

HERMENEUTICA LUI MINUCIUS FELIX ȘI DEZVOLTAREA DEMONOLOGIEI CREȘTINE

Hajnalka Tamás

The Hermeneutics of Minucius Felix and the Growth of the Christian Demonology (Abstract)

Set in background, almost neglected by the researchers of patristic theology, Marcus Minucius Felix's *Octavius* was, for a very long time, a "gold mine" for the philologists. But what is its theological valor? Is it merely an epigone of Tertullian? Why its author, in defending his religion, did choose to appeal almost exclusively to pagan realities? How can we explain the lack of (theological) originality in its content? These are the central questions that the present paper would like to enlighten.

The search for the answers led us to the problem of Minucius Felix's hermeneutics, and its place in the more general frame of the hermeneutics used by all the Christian apologists. With regard to this, we focused our research on Minucius' demonology, as representative for the hermeneutics of the entire work, and as an important step in the process that assimilated pagan structures of the sacred to biblical demons.

Octavius appears to be a premeditated, calculated work, in which every word has its weight and place, its multiple meanings being exploited to the maximum. The work is a testimony of an already developed common apologetic tradition, and this is the first point of interest when reading it. Further more, being a philosophical dialogue addressed to an essentially "roman" type of public, we can identify within all the characteristics of roman philosophical discourse: concision and precision, but mostly, an anthroposophical feature. The author wants to show the points of continuity between pagan and Christian identities, and to prove that pagan mentality knows a sum of compatible aspects with the Christian point of view over the universe and existence. The enumerated aspects can explain the absence of any references to biblical texts, Christian dogmas and rituals; but they give us also the fundamentals of Minucius Felix's methods: this consists in a double hermeneutic lecture, on the one hand, an *interpretatio Romana* of Christian contents and conceptions, and on the other hand, an *interpretatio Christiana* (and *Judaica*) of the pagan (Roman) cosmic representations. Minucius appealed to the authority of pagan literature, but saw in it the means to prove the truth of his faith: he selected the materials in such way to fit his purposes. In this context, the relation of *Octavius* with the cited pagan literary texts becomes an inter-textual one.

These considerations can be verified in the theory that the apologist conceives about the *daemones*. From this point of view too, Minucius Felix makes prove of a widely spread apologetic tradition, but adequate to Roman mentality: the *daemones* are evoked in the context of the cult and the famous *pax deorum*. In our paper, we tried to analyze the hermeneutics beyond this demonology by confronting it with its provable pagan sources (Plato, cited with the name, but lectured from the perspective of Apuleius' Medio-platonism, Apuleius itself), and with the I. book of Henoah – this last work, though linguistically cannot be proved a source, appears to be relevant for the Judeo-Christian tradition, and closer to the spirit of *Octavius*, than the other works of its kind. Minucius selected from pagan philosophy (Platonism and Medio-Platonism) those aspects that suited the Judeo-Christian representations

about the daemons, and carefully omitted anything positive about them. He speculated the inconsistencies of philosophical demonology to prove, using pagan discourse, that the Christian point of view over the subject is the right one. Finally, we searched the possible signification and the implications of the discourse about the *divination*, in the context of the demonology. We had once more the chance to see that the *Octavius* is a minutely elaborated text, where each word opens the mind towards a veritably network of meanings. These connections today may seem artificial and forced, but were as natural as possible for the ancient readers.

In our research we used the structural method, which has the disadvantage that cannot give a cumulative perspective over the multiple functions and implications of the work. Nevertheless, this method is the only one which allows us, modern readers, to seize (even if merely one by one) the complex network of cognitive interpretations involved by text such as *Octavius*.

Key words: demons (daemons), divination, Enoch, Platon, Apuleius.

1. Introducere

Lucrarea de față își propune să cerceteze o apologie care ocupă un loc special nu numai în cadrul apologeticii de limbă latină, ci chiar în cadrul mai larg al discursului apologetic creștin: este vorba despre singura operă păstrată a lui Marcus Minucius Felix, *Octavius*.

