavnostní počátek již v kolébce rodícího se impéria samého!

2 Cožpak nevzrostli na svém počátku do takové velikosti, jsouce spojeni zločinem a ohrazení děsem své ukrutnosti? Neboť první obyvatelé se shromáždili v azylu, tam se shlukli ničemníci, zločinci, smilníci, vrahové, zrádci, a aby sám Romulus jako vládce a vůdce zločinným jednáním předčil svůj lid, spáchal bratrovraždu. To jsou první počátky zbožné obce!

3 Potom cizí panny, již zasnoubené, již určené mužům, a mnohé dokonce již ženušky v manželství proti mravům unesli, znásilnili, zneužili a s jejich rodiči, to jest se svými vlastními tchány započali válku, a prolili krev

evertere cum templis et altaribus, captos cogere, damnis alienis et suis sceleribus adolescere cum Romulo regibus ceteris et posteris ducibus disciplina communis est.

5 Ita quicquid Romani tenent, colunt, possident, audaciae praeda est: templa omnia de manubiis, id est de ruinis urbium, de spoliis deorum, de caedibus sacerdotum.

6 Hoc insultare et inludere est victis religionibus servire, captivas eas post victorias adorare. Nam adorare quae manu ceperis, sacrilegium est consecrare, non numina. Totiens ergo Romanis inpiatum est quotiens triumphatum, tot de diis spolia quot de gentibus et tropaea.

7 Igitur Romani non ideo tanti, quod religiosi, sed quod inpune sacrilegi: neque enim potuerunt in ipsis bellis deos adiutores habere, adversus quos arma rapuerunt. At, quos prostraverant, detriumphatos colere coeperunt: quid autem isti dii pro Romanis possunt, qui nihil pro suis adversus eorum arma valuerunt?

8 Romanorum enim vernaculos deos novimus: Romulus, Picus, Tiberinus et Consus et Pilumnus ac Volumnus dii; Cloacinam Tatius et invenit et coluit, Pavorem Hostilius atque Pallorem; mox a nescio quo Febris dedicata: haec alumna urbis istius superstitio, morbi et malae valetudines! Sane et Acca Larentia et

přibuzných. Co je bezbožnější a co drzejšího, co jasnějšího než tato zločinná troufalost?

4 Pak vyhánět sousedy z půdy, ničit sousední města i s chrámy a oltáři, shromažďovat zajaté, růst díky škodění druhým a za pomoci vlastních zločinů, to je jednání vlastní Romulovi, ostatním králům i pozdějším vůdcům.

5 Tak všechno, co Římané drží, ctí a vlastní, je kořistí smělostí: všechny chrámy pocházejí z kořisti, to jest ze sutin měst, z olupování bohů, z vraždění kněží.

6 Je posměchem a výsměchem sloužit přemoženým božstvům, uctívat je přemožené po vítězství. Neboť vzývat to, co jsi násilím nabyt, znamená posvěcovat svatokrádež, a ne božstva. Tolikrát tedy Římané zhřešili, kolikrát zvítězili, tolik loupeží spáchali na bozích, kolik vítězství oslavili nad národy.

7 Ne proto, že jsou zbožní, jsou Římané tak mocní, ale proto, že beztrestně páchají svatokrádež: nemohli totiž v těch samých válkách mít za pomocníky bohy, proti kterým tasili zbraně. Ale, ty, které porazili, začali poražené uctívat: co však mohou pro Římány učinit takoví bohové, kteří proti jejich zbraním nedokázali učinit nic pro své národy?²⁹⁸

8 Známe však domácí římské bohy: Romulus,²⁹⁹ Píkus,³⁰⁰ Tiberinus³⁰¹ a Consus,³⁰² Pilumnus³⁰³ a Volumnus;³⁰⁴ Tacius vynalezl a

²⁹⁸ Minucius zde naráží na jeden z charakteristických rysů římského náboženského formalismu, totiž uctívání bohů porobených měst jako *numina victa* a cizích božstev (*dii hospites*).

²⁹⁹ Romulus, legendární zakladatel Říma, byl zbožštěn a uctíván jako *Quirinus*.

³⁰⁰ Jedno z agrárních římských božstev; mytický vládce Itálie, údajný syn Jovův, spojený s *augurii*.

³⁰¹ Personifikovaná a deifikovaná řeka Tiber.

³⁰² Byl kultickým partnerem staré římské bohyně Ops. Do jeho kompetence spadala ochrana úrody obilí.

³⁰³ Agrární božstvo spojené se zpracováním zrna; patron mlynářů a pekařů.

³⁰⁴ Protektivní božstvo malých dětí.

Flora, meretrices propudiosae, inter morbos Romanorum et deos computandae.

9 Isti scilicet adversus ceteros, qui in gentibus colebantur, Romanorum imperium protulerunt: neque enim eos adversum suos homines vel Mars Thracius vel Iuppiter Creticus vel Iuno nunc Argiva, nunc Samia, nunc Poena, vel Diana Taurica vel Mater Idaea vel Aegyptia illa non numina, sed portenta iuverunt.

10 Nisi forte apud istos maior castitas virginum aut religio sanctior sacerdotum, cum paene in pluribus virginibus, ut quae inconsultius se viris miscuissent, Vesta sane nesciente, sit incestum vindicatum, in residuis inpunitatem fecerit non castitas tutior, sed inpudicitia felicior.

11 Ubi autem magis quam a sacerdotibus inter aras et delubra conducuntur stupra, tractantur lenocinia, adulteria meditantur? Frequentius denique in aediuorum cellulis quam in ipsis lupanaribus flagrans libido defungitur.

12 Et tamen ante eos deo dispensante diu regna tenuerunt Assyrii, Medi, Persae, Graeci etiam et Aegyptii, cum Pontifices et Arvales et Salios et Vestales et Augures non haberent nec pullos

ctil Cloacinu,³⁰⁵ Hostilius Pavor (Strach) a Pallor (Bledost); a potom byla neví kým vyhlášena za bohyni Febris (Horečka):³⁰⁶ to jsou božstva uctívána v pověře toho města: nemoci a slabosti! Ovšem i Acca Larentia³⁰⁷ a Flora,³⁰⁸ dvě hanebné nevěstky, musí být započteny mezi římské nemoci a také bohy.

9 Tihle bohové jistě prosadili římskou vládu proti ostatním, kteří byli mezi národy uctíváni: vždyť ani thrácký Mars nebo krétský Jupiter, nebo Juno jednou Argivská a jindy Samská, nebo Punská,³⁰⁹ nebo Diana Taurská, nebo Ídská Matka, nebo ona egyptská nikoli božstva, ale obludy, nepomohli Římanům proti svým vlastním lidem.

10 Snad je u Římanů větší čistota panen, nebo svatější zbožnost kněží, a bezmála většina posvátných panen jsou takové, které se velmi nerozumně zapletly s muži,³¹⁰ a přestože to Vesta jistě nevěděla, byla za nemravnost potrestána, zatímco ostatním byl trest odpuštěn, ne proto, že by jejich počestnost byla více v bezpečí, ale že si šťastněji vedly při nemravnosti.

11 Kde pak více než mezi oltáři a svatyněmi

³⁰⁵ Patronka známého římského kanálu *Cloaca maxima*. Na Foru jí byl zasvěcen malý kruhový chrám *Sacrum Cloacianae*.

³⁰⁶ Minucius na tomto místě uvádí několik takzvaných deifikovaných abstrakcí.

³⁰⁷ Podle tradice adoptivní matka Romula a Rema, jichž se ujala po smrti jednoho ze svých synů. Podle jiné tradice se jednalo o bohatou ženu, jež majetek, který zdědila po svém etruském manželovi, odkázala římskému lidu. V římském státním kultu byla považována za zakladatelku arválského bratrstva. Obdobně jako v mnoha jiných případech se jedná o agrární božstvo. Minucius má však na paměti, vzhledem ke kontextu, jinou domněnku o původu této ženy, když ji označuje, shodně jako Titus Livius (I,4) za prostitutku.

³⁰⁸ Flora byla římskou bohyní plodnosti a všeho živého.

³⁰⁹ Punská bohyně Tanit Caelestis byla ztotožňována s Junonou.

³¹⁰ Výtka ohledně necudnosti vestálek a označení jejich chrámu za semenišť neřesti je literárním topem majícím, na rozdíl od mnoha jiných témat zakořeněných v kritice samotných antických autorů, svůj původ až v křesťanských polemikách, jak uvádí Lieberg. LIEBERG, Godo. Die Römische Religion bei Minucius Felix. *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, s. 62.

cavea reclusos, quorum cibo vel fastidio res publica summa regeretur.

XXVI. Iam enim venio ad illa auspicia et auguria Romana, quae summo labore collecta testatus es et paenitenter omissa et observata feliciter.

2 Clodius scilicet et Flaminius et Iunius ideo exercitus perdidit, quod pullorum solistimum tripudium exspectandum non putaverunt.

3 Quid? Regulus nonne auguria servavit et captus est? Mancinus religionem tenuit, et sub iugum missus est et deditus. Pullos edaces habuit et Paulus, apud Cannas tamen cum maiore reipublicae parte prostratus est.

4 Gaius Caesar, ne ante brumam in Africam navigia transmitteret, auguriis et auspiciis renitentibus, sprexit: eo facilius et navigavit et vicxit.

5 Quae vero et quanta de oraculis prosequar? Post mortem Amphiarus ventura respondit,

jsou kněžimi prováděny hanebnosti, ujednávají se kuplířství, přemýšlí se o cizoložství? Nakonec častěji dochází svého naplnění planoucí chťič v komůrkách kněží, než v samotných nevěstincích.

12 A přesto ještě před nimi [míněno Římany] řízením Božím dávno kralovali Asyřané, Peršané, Médové a také Řekové a Egyptané, přestože neměli ani kněze, ani arválské bratrstvo, ani salie a vestálky a augury, ani kuřata uzavřená v kleci proto, aby se jejich apetitem nebo nechutenstvím řídily nejvyšší zájmy státu.

XXVI. Již tedy přicházím k oněm římským auspiciím a auguriím, která, jak jsi dosvědčil, byla dána dohromady³¹¹ s nejvyšší pečlivostí, a když byla dodržována, přinášela štěstí, když jich však nebylo dbáno, stávala se špatnými znameními.

2 Clodius, jak je známo, i Flaminius a Junius ztratili svá vojska proto, že nedbali na nutnost počkat na zobání kuřat předpovídající dobrý výsledek.

3 A co dále? Cožpak Regulus nedbal na auguria, a byl zajat? Mancinus se držel posvátného zvyku, a přece byl poslán pod jho a vydán nepříteli. Žravá kuřata měl i Paulus, a přesto byl s většinou římského národa u Kann poražen.

4 Gaius Caesar rozmetal auspicia a auguria, když byl jimi zrazován, aby se před zimou neplavil do Afriky: a tím snáze se přeplavil a

³¹¹ K problematice syntaxe a překladu dané pasáže viz analýzu, kterou ve své kritické poznámce poskytuje Linderski. LINDERSKI, J. „Auspicia et Auguria Romana... Summo Labore Collecta“: A Note on Minucius Felix Octavius 26.1. *Classical Philology*, Vol. 77, No. 2, 1982. s. 148–150. Na analýzu prvně jmenovaného pak reaguje ve své krátké úvaze Fears – FEARS, J. Rufus. Minucius Felix Octavius 26. 1. *Classical Philology*, Vol. 77, No. 2, 1982. s. 150–152.

qui proditum iri se ob monile ab uxore nescivit. Tiresias caecus futura videbat, qui praesentia non videbat.

6 De Pyrrho Ennius Apollinis Pythi responsa confinxit, cum iam Apollo versus facere desisset: cuius tunc cautum illud et ambiguum defecit oraculum, cum et politiores homines et minus creduli esse coeperunt. Et Demosthenes, quod sciret responsa simulata, φιλιππιζειν Pythiam querebatur.

7 At nonnumquam tamen veritatem vel auspicia vel oracula tetigerunt. Quamquam inter multa mendacia videri possit industriam casus imitatus, adgrediar tamen fontem ipsum erroris et pravitatis, unde omnis caligo ista manavit, et altius eruere et aperire manifestius.

8 Spiritus sunt insinceri, vagi, a caelesti vigore terrenis labibus et cupiditatibus degravati. Isti igitur spiritus, posteaquam simplicitatem substantiae suae onusti et inmersi vitiis perdiderunt, ad solacium calamitatis suae non desinunt perditum iam perdere et depravati errorem pravitatis infundere et alienati a deo inductis pravis religionibus a deo segregare.

9 Eos spiritus daemones esse poetae sciunt, philosophi disserunt, Socrates novit, qui ad nutum et arbitrium adsidentis sibi daemonis vel declinabat negotia vel petebat.

10 Magi quoque non tantum sciunt daemones sed etiam quicquid miraculi ludunt, per daemones faciunt: illis adspirantibus et infudentibus praestigias edunt, vel quae non sunt videri, vel quae sunt non videri.

zvítězil.³¹²

5 A kolik toho mám podrobně vylíčit o věštbách? Amphiarus³¹³ předpověděl, co nastane po jeho smrti, a byl to také on, který nevěděl, že bude kvůli náhrdelníku zrazen vlastní ženou. Slepý Teiresiás³¹⁴ viděl věci budoucí, ale neviděl ty přítomné.

6 Výpověď apollónské Pýthie o Pyrrhovi si vybásnil Ennius, když již Apollo přestal skládat verše: a jeho slavná, vychytralá a dvojznačná věštecká praxe upadla tehdy, když se lidé stali vzdělanějšími a méně pověřivými. A Démostenés, protože prý věděl, že jsou odpovědi předstírané, snažil se proti Pýthii vést filipiku.

7 Ale někdy se přece jak auspicia tak orákula dotkla pravdy. Jakkoli by se mohlo zdát, že mezi tolika omyly díky pilnosti někdy nastal případ podobný pravdě, přece přistoupím k tomu, abych samotný ten pramen omylu a zvrácenosti, odkud vyvstala všechna ta mlha, hlouběji rozkryl a otevřeněji popsal.

8 Existují nečistí bludní duchové, kteří, zbavení nebeské svěžesti, obtížili se pozemskými touhami a nečistotami. A tito duchové, poté, co pozbyli své čisté substance, propadli a ponořili se do vášně, a aby se ve svém neštěstí utěšili, nepřestávají tito zatracenci přivádět k zatracení jiné, a jsou sami zkažení, vlévají do jiných nejistotu zkaženosti, a jsou od Boha odcizeni, jiné od Boha vzdalují, svádějící je k mylným náboženským představám.

9 Básníci vědí, že tito duchové jsou démoni,

³¹² Roku 47 př. n. l se Caesar úspěšně přepravil ze Sicílie do severní Afriky, aby se postavil Pompeiovi.

³¹³ Mytický král v Argu.

³¹⁴ Mytický thébský věstec, jenž předpověděl osud Oidipův.

11 Eorum magorum et eloquio et negotio primus Hostanes et verum deum merita maiestate prosequitur et angelos, id est ministros et nuntios, dei sedem tueri eiusque venerationi novit adsistere, ut et nutu ipso et vultu domini territi contremescant. Idem etiam daemones prodidit terrenos, vagos, humanitatis inimicos.

12 Quid? Plato, qui invenire deum negotium credit, nonne et angelos sine negotio narrat et daemones? et in Symposio etiam suo naturam daemonum exprimere conatur? Vult enim esse substantiam inter mortalem inmortalemque, id est inter corpus et spiritum mediam, terreni ponderis et caelestis levitatis admixtione concretam, ex qua monet etiam nos amorem informari et in labi pectoribus humanis et sensum movere et adfectus fingere et ardorem cupiditatis infundere.

XXVII. Isti igitur impuri spiritus, daemones, ut ostensum <a> magis ac philosophis, sub statuis et imaginibus consecratis delitescunt et ad flatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis

mluví o nich filosofové, zná je Sókratés, který na radu a pokyn démona, který u něj přebýval, se některým věcem vyhýbal a jiné vyhledával.

10 Také mágové nejen znají demony, ale také každou podivuhodnost, kterou předvádějí, provádějí skrze ně: pod jejich vlivem a za jejich pomoci konají podivuhodné kousky, že není vidět to, co jinak vidět je, anebo je vidět to, co ve skutečnosti vidět není.

11 Co do slov a činů první z těch mágů, Hostanes,³¹⁵ prokazuje pravému Bohu zaslouženou úctu a ví, že andělé, to jest služebníci a poslové Boží, stojí blízko Božího trůnu, aby Boha uctívali, takže při každém pokynu a posuňku svého pána se vyděšení chvějí. Týž také popsal pozemské demony jako bludné a lidem nepřátelské.

12 A co dále? Zdalipak Platón, který uvěřil, že je obtížné poznat Boha, nevypráví bez obtíží o andělech a démonech? A nepokouší se snad ve svém Symposiu popsat podstatu démonů? Má za to, že existuje jakási substance ležící mezi tím, co je smrtelné, a tím, co je nesmrtelné, že je mezi tělem a duchem uprostřed, stvořená smísením nebeské lehkosti a pozemské tíže, z ní, připomíná, se formuje také láska, a že se dostává dovnitř do lidských srdcí, budí smysly a vytváří vjemy, vytváří city a vlévá do nás žár touhy.

XXVII. Tihle tedy nečistí duchové, démoni, jak to odhalili mágové a filosofové, schovávají se pod sochami a obrazy a svým dechem vytvářejí dojem, jako by bylo přítomno božstvo, někdy mezitím inspirují věštce, když

³¹⁵ Hostanes perský mág, údajný průvodce Xerxův na vojenském tažení do Řecka. V helénistické literatuře mu byla připisována řada pseudepigrafických děl.

consequuntur, dum inspirant interim vatibus, dum fanis inmorantur, dum nonnumquam extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt, falsis pluribus involuta.

2 Nam et falluntur et fallunt, ut et nescientes sinceram veritatem et quam sciunt, in perdicionem sui non confitentes. Sic a caelo deorsum gravant et a deo vero ad materias avocant, vitam turbant, somnos inquietant, inrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogant, ut nidore altarium vel hostiis pecudum saginati, remissis quae constrinxerant, curasse videantur.

3 Hinc sunt et furentes, quos in publicum videtis excurrere, vates et ipsi absque templo, sic insaniunt, sic bacchantur, sic rotantur: par et in illis instigatio daemonis, sed argumentum dispar furoris.

4 De ipsis etiam illa, quae paulo ante tibi dicta sunt, ut Iuppiter ludos repeteret ex somnio, ut cum equis Castores viderentur, ut cingulum matronae navicula sequeretur.

5 Haec omnia sciunt pleraque pars vestrum ipsos daemones de semetipsis confiteri, quotiens a nobis tormentis verborum et orationis incendiis de corporibus exiguntur.

6 Ipse Saturnus et Serapis et Iuppiter et quicquid daemonum colitis, victi dolore quod sunt eloquuntur, nec utique in turpitudine sui, nonnullis praesertim vestrum adsistentibus, mentiuntur.

7 Ipsis testibus, esse eos daemones, de se verum confitentibus credite: adiurati enim per deum

prodlévají ve svatyních, mezitím oživují žilky vnitřností, řídí let ptáků, řídí losy, ovlivňují věštné výroky, avšak zahalené do mnohých lží.

2 Neboť klamou sami sebe i jiné, zatímco neznají čistou pravdu, a pokud ji znají, nepřiznají to ke své vlastní záhubě. Tak [člověka] znovu od nebe stahují a odvádějí jej od pravého Boha ke hmotným věcem, narušují život, znepokojují sny, vkrádají se v skrytosti do těl jako nevýrazní duchové, způsobují nemoci, děsí mysl, krotí údy, aby přinutili člověka, aby je uctíval, aby, nasativše se vůní z oltářů a obětmi dobytka, poté, co odstraní, co způsobili, se zdálo, že člověka uzdravili.

3 Odtud jsou běsnící lidé, které na veřejnosti vidáte, jak vybíhají, věštcí, i takoví, kteří žijí mimo chrám, tak blázní, tak zuří, tak se svíjejí: také v nich je osten démonův, ale základ zuření je jiný.

4 Od nich samých [to jest démonů] pochází také to, co jsi před krátkou chvílí řekl, že Jupiter ve snu žádal o opakování her, že Kastor a Pollux se objevili na koních, že loď poslušně následovala pás jedné paní.

5 Velká část z vás ví, že z tohoto všeho se démoni vyznávají, kdykoli je mukami svých slov a plameny svých modliteb vyháníme z těl.

6 Sám Saturnus a Serapis a Jupiter a kterýkoli z démonů, jež ctíte, jsouc přemoženi bolestí, vypovídají o tom, co jsou zač, ale nelžou přece ke své hanbě, když je u toho přítomno několik vašich lidí.

7 Když tedy sami dosvědčují, že jsou demony, věřte přece jejich svědectví: jsou totiž zapřísaháni jediným pravým Bohem, proti své vůli se ubožáci chvějí v tělech, a buď odcházejí

verum et solum, inviti, miseri corporibus inhorrescunt et vel exiliunt statim vel evanescent gradatim, prout fides patientis adiuvat aut gratia curantis adspirat. Sic Christianos de proximo fugitant, quos longe in coetibus per vos lacessebant.

8 Ideo inserti mentibus imperitorum odium nostri serunt occulte per timorem: naturale est enim et odisse quem timeas, et quem metueris infestare[s], si possis. Sic occupant animos et obstruunt pectora, ut ante nos incipiant homines odisse quam nosse, ne cognitos aut imitari possint aut damnare non possint.

XXVIII. Quam autem iniquum sit, incognitis et inexploratis iudicare, quod facitis, nobis ipsis paenitentibus credite.

2 Et nos enim idem fuimus et eadem vobiscum quondam adhuc caeci et hebetes sentiebamus, quasi Christiani monstra colerent, infantes vorarent, convivia incesta miscerent, nec intellegebamus ab his fabulas istas semper ventilari et numquam vel investigari vel probari, nec tanto tempore aliquem existere, qui proderet, non tantum facti veniam, verum etiam indicii gratiam consecuturum: malum autem adeo non esse, ut Christianus reus nec erubesceret nec timeret, et unum solummodo, quod non ante fuerit, paeniteret.

3 Nos tamen cum sacrilegos aliquos et incestos, parricidas etiam defendendos et tuendos suscipiebamus, hos nec audiendos in totum putabamus, ut torqueremus confitentes ad negandum, videlicet ne perirent, exercentes in his perversam quaestionem, non quae verum

ihned, nebo pozvolna vyprchávají, podle toho, jak napomáhá víra trpícího, nebo milost toho, kdo léčí. Tak utíkají z blízkosti křesťanů, aby je z dálky ve shromážděních skrze vás provokovali.

8 Proto poté, co se vkradou do mysli nevzdělaných lidí, potají pomocí strachu rozsévají nenávisť proti nám: je totiž přirozené, že nenávidíš toho, koho se bojíš, a že toho, koho nenávidíš, ohrožuješ, pokud můžeš. Tak zajímají duše a zatvrzují srdce, že nás lidé začínají nenávidět dříve, než nás poznají, aby nás, kdyby nás potom, co nás poznají, buď nemohli napodobit, nebo aspoň nemohli neodsoudit.

XXVIII. A to, jak je nespravedlivé soudit zatímco jste věc neprozkoumali a nepoznali, jak to činíte, to věřte nám, kteří toho sami litujeme.

2 My jsme totiž byli stejní, a byvše dosud slepí, měli jsme kdysi toto s vámi společné, a jsouce tupí a zaslapení, mysleli jsme si totéž: že křesťané prý uctívají obludy, požírají děti, provádějí o hostinách incestní styky, a nechápali jsme, že právě těmi démony jsou ty příběhy podněcovány, aniž jsou kdy prozkoumány nebo ověřovány, a že za celou tu dlouhou dobu se neobjevil jediný zrádce, který by to dosvědčil, i když by mu za ten čin bylo odpuštěno a dostal by dokonce za to udání následně i odměnu: ta víra není tedy tak velké zlo, že se obviněný křesťan ani nečervená, ani nebojí, a jen jediné věci lituje, že nebyl křesťanem už dříve.

3 My pak, když jsme mnohdy k obraně a ochraně přijímali svatokrádežníky,

erueret, sed quae mendacium cogeret.

4 Et si qui infirmior malo pressus et victus Christianum se negasset, favebamus ei, quasi eierato nomine iam omnia facta sua illa negatione purgaret.

5 Adgnoscutisne eadem nos sensisse et egisse, quae sentitis et geritis? Cum, si ratio, non instigatio daemonis iudicaret, essent urguendi magis, non ut diffiterentur se Christianos, sed ut de incestis stupris, de impiatis sacris, de infantibus immolatis faterentur.

6 His enim et huiusmodi fabulis idem daemones ad execrationis horrorem imperitorum aures adversus nos referserunt. Nec tamen mirum, cum omnium fama, quae semper insparsis mendaciis alitur, ostensa veritate consumitur, sit et negotium daemonum; ab ipsis enim rumor falsus et seritur et fovetur.

7 Inde est quod audire te dicis, caput asini rem nobis esse divinam. Quis tam stultus, ut hoc colat? Quis stultior, ut hoc coli credat? Nisi quod vos et totos asinos in stabulis cum vestra vel sua Epona consecratis et eosdem asinos cum Iside religiose decoratis, item boum capita et capita vervecum et immolatis et colitis, de capro etiam et homine mixtos deos leonum et canum vultu deos dedicatis.

8 Nonne et Apin bovem cum Aegyptiis adoratis et pascitis? Nec eorum sacra damnatis instituta serpentibus, crocodillis, beluis ceteris et avibus et piscibus, quorum aliquem deum si quis occiderit, etiam capite punitur.

9 Idem Aegyptii cum plerisque vobis non magis

bratrovrahy, osoby nemravné, domnívali jsme se, že křesťanům by vůbec nemělo být dopřáno sluchu, mučili jsme je proto, abychom je donutili zapírat, když vyznávali svou víru, a to proto, aby nemuseli zahynout, provozující s nimi zcela zvrácený výsledek, ne takový, který by se dobral pravdy, ale takový, který vymáhal lež.

4 A kdyby byl nějaký slabší člověk, jsa tísněn utrpením, zapřel, že je křesťanem, podporovali jsme ho, jako kdyby tím, že se zřekl toho jména, samým tím popřením odčinil všechny své špatné skutky.

5 Poznáváte, že jsme cítili a vykonali totéž, co vy cítíte a provádíte? Ale kdyby se rozum neřídil popichováním nějakého démona, bylo by nutné naléhat více, ne proto, aby zapírali, že jsou křesťané, ale aby se přiznávali k incestním stykům, bezbožným obřadům, k obětování dětí.

6 Takovými a podobnými výmysly naplnili totiž démoni uši nevzdělaných lidí, aby v nich vzbudili hrůzu a odpor proti nám. Na tom však není nic divného, neboť všechny pomluvy, které jsou vždy přiživovány rozesetými nepravdami, jsou vždy vyvráceny, když se ukáže pravda, jsou také v působnosti démonů: jejich prostřednictvím se totiž vytváří a šíří špatná pověst.

7 Odtud pochází také to, co říkáš, že jsi slyšel: že oslí hlava je předmětem naší náboženské úcty. Kdo by byl tak hloupý, aby takovou věc uctíval? A kdo ještě hloupější, aby věřil, že taková věc je uctívána? Ovšem vy dokonce celé osly ve stájích zasvěcujete své Eponě³¹⁶ a tytíž

³¹⁶ Epona držela v římském pantheonu patronát nad fertilitou koní. Byla však také patronkou oslů a mul.

Isidem quam ceptarum acrimonias metuunt, nec Serapidem magis quam strepitus per pudenda corporis expressos contremescunt.

10 Etiam ille, qui de adoratis sacerdotis virilibus adversum nos fabulatur, temptat in nos conferre quae sua sint. Ista enim impudicitiae eorum forsitan sacra sint, apud quos sexus omnis membris omnibus prostat, apud quos tota inpudicitia vocatur urbanitas, qui scortorum licentiae invident, qui medios viros lambunt, libidinoso ore inguinibus inhaerescunt, homines malae linguae etiam si tacerent, quos prius taedescit impudicitiae suae quam pudescit.

11 Pro nefas! Id in se mali facinoris admittunt, quod nec aetas potest pati mollior nec cogi servitus durior.

XXIX. Haec et huiusmodi propudia nobis non licet nec audire, etiam pluribus turpe defendere est: ea enim de castis fingitis et pudicis, quae fieri non crederemus, nisi de vobis probaretis.

2 Nam quod religioni nostrae hominem noxium

osly zbožně zdobíte kvůli Ísidě, podobně hlavy býků a skopců obětujete a uctíváte a posvěcujete jako bohy vzniklé smísením lidské a kozí podoby, bohy s tváří lví a psí.

8 Cožpak také s Egyptany neuctíváte a nepasete boha Apida? A nezavrhujete ani jejich obřady ustanovené k uctívání hadů, krokodýlů a jiných zvířat, ptáků a ryb, a jestliže by snad někdo zabil některého z těch bohů, bude potrestán na hrdle.

9 A titíž Egyptané spolu s mnohými z vás se bojí ani ne tak Ísidy, jako štiplavé vůně cibule, a Serapida ne více než prdů vypuštěných z necudné části těla.

10 Také ten, kdo si proti nám vymýšlí nesmysly o tom, že uctíváme genitálie svého kněze, pokouší se na nás přenést něco, co je jemu vlastní. Neboť takové sexuální zvrácenosti se snad mohou vyskytnout jako obřady jen mezi těmi, u nichž se nabízí každý úd a část těla, kterékoli pohlaví, mezi těmi, u nichž se každá nemravnost nazývá civilizovaností, kteří závidějí nevěstkám volnost, kteří olizují polomuže, chlípnými ústy se přisávají k pohlavním údům; ti lidé neřestného jazyka, i kdyby mlčeli, spíš dříve pocítí zhnusení nad svou nemravností, než stud.

11 Taková bezbožnost! Takovou hanebnost na sobě připouštějí, jakou kultivovaná doba nemůže strpět a k níž ani sebetvrdší otroctví nemůže být přinuceno.

XXIX. Takové a podobné nestoudnosti nám není dovoleno ani poslouchat a je dokonce hanebné podrobněji se proti nim bránit: vymýšlíte totiž o cudných a ctnostných lidech takové věci, o nichž bychom ani nevěřili, že se

et crucem eius adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum.

3 Ne[c] ille miserabilis, cuius in homine mortali spes omnis innititur: totum enim eius auxilium cum extincto homine finitur!

4 Aegyptii sane hominem sibi quem colant eligunt: illum unum propitiant, illum de omnibus consulunt, illi victimas caedunt. At ille, qui ceteris deus, sibi certe homo est, velit nolit: nec enim conscientiam suam decipit, si fallit alienam.

5 Etiam principibus et regibus, non ut magnis et electis viris, sicut fas est, sed ut deis turpiter adulatio falsa blanditur, cum et praeclaro viro honor verius et optimo amor dulcius praebeatur. Sic eorum numen vocant, ad imagines supplicant, Genium, id est daemonem, implorant, et est eis tutius per Iouis Genium peierare quam regis.

6 Cruces etiam nec colimus nec optamus. Vos plane, qui ligneos deos consecratis, cruces ligneas ut deorum vestrorum partes forsitan adoratis.

7 Nam et signa ipsa et cantabra et vexilla castrorum quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae? Tropaea vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem, verum et adfixi hominis imitantur.

8 Signum sane crucis naturaliter visimus in navi, cum velis tumentibus vehitur, cum expansis palmulis labitur: et cum erigitur iugum, crucis signum est, et cum homo porrectis manibus deum pura mente veneratur. Ita signo crucis aut ratio naturalis innititur aut vestra religio formatur.

mohou stát, kdybyste je sami na sobě nedokazovali.

2 Neboť tím, že našemu náboženství přisuzujete člověka zločinného a jeho kříž, pohybujete se daleko od pravdy, když se domníváte, že by si zločinný člověk zasloužil, nebo že by pozemský člověk dokázal, aby se věřilo, že je bohem.

3 Nadto je ubohý ten, jehož naděje se zakládá na smrtelném člověku: veškerá jeho záštita zaniká se smrtí toho člověka!

4 Egypt'ané si nicméně volí člověka, aby jej uctívali: toho jediného se snaží si naklonit, s ním se o všem radí, pro něj zabíjejí oběti. Ale on, který je pro ostatní bohem, pro sebe je jistě člověkem, ať chce nebo nechce: nemůže totiž oklamat povědomí o sobě samém, i když oklame mínění jiného.

5 Také předákům a králům lichotí falešné pochlebování, ne takové jaké se sluší pro velké a vyvolené muže, ale jako pro bohy, neboť je správnější slavnému muži prokazovat čest a ušlechtilému je příjemnější prokazovat náklonnost. Tak se dovolávají jejich božské podstaty, modlí se k jejich obrazům, genia, to jest démona, vzývají a je pro ně bezpečnější přísahat při géniu Jovově než při géniu králově.

6 My totiž kříže ani neuctíváme, ani si je nepřejeme. Ale děláte to vy, kteří zasvěcujete dřevěné bohy a dřevěné kříže uctíváte jako části vašich bohů.

7 Neboť i samy vaše znaky, prapory a slavnostní korouhve, co jsou jiného než pozlacené a ozdobené kříže? Vaše vítězné trofeje nemají jen podobu jednoduchého kříže, ale jsou podobny člověku na něm visícímu.

XXX. Illum iam velim convenire, qui initiari nos dicit aut credit de caede infantis et sanguine. Putas posse fieri, ut tam molle, tam parvulum corpus fata vulnerum capiat? Ut quisquam illum rudem sanguinem novelli et vixdum hominis caedat, fundat, exhauriat? Nemo hoc potest credere nisi qui possit audere.

2 Vos enim video procreatos filios nunc feris et avibus exponere, nunc adstrangulatos misero mortis genere elidere: sunt quae in ipsis visceribus medicaminibus epotis originem futuri hominis extinguant et parcidium faciant, antequam pariant.

3 Et haec utique de deorum vestrorum disciplina descendunt: nam Saturnus filios suos non exposuit, sed voravit. Merito ei in nonnullis Africae partibus a parentibus infantes immolabantur, blanditiis et osculo comprimente vagitum, ne flebilis hostia immolaretur.

4 Tauris etiam Ponticis et Aegyptio Busiridi ritus fuit hospites immolare, et Mercurio Gallis humanas vel inhumanas victimas caedere, Romani Graecum et Graecam, Gallum et

8 Ostatně znamení kříže spatřujeme přirozeně na lodi, když pluje se vzdutými plachtami, když se posouvá pomocí natažených vesel: a když se vztyčuje jho, je znamením kříže, a stejně tak, když člověk s rozepjatýma rukama uctívá Boha. Tak se znamení kříže zakládá na přirozeném pořádku a stejně tak se objevuje i ve vašem náboženství.³¹⁷

XXX. Chtěl bych se nyní vypořádat s oním člověkem, který říká nebo věří, že jsme zasvěcováni skrze vraždu a krev nemluvněte. Myslíš si, že se může stát, že by tak maličké tělo a droboučké tělo dostalo smrtící rány? Že by někdo tu mladou krev nemluvněte, jež zatím sotva se stalo člověkem, proléval a hltal? Nikdo tomu nemůže věřit, leda by se toho sám dokázal odvážit.

2 Vás však vídám, jak novorozené syny předhazujete šelmám a dravcům, jak rdousíte a tak zabíjíte tím ubohým způsobem smrti: existují také ženy, které ve vlastním lůně usmrcují zárodek budoucího člověka tím, že vypijí jakési léky a tak se dopouštějí vraždy dítěte ještě předtím, než porodí.

3 A jistě tyto věci vycházejí z chování vašich bohů: neboť Saturnus své děti nepohazoval, ale požíral. Po právu mu v některých afrických oblastech byly rodiči obětovávány děti, přičemž jejich nárek byl tlumen lichočkami a polibkem, aby nebyla obětována oběť plačící.³¹⁸

4 Pontští Taurové a Egyptský Busiris měli ve zvyku obřady, kdy obětovali cizince, a

³¹⁷ S obdobným výčtem nespécificky se vyskytujících křížů nemajících charakter symbolů se setkáváme také u Tertulliana v Apol. 16.

³¹⁸ Stejný *topos* uvádí také Tertullian v Apol. 9.

Gallam sacrificii viventes obruere, hodieque ab ipsis Latiaris Iuppiter homicidio colitur, et quod Saturni filio dignum est, mali et noxii hominis sanguine saginatur.

5 Ipsum credo docuisse sanguinis foedere coniurare Catilinam, et Bellonam sacrum suum haustu humani cruoris imbuere, et comitalem morbum hominis sanguine, id est morbo graviore sanare.

6 Non dissimiles et qui de harena feras devorant inlitas et infectas cruore vel membris hominis et viscere saginatas. Nobis homicidium nec videre fas nec audire, tantumque ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus.

XXXI. Et de incesto convivio fabulam grandem adversum nos daemonum coitio mentita est, ut gloriam pudicitiae deformis infamiae aspersione maculet, ut ante exploratam veritatem homines a nobis terrore infandae opinionis averteret.

2 Sic de isto et tuus Fronto non ut adfirmator testimonium fecit, sed convicium ut orator adpersit: haec enim potius de vestris gentibus nata sunt.

3 Ius est apud Persas misceri cum matribus, Aegyptiis et Athenis cum sororibus legitima conubia, memoriae et tragoediae vestrae incestis gloriantur, quas vos libenter et legitis et auditis; sic et deos colitis incestos, cum matre,

Merkurovi Gallové zabíjeli lidské, ale i nelidské oběti, Římané zakopávali za živa jako oběť Řeka a Řekyni, Galla a Gallku, a dodnes je jimi uctíván Jupiter Latiaris zabitím člověka, a jak je hodno syna Saturnova, živí se ten bůh krví špatného a provinilého člověka.

5 To on, jak věřím, naučil Catilinu zpečetovat přísahu krví, Belonu polévat svou oběť úlitbou lidské krve a léčit nemoc padoucnici lidskou krví,³¹⁹ to jest chorobou ještě horší.

6 A nejinak jednají ti, kdo požívají šelmy z arény, potřísněné nebo nasáklé lidskou krví, nebo vykrmené lidskými údy a vnitřnostmi. Ale nám není dovoleno zabíjení člověka sledovat, nebo o něm něco poslouchat, a tak se vyhýbáme lidské krvi, že dokonce nemáme krev zvířat mezi svými pokrmy.

XXXI. Seskupení démonů vymyslelo si proti nám hroznou báji o nemravném setkávání, aby ušpinila slávu cudnosti popraškem odporné hanebnosti, aby se od nás lidé kvůli děsu pocházejícímu z hrozné domněnky odvraceli dříve, než vyjde najevo pravda.

2 Tak i tvůj Fronto³²⁰ o tom svědčil, ne aby vydal svědectví jako ručitel, ale aby jako řečník rozdmýchal hádku: takové věci totiž pocházejí především z vašich národů.

3 U Peršanů je dovoleno zaplétat se s matkami, u Egyptanů a Athénanů jsou zákonné sňatky se sestrami, incesty se pyšní vaše historie a tragédie, které tak rádi čtete a posloucháte; a stejně tak uctíváte krvesmilné bohy, kteří měli

³¹⁹ Užití krve jako léčebného prostředku proti epileptickým záchvatům uvádí Plinius.

³²⁰ K osobnosti Frontona z Ciry viz kapitolu 3 této práce. I přes pokusy starších badatelů není možno předpokládat, že Minucius přímo znal dílo Frontonovo. Je proto nutno dát za pravdu tvrzení Schubertovu, že zmínka o tomto africkém řečníkovi je pouze součástí apologetické strategie autora. SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, 67.

cum filia, cum sorore coniunctos.

4 Merito igitur incestum penes vos saepe deprehenditur, semper admittitur. Etiam nescientes, miseri, potestis in inlicita prouere: dum Venerem promise spargitis, dum passim liberos seritis, dum etiam domi natos alienae misericordiae frequenter exponitis, necesse est in vestros recurrere, in filios inerrare. Sic incesti fabulam nectitis, etiam cum conscientiam non habetis.

5 At nos pudorem non facie, sed mente praestamus: unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, cupiditate procreandi aut unam scimus aut nullam. Convivia non tantum pudica colimus, sed et sobria: nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus, sed gravitate hilaritatem temperamus casto sermone; corpore castiore plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur: tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica coniunctio.

6 Nec de ultima statim plebe consistimus, si honores vestros et purpuras recusamus, nec factiosi sumus, si omnes unum bonum sapimus eadem congregati quiete qua singuli, nec in angulis garruli, si audire nos publice aut erubescitis aut timetis.

7 Et quod in dies nostri numerus augetur, non est crimen erroris, sed testimonium laudis; nam in pulcro genere vivendi et perseverat suus et ad crescit alienus.

8 Sic nos denique non notaculo corporis, ut putatis, sed innocentiae ac modestiae signo facile dinoscimus: sic nos mutuo, quod doletis, amore diligimus, quoniam odisse non novimus:

styk s matkou, dcerou i se sestrou.

4 Není tedy divu, že se u vás krvesmilstvo stále objevuje a stále k němu dochází. Dokonce nevědomky, ubožáci, můžete vstoupit do nedovoleného svazku: zatímco se slepě poddáte Venuši, zatímco plodíte děti na různých místech, když dokonce děti narozené ve vašem domě velmi často vystavujete milosrdenství někoho jiného, nutně tedy musíte narazit na své vlastní příbuzné a prohřešovat se na svých synech. Tak sprádaté dále ten příběh o incestu, i když o tom nemáte ponětí.

5 Avšak my prokazujeme mravnost nikoli svým vzezřením, ale svou myslí: dobrovolně setrváváme v jediném manželském svazku a v touze po plození poznáváme buď jen jednu ženu, nebo žádnou. Hostiny, které konáme, jsou nejen mravné, ale i střídme: neoddáváme se hostinám, ani hostinu čistým vínem neprotahujeme, ale vážností a cudnou rozmluvou usměřňujeme veselost: s tělem zacházíme ještě cudněji, dobrovolně si někteří užívají věčného panenství, spíše než aby se jím vychloubali: tak dalecí jsme touhy po krvesmilstvu, že někteří se dokonce stydí za početný styk.

6 A nejsme nejhorší spodinou, jestliže odmítáme vaše pocty a purpurová roucha, ani nejsme proto buřiči, jestliže všichni myslíme na totéž dobro, buď ve shromáždění, nebo jeden každý sám, ani nejsme výřeční na veřejných místech, jestli se stydíte nebo bojíte poslouchat nás veřejně.

7 A to, že náš počet den za dnem vzrůstá, to není důkaz našeho omylu, ale svědectví o slávě: neboť při krásném způsobu života zůstává ten,

sic nos, quod invidetis, fratres vocamus, ut unius dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes. Vos enim nec invicem adgnoskitis et in mutua odia saevitis, nec fratres vos nisi sane ad parricidium recognoscitis.

XXXII. Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus? Quod enim simulacrum deo fingam, cum, si recte existimes, sit dei homo ipse simulacrum? Templum quod ei extruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit? Et cum homo latius maneam, intra unam aediculam vim tantae maiestatis includam?

2 Nonne melius in nostra dedicandus est mente? In nostro intimo consecrandus est pectore? Hostias et victimas deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiciam ei suum munus? Ingratum est, cum sit litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera sententia.

3 Igitur qui innocentiam colit, deo supplicat; qui iustitiam, deo libat; qui fraudibus abstinet, propitiat deum; qui hominem periculo subripit, optimam victimam caedit. Haec nostra sacrificia, haec dei sacra sunt: sic apud nos religiosior est ille qui iustior.

4 At enim quem colimus deum, nec ostendimus nec videmus. Immo ex hoc deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non

kdo je náš, a přidávají se noví lidé.

8 Tak se konečně snadno poznáváme ne podle značky na těle, jak se domníváte, ale podle znamení mravnosti a bezúhonnosti: tak, což vás mrzí, se milujeme navzájem proto, protože se neumíme nenávidět: tak se, což nám závidíte, nazýváme bratřími, protože jsme dětmi jediného božského otce, jakožto společenství víry, jako společní dědici naděje. Vy si však navzájem jeden druhého nevšímáte, a navzájem se nenávidíte a nepoznáváte v sobě bratry, leda pokud pácháte bratrovraždu.

XXXII. Domníváte se však, že schováváme to, co uctíváme, jestliže nemáme svatyně a oltáře? A proč bych měl vytvářet Boží obraz, když, usuzuješ-li správně, člověk sám je obrazem Božím? A proč bych mu měl vystavět chrám, když celý tento svět stvořený jako jeho dílo jej nemůže pojmout? A když já jako člověk prodlévám v mnohem větším prostoru, proč bych měl tak vznešenou moc uzavírat do jedné malé místnůstky?

2 Není snad lepší zasvětit mu naši mysl? Zaslíbit mu naše srdce? Mám Bohu předkládat oběti a dary, které on mi dal k užítku, abych mu vrátil jeho dar? Je to nevděčné, když přiměřenou obětí je dobrá duše, čistá mysl a neposkvrněné svědomí.

3 Tak ten, kdo pěstuje bezúhonnost, modlí se k Bohu; kdo pěstuje spravedlnost, Bohu koná úlitbu; kdo se zdržuje lži, stává se Bohu milým, kdo zachraňuje člověka před nebezpečím, přináší nejlepší oběť. Toto jsou naše oběti, to jsou obřady konané pro Boha: tak je u nás zbožnější ten, kdo je spravedlivější.

4 Ale prý Boha, kterého uctíváme, ani

possumus. In operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspiciamus, cum tonat, fulgurat, fulminat, cum serenat.

5 Nec mireris, si deum non vides: vento et flatibus omnia impelluntur, vibrantur, agitantur, et sub oculis tamen non venit ventus et flatus. In solem adeo, qui videndi omnibus causa est, videre non possumus: radiis acies submovetur, obtutus intuentis hebetatur, et si diutius inspicias, omnis visus extinguitur.

6 Quid? Ipsum solis artificem, illum luminis fontem possis sustinere, cum te ab eius fulgoribus avertas, a fulminibus abscondas? Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam, qua vivificaris et loqueris, nec aspicere possis nec tenere?

7 Sed enim deus actum hominis ignorat et in caelo constitutus non potest aut omnes obire aut singulos nosse. Erras, o homo, et falleris: unde enim deus longe est, cum omnia caelestia terrenaque et quae extra istam orbis provinciam sunt, deo plena sint? Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est.

8 In sole adeo rursus intende: caelo adfixus, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus, nusquam eius claritudo violatur.

9 Quanto magis deus auctor omnium ac speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris! Non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus.

neukazujeme, ani nevidíme. Avšak právě proto v něj věříme, že jej můžeme uchopit citem, a nemůžeme vidět. Ve všech jeho dílech, a v pohybech světa spatřujeme jeho stále přítomnou moc, když hřmí, když se blýská, když se vyjasňuje.

5 A nediv se, když nevidíš Boha: Díky větru a vánkům se vše pohybuje, vše se chvěje a vše je poháněno, a přece jak vítr, tak vánek uniká našemu zraku. Dokonce ani do slunce, jež je pro všechny příčinou vidění, se nemůžeme dívat: pod jeho paprsky se ztrácí ostrost, pohled toho, kdo se dívá, se stává neostrým, a kdyby ses díval ještě déle, přišel bys nadobro o zrak.

6 Co tedy? Jak bys mohl vydržet pohled na samotného tvůrce slunce, na onen pramen světla, když se odvracíš od jeho blesků a skrýváš se před jeho odlesky? Boha chceš vidět tělesnými očima, přestože svou vlastní duši, již jsi oživován a nadán rozumem, nemůžeš ani spatřit ani uchopit?

7 Ale Bůh se prý nezajímá o lidské konání, a jsa umístěn na nebi, nemůže prý ani všechny sledovat, ani znát lidi jednotlivě. Mýlíš se, ó človče, a klameš sám sebe: Od čeho může být Bůh vzdálený, když všechno na nebi a na zemi, a vše, co sahá až za sám kraj světa, je jím naplněno? Všude je nám nejen velmi na blízku, ale proniká nás.

8 Jen se znovu pozorně podívej na slunce: je připevněno na nebi, ale zároveň rozlito po všech zemích; všude je stejně přítomno a všim proniká všechny věci, ale ničím není jeho jas porušen.

9 Čím spíše tedy Bůh, tvůrce všech věcí a strážce všech věcí, před nímž nic nemůže být

XXXIII. Nec nobis de nostra frequentia blandiamur: multi nobis videmur, sed deo admodum pauci sumus. Nos gentes nationesque distinguimus: deo una domus est mundus hic totus. Reges tamen regni sui per officia ministrorum universa noverunt, deo indiciis opus non est: non solum in oculis eius, sed in sinu vivimus.

2 Sed Iudaeis nihil profuit, quod unum et ipsi deum aris atque templis maxima superstitione coluerunt. Ignorantia laboris si, priorum aut oblitus aut inscius, posteriorum recordaris. Nam et ipsi deum nostrum, idem enim omnium deus est, [dereliquerunt].

3 quamdiu enim eum caste, innoxie religioseque coluerunt, quamdiu praeceptis salubribus obtemperaverunt, de paucis innumeri facti, de egentibus divites, de servientibus reges: modici multos, inermi armatos, dum fugiunt insequentes, dei iussu et elementis adnitentibus obruerunt.

4 Scripta eorum relege, vel, ut transeamus veteres, Flavi Iosephi, vel, si Romanis magis gaudes, Antoni Iuliani de Iudaeis require: iam scies, nequitia sua hanc eos meruisse fortunam, nec quidquam accidisse quod non sit his, si in contumacia perseverarent, ante praedictum.

5 Ita prius eos deseruisse comprehendes quam esse desertos nec, ut impie loqueris, cum deo suo captos, sed a deo ut disciplinae transfugas deditos.

ukryto, je přítomný v temnotě, je přítomný v našich myšlenkách, jakoby v jiné temnotě! Nejen, že pod jeho vlivem jednáme, ale s ním, jak jsem nedávno již řekl, žijeme.

XXXIII. Ale nevychloubejme se naši početností: sami pro sebe si připadáme početní, ale před Bohem je nás velmi málo. My rozlišujeme kmeny a národy: ale pro Boha je celý tento svět jediným domem. Králové znají stav svého království skrze úřady všech svých služebníků, ale Bůh nemá zapotřebí přijímat zprávy: Nežijeme totiž jen před jeho zraky, ale v jeho náručí.

2 Ale Židům pranic neprospělo, že i oni uctívali Boha pomocí oltářů a chrámů s nejvyšší pověřivostí. Bloudíš v nevědomosti jestliže, jsa pamětliv věcí minulých nebo zapomenuv na ně, vzpomínáš si na ty, které nastaly potom. Neboť oni také poznali našeho Boha, jeden je totiž Bůh všem společný [a opustili ho].

3 Neboť dokud jej čistě, bezúhonně a zbožně uctívali, dokud zachovávali prospěšná přikázání, stali se z bezvýznamného počtu nesčetnými, z nuzáků se stali bohatými, z těch, kteří slouží, králi: z nepočtených mnohými, z bezbranných ozbrojenými, a prchající s pomocí živlů a na Boží rozkaz, přemohli své pronásledovatele.

4 Jen si přečti jejich spisy, nebo, abychom vynechali staré autory, přečti si Flavia Josepha, nebo, pokud máš raději Římany, vyhledej si spis O Židech od Antonia Juliana: hned poznáš, že si za svou vlastní špatnost zasloužili takový osud a že se nepříhodilo nic, co by jim nebylo předtím předpovězeno, pokud setrvají ve své vzpurnosti.

XXXIV. Ceterum de incendio mundi, aut improvisum ignem cadere aut deficere umorem non credere, vulgaris erroris est.

2 Quis enim sapientium dubitat, quis ignorat, omnia quae orta sunt occidere, quae facta sunt interire, caelum quoque cum omnibus quae caelo continentur, ita ut coepisse, desinere. Omnem adeo mundum, si solem lunam reliqua astra desierit fontium dulcis aqua et aqua marina nutrire, in vim ignis abiturum, Stoicis constans opinio est, quod consumpto umore mundus hic omnis ignescet.

3 Et Epicureis de elementorum conflagratione et mundi ruina eadem ipsa sententia est.

4 Loquitur Plato partes orbis nunc inundare nunc alternis vicibus ardescere, et cum ipsum mundum perpetuum et insolubilem diceret esse fabricatum, addit tamen, ipsi artificii deo soli et solubilem et esse mortalem. Ita nihil mirum est, si ista moles ab eo, quo exstructa est, destruat.

5 Animadvertis, philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de divinis praedicationibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint.

6 Sic etiam condicionem renascendi sapientium clariores, Pythagoras primus et praecipuus Plato, corrupta et dimidiata fide tradiderunt: nam corporibus dissolutis solas animas volunt

5 Tak seznáš, že oni opustili Boha dříve, než on opustil je, a že, jak bezbožně říkáš, nebyli zajati spolu se svým Bohem, ale že byli Bohem vydáni jako ti, kdo odpadli od zákona.³²¹

XXXIV. Dále pak o požáru světa: je věcí lidového omylu nevěřit, že by padal náhle oheň, nebo by došla vláha.

2 Kdo z moudrých by totiž pochyboval, kdo by nevěděl, že vše, co vzniklo, zaniká, co bylo stvořeno, hyne, že také nebe se všim, co na něm je, tak, jak počalo, pomine. Že také celý svět, jestliže slunce, měsíc a hvězdy přestane vyživovat sladká voda pramenů a voda mořská, silou ohně bude stráven, jak je pevným přesvědčením stoiků – že totiž celý tento svět má vzplanout, až bude vyčerpána všechna vlhkost.

3 Také epikurejci mají stejný názor na vzplanutí živlů a zhroucení světa.

4 Platón říká, že části světa se tu zaplavují a onde naopak planou žářem,³²² a přestože tvrdí, že celý svět je stvořen jako věčný a nezničitelný, přece dodává, že pro samého Boha stvořitele je zničitelný a smrtelný. Tak není divu, kdyby ta stavba byla zničena tím, kým byla vystavěna.

5 Sleduješ, že filosofové rozmlouvali o tomtéž, o čem hovoříme, ne proto, že bychom my šli po jejich stopách, ale proto, že oni se přidržovali stínu ač překroucené, přece pravdy plynoucí z předpovědí proroků.

6 Tak také velmi slavní filosofové, první z nich Pýthagorás, ale také věhlasný Platón učili o

³²¹ Podrobněji k odůvodnění překladu a charakteristice oddílu viz kapitolu 7.4.3 této práce.

³²² Minucius zde odkazuje na Tímáios 41,A, ale Platónovu koncepci kontaminuje stoickým konceptem opakovaného střídání záplav a ohňů a spojuje s pýthagorejskou transmigrací.

et perpetuo manere et in alia nova corpora saepius commeari.

7 Addunt istis et illa ad retorquendam veritatem, in pecudes, aves, beluas hominum animas redire. Non philosophi sane studio, sed mimi convicio digni ista sententia est.

8 Sed ad propositum satis est, etiam in hoc sapientes vestros in aliquem modum nobiscum consonare.

9 Ceterum quis tam stultus aut brutus est, ut audeat repugnare, hominem a deo, ut primum potuisse fingi ita posse denuo reformari? Nihil esse post obitum, et ante ortum nihil fuisse? Sicut de nihilo nasci licuit, ita de nihilo licere reparari? Porro difficilium est, id quod non sit incipere, quam id quod fuerit iterare.

10 Tu perire et deo credis, si quid oculis nostris hebetibus subtrahatur? Corpus omne sive arescit in pulverem sive in umorem solvitur vel in cinerem comprimitur vel in nidorem tenuatur, subducitur nobis, sed deo elementorum custodia reservatur. Nec, ut creditis, ullum damnum sepulturae timemus, sed veterem et meliorem consuetudinem humani frequentamus.

11 Vide adeo, quam in solacium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur. Sol demergit et nascitur, astra labuntur et redeunt, flores occidunt et reviviscunt, post senium arbusta frondescent, semina nonnisi corrupta reviviscunt: ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno: occultant virorem ariditate mentita.

12 Quid festinas, ut cruda adhuc hieme revivescat et redeat? Expectandum nobis etiam corporis ver est. Nec ignoro plerosque

možnosti znovuzrození, i když s vírou polovičatou a porušenou: neboť se domnívají, že po rozpadnutí těl, jediné duše věčně trvají a že velmi často vstupují do jiných nových těl.