Despre viața autorului acestei apologii intens dezbătute știm foarte puține. Sursa principală rămâne opera sa, la care se adaugă *Divinae Institutiones* a lui Lactantius, atestări repetate din partea lui Hieronymus, precum și o aluzie aparținând lui Eucherius¹, pe baza cărora s-a putut stabili că a fost de origine nord-africană, a studiat filosofia și retorica. S-a convertit cel mai probabil la maturitate, cu siguranță pe când era încă în Africa. Ulterior s-a mutat la Roma, unde a practicat avocatura, devenind celebru în meserie.

Apologia a cunoscut poate una dintre cele mai complicate și mai aventuroase istorii. Până în prezent, o încadrare cronologică certă a redactării ei s-a dovedit imposibil de precizat, exegeții au căzut de acord asupra unei perioade cuprinse între 217 și 250 p. Chr². În Antichitate a exercitat o influență hotărâtoare asupra lui Cyprian, Lactanțiu, a avut un rol deosebit în convertirea Sfântului Augustin³; ultima ei menționare datând din tardo-antichitate ne este oferită de Hieronymus. Până în secolul al XVI-lea existența unui apologet cu numele de Minucius Felix și a operei sale, *Octavius*, este cunoscută numai pe baza acestei ultime atestări. Apologia a supraviețuit numai pe două manuscrise, fiind alăturat, ca *liber VIII*. (*octavus*), operei lui Arnobius, *Adversus nationes*.

¹ Heidl Gy., *Prefața* la M. Minucius Felix, *Octavius*, Budapesta, Ed. Paulus Hungarus – Kairos, col. Catena, seria Traduceri, nr. 2, 2001, p. 21-23 a alcătuit o listă a surselor antice, astfel: Lactantius, *Div. Instit.*, I., 11., 55 și V., 1., 21-22; Hieronymus, *De vir. ill.*, 58., *Ep.* XLIX.13., *Ep.* LX.10., *Ep.* LXX.5 și *Comm. in Is. Pr.* VIII., *Praefatio*; și Eucherius, *Epistola paraenetica ad Valerianum*.

² Pentru discuțiile legate de datare, v. Holmes, V. M. Dennis, *The Date of the Octavius*, in *American Journal of Philology*, vol. 50 / 2, 1929, pp. 185-189; P. W. Lawler, *Minucius Felix*, New Catholic Encyclopedia, vol. IX, 1967, p. 883; și H. von Geisau, *M. Minucius Felix*, RE Suppl., nr. 11, 1968, pp. 990-995.

³ Cf. Tegyei I., *Introducere* la *Minuci Felicis Octavius*, in *Ókeresztény latin írók*, Debrecen, 2003, p. 105.

Starea deteriorată a manuscriselor a determinat exigența unor modificări în text. După cum a observat și Heidl Gy., structura internă deosebit de clară a dialogului a înlesnit considerabil munca filologilor⁴. Chiar a făcut posibilă exagerarea intervențiilor de corectare. Tegyei I. vede în critica modernă de la cumpăna secolelor al XIX-lea și al XX-lea o adevărată modă a hipercorecțiilor care a degenerat în perioada interbelică în hiperconservatorism⁵. La aceste curente s-a adăugat și pretenția savanților de a identifica sursele lui *Octavius*, pretenție care a însoțit aproape ca un leitmotiv exegeza apologiei minuciene. Mult timp interpretarea ei s-a limitat la analiza modului în care Minucius Felix a asamblat diferitele reminiscențe preluate din literatura latină.

Astfel a luat naștere o controversă care va face carieră în literatura de specialitate și căreia i s-au consacrat cel puțin două sute de studii: este vorba despre celebra controversă în privința întâietății cronologice dintre Minucius Felix și Tertullian⁶. Astăzi se acceptă în general, mai ales grație demonstrațiilor lui C. Becker⁷, că *Apologeticum*-ul lui Tertullian este anterior lui *Octavius*, deși savanți precum Jean Daniélou și-au menținut o părere contrarie⁸. Tot pornind de la sursologie au luat naștere statistici de tipul celei a lui M. Waltzing, potrivit căreia autorul nostru ar fi citat mai mult de douăzeci și șapte de scriitori latini, dintre care pe loc de frunte stau Cicero, Seneca, Vergiliu, Ovidiu, Titus Livius, Pliniu cel Bătrân⁹. Nu puține voci au fost acelea care l-au acuzat de tehnică de tip “mozaic”, constând în modificarea citatelor preluate și îmbinarea lor inedită într-un discurs logic încheșat; chiar s-a susținut că această tehnică ar constitui unicul element de originalitate al operei. Or, după cum vom vedea, opțiunea apologetică pentru autoritatea clasicilor latini este susținută de argumente puternice care vin din interiorul textului.