7 K tomu ještě přidávají, aby se pravda úplně pokroutila, že duše lidí se vrací do dobytčat, ptáků, šelem. Takový názor není jistě filosofův, ale je to výrok hodný spíše uštěpačného vystoupení komedianta.

8 Ale postačí k tomu, co bylo vyloženo [shrnout], že i v tomto se vaši mudrcové s námi v jistém ohledu shodují.

9 Dále pak, kdo je tak hloupý a nechápavý, že by se odvážil popírat, že člověk, tak jako byl poprvé Bohem stvořen, může jím být znovu obnoven? Že není po smrti ničím, jako nebyl ničím před zrozením? Že tak, jako mohl z ničeho vzniknout, může být z ničeho znovuzrozen? Vždyť je mnohem těžší začít to, co ještě neexistuje, než zopakovat to, co již bylo.

10 Věříš, že to, co uniká našemu přímému zraku, zaniká také před Bohem? Každé tělo, ať se kvůli suchu rozpadne na prach, nebo se rozpustí ve vlhku, zhustí v popel, nebo vyprchá v dým, sice uniká našim smyslům, ale před Bohem zůstávají jeho prvky zachovány. Také, jak věříte, se nebojíme ztráty při pohřbu žehem, ale držíme se starého a lepšího zvyku pohřbívání do země.

11 Podívej se pozorně, jak celá příroda k naší útěše chystá budoucí vzkříšení. Slunce se zanořuje a znovu rodí, hvězdy padají a vrací se, květy zanikají a znovu ožívají, po přechodném umdlení se stromy znovu olistují, semínka vydávají novou zeleň, přestože sama

conscientia meritorum nihil se esse post mortem magis optare quam credere: malunt enim extingui penitus quam ad supplicia reparari. Quorum error augetur et in saeculo libertate remissa et dei patientia maxima, cuius quanto iudicium tardum, tanto magis iustum est.

XXXV. Et tamen admonentur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis et de Stygia palude saepius ambientis ardoris, quae cruciatibus aeternis praeparata, et daemonum indicibus et de oraculis prophetarum cognita, tradiderunt.

2 Et ideo apud eos etiam ipse rex Iuppiter per torrentes ripas et atram voraginem iurat religiose: destinatum enim sibi cum suis cultoribus poenam praescius perhorrescit.

3 Nec tormentis aut modus ullus aut terminus. Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit. Sicut ignes fulminum corpora tangunt nec absumunt, sicut ignes Aetnaei montis et Vesuvi montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur: ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed in exesa corporum laceratione nutritur.

4 Eos autem merito torqueri, qui deum nesciunt, ut impios, ut iniustos, nisi profanus nemo deliberat, cum parentem omnium et

se přitom rozpadají: tak tělo v hrobě, jako stromy v zimě: skrývají svěžest pod zdánlivou vyschlostí.

12 Proč tak pospícháš, aby se to, co je zimou ztuhlé, probralo a znovu ožilo? Je třeba, abychom také v případě těla počkali na jaro. Není mi neznámo, že mnozí si u vědomí vlastních provinění spíše přejí, aby z nich po smrti nic nezbylo, než že věří, že nic není: chtějí totiž raději být úplně zahlazeni, než aby byli voláni k odpovědnosti. Jejich omyl se zvětšuje tím, že je jim bylo v tomto věku dopřáno volnosti spolu s převelikou shovívavostí Boží, jehož soud je o to spravedlivější, oč déle na sebe nechá čekat.

XXXV. A přece je lidem připomínána knihami velmi učených mužů a zpěvy básníků ona ohnivá řeka a žár vycházející ze styžské bažiny, obcházející kolem dokola podsvětí, tyto věci jsou připraveny pro věčná muka, jak nám předala dřívější pokolení, poznavše to z náznaků démonů a z předpovědí proroků.

2 A proto u nich i sám vládce Jupiter přísahá zbožně při planoucích březích a černém víru: děsí se totiž, věda, že je určen pro něj a jeho vyznavače.

3 A ta muka nemají ani vyvážnutí ani konce. Tam soudný oheň spaluje a obnovuje údy, šířá i vyživuje. Jako ohně blesků těla zasahují, ale nespalují, jako ohně sopky Etny a hory Vesuvu a jiných planoucích zemí hoří, ale neuhasínají: tak se onen trestající oheň nevyživuje látkou těch, kteří hoří, ale je vyživován pouze tím, že jejich těla drásá, aniž by je stravoval.

4 To, že jsou po zásluze mučeni ti, kdo Boha neznají jako bezbožní a nespravedliví, může

omnium dominum non minoris sceleris sit ignorare quam laedere.

5 Et quamquam inperitia dei sufficiat ad poenam, ita ut notitia prosit ad veniam, tamen si vobiscum Christiani comparemur, quamvis in nonnullis disciplina nostra minor est, multo tamen vobis meliores deprehendemur.

6 Vos enim adulteria prohibetis et facitis, nos uxoribus nostris solummodo viri nascimur: vos scelera admissa punitis, apud nos et cogitare peccare est: vos conscios timetis, nos etiam conscientiam solam, sine qua esse non possumus: denique de vestro numero carcer exaestuatur, Christianus ibi nullus nisi aut reus suae religionis aut profugus.

XXXVI. Nec de fato quisquam aut solacium captet aut excuset eventum: sit sors fortunae, mens tamen libera est, et ideo actus hominis, non dignitas iudicatur.

2 Quid enim aliud est fatum quam quod de unoquoque nostrum deus fatus est? Qui cum possit praescire materiam, pro meritis et qualitatibus singulorum etiam fata determinat. Ita in nobis non genitura plectitur, sed ingenii natura punitur. Ac de fato satis, vel si pauca, pro tempore, disputaturi alias et uberius et plenius.

3 Ceterum quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra, sed gloria: animus enim ut luxu solvitur, ita frugalitate firmatur.

zpochybňovat jen člověk nezasvěcený, protože Otce všeho a pána všeho neznat je nememší zločin než jej urážet.

5 A jakkoli neznalost Boží může stačit k potrestání, tím spíše jeho znalost prospívá k milosti, vždyť srovnáme-li s vámi křesťany, přestože naše vzdělání je nižší, přece se ukáže, že jsme mnohem lepší co do mravnosti.

6 Vy totiž cizoložství zakazujete, a dopouštíte se ho, my jsme pro své manželky jedinými muži: vy trestáte zločiny poté, co se stanou, u nás i jen pomyslet na ně, je hříšným jednáním: vy se bojíte svědků, my dokonce svědomí samotného, bez něhož nemůžeme existovat: nakonec je vězení přeplněno vašimi lidmi, ale křesťan tam žádný není, leda ten, který je obviněn pro svou víru, nebo který od ní odpadl.

XXXVI. Z osudu ať nikdo nečerpá útěchu, ani jím neomlouvá to, co se stalo: ač los záleží na náhodě, mysl je přece svobodná, a proto je posuzováno konání člověka, ne jeho důstojnost.

2 Co jiného je totiž osud, než to, co o jednom každém z nás Bůh ustanovil?³²³ On, protože může předem poznat podstatu, určuje podle zásluh a vlastností jednotlivců také osudy. Tak na nás není trestáno to, jak se narodíme, ale povaha našeho duševního života. To však nyní o osudu stačí, ač je to málo, hodlám o tom v pravý čas hovořit dále, podrobněji a obšírněji.³²⁴

3 Dále, to, že se o nás říká, že jsme chudí, to

³²³ Text obsahuje nesnadno přeložitelnou autorovu slovní hříčku založenou na podobnosti substantiva *fatum* s participiemi perfekta pasiva slovesa *fari* – *fatum* v jeho substantivizovaném významu, kdy označuje „to, co bylo řečeno“.

³²⁴ Nejspíše právě pro tuto zmínku přisoudil Jeroným ve svém *De viris illustribus* Minuciovi také spis *De fato*.

4 Et tamen quis potest pauper esse qui non eget, qui non inhiat alieno, qui deo dives est? Magis pauper ille est, qui cum multa habeat, plura desiderat.

5 Dicam tamen quemadmodem sentio: nemo tam pauper potest esse quam natus est. Aves sine patrimonio vivunt et in diem pecua pascuntur: et haec nobis tamen nata sunt, quae omnia, si non concupiscimus, possidemus.

6 Igitur ut qui viam terit, eo felicius quo levior incedit, ita beatior in hoc itinere vivendi, qui paupertate se sublevat, non sub divitiarum onere suspirat.

7 Et tamen facultates, si utiles putaremus, a deo posceremus: utique indulgere posset aliquantum cuius est totum. Sed nos contemnere malimus opes quam continere, innocentiam magis cupimus, magis patientiam flagitamus, malimus nos bonos esse quam prodigos.

8 Et quod corporis humana vitia sentimus et patimur, non est poena, militia est. Fortitudo enim infirmitatibus roboratur et calamitas saepius disciplina virtutis est; vires denique et mentis et corporis sine laboris exercitatione torpescunt. Omnes adeo vestri viri fortes, quos in exemplum praedicatis, aerumnis suis inclyti floruerunt.

9 Itaque et nobis deus nec non potest subvenire nec despicit, cum sit et omnium rector et amator suorum, sed in adversis unumquemque explorat et examinat, ingenium singulorum periculis pensitat, usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur, nihil sibi posse perire securus. Itaque ut aurum ignibus, sic nos discriminibus arguimur.

není naše hanba, ale sláva: neboť v blahobytu duch ochabuje, ve střídmosti se posiluje.

4 A přece, jak může být chudý ten, kdo nemá žádnou potřebu, kdo nedychtí po majetku druhého, kdo je bohatý před Bohem? Spíše je chudý ten, kdo, přestože má mnoho, chce ještě více.

5 Povím to tak, jak to cítím: nikdo nemůže být tak chudý, jak se narodil. Ptáci žijí bez dědictví a dobytek se den za dnem pase: a tato zvířata přišla na svět pro nás a my všechny ty věci máme k dispozici, jestliže po nich netoužíme.

6 Jako tedy ten, kdo jde po cestě, je tím šťastnější, čím lehčí nese náklad, tak i na cestě života je šťastnější ten, kdo si nadlehčuje chudobou a nevzdychá pod břemenem bohatství.

7 A přece, kdybychom majetek pokládali za užitečný, vyprosili bychom si jej od Boha: jistě by nám mohl nějakou jeho část poskytnout ten, jehož je všechno. Ale my raději chceme pozemskými statky pohrdat než je shromažďovat, toužíme více po bezúhonnosti, raději žádáme trpělivost, chceme raději být dobří, spíše než marnotratní.

8 A to, že cítíme lidské tělesné vady a jimi trpíme, to není trest, ale vojenský výcvik. Neboť slabostmi se posiluje statečnost a neštěstí je velmi často výcvikem k ctnosti; nakonec schopnosti duševní i tělesné bez námahy a cvičení ochabují. Všichni vaši silní mužové, které dáváte za příklad, získali věhlas tak, že se proslavili svým utrpením.

9 Tak také nám, ne že Bůh nemůže pomoci, nebo že námi pohrdá, když je přece správcem všech a miluje své věrné, ale v neštěstí jednoho

XXXVII. Quam pulchrum spectaculum deo, cum Christianus cum dolore congregitur, cum adversum minas et supplicia et tormenta componitur, cum strepitum mortis et horrorem carnificis inridens inculcat, cum libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli deo, cuius est, cedit, cum triumphator et victor ipsi, qui adversum se sententiam dixit, insultat! Vicit enim qui, quod contendit, obtinuit.

2 Quis non miles sub oculis imperatoris audacius periculum provocet? Nemo enim praemium percipit ante experimentum. Et imperator tamen quod non habet, non dat: non potest propagare vitam, potest honestare militiam.

3 At enim dei miles nec in dolore deseritur nec morte finitur. Sic Christianus miser videri potest, non potest inveniri. Vos ipsi calamitosos viros fertis ad caelum, ut Mucium Scaevolam, qui cum errasset in regem, perisset in hostibus, nisi dexteram perdidisset.

4 Et quot ex nostris, non dextram solum, sed totum corpus uri, cremari sine ullis eiulatibus pertulerunt, cum dimitti praesertim haberent in sua potestate!

5 Viros cum Mucio vel cum Aquilio aut Regulo

každého zkoumá a zkouší, povahu jednotlivých lidí v nebezpečnostech porovnává a až do posledního okamžiku před smrtí prozkoumává vůli člověka, jsa si jist tím, že nic mu nemůže uniknout. Jako je tedy zlato zkoušeno v ohni, tak my v protivenstvích.

XXXVII. Jak krásná je to pro Boha podívaná, když se křesťan utká s bolestí, když se pustí do boje s hrozbami, tresty a útrapami, když se smíchem pohrdá řinčením smrtonosných zbraní a hrůzou z kata, když svou svobodu vyzdvihuje proti králům a knížatům, samému Bohu, jehož je, se podřizuje, když jako triumfátor a vítěz vysmívá se tomu, kdo proti němu vynesl rozsudek! Zvítězil totiž ten, kdo dosáhl toho, oč usiloval.

2 Který voják by před očima svého velitele ještě odvážněji nevzýval nebezpečí? Nikdo totiž nedostane odměnu před zkouškou. A vojevůdce také nedává to, co nemá: nemůže prodloužit život, může ocenit vyznamenáním vojenskou službu.

3 Avšak Boží bojovník není opuštěn v bolesti, ani pro něj smrtí nic nekončí. Tak se může zdát, že křesťan je ubožák, ale nelze ho tak shledat. Vy sami muže stížené neštěstím vynášíte do nebe, jako Mucia Scaevolu,³²⁵ který poté, co se zmýlil v králi, stejně by zahynul mezi nepřáteli, i kdyby nepřišel o pravici.

4 A kolik našich lidí strpělo bez jakéhokoli naříkání, aby nejen pravice, ale celé tělo bylo sežehnuto a spáleno, přestože ještě měli ve své

³²⁵ Mucius Scaevola je legendární postavou oceňovanou Římany především pro svůj loajální postup vůči Římu. Po pokusu o atentát na etruského krále Porsenu byl vyslýchán a mučen. Aby ukázal své odhodlání a nezlomnost Římanů, vložil ruku do hořícího ohně na oltáři a držel ji v něm tak dlouho, dokud neuhorela. Tímto činem zastrašil nepřítel, který, tuše, že s odporem nic nezmuže, upustil od obléhání Říma. Mucius byl za svůj čin přezdíván jako Scaevola, tedy levoruký.

comparo? Pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris inludunt.

6 Nec intellegitis, o miseri, neminem esse qui aut sine ratione velit poenam subire aut tormenta sine deo possit sustinere.

7 Nisi forte vos decipit, quod deum nescientes divitiis adfluant, honoribus floreant, polleant potestatibus. Miseri in hoc altius tolluntur, ut decidant altius. Hi enim, ut victimae ad supplicium saginantur, ut hostiae ad poenam coronantur: in hoc adeo quidam imperiis ac dominationibus eriguntur, ut ingenium eorum perditae mentis licentiae potestatis libere nundinentur.

8 Absque enim notitia dei quae potest esse solida felicitas, cum mors sit? Somnio similis, antequam tenetur, elabitur.

9 Rex es? Set tam times quam timeris, et quamlibet sis multo comitatu stipatus, ad periculum tamen solus es. Dives es? Sed fortunae male creditur et magno viatico breve vitae iter non instruitur, sed oneratur.

10 Fascibus et purpuris gloriaris? Vanus error hominis et inanis cultus dignitatis, fulgere purpura, mente sordescere. Nobilitate generosus es? Parentes tuos laudas? Omnes tamen pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur.

11 Nos igitur, qui moribus et pudore censemur, merito malis voluptatibus et pompis vestris et spectaculis abstinemus, quorum et de sacris

moci, aby byli propuštění!

5 Srovnávám s Muciem nebo Aquiliem³²⁶ nebo Regulem³²⁷ muže? Naše ženy a děti se útrapám a mučením, divokým zvířatům a všem děsům smrtelných trestů vysmívají, protože [Bohem] byli obdařeni schopností snášet bolest.

6 Ale nechápete, ach vy ubožáci, že není nikdo, kdo by se mohl podrobit trestu nebo vydržet mučení bez Boha.

7 Snad vás klame, že ti, kdo Boha neznají, oplývají bohatstvím, honosí se úřady, jsou vlivní a mocní. Nešťastníci, jsou tak vysoko vynášení, aby o to hlouběji spadli. Ti totiž jsou, jako oběti krmeni pro ztrátu života, jako obětní dary jsou korunováni k potrestání: někteří jsou dokonce proto vyvyšováni mocí a panováním, aby hnutí jejich zkažené mysli svévolně kupčilo s mocí.

8 Jaký totiž může mít bez znalosti Boha základ štěstí, když existuje smrt? Podobno snu, dříve než je člověk chytí, unikne.

9 Jsi král? Ale bojíš se, stejně jako se lidé bojí tebe, a jakkoli jsi obklopen velikou družinou, v nebezpečí smrti jsi přece osamocen. Jsi boháč? Ale štěstí se nevyplácí věřit a velkým vybavením se na krátkou cestu životem nepřipravíš, nýbrž se zatížíš.

10 Pyšníš se vyznamenáními a purpurem? Je prázdným omylem člověka a jalovou starostí o důstojnost, když se skvíš purpurem, ale mysl zanášíš špínou. Jsi urozeného původu? Vychvaluješ své předky? Přece se všichni

³²⁶ Manius Aquilius byl římským politikem a vojevůdcem, pravděpodobně byl synem stejnojmenného konzula. V boji proti pontskému králi Mithridatovi VI. byl zajat a popraven kuriózním způsobem, totiž vlitím roztaveného zlata do hrdla.

³²⁷ Marcus Atilius Regulus.

originem novimus et noxia blandimenta damnamus. Nam in ludis curulibus quis non horreat populi in se rixantis insaniam? In gladiatoriiis homicidii disciplinam?

12 In scenicis etiam non minor furor et turpitudine prolixior: nunc enim mimus vel exponit adulteria vel monstrat, nunc enervis histrio amorem dum fingit, infligit: idem deos vestros induendo stupra, suspiria, odia dedecorat, idem simulatis doloribus lacrimas vestras vanis gestibus et nutibus provocat: sic homicidium in vero flagitatis, in mendacio fletis.

XXXVIII. Quod vero sacrificiorum reliquias et pocula delibata contemnimus, non confessio timoris est, sed verae libertatis adsertio. Nam, etsi omne quod nascitur, ut inviolabile dei munus, nullo opere conrumpitur, abstinemus tamen, ne quis existimet aut daemones, quibus libatum est, cedere aut nos nostrae religionis pudere.

2 Quis autem ille qui dubitat, vernis indulgere nos floribus, cum carpamus et rosam veris et liliis et quicquid aliud in floribus blandi coloris et odoris est? His enim et sparsis utimur ac solutis et sertis mollibus colla conplectimur. Sane quod caput non coronamus, ignoscite: auram bonam floris naribus ducere, non occipitio capillisve solemus haurire.

rodíme se stejným losem, pouze svou osobní ctností se odlišujeme.

11 My tedy, kteří se oceňujeme podle mravů a čistoty, právem se zdržujeme vašich zábav, her a průvodů, jejichž původ v pohanských obřadech známe, a odsuzujeme jejich škodlivé svody. Neboť kdo by se při hrách v cirku nezhrozil nad davem, kde vůči sobě navzájem projevují lidé ukrutnost? Nad řemeslným vražděním lidí provozovaným gladiátory?

12 I při divadelních hrách není bláznovství menší a ohavnost nevázanější: tu mim buď vypráví o cizoložství, nebo je předvádí, tu labilní herec předvádí vášeň, nebo ji vzbuzuje: jindy hanobí vaše bohy tím, že jim přimýšlí hanebnosti, nemravnosti, vzdychání i nenávisť, nebo předstíráním utrpení prázdnými gesty a posušky provokuje vás k pláči: proto vraždění ve skutečném životě chcete, a ve vymyšleném nad ním pláčete.

XXXVIII. Jestliže tedy odmítáme zbytky z obětí a poháry z úlitby bohům, není to vyznáním strachu, ale důkazem pravé svobody. Neboť, přestože nic z toho, co se rodí jako neporušený Boží dar, nemůže být žádným úkonem porušeno, přece se toho zdržujeme, aby se někdo nedomníval, že se podřizujeme démonům, jimž z toho bylo obětováno, nebo že se stydíme za svou víru.

2 Kdo to však je, kdo pochybuje, že si dopřáváme jarních květů, když utrhneme jarní růži nebo lilii, nebo jakýkoli jiný z květů, které mají líbivou barvu a vůni? Užíváme je tak, že je rozsypáváme po zemi, nebo si jimi spletenými do věnců ozdobujeme krky. Jistěže si nevěncíme hlavu, promiňte: máme ve zvyku

3 Nec mortuos coronamus. Ego vos in hoc magis miror, quemadmodum tribuatis exanimi aut sentienti facem aut non sentienti coronam, cum et beatus non egeat et miser non gaudeat floribus.

4 At enim nos exsequias adornamus eadem tranquillitate qua vivimus, nec adnectimus arescentem coronam, sed a deo aeternis floribus vividam sustinemus: quieti, modesti, dei nostri liberalitate securi spem futurae felicitatis fide praesentis eius maiestatis animamus. Sic et beati resurgimus et futuri contemplatione iam vivimus.

5 Proinde Socrates scurra Atticus viderit, nihil se scire confessus, testimonio licet fallacissimi daemonis gloriosus, Arcesilas quoque et Carneades et Pyrrho et omnis Academicorum multitudo deliberet, Simonides etiam in perpetuum conperendinet: philosophorum supercilia contemnimus, quos corruptores et adulteros novimus et tyrannos et semper adversus sua vitia facundos.

6 Nos, non habitu sapientiam sed mente praeferimus, non eloquimur magna sed vivimus, gloriamur nos consecutos quod illi summa intentione quaesiverunt nec invenire potuerunt.

7 Quid ingrati sumus, quid nobis invidemus, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit? Fruamur bono nostro et recti sententiam temperemus: cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservetur.“

nasávat krásnou vůni květu nosem, nikoli lebkou nebo vlasy.

3 Ani nebožtíky věnci nezdobíme. Ohledně tohoto se spíše divím já vám jak to, že u mrtvého zapalujete oheň, pokud ještě něco cítí, a u toho, kdo již necítí, používáte věnec, vždyť, je-li blažený, nepotřebuje ho, a je-li nešťastný, netěší se z květů.

4 My však vypravujeme pohřby se stejnou umírněností, s jakou žijeme, neuvazujeme vadnoucí věnec, ale očekáváme od Boha věnec věčně živých květů: pokojní a skromní, jsouce ujištění o štědrosti našeho Boha, ožívujeme naději na budoucí štěstí současnou vírou v jeho vznešenost. Tak blažení povstaneme k novému životu a již nyní žijeme v přemítání o budoucím.

5 Ať se Sókratés, ten attický komediant, podívá sám na sebe, když vyznal, že nic neví, pyšně podle svědectví nejzákladnějšího démona, a Arkesiláos a Karneadés a Pyrrhón, a celý zástup Akademiků ať si pochybuje, ať Simónidés navěky odkládá svou odpověď:³²⁸ pohrdáme pýchou filosofů, které známe jako mravokazce a smilníky, tyrany a výmluvné štváče proti vlastním neřestem.

6 My neprojevujeme moudrost zevnějškem, ale smýšlením, nemluvíme vznešeně, ale žijeme, nechlubíme se, že jsme dosáhli toho, co oni s největším úsilím hledali, ale nemohli nalézt.

7 Proč jsme nevděční, proč sami sobě odpíráme, jestliže božská pravda dozrála právě v naší době? Užívejme si našeho dobra a myšlení řídme podle pravdy: ať je odstraněna

³²⁸ Octavius zde odkazuje na povídku Caeciliovu uvedenou v kapitole 13.

XXXIX. Cum Octavius perorasset, aliquamdiu nos ad silentium stupefacti intentos vultus tenebamus, et quod ad me est, magnitudine admirationis evanui, quod ea, quae facilius est sentire quam dicere, et argumentis et exemplis et lectionum auctoritatibus adornasset et quod malevolos isdem illis quibus armantur, philosophorum telis retudisset, ostendisset etiam veritatem non tantummodo facilem sed et favorabilem.

XL. Dum istaec igitur apud me tacitus evolvo, Caecilius erupit: „Ego Octavio meo plurimum quantum, sed et mihi gratulor nec expecto sententiam. Vicimus et ita: ut improbe, usurpatoriam. Nam ut ille mei victor est, ita ego triumphator erroris.

2 Itaque quod pertineat ad summam quaestionis, et de providentia fateor et de deo cedo et de sectae iam nostrae sinceritate consentio. Etiam nunc tamen aliqua consubsidunt non obstrepentia veritati, sed perfectae institutioni necessaria, de quibus crastino, quod iam sol occasui declivis est, ut de toto congruentes promptius requiremus.“

3 At ego, inquam, prolixius omnium nostrum vice gaudeo, quod etiam mihi Octavius vicerit, cum maxima iudicandi mihi invidia detracta sit. Nec tamen possum meritum eius verborum laudibus repensare: testimonium et hominis et unius infirmum est: habet dei munus eximium, a quo et inspiratus oravit et obtinuit adiutus.

4 Post haec laeti hilaresque discessimus,

pověra, bezbožnost odčiněna a pravá víra zachována!

XXXIX. Když Octavius domluvil, dívali jsme se v úžasu mlčky po nějaký čas před sebe, a pokud jde o mě, byl jsem pro velký obdiv bez sebe, protože to, co je snazší cítit než vyjádřit slovy, on doplnil příklady a důkazy ze spisů autorů a protivníky odrazil jejich vlastními zbraněmi, kopí filosofů otupil a ukázal, že pravda, je nejen lehko dostupná, ale také příjemná.

XL. Zatímco jsem byl takto sám do sebe pohroužen, vyhrkl Caecilius: „Já blahopřeji co nejvroucněji svému Octaviovi a na rozsudek nečekám. Zvítězili jsme i tak: přisvojují si vítězství, i když nepoctivě. Neboť tak jako on je vítězem nade mnou, tak já jsem vítězem nad bludem.

2 Pokud jde o hlavní bod celého jednání, ohledně prozřetelnosti souhlasím, ohledně Boha se podřizuji a soudím, že ta sekta,³²⁹ nyní již také má, je bez poskvrny. Ovšem stále v sobě nosím několik otázek, jež sice nestojí přímo proti pravdě, ale jsou k úplnému poučení velmi nutné, o nich však budeme, když se již v hlavních bodech shodujeme, hovořit až zítra, neboť slunce se již sklání k západu.“

3 Ale já, pravil jsem, raduji se z nás všech nejvíce, neboť i pro mě Octavius zvítězil a byla mi odňata velmi nepříjemná úloha soudce. Nemohu ani slovy vyjádřit pochvalu jeho záslužnému činu: svědectví jednoho jediného člověka je příliš slabé: má vynikající dar Boží,

³²⁹ Ponecháváme slovo příbuzné latinskému originálu. Poznamenejme však, že termín je zde užit v pozitivním smyslu.

Caecilius quod crediderit, Octavius quod vicerit, ego et quod hic crediderit et hic vicerit.

jímž inspirován promluvil a s jehož pomocí zvítězil.

4 Potom jsme se plni veselí a radosti vydali na cestu, Caecilius proto, že uvěřil, Octavius proto, že zvítězil, a já proto, že jeden uvěřil a druhý zvítězil.

6. Pohanské okolí Minuciovo – *Quis veram religionem habet?*

Minuciův dialog je specifický nejen pro svou určitou ahistoričnost, ale především pro svou literární koncepci. Polemické téma se zde spojuje do rozhovoru, který díky své struktuře dává možnost určitého synoptického pojednání konkrétních problémů, k nimž se obě strany, v tomto případě oba protagonisté dialogu Octavius a Caecilius vyjadřují.