2. Pe marginea metodologiei

O lectură adecvată a operei lui Minucius presupune în fapt luarea în considerare a circumstanțelor în care a fost elaborată, coroborată cu perceperea sumativă a funcțiilor pe care le îndeplinește și care derivă dintr-o atitudine auctorială precisă și intențională.

În lucrarea de față ne propunem să identificăm pe cât posibil aceste funcții, observând tehnica de lucru a lui Minucius Felix. În partea a doua am dori să ilustrăm concluziile la care ne-a purtat analiza de ansamblu a metodei prin examinarea doctrinei formulate cu privire la *daemones*. În cercetarea ei vom lua în calcul următoarele: poziția și rolul îndeplinit în apologie, relația intertextuală cu așa-numitele “surse” (din moment ce acceptăm intertextualitatea, termenul de “sursă” devine impropriu) și starea de fapte care o reclamă.

Se impun câteva clarificări.

De la început trebuie specificat că importanța lui *Octavius* nu rezidă în originalitatea conținuturilor. Principalele teze enunțate sunt împrumutate din tradiția apologetică comună și din *Apologeticum*, scris cu aproape jumătate de veac înainte¹⁰. Minucius ne-a lăsat în opera sa

⁴ Heidl Gy., *op. cit.*, p. 6.

⁵ Tegyei I., *op. cit.*, p. 105.

⁶ Asupra problemei, v. id., *op. cit.*, p. 98.

⁷ V. id., *op. cit.*, p. 98-99; pentru discuții suplimentare privind paralelismele dintre cele două texte v. J. Beaujeu, in Minucius Felix, *Octavius*, Paris, Les Belles Lettres, 1974², pp. LIV-LXVII.

⁸ J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, ed. a II-a, Paris, Le Cerf, 1991, p. 161.

⁹ M. Waltzing apud Tegyei I., *op. cit.*, p. 95. H. von Geisau, *op. cit.*, pp. 983-988 a încercat să identifice pe cât posibil toate sursele latine ale lui *Octavius*.

¹⁰ În măsura în care acceptăm anterioritatea lui Tertullian.

o dublă sinteză: pe de o parte a adunat principalele puncte ale apărării tradiționale creștine, dar nu oricum: le-a modificat, le-a adaptat la conținutul și metodele dialogurilor filosofice păgâne (preluând modelul latin al acestora), și nu în ultimul rând, le-a cuprins într-o argumentație strânsă, coerentă, care dorește în același timp să dea răspuns la cele mai populare acuzații anticreștine, de asemenea adunate într-o sinteză. Din acest punct de vedere, opera examinată face dovada existenței unei tradiții apologetice deja definitivate în principalele sale linii. Aici și în modul inedit de prezentare trebuie căutată originalitatea și importanța lui *Octavius*. Autorul își elaborează discursul în manieră „științifică”, luând drept reper mentalitatea romană; argumentele sunt formulate în așa manieră, încât să pară că sunt fundamentale comune creștinilor și păgânilor, să fie acceptabile, chiar postulabile de către cei din urmă. Astfel stau lucrurile și cu daemonologia, care joacă un rol central în economia apologiei.

În al doilea rând, în descrierea realităților religioase necreștine din imperiul roman al secolului al III-lea p. Chr., termenul de „păgânism” sau „religie păgână” este impropriu. Putem vorbi cel mult de culte religioase politeiste aflate într-un proces de sincretism accentuat¹¹. În rândurile intelectualității se obișnuia practicarea mai multor culte pentru a se putea descoperi adevărul referitor la divin: nu poți ajunge la un atât de mare mister (cum e divinitatea filosofică) printr-o singură cale. Cele mai bune exemple sunt Plutarchos și Apuleius, acesta din urmă inițiat în mai multe culte de mistere și apropiat cunoscător al „disciplinei etrusce”¹². Lumea păgână se opunea creștinismului prin culte multiple, dar care nu pretind exclusivitate, nici credință, și prin curente religioase independente cel mai adesea de un standard etic¹³.