6.1 Minucius a pohanské kultury (pohanské stanovisko)

Pohanské, resp. lépe řečeno řecko-římské náboženské praktiky patří k důležitým motivům latinsky psané apologetické tradice. Četné zmínky nalezneme v dílech Tertullianových (zejména v *Apologetiku* a *Ad nationes*), Arnobius tématu věnuje pět knih svého sedmidílného textu (knihy III–VIII pojednávají téměř výhradně o náboženské praxi Římanů a Řeků) a samozřejmě také u Minucia. Jedním ze stěžejních děl, z nichž naši autoři ať již přímo nebo nepřímo čerpali, je Ciceronovo *De natura deorum* a dále pak Varronovy *Antiquitates rerum divinarum*; oba dva prameny nezapřou inspiraci skeptickou filosofií, k níž pak musí zaujmout stanovisko i křesťanští apologeti.

Pohanské stanovisko reprezentuje v Octaviovi mladý kolega obou křesťanů Caecilius Natalis, který se horlivě hlásí k římské náboženské tradici. Celá diskuse o podstatě náboženství jako by vznikla, jak již víme, náhodou pod dojmem nábožensky motivovaného Caeciliova jednání.³³⁰ Ve skutečnosti je však kritika římského polyteismu jdoucí ruku v ruce s nábožensky podloženým nárokem na světovládu tématem, které má své kořeny již ve starší řecké a římské literatuře.

Minucius se liší od svých předchůdců především svou strategií; nevymezuje se vůči vyšší vrstvě, ale svým dialogem ji nutí ke komunikaci s křesťanstvím, a sice ke komunikaci na úrovni. Tím se liší od Athenagory, Justina i Tertulliana. Tomuto záměru pak odpovídá i celá struktura dialogu, v němž jsou zahrnuty všechny aspekty rétorické i filosofické (ano, řecká filosofie byla nejpozději od doby Ciceronovy nedílnou součástí diskuse vzdělaných Římanů).

Zásadní je v kontextu dialogu a střetu pohanství s křesťanstvím především postava Caeciliova. Ta totiž na jedné straně reprezentuje v jedné osobě pohana stojícího na tradičním názoru a zároveň v samém závěru dialogu i křesťana, který tváří v tvář poznání pravého náboženství (*vera religio*) identifikuje římský polyteismus jako pověru (*superstitio*). Celý

³³⁰ Oct. 2,4.

problém je tak transformován do filosofické roviny a tázání po pravém náboženství je ve skutečnosti otázkou po pravdě.³³¹

6.1.1 Minuciovo líčení pohanských kultů

Minucius vedle římské nábožensky podložené exkluzivity³³² pracuje ve svém líčení římského náboženství selektivně. Z výběru, který v jeho díle nalézáme, však nelze usuzovat nic konkrétního ani o původu nebo místě působení pisatele samotného, přestože text prozrazuje minimálně znalost některých lokálních numidských božstev.³³³

Problematiku kultu zmiňuje ve své řeči poprvé Caecilius v kapitolách 6 a 7, kde se věnuje tématu správnosti víry předků (*mores maiorum*) a výkladu věštných znamení, aby se v kapitole 8. obrátil k polemice s antickým filosofickým atheismem. Octavius pak na Caecilia reaguje v paralelní pasáži v kapitolách 21–27.

Protože o náboženství nelze nic konkrétního vědět, považuje Caecilius za vhodnější držet se náboženství předků. Každý národ má své bohy a Římané je všechny přijali do pantheonu, díky čemuž jim bohové pomohli k politickým i vojenským vítězstvím, což je také zaštitěno kněžskými kolegií, která dbají na vykonávání stanovených ritů a získávají tím lidu v říši přízeň bohů. Obrana tradičního náboženství působí poněkud kontrastně k předchozímu popření vyššího univerzálního principu. Zde je však nutno brát ohled na specifický charakter římského kultu. V případě státního římského kultu, jenž byl záležitostí veskrze formalistní, se totiž nejedná o nikterak osobní zbožnost, nýbrž o právní pragmatický vztah (*do ut des*) s politickými dopady. To je také jedinou motivací, proč Římané vykonávají kult a proč je náboženství státem regulováno. Náboženství je bráno jako tradice předků (*mos maiorum*), jimž zajistilo existenci, stejně jako ji zajistí Římu.³³⁴

Caeciliovo pozitivní líčení specifických rysů římské zbožnosti nemá obdobu v dílech jiných apologetů.³³⁵ Společné rysy s jinými autory nalézáme však v Minuciově podání a výběru původně neřímských kultů. V přijetí cizích kultů vidí Říman Caecilius akt zbožnosti, z níž pramení také politický úspěch impéria.³³⁶

³³¹ Podrobněji viz kapitolu 9 této práce.

³³² Viz kapitolu 6.2 této práce.

³³³ SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 39.

³³⁴ Zajímavou je v kontextu křesťanském odlišnost tohoto konceptu od starozákonního judaismu, kde zkušenost porobeného národa zjevně zakládá nové parametry náboženské reality a vztah mezi porobeným lidem a jeho Bohem vykazuje jiné charakteristiky a zakládá novou realitu osobního vztahu.

³³⁵ SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 39.

³³⁶ Podrobněji viz kapitolu 6.2.

Římské náboženství tak, jak je líčí Minucius, je kombinací řeckých tradic a původní římské zbožnosti s kulty východního původu. Z hlediska římské zbožnosti uvádí autor veskrze božstva, jež byla součástí státního římského kultu. Soukromá, státem neregulovaná zbožnost stojí mimo sféru jeho zájmu.

6.1.2 Římský kult a jeho charakteristiky

V textu jsou jako duchovní autority římského náboženství uvedeni tradičně věštcí (*vates*), předpovídající budoucnost díky svému spojení s božstvem (7,6) a básníci (*poetae*), zmíněna jsou kněžská kolegia (kněží – *pontifices*, arválské bratrstvo – *fratres aruales*, saliové – *salii*, vestálky – *vestales* a augurové – *augures*).

Z náboženských praktik pak *auguria*, *auspicia* a *oracula*.

Z tradičních původních římských bohů (takzvaní *dii indigetes*) jsou v textu dialogu buď Octaviem nebo jeho oponentem zmíněni: Ceres, Consus, Janus, Jupiter, Juno, Libera, Mars, Saturnus, Neptun, Venuše a Vulcanus. Z italských novensilů se setkáváme s Dianou, Herkulem, Kastorem a Pollukem a Minervou. Řečtí novensilové jsou zastoupeni Apollónem, Merkuriem, Asklépiem a Persefonou, ztotožněnou s Liberou.

Specifickou pozornost věnuje náš autor takzvaným deifikovaným abstrakcím, mezi nimiž jsou uvedeny Febris, Pavor a Pallor. A konečně *sacra peregrina* zastupují Magna Mater společně s Ísis. Minucius se stručně a velmi obezřetně zmiňuje také o kultu zbožštělých králů u jiných národů, ale i o vlastním římském císařském kultu.

6.1.3 Mysterijní kulty a neřímská božstva

Z původně neřímských kultů, později do Říma importovaných, takzvaných *sacra peregrina*, jsou zmíněna, samozřejmě vedle úcty k egyptskému Serapidovi, pouze mystéria Velké Matky (Kybelé), kult Asklépiova a stručně eleusínská mystéria Ísidina.³³⁷ Minucius prozrazuje znalost afrických, konkrétně maurských náboženských tradic a zvyků.³³⁸

Specifické pozornosti se těší některá božstva egyptská, vedle Serapida, který se stává záminkou k celému dialogu, je zmíněn Busiris.³³⁹

³³⁷ Stejný výběr mystérií, tedy kult Kybelé, Ísidy a spolu s nimi import kultu Asklépiova, uvádí ve svém textu také Arnobius, který o nich však pojednává podrobněji. Oba autory pak spojuje také absence zmínky o kultu Mithrově.

³³⁸ Ve 24,1 uvádí tradici deifikace numidského krále Juby.

³³⁹ Zbožštěný bájný egyptský král, vystupující v řecké báji o Héraklovi. Minucius znalost o něm čerpá zcela jistě z řecké literární tradice.

Kultu Serapidovu věnuje autor pozornost v 11,3, kde v souvislosti s mysterijním zasvěcením Alexandra Makedonského zmiňuje právě kult Serapidův a Ísidin. V Minuciově reakci (22,1–2) na mysterijní zasvěcení je pak čtenáči předložena interpretace eleusínských mystérií, přičemž Démétér je ztotožněna dle římského zvyku s Cererou a Persefoné s římskou Liberou.³⁴⁰

Serapis jako záminka byl Minuciem zvolen zřejmě záměrně. A významnou roli ve výběru hrála přitom nejen popularita jeho kultu, ale také mysterijní charakter a orientální původ. Popularita orientálních mysterijních kultů šla ruku v ruce s úpadkem, smíme-li to tak říci, státního římského kultu. Úzké propojení římského státu s politikou a vnitřně vyprázdněnou náboženskou úctou vedlo k rozmachu kultů a mystérií vyžadujících osobní zainteresovanost jednotlivce. Příkladem takového kultu byla i mystéria Ísidina. Po dlouhém pronásledování jejího kultu nechal nakonec císař Caligula roku 38 n. l. tomuto božstvu zasvětit chrám na Martově poli a začlenil tak kult do římského státního kultu. Kult Osiridův a Ísidin dosáhl svého vrcholu za Hadriána. Obdobně uctívání vegetativního maloasijského božstva Attida a související kult Kybelé a Orfea dosáhly vrcholu své obliby za Commoda (180–192), který se nadto nechal zasvětit do perských Mithrových mystérií. V tomto kontextu není Caeciliův pozdrav Serapidovi ničím neobvyklým a z hlediska literární stylizace jej můžeme považovat za autorovu snahu začlenit také křesťanství do systému „moderní“ římské spirituality.

Vzestup orientální kultury zaznamenaly také za Elgabala (nastoupil 218), který jako kněz syrského slunečního božstva chtěl město Řím oficiálně s tímto božstvem propojit a podřídít mu božstva tradičního římského pantheonu. To jsou však události nastavší s největší pravděpodobností až po sepsání Minuciova Octavia.

Pouze okrajově se dozvídáme o existenci chaldejského kultu Bélova,³⁴¹ syrské Ištar, Taurské Dianě,³⁴² dále o zbožnosti Galů, již uctívali božstvo tradičně ztotožňované s Merkurem. Je zajímavostí, že Minucius nikde ve svém textu nezmiňuje tehdy již sílící kult Mithrův.

Caecilius vede svou argumentaci skrze spojení teorie poznání vlastní akademickému skepticizmu s římským náboženským tradicionalismem. Tím otvírá cestu Octaviovi, který jeho

³⁴⁰ Dle mýtu se bohyně Démétér vydala s pochodněmi zapálenými z plamenů sopky Etny hledat svou ztracenou dceru Persefonu. Při svém putování došla do Eleusíny obývané pastýři, kteří jí poskytli přístřeší, mok *kykeón* i kratochvilné rozptýlení. Právě *kykeón*, halucinogenní nápoj připravovaný z námelem napadených zrn, je jednou ze stěžejních látek užívaných pro navození žádoucího stavu při mysterijní praxi. Příběh o Cereře hledající svou dceru porobně pojednává Arnobius v Adv. nat VII,25 a obdobně jako Minucius jej odsuzuje jako bezbožný.

³⁴¹ V kapitole 6, míněn je Baal.

³⁴² Míněn je kult bohyně Artemidy.

názor na základě neudržitelného protimlůvu vyvrací v 16,1–4. Proti Caeciliovým názorům ohledně monoteismu argumentuje oponent zřejmě záměrně v termínech akademického skepticismu.³⁴³ Argumenty pro historickou existenci pohanských bohů vyvrací za pomoci euhémerovské teorie jejich vzniku (20,5 – 24,4). To je velmi populární motiv latinsky píšících apologetů.³⁴⁴ Minucius sám uvádí obdobně jako Arnobius v Adv. nat. IV,29.1 nejen Euhéméra samotného, ale také jiné filosofy, již byli pro své názory na náboženství označeni jako bezbožníci (*atheí*). Jedním ze stěžejních míst, kde se Minucius přiklání k euhémerické argumentaci, je oddíl 21,3 citující známý dopis Alexandra Makedonského, který údajně odtajňuje lidský původ egyptských bohů.

6.2 Římský stát jako náboženský problém

Kapitoly 6–7 řeči Caeciliovy a komplementární kapitoly 20–27 jsou věnovány problematice římské náboženské praxe. Pojednán je tradiční římský důraz na zbožnost předků (6,1–20,2–24) a následně specifika dobové náboženské římské praxe (6,2–7 ~ 25–27). Úvodním tématem jsou bohové, respektive Bůh jako osoba, mýty o antických bozích, umělecká ztvárnění bohů a jejich kult. Specifickým bodem jednání je kritika názoru, podle něhož si Římská říše získala politickou převahu ve světě díky zbožnosti.

Motivy, které Minucius v polemice s římským náboženstvím uvádí, mají svůj původ v kritice starších římských klasiků. Lieberg v této souvislosti uvádí Cicerona, Livia, Horatia nebo Vergilia.³⁴⁵

Minucius Felix je první z latinsky píšících autorů, který se snaží o překlenutí propasti mezi římským intelektualismem vyšších společenských tříd a domněle primitivním křesťanstvím. V tomto kontextu se jako velice zvláštní jeví Minuciův radikálně odmítavý postoj k římskému státu, jenž je vložen do úst Octaviových ve 25. kapitole dialogu, reprezentuje však patrně názor autora samotného a reaguje na podstatně kratší pasáž z promluvy Caeciliovy (6,2–7).

Motiv Říma jako garanta zbožnosti a zároveň římské zbožnosti jako garanta věčného trvání impéria má svůj původ v náboženském výkladu dějin, takzvaném římském dějinném

³⁴³ SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 40.

³⁴⁴ Podrobněji se jeho analýze v díle Minuciově, Arnobiově a Cypriánově věnuje ve své studii B. Axelson: AXELSON, Bertil. *Textkritisches zu Florus, Minucius Felix und Arnobius*. Lund: C. W. K. Gleerup, 1945. 68 s.

³⁴⁵ LIEBERG, Godo. Die Römische Religion bei Minucius Felix. *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, Bd. 106, H. 1, 1963. s. 62–79.

krédu. Apologeti proto nutně museli s tímto tématem pracovat a setkáváme se s ním u Minucia, obdobně jako u Tertulliana, Cypriána a Arnobia. Není divu, neboť Řím musí být nutně pojednán jako centrum tehdejšího světa a zároveň jako moc, vůči níž je nutné se vymezit. Možná právě proto je děj Minuciova dialogu zasazen do blízkosti centra tehdejšího světa.

Apologetický argument pak obvykle pojednává o tom, že Římská říše není výsledkem římské zbožnosti. Takto zní i argument Octaviův (24,11) proti Caeciliovi, když říká, že římské panství není založeno v římské zbožnosti, ale spíše na nepotrestané bezbožnosti (25).

Octavius zde reaguje na názory svého oponenta, jež jsou formulovány v šesté a sedmé kapitole. Caecilius prezentuje klasickou římskou argumentaci vyznívající ve prospěch spojení tradičních náboženských hodnot římského náboženství s úspěchem Říma jako světové moci. Toto *dějinné krédo* Římanů je nejzřetelnější manifestací římského náboženského formalismu a Minucius je prvním z apologetů, který si dovoluje jeho otevřenou kritiku.³⁴⁶ Obdobu Minuciova radikálně kritického postoje nenalzáme ani u jeho předchůdců, ani u autorů mladších, kteří, pokud se k tématu vyjadřují, nevyslovují nikdy jednoznačně zamítavé stanovisko. Tertullian v *Apologetiku*³⁴⁷ sice podrobuje kritice římskou koncepci náboženství jako „hnacího motoru“ prosperity římského státu, nestaví se k ní však vysloveně odmítavě.

Pasáž v Oct. 25,12 bývá pro svou podobnost s Tertullianem často užívána jako jeden z argumentů potvrzující Tertullianovu prioritu vůči Minuciovi. Odhlédnuto od této problematiky můžeme stanovit, že celá kapitola 25 obsahuje dva významné celky, z nichž první – věnovaný římskému „*dějinnému krédu*“ – může být inspirován stejně tak Tertullianem jako i dobovou všeobecnou vzdělaností. Jedná se totiž o argument téměř topického charakteru nejen v kontextu křesťanské apologetiky, ale i pohanské (přesněji římské) historiografie.³⁴⁸

Za pramen Minuciovy koncepce římského státu jako nespravedlivého dějinného elementu, který žije a profituje na úkor jiných, jejichž utlačování je příčinou římské prosperity, bývá v moderním bádání označován Cicero, především pak jeho spis *De re publica*.³⁴⁹

Minuciova kritika Říma, nemůže být vnímána jako pouhá reakce na pohanskou Caeciovu invektivu, je totiž nutno ji vyložit v kontextu ostatní apologetické tradice. Z takového srovnání pak jasně vyplývá, že Minucius je v apologetické tradici první, kdo římský

³⁴⁶ Motiv kritiky římského státu a jeho náboženského ukotvení není nicméně v dobové literatuře zcela neznámý. Je však, jak uvádí Heck, zpravidla doménou římských historiků. Podrobněji viz: HECK, Eberhard. Minucius Felix und der römische Staat: Ein Hinweis zum 25. Kapitel des ‚Octavius‘. *Vigiliae Christianae*, Vol. 38, No. 2, 1984. s. 154–164.

³⁴⁷ Tert. Apol. 28,2.

³⁴⁸ Podrobněji toto téma analyzuje ve své studii HECK, Eberhard. *Minucius Felix und der römische Staat*, s. 156.

³⁴⁹ Pro více informací o vlivu Ciceronova myšlení a díla na Minuciovu argumentaci viz kapitoly 3.4.2.1 a 4.2.1.

stát odmítá v jeho celistvosti jako nespravedlivý, aniž by přitom uvedl nějaké skutečnosti, které by ostny kritiky mohly „otupit“, jak to činí většina ostatních apologetů.³⁵⁰

Tuto radikálnost Minuciova postoje Heck nedokáže vysvětlit. Odmítá však, že by šlo o snahu o revizi postoje Minucioových předchůdců. Stejně tak odmítá ideu, jež je obecně uznávána pro případ Arnobiův, že by odmítavý postoj pramenil v historické skutečnosti represí vůči křesťanům. V závěru však Heck konstatuje, že Minucius musel mít zcela odlišnou motivaci ke své polemice s římským pohanstvím i filosofickou skepsí.³⁵¹ Kritika římského státu je tím postavena na jakousi vedlejší kolej a její výskyt v textu dialogu je patrně skutečně nutno považovat pouze za jeden z obvyklých *topoi*. Literární topos kritizující římský centralismus a superioritu můžeme označit za vlastní latinské apologetice, řeckým předchůdcům je však veskrze cizí. Price se domnívá, že fenomén, stejně jako jiné odlišnosti (blíže nespecifikuje) pozorovatelné ve vztahu řecké a římské apologetiky mají svůj původ v odlišném kulturním kontextu.³⁵²

Ve svém jednostranném politickém postoji je Minucius Felix reprezentantem latinské apologetiky, pro kterou Římská říše a její náboženské základy nejsou nic víc než podezřelé. V pozdější křesťanské recepci u Ambrosia, Prudentia a především u Augustina lze sledovat pokus vztáhnout Řím k Božímú spásnému plánu a tím ho osvobodit od tohoto negativního hodnocení. Vlastní Řím se tak v křesťanské tradici objevuje jako založený v krvi Petrově a díky krvi jeho a ostatních křesťanských mučedníků zušlechtěný. Předkřesťanský a křesťanský Řím jsou pak viděny jako aspekty v kontinuitě velké křesťanské misie a u Augustina se nakonec identita antického Říma odpoutaná v reflexi dobových politických změn od své pozemské lokalizace vztahuje na nebeskou obec *civitas coelestis*.³⁵³

Na straně druhé je Římská říše a římská *virtus* pro křesťany jako obyvatelé věčné Boží obce příkladná. Křesťané se totiž mohou poučit z příkladu pohanských Římanů, jak mnoho je nutno milovat nebeskou vlast, když už pozemská obec, která je vlastně jejím opakem, se mohla těšit takovému významu.³⁵⁴

³⁵⁰ V tomto smyslu se vyjadřuje většina apologetů. Tertulián kupříkladu římský stát sice kritizuje, avšak v Apol. 30; 32 je hotov modlit se za blaho císařovo. Stejně tak později kartaginský biskup Cyprián v mnoha ze svých textů nejprve kritizuje protiprávní jednání Říma, zároveň je však ochoten se za blaho pohanů modlit. Obdobnou kritiku, jakou vyslovuje na adresu římského polyteismu Minucius, zahrnul do svého díla – v podstatně obsáhlejší podobě – také Arnobius. Polemiku s pohanskými kulty nalézáme rozptýlenou ve 4.–7. knize *Adversus nationes*.

³⁵¹ HECK, Eberhard. *Minucius Felix und der römische Staat*, s. 158.

³⁵² PRICE, Simon. *Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian*, s. 128.

³⁵³ De civitate Dei, 2,29.

³⁵⁴ De civitate Dei 5, 16.

6.3 Minucius a filosofie

Jedním ze stěžejních témat dialogu je vymezení se vůči pohanským filosofickým konceptům a související rétorické argumentaci, ne však proto, že by byl Minucius filosofem, ale spíše proto, že předpokládá jako svého adresáta erudovaného – a tedy i ve filosofii zběhlého – Římana. Inspiraci pro své pojetí filosofie čerpá autor primárně ze dvou klasiků, Cicerona a Seneky, proto se také prezentované názory (ať už Octaviovy nebo Caeciliovy) blíží mnohem více akademickému skepticizmu zprostředkovanému právě Ciceronem než skepticizmu radikálnímu.³⁵⁵ Za původce, či spíše praotce skeptické filosofie je naším autorem označen Sókratés (38,5) a spolu s ostatními významnými představiteli je ostře kritizován. Caecilius naopak začíná svou řeč právě chválou akademického skepticizmu (5,2–4). A Octavius k jeho vyvrácení využívá stoicko-platónskou argumentaci.

Caecilius vstupuje do konfliktu s křesťanstvím popisem rozporu mezi filosofií a vírou. Ze své skepticko-filosofické pozice zároveň upírá křesťanství nárok na pravdivost, zároveň však sám rezignuje na možnost poznání. Stojí tak na pozicích akademického skepticizmu a staví schopnost pochopení (λόγος) do protikladu k slepému následování danosti (πίστις).

Ke stoickému argumentu inspirovanému Senekovým *De providentia* dospívá Caecilius i v otázce po světovládném principu, ten považuje za nevystopovatelný, a proto konstatuje, že světu musí vládnout náhoda.³⁵⁶ Octaviův protiargument (23,1–5), formulovaný pod vlivem stoicko-platónským, koresponduje s uvedeným dílem Senekovým a oponuje skeptikovi stoickým přesvědčením o vládě božské prozřetelnosti (*providentia*) manifestované v uspořádaném stvoření. V textu tak čtenář postupně rozkrývá hloubku stoické koncepce postavené na několika pilířích: věčný zákon ovládající nebe i zemi a udržující pořádek. Dokonce ani věci, které se zdají být náhodné (bouře, zemětřesení), náhodnými nejsou.

Další tematickou předlohu nalzáme v Ciceronově spise *De natura deorum*, kde skeptik Cotta napadá stoické učení o Bohu poukazem na fakt, že ti nejlepší a významní (Sókratés) musí vždy trpět, zatímco průměrní a hloupí žijí v klidu. Stejně příklady uvádí v 5,12 také Caecilius.³⁵⁷ Octaviem je pak opět odmítnut stoickým argumentem, ale především retorzní

³⁵⁵ Podrobněji viz SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 41.

³⁵⁶ „Nebo, a to je mnohem pravděpodobnější, vládne rozličným a proměnlivým osudům náhoda zbavená zákonitostí.“ (Oct. 5,13)

³⁵⁷ „Ale kdyby byl svět řízen božskou prozřetelností a mocí nějakého božstva, nikdy by Phalaris a Dionýsius nedostali vládu, Rutilius a Camillus nikdy vyhnanství a Sókrateés nikdy jed.“

argumentací nevzdělaností a slepou vírou předků jdoucí ruku v ruce s kritikou starého náboženství.³⁵⁸

Přestože v mnoha ohledech prezentuje Caecilius stoické pohledy své předlohy věrně, liší se v líčení atomistické koncepce božství. Zatímco Caecilius předpokládá, že člověk je shlukem atomů, které nemohou zaniknout, a proto po smrti přetrvávají v jiné formě, jeho předloha využívá atomistické pojetí jako důkaz věčnosti pohanských bohů. V 5,9 zdůvodňuje Caecilius atomisticky i množství přírodních jevů, úkazů a katastrof, jež byly jinak považovány za dílo bohů. Mohlo by se tak zdát, že je téměř atheistou. Toto zdání však vyvrací následující oddíl 6,1–8,1, trvající na existenci nesmrtelných bohů. Podobá se v tomto ohledu Epikúrovi, který, přestože byl pozdějšími generacemi považován za atheistu, přece jejich existenci zcela nepopřel. Pouze jim vykázal jakési místo blaženosti, kde se o svět nemusí dále zajímat. Upřel jim přitom absolutní moc nad světem v tom smyslu, že nepředpokládal jejich působení ve věcech, jež lze rozumově vysvětlit. Do této kategorie spadají například právě meteorologické jevy. Caeciliův názor je v tomto ohledu ovlivněn epikureismem. Náhodné shlukování a rozdělování atomů, které dává i bere život, přímo hovoří proti Boží existenci tak, jak je vyobrazena v biblické zprávě o stvoření. Svět podle něj vznikl „*nullo artifice, nec iudice nec auctore*“ (5,8).

Minucius využívá filosofických protiargumentů v četných otázkách – například stvoření světa jako uspořádaného celku, Boží transcendence, uctívání Boha v duchu, důraz na morální jednání; všechny tyto Octaviovy argumentace mají svůj základ ve stoickém učení.

Tezi, kterou zastává Beujeu, že Minucius reaguje na konkrétní filosofický proud, je nutno, jak uvádí Schubert, odmítnout, zejména s poukazem na skutečnost, že Minucius sám se neprezentuje jako zastánce konkrétní filosofické školy, neboť filosofická polemika není jeho primárním cílem. Filosofie neslouží k přijetí konkrétního filosofického konceptu, ale je pozadím v konečném důsledku misijního argumentu. Cílem jeho argumentace je teologické vyznění v biblickém smyslu, neboť zjevená pravda křesťanství je vyplněním pravého náboženství a zároveň pravé filosofie.

Ve v mezivstupu (14–15) připravuje autor cestu k vítězství křesťanské pravdy nad nejasným filosofickým konceptem: „*Není tedy žádný div, zmítá-li se Caecilius sem a tam v rozporech a protichůdných názorech, je na pochybách a není si jist. Aby se to nadále nedělo, vyvrátím a vysvětlím z toho, co bylo řečeno, ty věci, které jsou sporné a nepravdivé, tím, že*

³⁵⁸ Oct. 20,2.

vyjde najevo jediná dokázaná a potvrzená pravda: a [on] tak již nebude muset nadále ani pochybovat, ani se zmítat v nejasnostech.³⁵⁹

³⁵⁹ Oct. 16,4.

7. Minucius Felix, Bible a judaismus

Přestože Minucius Felix zřejmě zcela záměrně nepracuje s biblickým textem, nemůžeme tento problém ponechat bez povšimnutí, již jen z toho důvodu, že určitá literární neupravenost latinského překladu biblických textů se stala jedním z *topoi* pohansko-křesťanské polemiky a jako motiv se prolíná také dílem Minuciovým.

7.1 Latinská Bible jako problém

Latinský překlad Bible, jehož obsáhlou revizi provedl v druhé polovině čtvrtého století svatý Jeroným, má samozřejmě historii podstatně delší; i z toho důvodu měl pak Jeroným možnost čerpat z dřívějších překladů, kteréžto možnosti, jak prozrazuje text Vulgáty dodnes, směle využíval. Nicméně tyto latinské překlady původně řeckých novozákonních spisů kolovaly mezi křesťany již v době Minuciově a nutně se dostávaly do rukou také nekřesťanům.

Úroveň latiny takovýchto téměř doslovných a literárně nikterak neupravených textů jen podporovala výtku o nevzdělanosti a hrubosti, již křesťané museli čelit. Motiv rezonuje latinsky psanou apologetickou tradicí od Tertulliana přes Arnobia, jeho žáka Lactantia (Div. Inst. 6,21) a jeho ozvěnu nalézáme nutně i v textu Minuciově; na otázku, zda Minucius Bibli cituje nebo necituje a proč tak činí, se pokusíme odpovědět v kapitole 7.3.