În ceea ce privește opoziția păgâni – creștini, ea nu se referă doar la două modalități de trăire religioasă, ci ea implică două *formae mentis*, două modele socio-culturale opuse, religia constituindu-se doar într-un soi de „purtător de cuvânt” al acestora. A fi creștin implica urmarea unei etici riguroase, incompatibilă nu numai cu sentimentul religios păgân, ci și cu participarea la toate domeniile pe care acesta le articula: viața socială și publică, efectuarea stagiului militar sau recunoașterea cultului imperial. Or, în perioada redactării apologiei despre care discutăm, secolul al III-lea p. Chr., cultul imperial cunoștea deja o istorie de două secole, se generalizase în imperiu și devenise un factor ce asigura în bună măsură coeziunea grupului social. Iar printre primele (din punct de vedere cronologic) și totodată cele mai longevive acuzații anticreștine figurează tocmai refuzul de a sacrifica împăratului divin, așa cum reiese și din corespondența lui Plinius cel Tânăr cu împăratul Traian¹⁴. Faptul reprezenta o dublă disidență a grupurilor care se proclamau adepții lui Christos: pe de o parte, în plan socio-politic față de autoritatea Romei, reprezentată prin *imperator*-ul divin, pe de altă parte, în plan religios, față de un întreg sistem în al cărui exponent se constituise cultul imperial. Creștinismul, care se răspândea foarte repede, apărea drept o sectă periculoasă și populară, amenințând să distrugă din interior edificiul statal roman și să dezintegreze comunitățile sociale. Creștinii se făceau vinovați de o dublă *impietas*, la fel de gravă sub ambele aspecte ale sale, atât față de societate, cât și față de zeii care o protejau.

Mai multe coincidențe nefericite au alimentat suspiciunile păgânilor. Istoria zbuciumată a secolelor al II-lea și al III-lea p. Chr. a cunoscut o serie de catastrofe percepute ca pedepse trimise de zeii mâniți în urma alterării echilibrului universal, a acelei *pax deorum*

¹¹ Cf. A. D. Nock, *Early Christian thought and its hellenistic background*, in *Essays on Religion and the Ancient World*, selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's writings and Indexes by Zeph Stewart, Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 51.

¹² V. D. Briquel, *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1997, pp. 43-44.

¹³ Cf. A. D. Nock, *ibid.*

¹⁴ Pliniu, *Ep.*, 10.96. și 10.97.

atât de importante pentru antici și care alcătuia scopul ultim al oricărei experiențe religioase. Impietatea adeptilor noii religii era la îndemână în căutarea unui țap ispășitor care să liniștească spiritele, fapt a degenerat în persecuția lor.

Așadar, între lumea păgână și cea creștină s-au iscat animozități încă de la început, care s-au intensificat pe măsură ce timpul trecea și s-au transformat în situații de conflict. Acuzațiile anticreștine izvorau în marea lor majoritate din interpretarea greșită a unor fapte de cult parțial și imperfect cunoscute păgânilor. Literatura apologetică urmărește și clarificarea acestor erori de judecată. Dar caracterul defensiv nu trebuie să ne inducă în eroare.

Fiind o apologie, deși, într-adevăr, ocupă o poziție aparte în cadrul acestui gen de literatură patristică, *Octavius* are o funcționalitate eminamente pragmatică și, prin natura ei, complexă. Mai mult, este un discurs premeditat, calculat și căutat de autor, servind unei varietăți de scopuri a căror realizare are loc în funcție de tipologia publicului vizat de apologet: apărare, explicare, și chiar un scop misionar în raport cu păgânii, dar și exemplu și îndemn pentru creștini, mai ales pentru aceia dintre ei care au avut parte de o educație tipic păgână. Interpretarea nu poate rupe opera de multiplele sale conexiuni cu contextul socio-cultural al vremii și trebuie să țină cont atât de tipologia posibililor destinatari, cât și de personalitatea și situația culturală a autorului ei.

Acesta, situat între două lumi conflictuale, cea în care s-a născut și cu conceptele căreia a crescut, și cea care l-a adoptat prin botez, se simte invitat să le reconcilieze. Unul din scopurile lui este să facă tolerată religia creștină, cu atât mai mult cu cât ea îi permite să-și conserve într-o oarecare măsură identitatea. În condițiile în care credința îmbrățișată era condamnată, el se vedea renegat de societatea și cultura în care a trăit și a funcționat ca individ atâția ani. Pentru a evita persistența judecăților eronate, era necesar ca păgânii, al căror exponent este Caecilius, să fie “iluminați” în privința creștinismului, cu scopul evident de a-i determina să îl accepte – într-o primă instanță ca un curent oarecare printre multele urmate în Imperiu, și doar apoi ca religie adevărată. Un apel este așadar spre toleranță.

Respingerea acuzațiilor înseamnă pentru Minucius în primul rând demonstrarea falsității lor; autorul procedează la punerea în contrast cu realitatea, prin confruntarea acuzațiilor cu afirmațiile unui practician al religiei atacate. *Octavius* are în acest sens și o funcție expositivă. Or, expunerea trebuia făcută în termeni accesibili păgânilor, altfel se risca neînțelegerea ei. Altfel spus, Minucius Felix nu le putea vorbi păgânilor despre realități necunoscute lor decât traducându-le în realități pe care le cunoșteau. El a operat astfel o *interpretatio Romana* a doctrinei creștine.

Dar și în cadrul acesteia se impunea abordarea acelor elemente care puteau satisface orizontul de așteptare, care veneau în întâmpinarea preocupărilor cititorilor păgâni. Numai astfel se asigura interesul față de operă (ceea ce echivala cu interesul față de credința apărută) și i se conferea totodată actualitate. Faptul este valabil și reciproc, în sensul că și pentru necreștini trebuia să existe o anumită disponibilitate, cel puțin la nivel înconștient (sau subconștient) de a accepta cele enunțate. În conformitate cu această premisă, autorul operează o altă *interpretatio*, de data aceasta în termeni iudeo-creștini. A. D. Nock descrie semnele care sugerau pregătirea lumii păgâne pentru acceptarea creștinismului în următorii termeni: “deepening of religious consciousness, a sense of sin, readiness to accept teaching as of authority, signs of a new moral atmosphere, a philosophic standard of ethics capable of being vitalized by religion.”¹⁵. Minucius preia din literatura păgână acele aspecte care se pretează la demonstrația lui și le resemnifică, articulându-le, am putea spune, într-o sintaxă de tip creștin, dându-le o semnificație aparte.

Interesantă este ponderea covârșitoare acordată trimerilor la tradiția filosofico-

¹⁵ A. D. Nock, *op. cit.*, p. 129.

poetică păgână în răspunsul lui Octavius. Dacă aceste trimiteri s-ar părea firești în prima parte (care însumează acuzațiile), prezența lor în cadrul părții a doua sugerează intenția de a aduce în atenția păgânilor acele achiziții ale concepției lor, care i-ar putea apropia de creștinism. Practic, Minucius activează într-un context inedit un sens potențial inerent textelor literare evocate¹⁶ și îl orientează în funcție de scopul demersului său. Atitudinea lui față de așa-numitele “surse” este și ea surprinzătoare¹⁷: le-a prelucrat printr-o tehnică singulară, modificând cuvinte, turnuri, îmbinând în aceeași frază “ecouri” din mai mulți autori. Ele nu mai sunt simple izvoare, ci contractă o relație de tip intertextual cu lucrarea minuciană. *Octavius* se transformă pe parcurs într-un joc al referințelor literare, solicitând atenția maximă a cititorului avizat și devine astfel un discurs autonom, care doar se revendică și se înscrie pe linia unei duble tradiții: pe de o parte, cea apologetică, pe de altă parte, cea filosofico-literară. Cele două tipuri de interpretare, iudaică a unor structuri religioase non-iudaice, și interpretarea din prisma politeismului a unor realități iudaice, nu constituiau un lucru nou, ele fiind utilizate și în literatura inter-testamentară, respectiv la traducerea Scripturii în limba greacă¹⁸.

Sâmburele metodei minuciene este deci îmbinarea constantă a celor două interpretări într-un tot logic încheiat. Fiecare enunț susținut de Octavius le are în vedere concomitent pe ambele și ele se constituie în criterii simultane de selecție a faptelor de cultură – atât păgâne, cât și creștine – valorizate în text. Putem spune că apologia rezultată este o hermeneutică reductivă¹⁹ a celor două tradiții culturale puse în situație de dialog, încercând să identifice structurile de continuitate dintre ele.