Není nezajímavé, že „odpor k Bibli“ nesdílejí s latinskými autory jejich řečtí kolegové. Ti naopak daleko častěji hovoří o své konverzi, k níž je přimělo seznámení se s biblickými texty, jimiž byvše přesvědčeni, rozhodli se přijmout novou víru za svou.³⁶⁰ Nežřídka tito autoři uznávají, že biblický text není z hlediska literárního stylu nikterak vytříbený, akcentují však jeho přesvědčivost a věcnost. Rozdíl mezi literaturou vzdělaných vrstev a stylem biblického textu není pro řecké apologety zásadní a v řeckém prostředí se nesetkáváme s tak kategorickým odmítnutím, jako na latinském západě.

7.2 Latinské křesťanstvo se vyrovnává s úrovní vlastních textů

Nízkou literární úroveň biblického textu se samozřejmě i křesťanská obec pokoušela v průběhu času řešit. Ranější z apologetů pro jistotu obcházejí Bibli jako svůj zdroj, zda byla literární úroveň textu jejich jediným motivem, uvidíme dále. Ostatní (Lactantius, Tertullian) se

³⁶⁰ K Minuciově konverzi viz kapitolu 1.1.1. I popis konverze, resp. její okolnosti a způsob jejich reflexe lze považovat za jeden z mnoha rozdílů mezi latinskou a řeckou apologetickou tradicí.

pokoušejí z jednoduchého biblického jazyka učinit nikoli nevýhodu, ale přednost a jeden ze základních předpokladů k oslovení širokého okruhu potenciálních konvertitů (jedná se tedy o postoj stojící na opačné straně spektra než postoj Minuciův). Jiní, a právě jim hodláme věnovat tuto stať, hledají cesty (obdobně jako Minucius), jak křesťanství „obléci“ do literárního šatu doby.

Pomoc hledají zastánci tohoto trendu především u latinsky píšících klasických autorů a v metodách obvyklých pro dobovou literární praxi. Za vrcholného představitele pohanské teologie (smíme-li užít tohoto pojmu v našem kontextu) byl v prvních stoletích existence křesťanství považován v latinské jazykové oblasti Vergilius. Obliba, již se texty tohoto římského literáta těšily v pohanských vzdělaných kruzích, téměř hraničila s náboženskou úctou. A mimochodem okruh autorů soustředěných kolem Frontona zmiňovaného v našem dialogu patřil k jeho nekritickým obdivovatelům.³⁶¹

Alegorická interpretace přispěla k rozšíření Vergiliova díla také v křesťanských kruzích. Alegorická interpretace latinských klasiků jde ruku v ruce s interpretačním prostředkem, v dané době zcela legitimním, označovaným jako *cento*.³⁶²

David S. Wiesen ve svém článku *Virgil, Minucius and the Bible* vyslovuje hypotézu, že Vergilius byl dokonce i křesťanskými autory přijat jako svého druhu náboženská autorita. Tuto svou tezi se snaží podložit příkladem Minuciovým: „*Minucius, it will be argued, employs Virgil as a proof-text in a way similar to that in which the earliest apologists, namely the apostles themselves, had drawn upon Old Testament passages in their attempt to persuade Jewish hearers of their Christian message. In Minucius we will see how the need to find convincing support for Christianity within pagan literature led the apologist to take ready advantage of the profound reverence that educated contemporaries felt for Virgil.*“³⁶³

Skutečností je, že obdobný předpoklad, jakým se řídí užití *cento* v křesťanské latinské literatuře, má ve svém základu i Pavlova řeč na Areopagu, jež bývá tradičně označována za nejstarší křesťanský apologetický text.³⁶⁴ Vychází totiž z přesvědčení, že lidské myslí je přirozené poznání Boha a že lidské myšlení jako takové dospívá na základě zkušenosti o Bohu

³⁶¹ WIESEN, David S. Virgil, Minucius and the Bible. *Hermes*, Bd. 99, H. 1, s. 71.

³⁶² Z řeckého κέντρον. Původně vlastně rozpustilá hříčka sestávající z libovolného lepení částí poetického textu díla původního autora (typicky Homéra nebo právě Vergília) za účelem získání nového smyslu, který má být v původním textu skryt. V raných fázích bylo *cento* užíváno jako prostředek parodie, později však nabylo serióznějších podob. Podrobněji viz PAULY, art. *Centos* (1930–1932). Tento případ se týká také křesťanského prostředí, jak uvidíme dále.

³⁶³ WIESEN, David S. *Virgil, Minucius and the Bible*, s. 72.

³⁶⁴ Sk 17,16nn.

k jistému stupni poznání, které je vlastní jak křesťanům a Židům, tak i pohanům.³⁶⁵ S obdobným akcentem se, jak uvidíme dále, setkáme v Minuciově dialogu. Minucius byl totiž tím, kdo jako první z latinských autorů přiřkl Vergilioví téměř náboženskou autoritu.³⁶⁶

7.3 Proč se Minucius Bibli vyhýbá?

Na otázku, proč Minucius nepracuje s biblickým textem, se pokusily odpovědět celkem tři vědecké hypotézy. První z nich předpokládá, obdobně jako v případě Arnobiově, že Minucius byl v době sepsání své apologie teprve raným konvertitou,³⁶⁷ který coby neofyta nejspíše ještě neabsolvoval kompletní katechumenát a jeho znalosti o křesťanství byly proto pouze povrchní a neúplné. Proto se také neodvážil o křesťanské nauce podrobněji pojednat.³⁶⁸

Druhá z teorií je vlastně rozvinutím teorie předchozí a předpokládá sice Minuciovu konverzi ke křesťanství, zároveň však postuluje příslušnost k některé z heretických skupin.³⁶⁹ Není bez zajímavosti, že oba uvedené názory jsou záležitostí spíše staršího minuciovského bádání a že obdobně jako pro případ Minuciův byly postulovány také pro případ Arnobiův. Ten byl, ač se literární struktura, uspořádání a dokonce intence jeho *Adversus nationes* od Octavia výrazně liší,³⁷⁰ rovněž postupně považován za konvertitu, heretika, i záměrně mlčícího rétora.

Třetí a poslední hypotéza opouští otázku po možném heretickém vlivu, a vycházejíc z odlišných předpokladů, postuluje, že Minucius byl křesťanem, který programově mlčí o otázkách víry ne proto, že by byl nevzdělaným neofytou nebo heretikem, ale proto, aby si naklonil svého potenciálního čtenáře. Tato hypotéza de facto ovládla moderní minuciovské bádání a s jejími obdobami se setkáváme u Schuberta, Hecka, Rüpkeho i jiných.

³⁶⁵ „Διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὖρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· Ἀγνώστω θεῷ. ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.“ Sk 17,23.

³⁶⁶ Recepce Vergilia u křesťanských autorů zpracoval ve své studii Heck. Podrobněji viz HECK, Eberhard. Vestrum est – poeta noster: Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik. Museum Helveticum, Vol. 47, No. 2, 1990. s. 102–120.

³⁶⁷ Hypotézu vyslovil ve své disertaci věnované Minuciovi R. Kühn: KÜHN, Richard. *Der Octavius des Minucius Felix: eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum*. Leipzig : Rossenberg'sche Buchhandlung, 1882.

³⁶⁸ Tuto teorii zmiňuje ve své předmluvě k Minuciovi Clarke. CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, s. 30.

³⁶⁹ V tomto smyslu se ve svém příspěvku vyjadřuje Dessau. Podrobněji viz DESSAU, H. Minucius Felix und Caecilius Natalis. *Hermes*, Bd. 40, H. 3, 1905. s. 373–386.

³⁷⁰ Arnobius si kvůli specifické expresivní až agresivní argumentaci vysloužil od E. Nordena nálepkou „notorického křiklouna“, jehož jediným literárním záměrem byla polemika. Podrobněji k tématu viz ŘÍHOVÁ, Ladislava. *Adversus nationes Arnobia ze Sikky*, s. 33. Minucius se v tomto od svého kolegy liší, jeho argumentační metody nejsou polemické. Jak podrobněji uvádíme v kapitole k literární struktuře spisu.

7.4 Co se o Bibli u Minucia přece jen dozvíme?

Přestože v textu samotného dialogu nenajdeme přímé biblické citace, stanovilo minuciovské bádání několik míst, pro něž je inspirace Písmem přinejmenším uznána jako pravděpodobná. Nelze přehlédnout, že Minucius ve svém textu pracuje s konceptem prorocké tradice. Proroci (*prophetae*) ve smyslu křesťanské, resp. židovské tradice jsou již svým označením odlišeni od duchovních autorit pohanského okolí, kde se setkáváme s věštcí (*vates*) a básníky (*poetae*) a blíže neurčenými staršími autory (*veteres* – sc. *auctores*). Zatímco *vates* i *poetae* jako autority pohanské teologie jsou hodnoceni veskrze negativně, obdobně jako *veteres*, o nichž Minuciovi téměř nestojí za to hovořit (viz například v 19,4),³⁷¹ proroci se stávají nositeli pravdy, jež je pohanskými autoritami poznávána pouze částečně. Zároveň však ani jim nepřísluší poznání celé pravdy, nýbrž pravdy překroucené (*veritas interpolata*).³⁷²

O prorocích se tak dovídáme, že byli inspirací těm filosofům, u nichž můžeme nalézt souhlas s křesťanským učením: „*Oni (sc. filosofové) se přidržovali stínu ač překroucené přece pravdy plynoucí z předpovědí proroků.*“³⁷³

Negativní hodnocení prorocké tradice souzní s hodnocením židovstva jako takového.³⁷⁴

7.4.1 Starozákonní aluze

Jedním z míst, o němž již Vahlen³⁷⁵ uvažuje jako o možné biblické aluzi, je text z 19,4, kde Minucius pojednává o učení presókratovského myslitele Thaléta z Miletu: „*Tento pak Milétský Thalés řekl, že počátkem věcí je voda, bůh však, že je ten rozum (smysl), který z vody vše utvořil.*“ Text je tradičně dáván do souvislosti se stvořitelskou zprávou z Gn 1,2 a záminku k takové hypotéze dává sám autor, když konstatuje: „*Tato teorie je patrně příliš vznešená a hluboká na to, aby mohla být vymyšlena člověkem, byla tedy nejspíše předána od Boha.*“

³⁷¹ „*Omitto illos rudes et veteres.*“

³⁷² Oct. 34,5.

³⁷³ Druhé místo, kde jsou proroci (*prophetae*) uvedeni nalézáme v 34,1, kde jsou zmíněni jako svědkové věčných muk.

³⁷⁴ Podrobněji viz kapitolu 7.4.3 této práce

³⁷⁵ VAHLEN, I. Über eine Stelle im Octavius des Minucius Felix. Hermes, Bd. 30, H. 3, 1895. s. 385–390.

7.4.2 Novozákonní aluze

Přestože přímou literární závislost Minuciova textu na textech Nového zákona není možno prokázat, znalost myšlenkového obzoru novozákonních spisů nebo přinejmenším širšího kontextu jejich vzniku nelze popřít. Minucius velmi pravděpodobně znal prvky, s nimiž se setkáváme v evangeliích a Pavlových listech, zda však za obsahovou příbuzností stojí přímá inspirace novozákonními texty, nelze s jistotou určit.³⁷⁶

V moderním bádání se o prokázání Minuciovy obeznámenosti s novozákonními texty pokusil Thiede,³⁷⁷ který předpokládá inspiraci Novým zákonem pro Minuciovo podání nauky o ἐκπύρωσις.³⁷⁸ Četné paralely mezi Octaviem a kanonickými novozákonními texty uvádí ve své práci také Parkes,³⁷⁹ zde uvedené paralely jsou však veskrze obsahové, nikoli formální.

7.5 Minucius a Židé

Minucius, obdobně jako ostatní latinští apologeti, na rozdíl od svých řeckých kolegů, nevěnuje pozornost polemice s judaismem, ale redukuje téma na odvržení židovského konceptu. Judaismus není pojednán v rámci náboženské polemiky, jak je tomu u Minuciových předchůdců (podrobně například u Justina), ale pouze jako historický fenomén.

Poprvé se proti židovstvu a monoteistické víře staví ve stručnosti Caecilius v 10,4 – zmiňuje však pouze neschopnost židovského Boha. V tomtéž smyslu hovoří i Octavius v 33,2–5, dodává však jedním dechem, že židovský a křesťanský Bůh je jeden a týž: „*Neboť oni také poznali našeho Boha, jeden je totiž Bůh všem společný [a opustili ho].*“; ovšem Židé se provinili především tím, že od svého Boha odpadli. Neutrální hodnocení Caeciliovo je tak doplněno o jeden z topů křesťansko-židovské polemiky nejen prvních staletí.

Jediným z židovských autorů, který je, vedle jakýchsi starých autorů (33,4),³⁸⁰ Minuciem explicitně uveden, je Flavius Josephus. Ten se stává také zdrojem informací o židovském osudu jako důsledku věrolomného jednání. Jeho autorita má být pro čtenáře podpořena ještě pramenem římské provenience – Antoniem Julianem, autorem spisu O Židech,

³⁷⁶ V tomto smyslu se vyjadřuje Parkes. PARKES, Angela. *A Commentary on selected Sections of the Octavius of Minucius Felix*, s. 12.

³⁷⁷ THIEDE, Carsten Peter. A pagan reader of 2. Peter: Cosmic Conflagration in 2 Peter 3 and the Octavius of Minucius Felix. *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 8, Iss. 26, s. 79–96.

³⁷⁸ Podrobněji se tématu věnujeme v kapitole 8.4.3.

³⁷⁹ PARKES, Angela. *A Commentary on selected Sections of the Octavius of Minucius Felix*. MA Dissertation, 2012. 53s. University of Wales Trinity Saint David. Referent: neuveden.

³⁸⁰ Konkrétnější informaci autor bohužel neposkytuje, můžeme se tak pouze domýšlet, zda má na mysli konkrétní texty, s nimiž byl obeznámen, biblický text, nebo touží v čtenáři vzbudit dojem hluboké znalosti problematiky.

jenž je tradičně identifikován jako místodržitel Judeje v čase židovské války, je tedy Flaviovým současníkem a zároveň nejspíše očitým svědkem neblahého židovského osudu. Minuciovi je znám také další ze starozákonních teologických důrazů – totiž předpovědi zkázy za věrolomné jednání vůči Hospodinu, explicitně formulovaný ve 33,4 slovy: „...*se nepříhodilo nic, co by jim nebylo předtím předpovězeno, pokud setrvají ve své vzpurnosti.*“; a doplněný konstatováním, že „...*oni opustili Boha dříve, než on opustil je; ... a že nebyli zajati spolu se svým Bohem, ale že byli Bohem vydáni jako ti, kdo odpadli od zákona.*“.³⁸¹ Uvedený text je nutno chápat v kontextu výtky Caeciliovy, kde je postulována bezmocnost tohoto neznámého židovského Boha: „*Samotný židovský národek těch ubožáků uctívá veřejně, chrámy, oltáři, oběťmi a obřady svého jediného Boha, který nadto nemá žádnou moc, když se spolu se svým národem stal válečnou kořistí Římanů.*“ (10,4). Motiv odpadnutí od Zákona je však zřetelně biblickou aluzí. Minuciovi je znám koncept věrnosti Hospodinovy a prosperity národa vázané na poslušnost Hospodinových přikázání. Souvisejícím starozákonním motivem je vyplnění zaslíbení daného Abrahamovi v Gn 15. Minucius toto zaslíbení prokazatelně zná a podává je svému čtenáři v následující podobě:³⁸²

- (a) „*Dokud jej totiž čistě, bezúhonně a zbožně uctívali,*
- (b) *dokud zachovávali prospěšná přikázání,*
- (c) *stali se z bezvýznamného počtu nesčetnými,*
- (d) *z nuzáků se stali bohatými,*
- (e) *z těch, kteří slouží, králi:*
- (f) *z nepočtených mnohými,*
- (g) *z bezbranných ozbrojenými...*“ (Oct. 33,3)

Předpoklad dodržování Hospodinových přikázání jdoucí ruku v ruce s čistotou kultu (body (a) a (b)) má za následek vyplnění Hospodinem daných zaslíbení (jak postuluje sám Hospodin v Gn 17,7).

Zaslíbení jsou dána Abrahamovi:

- (c) – rozmnožení potomstva má svou paralalelu v Gn 15,5 (zaslíbení potomstva), resp. 17,6,
- (d) – zbohatnutí v Gn 15,14,
- (e) – vysvobození, resp. vláda v Gn 15,13 resp. 17,6,
- (f) – rozmnožení a kralování (Gn 17,6),

³⁸¹ Oct. 33,5.

³⁸² Pro přehlednost přidáváme pracovní členění textu.

(g) – zmínka o vyzbrojení neozbrojených je v kontextu abrahamovského zaslíbení problematická. Může však být implicitním shrnutím oddílu o vydání země Abrahamovi do rukou (Gn 15,18b–21), přičemž spor o území nutně předpokládal ozbrojený konflikt.

Uvedená pasáž pokračuje svou „praktickou ilustrací Hospodinovy věrnosti“ v událostech Exodu (u Minucia v 33,3),³⁸³ kterou sice není možno prokázat jako přímou biblickou aluzi, ale která prozrazuje znalost okolností odchodu z Egypta a zázračného přechodu Rudého moře v Ex 22. Zmínku o *nápomocných živlech (elementa adnitentia)* by v takovém případě bylo možno vztáhnout buď na ohnivý a oblačný sloup z Ex 13,22, případně na rozestoupení vod a likvidaci faraonova vojska z Ex 14.

Zda Minucius zná podání událostí z biblického textu, nebo je jeho zdrojem sekundární četba, nemůžeme blíže určit; z výše uvedené analýzy vyplývá, že pouze rámcově shrnuje abrahamovská zaslíbení, přičemž nedodržuje jejich pořádek. První smlouva daná Abrahamovi je nadto kontaminována údaji z druhé. V kontextu druhé smlouvy je signifikantní, že uvedena jsou sice Hospodinova zaslíbení, avšak o obřízce, jež je symbolem smlouvy, nenalzáme ani zmínku. Je proto pravděpodobné, že Minucius svou informaci nemusel nutně čerpat z přímé četby. Pro znalost z nebiblického zdroje může svědčit i násedující narážka na četbu Flavia Josepha.³⁸⁴

Dokud tedy Židé zachovávali Hospodinu a jeho přikázáním věrnost (podle smluv uzavřených s Abrahamem, resp. Mojžíšem), nebyli svým Bohem vydáni okolním národům. Motiv vydání věrolomného národa známý ze starozákonního podání je Minuciem doplněn o nový rozměr, totiž vydání Římanům. Římané se tak stávají vykonavateli trestu a jak Minucius tak Caecilius musí k tomuto faktu zaujmout stanovisko.

Caecilius postuluje z pozic římské zbožnosti bezmocnost židovského (a vlastně tedy i křesťanského) Boha, který je (obdobně jako bohové ostatních přemožených národů) vydán spolu se svým národem do rukou nepřítele.³⁸⁵

Octavius toto tvrzení vyvrací právě poukazem na židovské zaslíbení a zároveň věrolomnost Hospodinova národa: „...*nebyli zajati spolu se svým Bohem, ale že byli Bohem*

³⁸³ „Dokud jej (sc. Boha) totiž čistě, bezúhonně a zbožně uctívali, dokud zachovávali prospěšná přikázání, stali se z bezvýznamného počtu nesčetnými, z nuzáků se stali bohatými, z těch, kteří slouží, králi: z nepočtených mnohými, z bezbranných ozbrojenými, a prchající, s pomocí živlů a na Boží rozkaz přemohli své pronásledovatele.“

³⁸⁴ Oct. 33,4.

³⁸⁵ Oct. 10,4.

vydání jako ti, kdo odpadli od zákona.“³⁸⁶ Židovská historická a nábožensky akcentovaná skutečnost je jediným motivem, který v celém dialogu nalézáme. Důvod Minuciova mlčení například o obřizce,³⁸⁷ exilní existenci, poexilním judaismu, rozšíření v rámci impéria, specifickém statutu Židů a jejich náboženství v rámci Římské říše bohužel zůstává neodhalen. Vyslovit hypotézu, že právě stav, kdy judaismus přesahoval běžný status *religio licita*, stojí za Minuciovou zmínkou, by bylo příliš směhlým počinem. Je však vysoce pravděpodobné, že se jedná o apologetický záměr, neboť u vzdělaného Římana nelze zájem o židovskou problematiku předpokládat.³⁸⁸

³⁸⁶ Překlad „zákon“ je zde užit volně právě pro souvislost s výše popsány mi zaslíbení mi a zákonem Mojžíšov ým. Doslovn ě text charakterizuje Židy jako „*disciplinae transfugas*“, tedy ty, kdo se odklonili od stanoven ých pravidel.

³⁸⁷ Viz výše v kontextu smlouvy s Abrahamem.

³⁸⁸ Ve stejn ým smyslu se vyjad řuje také SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 31.

8. Minuciova teologie

Přestože Mnuciov dialog na první pohled působí spíše jako text, který se teologickým tématům buď zcela vyhýbá, nebo se jich dotýká pouze nesměle a nepřímou, neměl by oku čtenářovu uniknout zásadní aspekt, jímž je teologický argument stojící v centru celého dialogu. To, že Minucius inscenuje svůj text se specifickým teologickým pohledem, konstatuje také Schubert, když říká: „*Denn sein (míněn je dialog Octavius) Author hat die literarische Gestaltung der Schrift als solche bewußt und mit Nachdruck als theologisches Argument eigenen Gewichts eingesetzt.*“³⁸⁹

Minucius ve svém dialogu zmiňuje pouze některé z teologických okruhů. Jak jsme již uvedli, v celém díle kupříkladu nenalzáme ani náznak pneumatologie a christologická témata jsou pojednána pouze okrajově. V tomto ohledu je Minucius příbuzný Arnobiovi, který sice určité náznaky rané christologie pojednává, vyhýbá se však tématu spásného významu Kristova kříže. Minucius je v tomto ohledu ještě radikálnější a témata, která nekorespondují nebo se jeví jako problematická, pro jeho koncepci „filosofického křesťanství“ nechává stranou, v důsledku čehož jej není možno zařadit k žádnému z dobových, ať již ortodoxních či heretických – smíme-li pro druhé století užít těchto kategorií – teologických proudů. Obecně lze konstatovat, že Minucius se věnuje ve svém textu pouze těm tématům křesťanské teologie, která jsou relevantní pro apologetické účely. Vyhýbá se diskusi o interních problémech církve a jejího života a koncentruje se na témata podstaty křesťanského Boha, jejíž nepochopení dává podnět k neporozumění ze strany pohanů a k perzekucím křesťanů, a na téma vzkříšení, které bylo významným teologickým motivem, jenž umožňoval křesťanům opozici vůči pohanské většině.

Přidržíme se Minuciovy koncepce, pojednáme proto v následující kapitole témata rozporu římské zbožnosti vůči křesťanské tak, jak se jeví Caeciliovi (8,1), rozdílnost křesťanských zvyků (8,2), pochopení Boha (8,3), křesťanské bohoslužby, zbožnosti a jejich projevů v běžném životě (8,4), a křesťanské kosmologie eschatologie v kontrastu k fungování v běžném životě (8,5).

V Octaviově odpovědi najdeme křesťanská témata v kapitolách 20–27, kde je pohanství odmítnuto jako pověra spojená s působením démonů.

Dále pak v kap. 28–30 obsahujících vymezení vůči nařčení z hanebné kultické praxe, je proti této vyloženo důkaz o jedinečnosti křesťanství, jež je považováno za jediné správné

³⁸⁹ SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 1.

náboženství, „*vera religio*“. V závěru této pasáže následuje také odkaz k poslednímu soudu a vzkříšení mrtvých, a to dokonce ve filosofickém kontextu.

U Minucia je argumentace pro křesťanské náboženství (Octavius) postavena dvoupólově. Existují pouze dvě možná stanoviska: *superstitio* a jeho nesmiřitelný protiklad *vera religio*. Třetí možnost není dána. Podobně vyhocené schéma je vlastní apologetické tradici jako celku. Octavius je však jediným dílem, které díky své paralelní struktuře názorně ukazuje onen hluboký rozpor, který byl mezi křesťanským a pohanským světem, smýšlením a způsobem života. Proto také Octavius reaguje na Caecilia a vyjadřuje se k jeho argumentům.

Problém, který je v polemice nastíněn, není pouze problémem náboženským. Jedná se o problém spíše sociologický a kulturní. To, že se nejedná pouze o náboženský, ale i o společenský problém, je patrné například z Octaviovy argumentace, která se neomezuje pouze na věrouku, ale líčí křesťanství v podstatě jako filosofickou školu nebo nový kulturní směr.

8.1 Římské nepochopení křesťanské praxe

Kapitoly 8–12,6 ~ 28–38,4 pojednávají o specificky křesťanských postojích, jež jsou však ze strany pohanské veřejnosti (zde Caecilia) mylně chápány a vykládány.

Setkáváme se zde s obvyklými výtkami vůči křesťanům, jakými jsou: uctívání oslí hlavy, vraždění dětí, odmítání obrazů, víra ve zmrtvýchvstání, úcta k mučednictví. Celá pasáž pak končí Octaviovým útokem na morální integritu oponenta i filosofů.

8.2 Křesťanské zvyky a jiné podivnosti

Jedním z obvyklých topů polemiky mezi křesťanským životním stylem a okolní kulturou je problém účasti křesťanů na veřejném životě, jmenovitě na hrách, jež mají v antickém světě často nejen charakter zábavné podívané, ale i náboženský podtext. Na tento fenomén narážejí mnozí apologeti a Tertullián i Cyprián mu dokonce věnovali samostatná pojednání, zatímco Arnobius jej pojednal v epické pasáži sedmé knihy.³⁹⁰ Minucius věnuje tématu jedinou stručnou zmínku.

Topos odmítaných her je pro pohanské okolí jedním ze základních problémů, jímž křesťané dávají najevo svou nevoli vůči společensko-kulturním normám tehdejší společnosti. Dle Minucia je však křesťanský životní styl manifestací učení a tím i manifestací křesťanské

³⁹⁰ Adv. Nat. VII, 41.

pravdy jako pravé filosofie. V tomto smyslu se také vyslovuje Octavius v 38,6 když říká: „*nos non habitu sapientiam sed mente praeferimus, non eloquimur magna sed vivimus, gloriamur nos consecutos, quod illi summa intentione quaesiverunt nec invenire potuerunt.*“ a pregnančně tak vystihuje rozdíl mezi teoretickým poznáním (jímž disponuje filosofie) a praktickou aplikací filosofického poznání, která se manifestuje v křesťanském životě.

8.3 Minucius a Bůh: Můžeme hovořit o „Trojici“?

8.3.1 Bůh Otec

Křesťanský monoteismus je základním stavebním kamenem Munciovy teologie formulované v antagonismu vůči pohanskému (specificky řecko-římskému) polytheismu. Minuciův Bůh je, obdobně jako ostatní témata, charakterizován stručně v polemice Caeciliově a následně podrobněji pojednán v Octaviově odpovědi. Paralelní místa tak nacházíme v 5,7–13 ~ 17,3–20,1. Pozornost autora je v uvedené pasáži zaměřena na stvoření.

8.3.1.1 Bůh jako stvořitel

Problém nastíněný krátkou poznámkou pohanovou (5,7–13) je teologicky rozvinut v Octaviově odpovědi (17,3–20,1), kde nalzáme základní charakteristiky Boha podle Minucia. Pro křesťanskou teologii není jistě bez zajímavosti, že označuje-li Minucius Boha, hovoří o něm pouze zřídka jako o *Otci (pater)*. Takovým místem je aluze na homérovskou tradici v 19,1, kde čteme: „*Slyším také básníky hlásající, že je jeden otec bohů i lidí a že mysl smrtelníků utváří podle toho, jaký den přivede otec všeho.*“³⁹¹ Jako otec všech lidí je dále charakterizován i v 38,2.

O stvoření světa hovoří Minucius na více místech. Pro nás je však důležité především stručné shrnutí v 18,7: Bůh je tím, kdo vše, co jest, tvoří slovem (*verbo iubet*), naplňuje smyslem (*ratione dispensat*), mocí dovršuje (*virtute consummat*), touto formulací totiž Minucius oponuje filosofické redukci Boha pouze na prvotního hybatele.

Bůh je dále charakterizován jako ten, kdo pečuje o své stvoření a aktivně se o ně zajímá (36,9). V rámci polemiky s pohanským (zvláště řecko-římským) fatalismem uvádí Minucius také přesvědčení o Božím předzvědění: „*Co jiného je totiž osud, než to, co o jednom každém z nás Bůh ustanovil? On, protože může předem poznat podstatu, určuje podle zásluh a vlastností*

³⁹¹ „*Audio poetas quoque unum patrem divum atque hominum praedicantes, et talem esse mortalium mentem qualem parens omnium diem duxerit.*“

jednotlivců také osudy. Tak na nás není trestáno to, jak se narodíme, ale povaha našeho duševního života.“ (36,2)³⁹²

A jako soudce přijde na konci věků (34,12). Minucius se zde svým způsobem vyrovnává dokonce i s problémem oddálené eschatologie: „*Jehož soud [sc. Boží] je o to spravedlivější, oč déle na sebe nechá čekat.*“³⁹³

8.3.1.2 Boží jména a charakteristiky

Vůči označení Boha jako *Otce* se Minucius dokonce přímo vymezuje v 18,10, kde tuto kategorii charakterizuje jako tělesnou, a tedy k popisu Božimu nevhodnou a z hlediska lidského rozumu zavádějící: „*Jestliže jej nazvu Otcem, představoval by sis jej jako tělesného.*“³⁹⁴ Podobný názor, jaký zde zastupuje Minucius, je opět patrný i u Filóna, jehož Minucius pravděpodobně znal.

Mnohem častější je pro Boha, má-li autor na mysli *Stvořitele*, užito termínu *parens*, a to obvykle s rozvíjejícím přívlastkem: *parens omnium – deus*,³⁹⁵ *dominus parensque*,³⁹⁶ analogicky *deus parens*,³⁹⁷ *parens mundi*³⁹⁸ – v citované aluzi na Platónův Tímáios, jež je ovšem dle Minucia v souladu s křesťanským učením: „*Takové je veskrze i naše přesvědčení: neboť Boha známe, a říkáme, že je otcem všech, ale nikdy o něm veřejně nemluvíme, leda jsme-li dotázáni.*“³⁹⁹ Dále je Bůh označen jako *parens omnium et omnium dominus*.⁴⁰⁰ V souvislosti se stvořením se setkáváme též s označením *auctor* – v 32,9 je Bůh (*deus*) označen jako *auctor omnium ac speculator omnium* – tedy stvořitel a strážce. Pro stvořitelenskou funkci je dále užito také termínu *artifex*, jenž je opět primárně v odpovědi Minuciově vztažen ke křesťanskému Bohu. Tak se v 17,11 dozvídáme o Bohu tvůrci (stvořiteli člověka): „*Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo deum fatetur artificem.*“⁴⁰¹

³⁹² „*Quid enim aliud est fatum quam quod de unoquoque nostrum deus fatus est? Qui cum possit praescire materiam, pro meritis et qualitatibus singulorum etiam fata determinat. Ita in nobis non genitura plectitur, sed ingenii natura punitur.*“

³⁹³ Minucius je přesvědčen o existenci posmrtného života (38,4). Podrobněji viz kapitolu 8,5 této práce.

³⁹⁴ „*Quem si patrem dixero, carnalem opineris.*“

³⁹⁵ Oct. 18,7.

³⁹⁶ Oct 18,4.

³⁹⁷ Oct. 31,8.

³⁹⁸ Oct. 19,14.

³⁹⁹ Oct. 19,15.

⁴⁰⁰ Oct. 35,4.

⁴⁰¹ „*Především sama krása naší podoby prozrazuje Boha jako tvůrce.*“

Výše uvedený odkaz na Platóna obsahuje také nejkompexnější Minuciův popis Boží podstaty. Skutečnost, že se zde hovoří o křesťanském Bohu, si však musí – obdobně jako na mnoha jiných místech – dovodit pozorný čtenář, neboť citován je právě filosof. Literární figuru je i zde nutno přičíst na vrub autorově, dalo by se říci *nepřímé* apologetické metodě. Platónův (a tedy i Minuciův) Bůh je otcem světa, stvořitelem duše, tvůrcem všeho nebeského i pozemského, pro svou velikost je neuchopitelný a nepopsatelný. I přesto, že je Bůh definován jako nepostižitelný, přece jen na jiném místě (17,2) jsou *řeč* a *rozum* (*sermo et ratio*) označeny jako prostředky k jeho poznání.⁴⁰² Daleko nejkompexnějším *nástrojem* k poznání Boha je však kognitivní percepce stvořeného světa (17,3nn).⁴⁰³

Mezi charakteristiky Boží patří jeho starost o svět (18,3) – Bůh tedy není tím, kdo by nechal stvořený svět napospas svému osudu; dále pak věčnost (18,7) – Bůh je charakterizován jako ten, kdo nemá ani počátek, ani konec, existoval dříve, než vznikl svět, a jeho existence není založena v jakémkoli jiném bytí.⁴⁰⁴

Další božskou charakteristikou je jeho bezejmennost (18,10) – „*Bůh, který je jediný, má celé označení Bůh.*“ a jedinnost (*deus solus*). Bůh je všudypřítomný a transcendentní (18,8). Je vševědoucí a všemohoucí (32,7–9). Od světa není oddělen tak, jako pro své bohy předpokládá pohanská teologie, ale je ve světě imanentně přítomen: „*Všechno na nebi a na zemi a vše, co sahá až za sám kraj světa, je jím naplněno.*“ (32,7) Dokonce není tímto způsobem Bůh lidem pouze nablízku, ale prostupuje lidský život a konání. Pro přítomnost Boží v ve vztahu k člověku je užito termínů *proximus* a *infusus*, jimiž chce autor v kategoriích stoické filosofie poskytnout totéž, co vyjadřuje jinými slovy v 32,2, kde pojednává přímý dopad křesťanské víry na proměnu životního stylu a smýšlení jednotlivce.

Z hlediska kognitivní percepce je Bůh charakteristický svou nepostižitelností lidskými smysly (18,8 a 32,4–6).⁴⁰⁵ Jeho podstata není pro člověka poznatelná, neboť Bůh ve své podstatě (*qualitas*) je známý pouze sám sobě: „*sensibus maior est, infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus.*“⁴⁰⁶

⁴⁰² „*J sme obdařeni řečí a rozumem, skrze které Boha poznáváme, cítíme a napodobujeme.*“

⁴⁰³ Podrobněji viz níže.

⁴⁰⁴ „*Bůh, otec všech věcí, nemá počátek ani konec, on všemu dává zrození a sobě věčné trvání, on, který předtím, než vznikl svět, byl sám sobě světem.*“

⁴⁰⁵ „*Ale naše cítění je příliš omezené na to, aby jej pochopilo, a proto jej vhodně hodnotíme, když říkáme, že je nezhodnotitelný.*“ (Oct. 18,8)

⁴⁰⁶ Oct. 19,8.

Minucius na tomto místě prezentuje názor obdobný koncepci Filóna Alexandrijského, který zdůrazňuje právě Boží nepoznatelnost a nepopsatelnost a samozřejmě také skrytost.⁴⁰⁷ Minucius však zdůrazňuje především meze lidského rozumu a poznání (intelektu). V pohledu na Boží existenci jsou patrné stopy stoicismu, text by nám mohl připomínat i směry gnostické,⁴⁰⁸ jimž však odporují zcela pravověrná vyjádření například o Boží jedinství, o nestvořeném, věčně trvajícím stvořiteli etc., neboť takové charakteristiky na gnostického Démiúrga rozhodně vztáhnout nemůžeme. Minucius na tomto místě vysoce pravděpodobně sleduje tradici svých řeckých apologetických předchůdců, s nimiž se shoduje především v důrazu na Boží anonymitu, chápanou v tom smyslu, že jediného pravého Boha nelze pojmenovat.⁴⁰⁹

Teologicky je však Minuciova nauka přece jen v jednom aspektu zajímavá, neboť na jedné straně uznává Boží majestát a zabývá se jeho analýzou, avšak na druhé straně konstatuje, že není nic, co by se k všemohoucímu Bohu dalo přirovnat. Jeho teologická pozice je formována koncepcí *theologia naturalis*, v jejímž rámci předpokládá možnost přirozeného poznání Boha lidským rozumem, které sebou nutně přináší konkrétní proměny křesťanského životního stylu.⁴¹⁰ Daniélou se domnívá, že tento názor je poměrně radikální, a soudí, že je za ním stoický vliv spíše než Minuciovo teologické vzdělání.

Kognitivní percepce pravdy vyargumentované křesťanským filosofem Octaviem, ne slova proroků, ne přesvědčivost teologie zjevení, ne Bible, jsou proto základem Caeciliovy konverze. Argumentace z přirozeného rozumu, nikoli biblického zjevení má za následek skutečnost, že Minucius na žádném místě svého spisu nehovoří o Kristu ani o spásném významu jeho oběti. Dokonce o něm nemluví ani jako o „zprostředkovateli“ Boží zvěsti, a už vůbec ne jako o vyplnění prorockých zaslíbení.⁴¹¹

⁴⁰⁷ Oct. 18,8.

⁴⁰⁸ Tezi, že byl Minucius gnostikem, vyslovuje ve své disertační práci G. Stöltling; toto oživení starší teze je však neprůkazné. Gnostickému zaměření totiž odporuje nejen Minuciova nauka o Bohu stvořiteli, ale i jeho pojetí vzkříšení.

⁴⁰⁹ Obdobně též Platón, Kratylos.

⁴¹⁰ V tomto smyslu se vyjadřuje také Gemeinhart, když konstatuje: „*Darüber hinaus soll der christliche Zugang zur Wahrheit über Gott und die Welt dem paganen Denken angemessen erscheinen, das diese Wahrheit nicht nur denkerisch erfassen, sondern mit dem christlichen Glauben auch existenziell akzeptieren soll.*“ GEMEINHART, Peter. *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, s. 82.

⁴¹¹ Podrobněji viz kapitulu 8.3.2 této práce.

8.3.2 Ježíš jako Syn a Ježíš jako problém

Otázka po Minuciově christologii je přinejmenším sporná. Někteří autoři jdou ve svém skepticizmu tak daleko, že dospívají k přesvědčení, že v celém dialogu vlastně žádnou christologii vystopovat nelze. Nejsou daleko od pravdy, neboť v celém textu se na žádném místě nevyskytují typické „*christologické tituly*“. Nenajdeme zde ani vlastní jméno *Ježíš*, ani označení *Kristus*. Pouze stručně se dozvídáme o vyplněném zaslíbení proroků (34,5), ovšem ne explicitně ve vztahu ke Kristu, ale rámci polemiky s pohanskými představami.

Vzhledem k zaměření spisu a k době sepsání se pak takovéto situaci v zásadě nemůžeme divit. Důvody pro Minuciovo mlčení o Ježíši mohou být následující: věroučná stránka křesťanství je u Minucia vždy zahalena do pohanům bližších filosofických myšlenek platonismu, stoicismu, případně epikurejského theismu. Je proto pravděpodobné, že Minuciovo mlčení o Kristu není následkem jeho neznalosti, ale spíše odpovídá strategii, jakou pro své jednání zvolil již ve Skutcích Pavel na Areopagu (Sk 17,16nn), kde taktéž nejen není užito jména Ježíšova, ale nadto užívá Pavel, shodně s Minuciem, výhradně označení *Bůh*. Na skutečnost, že v hlavních rysech odpovídá Minuciův dialog struktuře právě Pavlovy řeči na Areopagu, upozornil ve své disertaci Buizer;⁴¹² týž také dochází k závěru, že, je-li struktuou Pavlovy řeči určen koncept dialogu, není divu, že je jí určena také redukce teologických témat, a tedy i christologického učení.

Dokonce ani tam, kde by mu christocentrický argument mohl pomoci proti pohanské výtce (například Oct. 10,8), se zmínky o Kristu nedočkáme. Všechny Caeciliovy narážky, které můžeme v textu sledovat, jsou argumentovány bez jakéhokoli náznaku christologické nauky. Tento postup je pravděpodobně nutno vidět, jak konstatuje Hoffmann, v souvislosti s autorovou apologetickou koncepcí, kdy se snaží myšlenkově přiblížit svým oponentům: „*Über die im Sohn offenbarte Wahrheit Gottes schweigt Minucius völlig. Doch ist sein Schweigen aus seiner apologetischen Methode der Akkomodation zu begründen.*“⁴¹³

Přestože Krista Minucius tímto postaví zcela mimo rámec svého zájmu a argumentace vychází z parametrů zcela odlišných od většinové křesťanské teologie založené Zjevením a manifestované ve sbírce biblických textů, uznává Minucius fenoménu *zjevení* přinejmenším historický význam, když konstatuje, že teprve s příchodem křesťanství dospěla pravda ke své

⁴¹² BUIZER, Cornelis Marinus. *Quid Minucius Felix in conscribendo dialogo Octavio sibi proposuerit*. Amsterdam : A. H. Kruyt, 1915.188s.

⁴¹³ HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, s. 38.

plnosti: „*Quid ingrati sumus, quid nobis invidemus, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit.*“⁴¹⁴

Zmínky z Nového zákona⁴¹⁵ se vyskytují pouze nepřímo a vzácně, navíc převážně v etickém smyslu bez důrazu na Kristovo učení nebo dokonce vzkříšení. V rozhodující míře se neobjevují ani myšlenky vlastní pavlovské christologii, které v drtivé většině dále rozvíjela řecká apologetická tradice. V otázkách christologických jsme tedy odkázáni de facto pouze na dva hlavní myšlenkové okruhy, totiž na výroky o kříži a výroky o spáse a naplnění dějin, v nichž však nenacházíme christologické odkazy.

Základní texty vztahující se ke Kristu najdeme samozřejmě v části Caeciliově, konkrétně např. v (9,4). Caeciliova řeč shrnuje obvyklé *topoi* známé z ostatní apologetické tradice. Jedná se veskrze o obecně rozšířené výroky o křesťanech, jež jsou přítomny jak v dílech pohanských oponentů, tak i v textech samotných apologetů. Apologeti se vůči nim buď ostře vymezují, nebo je – tak např. Tertullián v Apologetiku⁴¹⁶ – technikou literární retorze obracejí jako absurdní proti pohanům samotným.

Caecilius pracuje ohledně Kristovy smrti s obrazem Krista jako člověka potrestaného potupnou smrtí. Obdobně jako byl ničemníkem Kristus, nejsou ani křesťané hodni lepšího osudu. A kříž jako symbol rozhodně není vhodný k náboženské úctě:

„*Et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur, congruentia perditis sceleratisque tribuit altaria, ut id colant quod merentur.*“⁴¹⁷

V komplementární části u Octavia (29,2), kde je pasáž opět rozvitější, delší a argumentačně bohatší, vidíme apologetovo stanovisko. Minucius nám však nepředkládá dogmatické argumenty o Kristově božství, když říká na adresu pohanů: „*Neboť tím, že našemu náboženství přisuzujete člověka zločinného a jeho kříž, pohybujete se daleko od pravdy, když se domníváte, že by si zločinný člověk zasloužil, nebo že by pozemský člověk dokázal, aby se věřilo, že je bohem.*“ A dodává: „*Nadto je ubohý ten, jehož naděje se zakládá na smrtelném člověku: veškerá jeho záštita zaniká se smrtí toho člověka!*“⁴¹⁸ Minucius dále neargumentuje

⁴¹⁴ Oct. 38,7.

⁴¹⁵ Podrobněji viz kapitolu 7.

⁴¹⁶ Apol. 16.

⁴¹⁷ „*A říká se, že uctívají člověka potrestaného nejvyšším trestem za zločin a že pohřební máry mají na svých shromážděních, tím jsou jim ničemným přiřčeny právě takové oltáře, aby uctívali to, co si zaslouhují.*“ (9,4)

⁴¹⁸ Výrok připomíná slova apoštola Pavla z 1 K 15,17n, kde je však intepretován – na rozdíl od Minucia – christocentricky.

z pozic křesťanské soteriologie a spásného významu Kristova vzkříšení, ale uvádí příklady deifikace vladařů v různých kulturách.

Ohledně kříže Kristova vyslovuje pouze odmítavé stanovisko v reakci na výtku Caeciliovu: 9,4 ~29,6–8. Jedná se o místo, jež nalzáme také u Tertulliana (Apol. 16).⁴¹⁹

Pro své nekonkrétní teologické výpovědi bývá Minucius (podobně jako mladší kolega Arnobius) leckdy pokládán za raného konvertitu, nedostatečně informovaného o křesťanské věrouce,⁴²⁰ jindy za teologa stojícího pod vlivem některé heretické sekty. K tomuto názoru vede badatele především nedostatečně rozvinutá christologie.

Výtky vznášené vůči Minuciovu textu obsahují i takovou, která nepředpokládá, že by byl Dialog Octavius sepsán pro účely apologetické. Problematiku ve své studii shrnul Max Mühl slovy: „*Das Schweigen über die Person des Stifters des neuen Glaubens wollte man bekanntlich mit verschiedenen Hypothesen, die sich seit langem behauptet haben, begreiflich machen, etwa so, Minucius Felix sei ein Neubekehrter gewesen, der mit der Christologie und den Dogmen der frühen Kirche eben noch nicht näher vertraut war, oder aber, er sei den Häretikern zuzuschreiben, die die Gottheit Christi nicht anerkannten. Auch erschien es als berechtigt, den apologetischen Charakter des Octavius überhaupt zu leugnen und dieses Buch lediglich als Trostschrift für die christlichen Angehörigen und Freunde des verstorbenen Octavius auszugeben.*“⁴²¹ Jeho předpoklad se v pozdějším bádání, jak bylo demonstrováno v předchozích kapitolách, ukázal jako nepravděpodobný.

8.3.3 Duch svatý

V rámci textu na žádném místě nenalzáme trojiční učení v klasickém smyslu. Není zde, jak bylo uvedeno výše, přítomno označení Ježíše jako Syna, neboť Minucius, pokud tyto kategorie znal, záměrně eliminuje vztah paternity a filiace, máje přitom taková označení za příliš antropomorfní. Obdobný teologický obzor nalzáme však i u podstatně mladšího Minuciova kolegy Arnobia, jehož s našim autorem spojují nejen desky kodexu, ale také pozice na okraji „dogmatizujícího“ proudu křesťanství, stejně jako africký původ.

⁴¹⁹ Viz poznámky k překladu na příslušném místě.

⁴²⁰ PRICE, Simon. *Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian*, s. 123.

⁴²¹ MÜHL, Max. Zum Problem der Christologie im „Octavius“ des Minucius Felix. *Rheinisches Museum für Philologie: Neue Folge*, 1968, Vol. 111, Bd. 1. s. 69–78, s. 69.

S jedinou do jisté míry triadickou strukturou vztaženou nadto explicitně na Boha křesťanů je vyjádření v 19,2, kde o Bohu čteme, že jej křesťané uctívají jako **mysl** (*mens*), **rozum** (*ratio*) a **ducha** (*spiritus*). Uvedená triáda je doplněna výčtem filosofických kapacit, jejichž učení má být v souhlasu s křesťanskou teologií a již nutně museli být, jsouce ve shodě s křesťanským učením, inspirováni Bohem. Tento fakt je podtržen konstatováním ve 20,1: „*Bud' jsou nyní křesťané filosofovy, nebo již tehdy filosofové byli křesťany.*“

Pozorujeme tedy, že Minucius nevede své úvahy o Bohu v intencích známých křesťanské teologii, ale vztahuje je k filosofickým konceptům. Jedná se přitom pravděpodobně o zcela záměrnou techniku.⁴²² Pokud tedy nenalzáme konkrétní význam Kristův v Minuciově christologii, je nutno pojednat podrobněji úzce související téma soteriologie a eschatologie.

8.4 Eschatologie a posmrtný život

Poté, co Minucius v textu nezmní spásný význam Kristův, vyvstane nutně teologicky vzdělanému křesťanskému současníkovi na mysli otázka po teologickém ukotvení úzce souvisejícího tématu eschatologie a posmrtného života.

Témata eschatologie a posledního soudu rezonují v kapitolách 34–38 řeči Octaviovy a jsou odpovědí na Caeciliovu polemiku v kapitole 11. Základní osnovu naší kapitoly určuje struktura řeči Caeciliovy, jež pojednává témata kosmologie, konce času, vzkříšení, posmrtného života i zatracení (po 11,6), následované pojednáním o moci osudu.

Vedle otázky po konci světa, již pojednáme v kapitole následující, pojednává Minucius o vzkříšení. Veškeré jeho dedukce nejsou však založeny ani christologicky ani christocentricky, ale opírají se o filosofickou argumentaci. Ta je souhrnem platónské nauky o stěhování duší (34,6–8), doplněné myšlenkami Pýthagorejců, a chronologického argumentu z koloběhu ročních období, jež jsou interpretovány jako symbol budoucí naděje ve věčný život (34,11nn s vyústěním v 38,4).

8.4.1 Poslední soud

Vzkříšení nastane před Božím soudem; ten je v textu charakterizován jako spravedlivý a o to spravedlivější, oč déle na sebe nechá čekat (34,12). Vzkříšení a soud jsou voláním k odpovědnosti za skutky vykonané v životě (*ad suplicia reparari*), kdy jim byla Bohem dopřána volnost. Zajímavým je v tomto ohledu obrat: „*Quorum error augetur et in saeculo*

⁴²² Viz kapitolu 2.4 této práce.

*libertate remissa et dei patientia maxima.*⁴²³ (34,12), v němž lze spatřovat narážku na Minuciovu „*teologii dějin*“. Vidíme, že náš autor sice nepracuje s kategoriemi naplnění prorockého zaslíbení a dovršení smyslu existence v konečném vítězství Božím, přece zde však vidíme předpoklad proměny času (*in saeculo libertate remissa*) po Kristově příchodu a vzniku křesťanství a eschatologický výhled. Výrok pak úzce souvisí s výrokem v 38,7: „*Proč jsme nevděční, proč sami sobě odpíráme, jestliže božská pravda dozrála právě v naší době?*“⁴²⁴ Latinský text obsahuje zajímavý pleonasmus „*nostra temporis aetate*“. Možná se jedná o stejný model, jaký použil Ovidius, který však uvádí „*futuri temporis*“. Což lze vyložit také tak, že *aetas* zde značí epochu (*saeculum*), v teologickém smyslu tedy éru plného poznání Božího, plného Božího sebesdělení světu. Obdobný je termín „*tempore maturo*“, užívaný u většího množství antických autorů (Ovid.), ale především pak u pozdějších křesťanských spisovatelů ve významu „*plnost času*“, „*konec času*“. Obdobně ve Vulgátě, kde v Ga 4,4 objevíme výrok „*cum autem venit plenitudo temporis, misit deus filium suum*“. Plnost času tedy nastává, tak lze interpretovat náš výrok, když všechno lidstvo dospělo (*maturuit*) k takové víře, která umožňuje plné poznání Boha. V textu potom můžeme spatřovat jednak myšlenku universalismu křesťanské spásy, ale také aspekt plnosti času a vyplnění zaslíbení. Biblický motiv vyplněného zaslíbení tak přítomen, přestože nepřímo, přece jen v Minuciově teologii je.

8.4.2 Konec dějin

Přesvědčení o zničení světa ohněm, jaké předpokládá také Minucius (11,1 ~ 34,1), není v antické literatuře ničím neobvyklým. Různá podobná pojetí nalézáme jak v dílech antických autorů, tak v apokalyptické literatuře židovské a ohlasy na ně můžeme sledovat ve Starém⁴²⁵ i Novém zákoně.⁴²⁶ Minucius je však prvním z latinských autorů, který se tomuto tématu věnuje.

V pozadí úvahy je nutno spatřovat stoické učení o ἐκπύρωσις, spojené s epikurejsko-platónskou naukou o pomíjivosti světa. Uvedený koncept se těšil nesmírné popularitě u gnostických skupin, díky čemuž se s jeho negativní reflexí setkáváme též v díle Ireneově nebo Órigenově. Pod dojmem protignostických polemik se však oba právě jmenovaní autoři staví k tomuto učení odmítavě. Jako protiváhu k jejich přesvědčení můžeme uvést názor Justinův.⁴²⁷

⁴²³ „*Jejich omyl se zvětšuje jednak tím, že je jim v tomto věku dopřáno volnosti spolu s prevelikou shovívavostí Boží.*“

⁴²⁴ „*Quid ingrati sumus, quid nobis invidemus, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit?*“

⁴²⁵ Dt 32,22.

⁴²⁶ Viz níže.

⁴²⁷ Justin byl pravděpodobně prvním křesťanským apologetou, který bránil křesťanskou představu ve smyslu 2 Pt proti koncepci stoiků, jak uvádí Thiede: „*In his second Apology, 7.1–3, Justin returns to the subject of the*

Svůj ohlas však učení o ἐκπύρωσις našlo i v Novém zákoně, konkrétně ve 2. listu Petrově.⁴²⁸ Koncept zcela nového stvoření (καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν), jímž je představa o zničení starého světa ve 2 Pt doplněna, odpovídá, jak argumentuje Thiede,⁴²⁹ také líčení Minuciovu a liší se zároveň od stoického pojetí, jež předpokládalo obnovu starého světa, nikoli nové stvoření.

Zda ze zmínky o požáru světa můžeme usuzovat na Minuciovy chiliastické tendence nebo vliv gnostických skupin nelze bohužel určit.⁴³⁰ Thiede však z komparace Minuciova podání s textem Justinovým z Apo. I,60 vyvozuje nejen Minuciovu inspirovanost textem z 2 Pt, ale také chronologickou blízkost obou textů.⁴³¹

8.4.3 Věčný trest

Minuciovi je znám koncept věčného trestu hříšníků. Není však založen teologicky, ale nalézá oporu v autoritě pohanských teologů, básníků a filosofů (35,1), přičemž v negativním líčení je pozitivní aspekt spásy věrných zmíněn jen jaksi mimochodem (v jediné větě v 38,5),⁴³² spasení nadto vyznívá jako resultát mravního jednání. A důraz na ně je podpořen i dalším líčením (35,6–8).

8.5 Křesťanský život, zvyky a bohoslužba

Stati o křesťanském životě, bohoslužbě a zvycích jsou nejen centrálními topy křesťansko-pohanských polemik, ale také výrazným motivem Minuciova dialogu. Zatímco Caecilius ve své polemice předkládá nejrůznější negativní aspekty a rozšířené pomlavy, omezuje se Octavius prakticky výhradně na jejich strohé vyvracení. V případě křesťanské morálky a etiky je však situace opačná. Zatímco Caecilius působí spíše jako neinformovaný a dezinformacím podléhající laik, Minucius o etice zasvěceně a obšírně pojednává a zhusta

stoic ἐκπύρωσις and interprets it, thereby following the order of events in 2 Peter, as the second destruction after the Deluge with which his addressees, 'the Romans', must have been familiar: he refers them to Deucalion and Pyrrha. "THIEDE, Carsten Peter. *A pagan reader of 2. Peter*, s. 85.

⁴²⁸ 2 Pt 3,12n. „προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται. καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ.“

⁴²⁹ THIEDE, Carsten Peter. *A pagan reader of 2. Peter: Cosmic Conflagration in 2 Peter 3 and the Octavius of Minucius Felix. Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 8, Iss. 26, s. 79–96.

⁴³⁰ Shodně Schubert: SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius*, s. 35.

⁴³¹ THIEDE, Carsten Peter. *A pagan reader of 2. Peter*, s. 89.

⁴³² „A jakkoli neznalost Boží může stačit k potrestání, tím spíše jeho znalost prospívá k milosti.“

přítom častuje svého oponenta až satirickým líčením. Vedle výtek souvisejících s kritikou polyteismu se setkáváme především s tématy manželské věrnosti a sexuální morálky.

8.5.1 Populární pomluvy na adresu křesťanů

Caecilius ve své řeči (kapitoly 8–10) podává fascinující souhrn všemožných výtek, jež pohanští autoři v rámci apologetického žánru obvykle snášejí na křesťanské hlavy, a ovšem i sami křesťanští apologeti je zmiňují ve svých odmítavých polemikách. Caeciliova řeč však není nelogickým soupisem náhodně řazených pomluv a výtek, představuje naopak propracovanou strukturu, jejíž členy můžeme rozdělit do tří základních celků:

- a) kritika představ o Bohu resp. bozích;
- b) kritika monotheismu;
- c) kritika křesťanského životního stylu (resp. amorálních praktik).

Na výtky Caeciliovy reaguje v komplementární části (kapitoly 28–33) Minucius. Jeho reakce je však poněkud nesystematická a paralelní struktura řeči zde není cele dodržena. K některým tématům se autor vrací, jiná pojednává v pozměněném pořadí. Následující pododdíly jsme se proto rozhodli rozdělit tematicky.

8.5.2 Křesťanský kult

Rozpracovanou sakramentologii bohužel v našem dialogu nenalzáme. Některé z populárních pomluv (například ucívání oslí hlavy, pojídání nemluvňat, kolektivní kanibalismus) sice s tématem úzce souvisejí, pocházejí však výhradně z úst pohanů a neprozrazují nic konkrétního o bohoslužebném životě církve dané epochy.

Zatímco Caecilius v 9,1–8 vypočítává nesrovnalosti v křesťanském kultu, včetně údajně incestního charakteru křesťanské *agapé*, reaguje Octavius v 31,1–3 pouze stručně, zabývá se přitom právě a jen charakterem hostiny. Vše ostatní označuje za působení démonů⁴³³ a pozornost čtenáře dále obrací k etice.

Křesťanský mravný život je dle Minucia tou pravou obětí a pravou bohoslužbou, jak je patrné z 32,2: „*Přiměřenou obětí je dobrá duše, čistá mysl a neposkvrněné svědomí.*“ A stejně tak bezúhonnost, spravedlnost a pravdomluvnost jsou nejlepšími obětmi.⁴³⁴ Internalizace

⁴³³ K démonům, jejich funkci a charakteristice dle Minucia viz podrobněji kapitolu 8.7, odkud je patrné, že zmínka o démonech zde nemusí nutně mít vysloveně nadpřirozený charakter, jak by se mohlo na první pohled zdát, ale mnohem spíše zachycuje charakter a působení lidových pomluv a senzací na neinformovaného čtenáře. Zde popsaný jev bychom tak mohli snadno přirovnat k dezinformačním fenoménům majícím i v dnešní společnosti značný vliv.

⁴³⁴ Oct. 31,3.

křesťanského života v duchu, modlitbě a individuální morálce je zřejmě také důvodem, proč Minucius nemá potřebu pojednávat podrobně o vnějších projevech křesťanského kultu. Stála však nejspíše také u přesvědčení, že Minucius nebyl v době své konverze členem církve a její život neznal.

Domníváme se, že absence informací o kultu není důsledkem Minuciovy neznalosti, ale jeho literárním záměrem. Pouze individuální, internalizovaný a na vnějších okolnostech nezávislý (nebo nezávislým učiněný) charakter křesťanství totiž umožňuje pohanu Caeciliovi konvertovat způsobem vylíčeným v 40,2, tedy prohlášením sebe sama za křesťana. Ostatně právě okamžik konverze vyjádřený v zásadě jediným slovem, zájmenem *nostra* „*Itaque quod pertineat ad summam quaestionis, et de providentia fateor et de deo cedo et de sectae iam nostrae sinceritate consentio.*“⁴³⁵ je doprovázen informací o čistotě (*sinceritas*) křesťanského učení.

8.5.3 Křesťanská etika

Vedle víry ve stvořitele⁴³⁶ tvoří, jak bylo právě ilustrováno, etické otázky základ Minuciovy teologie i pojetí křesťanského života. Nedožíváme se žádná konkrétní o životě sborů, ani o bohoslužbě, svátostech nebo o církevní organizaci. Oč méně je pozornost věnována institucionálnímu křesťanství, o to více jsou nám před oči stavěny aspekty a otázky individuální křesťanské etiky.

S etikou souvisí dokonce i sám fenomén konverze, neboť ta nevede k proměně filosofického smýšlení jednotlivce, jak bychom předpokládali ve chvíli, kdy by bylo Minuciovo křesťanství v podstatě filosofií, ale k osobní niterné proměně nejen myšlení, ale i života. V tomto smyslu Minucius nejen předpokládá a umožňuje konverzi pohana Caecilia, který je přesvědčen ne argumenty dogmatickými, ale příklady křesťanské odvahy a života, ale stejný model autor hned v úvodu přiznává i sám pro sebe. V 1,4 proto čteme: „*Tak jako mi byl jediným důvěrníkem v mých touhách, byl věrným druhem i při mých pochybeních: a poté, co se rozptýlila mlha a já jsem se vynořoval z hlubiny temnot na světlo moudrosti a pravdy, nezdráhal se mi pomoci, ale co je ještě úctyhodnější, předešel mne a vedl.*“ Konverze v tomto smyslu znamená duchovní proměnu, otevření se novým konceptům a přijetí nových norem. Minuciovo

⁴³⁵ „*Pokud jde o hlavní bod celého jednání, ohledně prozřetelnosti souhlasím, ohledně Boha se podřizuji a soudím, že ta sekta (strana) nyní již také má (dosl. vlastně naše), je bez poskvrny.*“ (Oct. 40,2).

⁴³⁶ Viz výše kapitolu 8.3 této práce.

idealizované líčení křesťanského životního stylu je proto nutno považovat za teologickou výpověď.

Zcela záměrně a jistě zidealizovaně líčí Minucius své křesťany v 31,5–8. Uvedená pasáž je nejen reakcí na Caeciliovy invektivy (kap. 9), ale argumentace je budována v kontrastu se zkaženou vlastní morálkou pohanů, a to nejen Římanů (31,3–4).

Křesťanské jednání má svůj základ a přesah v proměněném smýšlení⁴³⁷ a praktický dosah v novém životním stylu.

Mezi základní rysy křesťanského života patří počestné jediné manželství, eventuálně dobrovolný celibát, střídmost v jídle a umírněnost na společenských setkáních, absence touhy po veřejné prestiži, resp. funkcích.

Právě odlišný životní styl je dle Minucia důvodem častých konverzí k novému náboženství (31,8). Zcela v intencích stoických etických důrazů jde i dedukce křesťanské statečnosti tváří v tvář útrapám jak materiálním (36,3–7) tak fyzickým (36,8–37,6), pro něž si bere příklady z římských dějin. Dobrovolná chudoba a odmítání nejen majetku, ale také veřejné prestiže a funkcí jsou projevem pravé víry. Morální stálost křesťanů je vyzdvižena také v procesech vedených s nimi (28,1–5). Zde Minucius prozrazuje znalost fenoméno takzvaných *lapsi*, tj. odpadlíků, již pod tlakem okolností zapřou svou víru (28,4).

8.6 Kosmologie jako hraniční téma

Tématem, které ze své podstaty stojí na pomezí teologie a filosofie, jímž však Octavius teologické úvahy otevírá, je otázka kosmologie. Tématu se věnuje nejprve Caecilius (v kapitole 5,7–13) a v komplementárním oddíle svého projevu Octavius 17,3–20,1). Základem Minuciových úvah nad tímto tématem je otázka známá nejen z filosofických diskusí, ale i z antických řečnických cvičení; otázka, zda svět je nebo není řízen prozřetelností. Price se dokonce domnívá, že jedno z takových řečnických cvičení stojí v pozadí Minuciových vývodů.⁴³⁸

Obdobně jako kosmologie je ožehavé i téma božské podstaty. Opět jeden z motivů, s nímž se museli vypořádat i křesťanští apologeti, zastávající pojetí Boha zcela odlišné od pohanského okolí. Křesťanské teologii je věnována kapitola 8.1, zde se proto pouze pro doplnění zmíníme o filosofickém pozadí Minuciovy teologické problematiky. Minucius

⁴³⁷ „Avšak my prokazujeme mravnost nikoli svým vzezřením, ale svou myslí.“ (Oct. 31,5)

⁴³⁸ PRICE, Simon. *Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian*, s. 118.

pracuje s filosofickými názory jinak než například Tertulián. Tertulián je totiž schopen a ochoten uzpůsobit je své argumentaci, kdežto Minucius zpravidla přejímá filosofické koncepty svých vzorů. Můžeme tak sledovat nejen konceptuální, ale také myšlenkovou příbuznost s Ciceronovým *De natura deorum*. Což podtrhuje i klasicizující literární styl.⁴³⁹

8.7 Démonologie

V Minuciových předpokladech o posledním soudu jsou zahrnuti také démoni (*daemones*, resp. *daemonia*).⁴⁴⁰ Původ démonů vysvětluje Minucius v 26,8, kde je charakterizuje jako nečisté bludné duchy (*spiritus insinceri et vagi*), kteří odpadli od Boha a podlehli pozemským vášním, čímž pozbyli svou čistou podstatu (*simplicitatem substantiae suae onusti*). Z frustrace nad tímto svým osudem věnují se záškodnické činnosti a odvádějí lidi nejen od počestného života, ale také od Boha.

Podstatu démonů přejímá Minucius zřejmě z Platóna,⁴⁴¹ z něhož dovozuje nejasnou podstatu démonů: „*jakási substance ležící mezi tím, co je smrtelné, a tím, co je nesmrtelné... mezi tělem a duchem uprostřed... stvořená smísením nebeské lehkosti a pozemské tíže*“.⁴⁴² Konkrétnější informace o démonech však neposkytuje. Nedožíváme se tak, zda za jeho míněním stojí i jiné, například gnostické zdroje, předána je nám pouze dobová představa o určité *nejasné přirozenosti* (*esse substantiam inter corpus et spiritum mediam*) těchto bytostí.⁴⁴³

Do sféry působení těchto nečistých duchů patří nejen svádění křesťanů ke špatnostem (36,8), jsou také pomocníky při magických obřadech (35,10) a jsou v neposlední řadě příčinou vzniku pohanského polytheismu (38,1). V charakteristice démonů se tak spojují dvě základní „třídy“ pohanských božstev, tedy jak *dii* tak *numina*. *Dii*, charakterizovaní v římském kultu jako neproměnné božství, vlastní bohové, v označení za *demony* splývají s *numiny*, dynamickými božskými projevy v konkrétní situaci, jejichž bytí je vymezeno jako *esse in actu*.

⁴³⁹ PRICE, Simon. *Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian*, s. 120.

⁴⁴⁰ Oct. 35,1.

⁴⁴¹ Tim. 41b.

⁴⁴² Oct. 36,12.

⁴⁴³ Zajímavou je v tomto ohledu analogie Arnobiova. Ten totiž svou nejednoznačnou přirozenost (*qualitas media*) přisuzuje nejen démonům, ale také lidské duši. Pro pohanské bohy však předpokládá poněkud odlišné charakteristiky, když je v Adv. nat. I,28.5 et passim přímo s démony neztotožňuje, ale připisuje jim mírně odlišné kvality odvozeného bytí. Zda tak činí z důvodů apologetických či teologických, není předmětem našeho nynějšího zkoumání.

Nejasnané je i samo označení démonů, pro něž Minucius užívá jak výrazu *daemon*,⁴⁴⁴ tak *daemonium*, přičemž obě slova jsou zjevně synonyma.

Pohanští bohové jsou tak Minuciem redukováni na démonické bytosti a zázračné divy z náboženských mýtů jsou jejich působením. Tím odvádějí od pravé víry, a majíce strach z exorcismu, sami své svody prozrazují. Démoni jsou dokonce zodpovědní za pronásledování křesťanů (27,8).⁴⁴⁵

Pojetím pohanských bohů jako démonů se Minucius blíží teologii svých řeckých předchůdců, především Justina a Athenagory, a dále také Tertulliana.⁴⁴⁶

8.8 Antropologie

Témata, jež by spadala pod okruh antropologický, náš autor zmiňuje pouze okrajově a vždy v souvislosti s dalším tématem. Tak je podstata člověka uvedena do souvislosti s popřením fatalismu v 36,1.

Člověk je charakterizován především svou svobodnou myslí (*mens libera*) a vůlí (*voluntas*), jež není nikterak determinována. Člověk je stvořen spolu s ostatním stvořením (nemá tedy jiného stvořitele) a je obrazem Božím (*dei simulacrum*),⁴⁴⁷ jeho osud záleží ve svobodném konání, jež bude posouzeno posledním soudem, Bůh však sleduje veškeré jeho konání: „*až do posledního okamžiku před smrtí prozkoumává vůli člověka, jsa si jist tím, že nic mu nemůže uniknout.*“⁴⁴⁸ Křesťanský život konkrétního člověka se manifestuje jeho ctnostným životem: „*My neprojevíme moudrost zevnějškem, ale smýšlením, nemluvíme vznešeně, ale žijeme.*“⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ Substantivum *daemon* (gen. *-onis*, m.) – je užito například pro označení génia Jovova, tedy jeho konkrétní manifestaci v 29,5. Na několika místech je slovo vlivem řeckého původu chybně skloňováno.

⁴⁴⁵ Text uvádí *imperiti*, jež pro srozumitelnost překládáme jako *nevzdělání*. Vhodným ekvivalentem by však mohlo být také *neinformovaní* (míněno o křesťanském učení) nebo *nezasvěcení*. Z textu samého totiž není patrné, zda má Minucius na mysli spíše chátru, jež měla v raných dobách na svědomí lokální pogromy na křesťany, nebo vyšší společenské třídy třetího století, jež byly k postupu vůči křesťanům taktéž motivovány nábožensky. Z textu proto nelze vyvozovat nic konkrétního o jeho dataci.

⁴⁴⁶ Apol. 21,3–23.

⁴⁴⁷ Oct. 32,1.

⁴⁴⁸ Oct. 36,8.

⁴⁴⁹ Oct. 38,6.

9. Filosofické křesťanství nebo křesťanská filosofie?

Minuciova koncepce filosofického křesťanství s sebou nese nejen teologické dopady v podobě zamlčení významu Písma a zjevení, zamlčení významu Kristovy oběti (jediný, kdo se v celém textu zmiňuje o potrestaném člověku přibitým na kříž, je pohanský oponent), ale manifestuje se i ve specifické úloze filosofie v rámci celého dialogu. Domníváme se proto, že téma by také v rámci naší práce nemělo zůstat nepovšimnuto.

To, jaký význam bude hrát filosofické zkoumání v rámci celého dialogu, je nastíněno již v úvodu jednotlivých řečí obou hlavních aktérů, kteří jako první z témat volí otázku po oprávněnosti metafyzického zkoumání (5,2–4 ~ 16,5–6) následovanou rozvahou o teorii poznání (5,5–6 ~ 17,1–2) a doplněnou o filosofickou rozpravu na téma kosmologie (5,7–13 ~ 17,3–20,1). V Caeciliově řeči nalézáme podivuhodnou směsici skepse a náboženského konservatismu, který v mnoha ohledech odpovídá názorům akademika Cotty v Ciceronově *De natura deorum*. Gemeinhart⁴⁵⁰ proto právem předpokládá, že Minucius je zde ovlivněn dobovou filosofickou tematikou. Důraz na filosofické pojetí je pak také důvodem Minuciova zarytého mlčení o Bibli.⁴⁵¹ Podle názoru Caeciliova je základním problémem křesťanství jeho nárok na jedinečnost náboženského poznání, které nemohou, jsouce nevzdělaní,⁴⁵² křesťané filosoficky podložit. Nízký sociální status tak koresponduje s nevzdělaností. Jedinečnost Minuciova Octavia pak spočívá především ve způsobu argumentace, který autor vložil do úst svého protagonisty rafinovaným způsobem tak, aby argumenty svých pohanských oponentů elegantně otočil proti nim samotným.

Součástí Minuciovy kritiky je vedle odmítání manipulativní rétorické praxe (v mezivstupu) také kritika tradičního dobového vzdělání. S tou se setkáváme především v kapitolách 20,2 a 23,8, kde jsou zpochybňovány věroučné texty – smíme-li to tak říci – pohanské teologie.

⁴⁵⁰ GEMEINHART, Peter. *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, s. 83.

⁴⁵¹ „Der Octavius greift in diesen Streit um die Deutung der philosophischen Tradition ein; vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass und warum biblische Zitate als ungeeignet für die Argumentation erscheinen mussten.“ GEMEINHART, Peter. *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, s. 83.

⁴⁵² Nevzdělanost křesťanů je Caeciliem ostře napadána triádou výrazů *studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium* (Oct. 5,4).

9.1 Pravda a víra jako filosofický problém

Pravda (*veritas*) je jedním z ústředních pojmů dialogu. Důraz na pravdu (*veritas*) souvisí s autorovou snahou o oslovení pohanských adresátů. Text Minuciův patrně užil Tertullián v *De virginibus vellandis*.⁴⁵³ Zcela zřejmě však jeho užití prozrazuje Lactantius v *Div. inst.* 4,2.

Na důležitost tázání po pravdě upozorňuje čtenáře především Minuciův mezivstup, kterým je demonstrována skutečná povaha sporu o pravé náboženství. A proto také celý dialog vrcholí ve výrocích „*ostendisset veritatem*“ a „*veritas tempore nostro maturuit*“. Základ přesvědčivosti argumentační techniky není nicméně založen ve filosofii, ale ve víře. V pozadí je totiž nutno jako pravdivostního garanta spatřovat Boží inspiraci.⁴⁵⁴

Diskuse o podstatě náboženství, která se rozvine na popud Minuciův, pracuje s pojmy *superstitio* (pověra) a *vera religio* (víra; chceme-li, pravá víra, pravé náboženství). Oba pojmy jsou v toku rozhovoru užívány nejednoznačně, což vede některé badatele⁴⁵⁵ k podceňování významu tohoto fenoménu, přičemž pozornost se od problematiky náboženské odklání od roviny filosofické. Skutečně, Octavius je mnohem spíše filosofickým dialogem než příručkou náboženské praxe, avšak filosofická argumentace obou protagonistů pře nese v sobě náboženskou složku, již není možno přejít mlčením.

Konflikt *superstitio* a *vera religio* má zajisté společensko-politické pozadí. *Religio* bylo pro Římány náboženství stojící ve vztahu ke státu a podporující pořádek, závisející také na dřívějších zvyklostech a propojené se státními institucemi.⁴⁵⁶ *Superstitio* v klasické římské spiritualitě zahrnovalo kulty, které přinejmenším původně k římské zbožnosti nepatřily, mnohdy však byly později do celku římských náboženských představ za různých okolností přijaty. Mezi takové patřil kupříkladu kult bohyně Kybelé. Tyto nové kulty s sebou obvykle přinášely své vlastní neregulovatelné praktiky a zvyky, jimiž vzdělanému Římanovi musely připadat přinejmenším podezřelé. Právě tato situace stojí zřejmě v pozadí Caeciliova výroku

⁴⁵³ Pokud však přiřkneme Tertulliánovi prvenství, užil by nejspíše Minucius Tertulliana.

⁴⁵⁴ V souhlasu s tímto tvrzením je také Rüpke, který píše k řeči Octaviově: „*Aber die Überzeugungskraft dieser Rede beruht auf einer Gegenbewegung, die nicht auf das Referenzobjekt zielt, sondern von ihm herkommt: Hilfe Inspiration – ein Gottesgeschenk.*“ RÜPKE, Jörg. *Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik*, s. 44.

⁴⁵⁵ RÜPKE, Jörg. *Literarische Darstellungen römischer Religion in christlicher Apologetik: Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix*. In: ELM von der Osten, Dorothee – RÜPKE, Jörg – WALDNER, Katharina (Hrsg.) *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischem Reich*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Bd. 14. Potsdam, 2006. s. 207–221. ISSN 1437-6032. s. 211.

⁴⁵⁶ Podrobněji k významu náboženství pro římskou společnost viz kapitolu 1.2.

v 5,7, kde jsou pojmy *religio* i *superstitio* užity k popisu římské náboženské praxe. Pojem *religio* zůstává v každém případě důležitým pojmem, neboť vymezuje téma diskuse a konfliktu filosofických směrů, resp. postojů označovaných v textu jako *sectae*.⁴⁵⁷ Tyto *sectae*, jež můžeme interpretovat jednak jako filosofické směry, ale lze je v rámci našeho textu vztáhnout také na různé způsoby života, dnes bychom řekli „životní styl“, vykazují vzájemné odlišnosti. Ve chvíli, kdy Minucius označí jako *sectae* nejen konkrétní filosofické školy, ale také křesťanství a jeho oponenta pohanský polytheismus jako celek, odchyluje se významně od své ciceronské předlohy a rozšiřuje konflikt mimo hranice filosofické debaty, čině z něj univerzální problém.

Rozdíly různé náboženské a sociální závažnosti pojednávají jak Octavius tak Caecilius. Jedná se o pochybný sociální status – prezentovaný například nařčeními z tajných nočních setkání, incestních styků, nedostatečné společenské angažovanosti, nízkého sociálního statutu vyznavačů. Na druhé straně stojí reflexe křesťana Octavia, který spatřuje ve své víře novou a pravou filosofii: „*aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos.*“⁴⁵⁸ Teologické problematice Caeciliova projevu a Octaviova protiargumentu se věnujeme v kapitole 8 této práce. Zde se omezíme pouze na historickou složku problému.

9.2 Minuciův mezivstup

Problematiku pravdy pojednávají nejen oba mluvčí, ale také soudce Minucius ve svém mezivstupu. Pravda jako taková se dle Minucia nezakládá v sociálním statutu mluvčího, ale v pravdivosti jeho výpovědi.

Mezivstup, kterým Minucius v roli ustanoveného rozhodčího vytváří přechod mezi projevy obou oponentů, je konstruktem, který Minucius rozhodně nepřevzal z předlohy Ciceronovy. Otázku po původu tohoto literárního prostředku si tak oprávněně pokládá Baehrens,⁴⁵⁹ který dochází k přesvědčení, že Minucius jednak svým mezivstupem sleduje specifický misijní záměr a jednak načerpal literární inspiraci pravděpodobně v předobrazu Favorinově.⁴⁶⁰ Inspiraci Plútarchovým Dialogem Baehrens stejně jako pozdější bádání

⁴⁵⁷ Termínem *secta* jsou porvé označeni křesťané v 4,4. Následně je pojem vztažen na filosofické směry či školy v 5,4 a v 11,6 je užit opět o křesťanech, stejně tak v závěrečné kapitole 40,2. Ve všech případech tedy termín označuje názor, cestu či životní styl.

⁴⁵⁸ Oct. 20,1.

⁴⁵⁹ BAEHRENS, W. A. Literarhistorische Beiträge. III. Zu Minucius Felix. *Hermes*, Bd. 50, H. 3, 1915. s. 456–463.

⁴⁶⁰ BAEHRENS, W. A. Literarhistorische Beiträge. III. Zu Minucius Felix, s. 458.

považuje za neprůkaznou. Baehrens je zároveň pod vlivem analýzy mezivstupu přesvědčen, že dialog byl napsán jako rekace na filosofii stoupenců Favorinova okruhu.⁴⁶¹

Této argumentaci otevírá prostor nejen Caeciliovo označení křesťanů jako lidí nízkého sociálního stavu, ale také označení samotného Octavia jako *prvního z mlynářů (pistorum praecipuus)*, nebo plautovského chvástala (*homo Plautinae prosapiae*). Důrazem na pravdivostní složku výroku, nikoli na ostatní okolnosti neguje Minucius Caeciliovy invektivy a zároveň otevírá prostor Octaviovi, který následně odpovídá svým projevem na nutně vyvstávající čtenářovu otázku: Co je pravda?

9.3 Co je pravda?

Zatímco Caecilius ze své skeptické pozice na možnost poznání pravdy rezignuje,⁴⁶² pro Octavia je touto pravdou Bůh. Ten je také výchozím bodem jeho argumentace, nikoli jejím cílem. Způsob Octaviova důkazu tedy není veden, můžeme-li to tak říci, od Boha k člověku, či od pravdy k náboženství, ale od člověka k poznání Boha, jež je, tak praví Octavius, skrze rozumové schopnosti možné a člověku přístupné. Proto je také v závěru textu Octavius označen jako ten, kdo vyjevil pravdu (*ostendisset veritatem*).⁴⁶³ Celý teologický argument je vystaven na mezích skeptického filosofického pohledu prezentovaného Caeciliiem a nejasnost filosofie tak tvoří substrát pro teologickou argumentaci.

Zásadní rozpor mezi křesťanstvím a pohanským světem tak tkví ve spojení *sapientia – religio – veritas*, jež implikuje biblické slovo Pavlovo z 1 K 1,20: „*Ubi sapiens? Ubi scriba? ubi conquisitor huius saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?*“ Právě tato slova je pak nutno vidět v pozadí konceptu Minuciova, neboť moudrost tohoto světa je oním protikladem k pravdě křesťanské. A výrok z 38,7 „*Quid ingrati sumus, quid nobis invidemus, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit? Fruamur bono nostro et recti sententiam temperemus: cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservetur.*“ pak Bucheit

⁴⁶¹ „Wenn also in unserem Dialog 16, 6 in bezug auf die Rede des Skeptikers Caecilius im allgemeinen die pompa facundiae et gratiae von Octavius zurückgewiesen wird, so ist der Hieb gegen Favorin, der mehr durch schöne Worte als durch Argumente vermöge, greifbar.“ BAEHRENS, W. A. Literarhistorische Beiträge. III. Zu Minucius Felix, s. 462.

⁴⁶² Skeptické stanovisko Caeciliovo nás provází nejen celou jeho argumentací, ale stojí také v pozadí Minuciova mezivstupu, jak argumentuje Fürst: „Caecilius formuliert nicht einen Aufruf zur Selbsterkenntnis, sondern führt sie als mögliche Bedingung für einen Eindruck ein, den man haben konnte.“ FÜRST, Alfons. Die Selbsterkenntnis des Skeptikers im Octavius des Minucius Felix, s. 278.

⁴⁶³ Oct. 39.1.

právěm považuje za centrální výrok Minuciovy teologie spásy.⁴⁶⁴ Zároveň je uvedený text završením Minuciova misijního záměru.

⁴⁶⁴ „Es ergibt sich somit, daß wir in *veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit* nicht nur eine prägnante, sondern vor allem eine zentrale Aussage des *Minucius Felix* erfassen. Auch er führt seine Auseinandersetzung mit den Paganen auf festem biblischem Hintergrund.“ BUCHHEIT, Vincenz. *Die Wahrheit im Heilsplan Gottes bei Minucius Felix*, s. 107.

Závěr

Dialog Octavius je neobvyklou apologií křesťanství z pera afrického právníka a křesťanského konvertity Marka Minucia Felixe. Od poslední zmínky svatého Jeronýma a krátké narážky Eucheriovy uplynulo více než tisíc let, než byl Minuciův Octavius identifikován jako dílo, jež není ztraceno, ale omylem připojeno k dílu Arnobiovu. Po svém znovuobjevení se text těšil zájmu renesančních badatelů, avšak teologická problematika byla podrobněji rozpracována až v minulém století. Minucius stojí svou koncepcí filosofického křesťanství na okraji teologického zájmu. Jeho specifické „křesťanství bez Krista“ nebo „křesťanství bez Bible“ proto nezavdávalo příčinu k hlubšímu zkoumání teologické problematiky; až v posledních letech je proto znovu objevován Minuciův potenciál ležící především v misijním zaměření textu.

V rámci práce jsme po analýze historických souvislostí: historické relevance textu, vlastního svědectví autorova, svědectví jiných autorů o Minuciově díle a historického kontextu Minuciovy doby přistoupili k problematice vztahu mezi Minuciem a Tertullianem, jež stála v popředí zájmu teologů především na přelomu 19. a 20. století. Otázka vztahu Minucius – Tertullian nás přivedla k tématu užitých literárních pramenů a vztahu Octavia k další apologetické literatuře.

Z hlediska literární struktury je Octavius dialogem, proto je kapitola čtvrtá věnována úloze dialogu v apologetické literatuře, ale také Minuciově inspiraci čerpané z díla Ciceronova. Dialogická struktura však není zvolena pouze z důvodů polemických, ale nese sebou i aspekt filosofický a teologicko-misijní, přičemž filosoficko-polemická problematika, která se z počátku jeví jako stěžejní motiv celé diskuse, v sobě rafinovaně skrývá teologické vyvrcholení.

Polemika s (převážně římským) pohanstvím, jež je nutným topem křesťanských apologií, je podrobena analýze v kapitole šesté a následně se pozornost obrací k tématům křesťanské teologie (kapitoly 7–9).

Předkládaná studie je prvním rozsáhlejším českým pojednáním na téma minuciovské teologie. Pokouší se nejen podat stručný přehled o Minuciových pramenech, ale také o jeho teologickém záměru, vztahu k rané křesťanské literatuře a samozřejmě biblickému textu.

Teologické analýzy jsou doplněny rozborů původního textu. Pozornost je postupně věnována těm teologickým tématům, která v textu můžeme sledovat. Problematickou je při tomto způsobu práce paralelní struktura dvou řečí, kdy křesťanský mluvčí (jehož jméno dialog nese) reaguje na výtky svého oponenta. Své teologicko-filosofické vyústění má konečně i mezivstup autorův, jenž proto nemůže zůstat stranou našeho zájmu.

Cílem práce bylo představit dílo Minuciovo a jeho specifickou pozici v českém prostředí a oživit tak zájem o tento pozoruhodný spis. Práce se snaží zdůraznit skutečnost, že Minucius, přestože se zcela záměrně vyhýbá teologickým tématům v tradičním smyslu, podává řadu významných informací, a především je reflektuje z pozic pohanského okolí. Jeho význam však tkví nejen v dokonale zvládnuté technice akomodace, ale i v rovině historické. Dále je náš autor významným svědkem své doby v oblasti sociální a kulturní, kde podává zcela ojedinělé svědectví o vzájemném vztahu pohanů a křesťanů a o „ideovém pozadí“ konfliktů ještě před významným zlomem, jímž bylo pronásledování ze strany římské státní moci. Minucius tak poskytuje zcela osobitý pohled na křesťanství a prezentuje je jako přirozené vyústění filosofických tendencí své doby. Snaží se tak oslovit ne široké vrstvy, ale římské *litterati*, vzdělance, z jejichž prostředí sám pocházel. Proto hraje významnou roli v jeho dialogu skeptická filosofie jako populární směr jeho doby. Minucius směřuje k filosofickému křesťanství, představuje je jako konkurenceschopnou protiváhu k pohanské literatuře, nikoli teologii, a věří v oslovení dosud spíše nezainteresovaných intelektuálů. Je přitom prost tradičně křesťanských pohledů, snaže se „nedráždit“ předpokládané publikum. Určitou „mělkost“ jeho teologického projevu je nutno přičíst na vrub ne jeho neinformovanosti, ale naopak literární intenci. Z pozice současné křesťanské teologie opomíjí Minucius některá významná křesťanská témata, ba co víc, samotného Krista, jenž je pouze opatrně zmíněn, ovšem pohanským oponentem.

Nelze předpokládat, že Octavius přinášel převratné informace o křesťanské nauce, v tomto ohledu je dialog opomíjen po právu. Domníváme se však, že text, je-li správně uchopen, má svůj nezpochybnitelný význam v rovině historické a samozřejmě filosofické. Text, styl a způsob argumentace i metoda uchopení křesťanství jako pravé filosofie se jeví jako vhodná k doplnění či ilustraci jevů pojednávaných v dalších teologických oborech a disciplínách. Minuciovu metodu při správném uchopení lze považovat za velice vhodný nástroj k oslovení současné veřejnosti. Podává totiž křesťanská témata s určitou střídmostí

avšak s filosofickými důrazy. Sympatický může být postmoderní společnosti také svou ideou osobní žité víry bez ohledu na církevní instituci.

Seznam literatury

Prameny:

BEAUJEU, Jean. *Minucius Felix, Octavius*. Texte et traduction. Collection des Universités de France. Paris : Les Belles Lettres, CXVI, 1974. 166 s.

CLARKE, G. W. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*. New York: Paramus, N.J. : Newman Press, 1974. 414 s. Ancient Christian Writers, No. 39.

GOOLD, G. P. (ed.) *Tertullian – Minucius Felix*. London : William Heinemann LTD, 1972. 394 s. ISBN: 0-434-99250-x.

NESTLE, ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27. Ausg. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. 812 s. ISBN: 978-3-438-05100-4.

REIFFERSCHIED, Augustus. *Arnobii Adversus nationes libri VII: recensuit et commentario critico instruxit Augustus Reifferscheid*. Vindobonae : apud C. Geroldi filium bibliopolam academiae, 1875. 352 s. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 4.

STIEBITZ, Ferdinand. *Octavius*. Praha : Ladislav Kuncíř, 1940. 130 s.

Sekundární literatura:

ALTANER, Berthold. *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 3. vyd. Freiburg : Herder Verlag, 1951. 492 s.

AXELSON, Bertil. *Textkritisches zu Florus, Minucius Felix und Arnobius*. Lund : C. W. K. Gleerup, 1945. 68 s.

BAYLIS, Harry James. *Minucius Felix and his place among the early fathers of the latin church*. London : Society for promoting christian knowledge, 1928. 376 s.

BECKER, Carl. *Der Octavius des Minucius Felix: Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*. München : Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1967. 111 s.

BUIZER, Cornelis Marinus. *Quid Minucius Felix in Conscribendo Dialogo Octavio Sibi Proposuerit*. Amsterdam : A. H. Kruyt, 1915.

BURGER, Franz Xaver. *Minucius und Seneka*. München : C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1904.

CONTE, Gian Biagio, *Dějiny římské literatury*. Přel. D. Bartoňková. 1. české vyd. Praha : KLP, 2003. 792 s. ISBN: 80-85917-87-4.

DATTRINO, Lorenzo. *Patrologie*. Přel. J. V. Polc. 1. české vyd. Praha : KTF UK, 1997. 282 s.

DOODS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Z anglického originálu *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* přeložil Martin Pokorný. Praha : Petr Rezek, 1997. 179 s. ISBN 80-86027-08-2.

DOSKOČIL, Ondřej. *Křesťanství v tóze: Lactantius a počátky latinské teologie*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2012. 120s. ISBN: 978-80-7394-390-5.

DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Přel. Monika Recinová. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2011. 807 s. ISBN 978-80-7298-466-4.

ELTER, Anton. *Prolegomena zu Minucius Felix*: Progr. zur Feier d. Geburtstages Seiner Majestät d. Kaisers u. Königs am 27. Jan. 1909.

FIEDROWICZ, Michael. *Apologie im frühen Christentum die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2000. 3. aktualisierte und erweiterte Auflage. ISBN 10: 3-506-72733-8.

FREUND, Stefan. *Vergil im frühen Christentum: Untersuchungen zu den Vergilzitataten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian Cyprian und Arnobius*. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2003. 2. Aufl. ISBN: 3-506-79066-8.

FÜRST, Alfons. Die Selbsterkenntnis des Skeptikers im Octavius des Minucius Felix. *Zeitschrift für antikes Christentum*, Vol. 4, No. 2, 2000, s. 270–281.

GATZEMAIER, Susanne. *Ut ait Lucretius: Die Lukrezrezeption in der lateinischen Prosa bis Laktanz*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. ISBN: 9783647252988.

GEFFKEN, Johannes. *Zwei Griechische Apologetten*. Leipzig und Berlin : Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1907, 333 s.

GEMEINHART, Peter. *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*. In: GEMEINHART, Peter: *Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity*. Vol. 41, Ausg. 1., Mohr Siebeck, 2007. S. 63–127. ISBN: 9783161513404.

GEISAU, Hanz von. *Minucius Felix: Octavius: Kommentar*. 2. neuberarbeitete Aufl. Münster : Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1956. 106s.

HASENHÜTL, Franz. *Die Heidenrede im „Octavius“ des Minucius Felix als Brennpunkt antichristlicher Apologetik*. Berlin und Wien : LIT Verlag GmbH & Co. KG Wien, 2008, 168s. ISBN: 978-3-7000-0896-5.

HOFFMANN, Manfred. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966. 168s.

JONG, J. J. de. *Apologetik en Christendom in den Octavius van Minucius Felix*. Maastricht : Druk Firma Boosten & Stols. 132s.

KERÉNYI, Karl. *Mytologie Řeků I : Příběhy bohů a lidí*. Praha : OIKOYMENH, 1996, 245 s. ISBN: 80-86005-14-3.

KRAUSE, Wilhelm. *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*. Wien : Herder Verlag, 1958.

KÜHN, Richard. *Der Octavius des Minucius Felix: eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum*. Leipzig : Rossenberg'sche Buchhandlung, 1882.

LOESCHE, Georg. *Minucius Felix' Verhältnis zu Athenagoras*. In: *Jahrbücher für protestantische Theologie*, Vol. 8, Heft 1, s. 168–178.

ORTNER, Max. *Griechisch-römisches Religionsverständnis und Mysterienkulte als Bausteine der christlichen Religion*. Wien, 2009. 390 s. Inaugural-Dissertation. Religionswissenschaft. Referent Univ. Prof. D.Dr. Johann FIGL.

SCHUBERT, Christoph. *Minucius Felix Octavius: übersetzt und erklärt von Christoph Schubert*. Freiburg in Breisgau : Herder Verlag GmbH, 2014. ISBN: 978-3-451-29049-7.

ŠUBRT, Jiří. *Římská literatura*. Praha: OIKOYMENH, 2005. Art. Minucius. Vyd. 1, ISBN: 80-7298-095-5.

VYSOKÝ, Zdeněk K. *Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových*. Praha: Univerzita Karlova, 1937.

Články:

ABEL, Karlhans. Minucius Felix: Octavius: Das Textproblem. *Rheinisches Museum für Philologie: Neue Folge*, Bd. 110, Heft 3, 1967. s. 248–283.

ADAMIK, Tomáš. Flagitia Christianorum. *Wiener Studien*, Vol. 114, 2001, s. 397–404

ALBRECHT, Michael von. M. Minucius Felix as a Christian Humanist. *Illinois Classical Studies*, Vol. 12, No. 1, 1987. s. 157–168.

AHLBORN, Elke. Naturvorgänge als Auferstehungsgleichnis bei Seneca, Tertullian und Minucius Felix. *Wiener Studien*, Vol. 103, 1990, Austrian Academy of Sciences Press, s. 123–133.

AMES, Cecilia. La Apología y el Diálogo en los primeros apologistas Latinos: Tertulliano y Minucio Félix. *Circe de clásicos y modernos*, Vol. 12, No. 1, 2008. s. 45–60. ISSN-e 1514-3333.

BAEHRENS, W. A. Minucius Felix und Tertullians Apologeticum. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Vol. 23, 1924, s. 110–122.

BAEHRENS, W. A. Literarhistorische Beiträge. III. Zu Minucius Felix. *Hermes*, Bd. 50, H. 3, 1915. s. 456–463.

BALDWIN, Barry. Fronto on the Christians. *Illinois Classical Studies*, Vol. 15, No. 1, 1990. s. 177–181.

BÄRSCH, Dominic. Know your sources before you argue – Minucius Felix and Augustine of Hippo on the Conflagration. In: ALTHOFF, J., BERRENS, D. POMMERENING, T (eds.) *Finding, Iheriting or Borrowing? The Construction and Transfer of Knowledge in Antiquity and the Middle Ages*. Mainzer Historische Kulturwissenschaften. Mainz: Transcript-Verlag, s. 289–311. ISBN 978-3-8394-4236-4.

- BARTELINK, G. J. M. Einige Bemerkungen über die Meidung heidnischer oder christlicher Termini in dem frühchristlichen Sprachgebrauch. *Vigiliae Christianae*, Vol. 19, No. 4, 1965, s. 193–209.
- BOER, W. den. Clément d'Alexandrie et Minuce Félix. *Mnemosyne*. Third Series, Vol. 11, s. 161–190.
- BORLEFFS, J. G. P. De Lactantio in epitome Minucii imitatore. *Mnemosyne*. New Series, Vol. 57, Pars 3/4, s. 415–426.
- BUECHELER, F. Aristides und Justin die Apologeten. *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, Bd. 35, 1880, s. 279–286.
- BUCHHEIT, Vincenz. Die Wahrheit im Heilsplan Gottes bei Minucius Felix (Oct. 38,7). *Vigiliae Christianae*, 1985, Vol. 39, No. 2, s. 105–109.
- BUCHHEIT, Vinzenz. Vergil als Zeuge der natürlichen Gotteserkenntnis bei Minucius Felix und Laktanz. *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, Bd. 139, H. 3/4, 1996, s. 254–259.
- BUCHHEIT, Vinzenz. Vergil und Thales bei Minucius Felix. *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, Bd. 149, H. 3/4, 2006, s. 350–358.
- BURROWS, Marc, S. Christianity in the Roman Forum: Tertullian and the Apologetic Use of History. *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, No. 3, 1988. s. 209–235.
- BÜCHNER, Karl. Drei Beobachtungen zu Minucius Felix. *Hermes*, Bd. 82, H. 2, 1954. s. 231–245.
- BYNUM, Caroline W. Images of the Resurrection Body in the Theology of Late Antiquity. *The Catholic Historical Review*, Vol. 80, No. 2, 1994. s. 215–237.
- CARVER, George, L. A Note on Minucius Felix, „Octavius“ 4.4. *Phoenix*, Vol. 28, No. 3, 1974. s. 355–357.
- CARVER, George, L. Minucius Felix and Cyprian: The Question of Priority. *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 108, 1978. s. 21–34.

- CARVER, George, L. Minucius Felix *Octavius* XIV. 1: A Proposed Emendation. In: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*.
- CARVER, George, L. Tacitus' Dialogus as a Source of Minucius Felix' *Octavius*. *Classical Philology*, 1974, Vol. 69, No. 2, s. 100–106.
- CLARKE, G. W. The Historical Setting of the *Octavius* of Minucius Felix, *Journal of Religious History*, 1967, s. 267–286.
- CLARKE, G. W. The Literary Setting of the *Octavius* of Minucius Felix. *Journal of Religious History*, 1967, Vol. 3, s. 195–211.
- CLARKE, G. W. Minucius Felix *Octavius* 4.6. *Classical Philology*, 1966, Vol. 61, No. 4, s. 252–253.
- CLASSEN, Jo-Marie. Cornelius Fronto: A „Libyan Nomad“ at Rome. *Acta Classica*, 2009, Vol. 52, s. 47–71.
- DESSAU, H. Minucius Felix und Caecilius Natalis. *Hermes*, Bd. 40, H. 3, 1905. s. 373–386.
- DOSKOČIL, Ondřej. Křesťanský Seneka a křesťanský Cicero. Dva pohledy do latinské apologetiky. *AUSPICIA: recenzovaný časopis pro otázky společenských věd*. 2004. ISSN: 1214-4967.
- DOSKOČIL, Ondřej. Markus Minucius Felix a jeho dialog *Octavius* jako „preapologie“ křesťanství. *Teologické studie*, vol 4, 2003, s. 31–41.
- EDWARDS, Mark. Apologetics in the Roman Word. In: EDWARDS, Mark – GOODMAN, Martin – PRICE, Simon (eds.). *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford : University Press. S. 1–13. ISBN: 0-19-826986-2.
- FEARS, J. Rufus. Minucius Felix *Octavius* 26. 1. *Classical Philology*, Vol. 77, No. 2, 1982. s. 150–152.
- FRANEK, Juraj. Omnibus Omnia: The Reception of Socrates in Ante-Nicene Christian Literature. *Graeco-Latina Brunensia*, 2016. s. 31–58. DOI: 10.5817/GLB2016-1-3.
- FREND, W. H. C. Some North African Turning Points in Christian Apologetics. *Journal of Ecclesiastical History*, 2006, Vol. 57, No. 1, s. 1–15. DOI: 10.1017/S0022046905006172.

- HAERINGEN, J. H. van. Cirtensis Noster (Minuc. Fel. 9, 6). *Mnemosyne*, Third Series, Vol. 3. Fasc. 1, 1935. s. 29–32.
- HECK, Eberhard. Frustula Minuciana: Textkritisches zum ‚Octavius‘. *Wiener Studien*, Vol. 114, 2001. s. 483–499.
- HECK, Eberhard. Minucius Felix und der römische staat: Ein Hinweis zum 25. Kapitel des ‚Octavius‘. *Vigiliae Christianae*, Vol. 38, No. 2, 1984. s. 154–164.
- HECK, Eberhard. Vestrum est – poeta noster: Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik. *Museum Helveticum*, Vol. 47, No. 2, 1990. s. 102–120.
- HEYDEN, Katharina. Christliche Transformation des antiken Dialogs bei Justin und Minucius Felix. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 2009, Vol. 13, No. 2, s. 204–232. ISSN: 0949-9571. DOI 10.1515/ZAC.2009.17.
- HOLMES, V. M. Dennis. The Date of the Octavius. *The American Journal of Philology*, Vol. 50, No. 2, 1929. s. 185–189.
- JANOŮŠEK, Jan. Véra a poznání v díle apologetů 2.–3. stol. In: JANDA, J. – FROLÍKOVÁ, A. – BURIAN, J. – VANĚČKOVÁ, Z. *Problémy křesťanství*. Praha, 1986. sborník, s. 160–173.
- JIRÁNI, Otakar. Mytologické prameny Arnobiova spisu *Adversus nationes*. *Listy filologické*, 1909, Vol. 35, s. 1–11, 80–97, 163–188, 323–339, 403–423.
- KOTEK, Ferdinand. *Ankläge an Ciceros „de natura deorum“ bei Minucius Felix und Tertullian*. In: BORSCHKE, Andreas. (ed.) *Jahres-bericht des kais. königl. Ober-Gymnasium zu den Schotten*. Wien : Verlag des k. k. Ober-Gymnasiums zu den Schotten. s. 3–52.
- KUEHNEWEG, Uwe. Die griechischen Apologeten und die Ethik. *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, No. 2, 1988. s. 112–120.
- KURZ, E. Über den Octavius des Minucius Felix, mit dem Text von Cap. 20–26 incl.. In: *Jahresbericht über das Gymnasium in Burgdorf*. Druck von P. Eggenweiler, Verlag von C. Langlois, 1888. s. 5–17.

- KYTZLER, Bernhard. Notae Minucianae. *Traditio*, Vol. 22, 1966. s. 419–435.
- LIEBERG, Godo. Die Römische Religion bei Minucius Felix. *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, Bd. 106, H. 1, 1963. s. 62–79.
- LINDERSKI, J. „Auspicia et Auguria Romana... Summo Labore Collecta“: A Note on Minucius Felix Octavius 26.1. *Classical Philology*, Vol. 77, No. 2, 1982. s. 148–150.
- MARCOVICH, Miroslav. Notes on Justin Martyr's „Apologies“. *Illinois Classical Studies*, Vol. 17, No. 2, 1992. s. 323–335.
- MOLTHAGEN, Joachim. Die ersten Konflikte der Christen in der griechisch-römischen Welt. *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, Bd. 40, H. 1, 1991. s. 42–76.
- MÜHL, Max. Zum Problem der Christologie im „Octavius“ des Minucius Felix. *Rheinisches Museum für Philologie: Neue Folge*, 1968, Vol. 111, Bd. 1. s. 69–78.
- MÜLLER, Konrad. Rhythmische Bemerkungen zu Minucius Felix. *Museum Helveticum*, Vol. 49, No. 1, 1992. s. 57–73.
- NESTLE, Wilhelm. Zur altchristlichen Apologetik im Neuen Testament. *Zeitschrift für Religions- und Geistgeschichte*, Vol. 4, No. 2, 1952. s. 115–123.
- NOACK, Christian. Des „Octavius“ des Minucius Felix: Ein interreligiöser „Rechtsstreit zur Beurteilung der römischen und christlichen Religion. *Spes Christiana*. Vol. 17, 2006, s. 7–20.
- OLIVA, Pavel. Pronásledování křesťanů v římské říši. In: JANDA, J. – FROLÍKOVÁ, A. – BURIAN, J. – VANĚČKOVÁ, Z. *Problémy křesťanství*. Praha, 1986. s. 214–226.
- PAGELS, Elaine. Christian Apologists and „The Fall of the Angels“: An Attack on Roman Imperial Power? *The Harvard Theological Review*, Vol. 78, No. 3/4, 1985. s. 301–325.
- PALMER, D. W. Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century. *Vigiliae Christianae*, Vol. 37, No. 3, 1983. s. 234–259.
- PLOSS. Der Sprachgebrauch des Minucius Felix. In: XXI. Programm des städtischen Realgymnasiums zu Borna. Borna : Druck von Robert Noske, 1894. s. 3–27.

- PRÉAUX, Jean-G. A propos d'un dilemme de Minucius Félix. *Latomus*, Vol. 14, Iss. 2, 1955. s. 262–270.
- PRICE, Simon. Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian. In: EDWARDS, Mark – GOODMAN, Martin – PRICE, Simon (eds.). *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford : University Press. s. 105–129. ISBN: 0-19-826986-2.
- QUINN, Denis Paul. Roman Household Deities in the Latin Christian Writers: Tertullian, Arnobius and Lactantius. In: BAUN, J. CAMERON, A. EDWARDS, J., VINZENT, M. (eds.) *Studia Patristica*. Leuven : Peeters, 2010, s. 71–76
- QUISPÉL, G. A Jewish Source of Minucius Felix. *Vigiliae Christianae*, Vol. 3, No. 2, 1949. s. 113–122.
- REINACH, Théodore. Minucius Felix et Tertullien. *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 83, 1921. s. 59–68.
- RIVES, J. B. Human Sacrifice among Pagans and Christians. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 85, 1995. s. 65–85.
- RIVES, J. B. Imperial Cult and Native Tradition in Roman North Africa. *The Classical Journal*, Vol. 96, No. 4, 2001. s. 425–436.
- ROSS, Robert C. Superstitio. *The Classical Journal*, Vol. 64, No. 8, 1969. s. 354–358.
- RUNIA, David T. Festugiere Revisited: Aristotle in the Greek Patres. *Vigiliae Christianae*, Vol. 43, No. 1, 1989. s. 1–34.
- RÜPKE, Jörg. Literarische Darstellungen römischer Religion in christlicher Apologetik: Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix. In: ELM von der Osten, Dorothee – RÜPKE, Jörg – WALDNER, Katharina (Hrsg.) *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Bd. 14. Potsdam, 2006. s. 207–221. ISSN 1437-6032.
- RÜPKE, Jörg. *Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühen lateinischen Apologetik. Minucius Felix' Dialog Octavius*. In: MEYER, Holt – UFFELMAMM, Dirk (Hrsg.) *Religion und Rhetorik*. Stuttgart : Verlag W. Kohlhammer, 2007. s. 35–47.

- RYBA, Bohumil. Sigismundus Gelenius a jeho vydání Arnobia a Minucia. *Listy filologické*, 1925, Vol. 52, s. 13–23, 91–108, 222–236, 337–341.
- SCHANZ, M. Die Abfassungszeit des Octavius des Minucius Felix. Ein Beitrag zum Verständnis des Dialogs. *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, Bd. 50, 1895. s. 114–136.
- SHEPHERD, Massey Hamilton. The Early Apologists and Christian Worship. *The Journal of Religion*, Vol. 18, No. 1, 1938. s. 60–79.
- SHOREY, Paul. Plato and Minucius Felix. *The Classical Review*, Vol. 18, No. 6, 1904. s. 302–303.
- SCHEIDWEILER, Felix. Zu Minucius Felix. *Hermes*, Bd. 82, H. 4, 1954. s. 489–494.
- SCHOEDEL, William R. Christian „Atheism“ and the Peace of the Roman Empire, *Church History*, Vo. 42, No. 3, 1973, s. 309–317.
- THIEDE, Carsten Peter. A pagan reader of 2. Peter: Cosmic Conflagration in 2 Peter 3 and the Octavius of Minucius Felix. *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 8, Iss. 26, s. 79–96.
- VAHLEN, I. Über eine Stelle im Octavius des Minucius Felix. *Hermes*, Bd. 30, H. 3, 1895. s. 385–390.
- VIDMAN, Ladislav. Nejstarší zprávy nekřesťanských autorů o křesťanech. In: JANDA, J. – FROLÍKOVÁ, A. – BURIAN, J. – VANĚČKOVÁ, Z. *Problémy křesťanství*. Praha, 1986. s. 295–306.
- WAGENINGEN, J. van. Minucius Felix et Tertullianus. *Mnemosyne*, New Series, Vol. 51, Pars 2, 1923. s. 223–228.
- WIESEN, David S. Virgil, Minucius Felix and the Bible. *Hermes*. Bd. 99, H. 1, 1971, s. 70–91.
- YOUNG, Frances. Greek Apologists of the Second Century. In: EDWARDS, Mark – GOODMAN, Martin – PRICE, Simon (eds.). *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford : University Press. s. 81–104. ISBN: 0-19-826986-2.

Kvalifikační práce:

BEUTLER, Rudolf. *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix*. Weida i. Thür : Thomas & Hubert. (diss.)

BURGER, Christoph. *Die theologische Position des älteren Arnobius*. Heidelberg, 1970. 117 s. Inaugural-Dissertation. Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg. Referent Prof. D.Dr. H. Frhr. von CAMPENHAUSEN.

KOLTER, Claudia. *Die Einstellung vorkonstantinischer Apologeten zum römischen Staat am Beispiel der römischen Frühzeit*. Aachen, 2008. 339s. Dissertation. Philosophische Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen. Berichter: prof. Dr. Raban von Haehling und prof. Dr. Güner Röhser.

PARKES, Angela. *A Commentary on selected Sections of the Octavius of Minucius Felix*. MA Dissertation, 2012. 53s. University of Wales Trinity Saint David. Referent: neuveden.

Encyklopedie a slovníky:

GEORGES, Karl Ernst. *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*. Erster Band A – H. Hannover und Leipzig : Hahnsche Buchhandlung, 1913, Neu bearbeitet 2013. ISBN: 978-3-534-25214-5.

GEORGES, Karl Ernst. *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*. Zweiter Band I–Z. Hannover und Leipzig : Hahnsche Buchhandlung, 1913, Neu bearbeitet 2013. ISBN: 978-3-534-25214-5.

LIDDELL, Henry, George, SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. 9. ed. Oxford : H. S. Jones, 1925–1940.

PAULY, August, WISSOWA, Georg. *Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft: Neue Bearbeitung*. 1. Vyd. Stuttgart : Alfred Druckenmüller Verlag. Zweite Reihe, Zweiter Band [R–Z], 1923.

PRAŽÁK, Josef, NOVOTNÝ, František, SEDLÁČEK, Josef. *Latinsko-český slovník*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1955. Přpracoval Dr. František Novotný.

SVOBODA, Ludvík. et al. *Encyklopedie antiky*. 1. vyd. Praha: Academia, 1973. 744 s. ISBN:

401-22-875.

On-line:

Patrologia Latina Database [CD-ROM], Windows 95 Release 4, Chadwyck-Healey, 1996.

QUINTILIÁN. *Institutio Oratoria* [on-line]. 2016. [cit. dle 3. února 2015]. Dostupné na World Wide Web:

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0062%3ABook%3D5%3Achapter%3D13%3Asection%3D29>>

Thesaurus Linguae Graecae [CD-ROM], Windows 98/NT ver. E, Irvine, 1999.

Přílohy

Příloha č. 1 (obsahová struktura dialogu)

Téma		Caecilius	Minucius	
Úvod		(1–4) SPOLEČNÝ		<i>prooemium</i>
Ratio		5	16,5–20,1	<i>captatio benevolentiae</i>
	Oprávněnost metafyzického zkoumání	5,2–4	16,5–6	
	Teorie poznání	5,5–6	17,1–2	
	Kosmologie	5,7–13	17,3–20,1	<i>narratio</i>
Historia		6–7	20,2–27	<i>refutatio</i>
	Omyly předků	6,1	20,2–24	
	Římská zbožnost	6–7	25–27	
Specifika křesťanství		8–12,6	28–38,4	
	Zvyky křesťanů	8–9 (8–9,2) (9,3–6)	28–31 (31,6–8) (28–31,5)	
	Křesťanské pochopení Boha a bohoslužba	10 (10,4)	32–33 (33,2–5)	
	Křesťanská představa posmrtného života	11	34–36,2	
	Postoj křesťanů k pozemskému štěstí	12,1–6	36,3–38,4	
Polemika se skeptickým názlede		12,7–13	38,5–7	<i>peroratio</i>
Závěr		SPOLEČNÝ		