Acestei străduințe îi corespunde, în plan formal, așa cum a observat și Tegyei I., o alegere atentă a metaforelor: “în punctele importante ale textului regăsim simboluri, care să fie comune atât pentru creștini cât și pentru păgâni”²⁰. Exemplele aduse de savantul maghiar sunt înălțarea din întuneric spre lumină (simbol utilizat și în religiile de mistere) sau rezistența în fața amenințărilor (caracteristică și a înțeleptului stoic)²¹ dar un asemenea simbol poate fi decelat și în cazul daemonologiei.

Selecția hermeneutică materialului, ca și modul de dispunere al acestuia, se dovedesc a fi esențiale. Nu este indiferent ce și mai ales cum se alege, mai mult, nu este deloc indiferent cum anume se asamblează, deoarece poate schimba cu totul perspectiva și înțelesul textului. Ceea ce Minucius Felix înserează în *Octavius* corespunde unei intenții auctoriale precise, căreia i se subordonează și omisiunile. Nimic nu este la voia întâmplării sau de dragul artei, totul își are un loc bine determinat. Se reiterează din “surse” doar ceea ce este considerat necesar și relevant.

Din punct de vedere statistic, doar o mică parte din apologie proclamă teze străine păgânismului (filosofic). Nici măcar asimilarea divinităților poliade – cu morfologie *daimonică* în teosofia medio-platonice – cu îngerii căzuți, demonii creștinilor, nu se sprijină pe noutăți

¹⁶ Teoriile moderne care abordează discursul literar admit participarea creativă a lectorului – interpret în construirea sensului. Textul ascunde o infinitate de sensuri virtuale, dintre care unul (sau mai multe) se realizează în funcție de acest interpret.

¹⁷ Se consideră că anticii nu cunoșteau noțiunea plagiatului, astfel că se obișnuia împrumutarea de modele, sensuri, chiar sintagme preluându-le ca atare, faptul conferind prestigiu operei. Împrumutantul miza pe capacitatea lectorilor săi de a identifica reminiscentele din textul său, de aceea rar erau modificate.

¹⁸ V. B. Neagota, *Demonologia iudeo-creștină. Mecanisme hermeneutice și reguli de generare*, în “Orma. Revistă de studii istorico-religioase”, nr. 1, Editura Ecco, Cluj-Napoca, 2004, pp. 110-117.

¹⁹ Temenul îi aparține lui G. Durand: *L'imagination symbolique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984⁴.

²⁰ Tegyei I., *op. cit.*, p. 102: “a szöveg fontos pontjain olyan szimbólumokat találunk, amelyek közösek a pogányok és keresztények számára” (în text, traducere proprie).

²¹ *Id.*, *ibid.*

teoretice. Un element nou este rolul lor univoc negativ, dar și aici demonstrația se face exclusiv cu argumente fie de ordin logico-general, fie extrase din literatura (filosofică sau nu) de până la Minucius. Preludiul doctrinei fusese realizat de apologeții greci și consacrat în spațiu latin de Tertullian, care văzuse în divinitățile păgâne demoni²² malefici²³. Anterioritatea lui Tertullian este importantă pentru cercetarea de față numai în măsura în care ne putem alcătui o impresie despre actualitatea problemei. Acceptându-l pe Tertullian ca sursă a lui *Octavius*, vom avea o confirmare a considerațiilor de mai sus privitoare la tehnica lui Minucius Felix. Dacă el consideră că trebuie să preia doctrina formulată de antecesorul lui despre *daimones*²⁴, este pentru că ea își găsește suport în realitate: completează reprezentările păgâne asupra subiectului, reprezentări care se pretează la “corectări” (pe marginea cărora speculează apologeții creștini), și totodată răspunde la neclaritățile în legătură cu politeismul formulate de noii convertiți la credința întru Christos.

Dublul ax hermeneutic este prezent și aici: pe de o parte, prin prisma tradiției iudeo-creștine inter-testamentare, divinitățile păgâne, pe care exegeza medio-platonică tindea să le identifice cu *daimones*, devin opozanții lui Dumnezeu, cetele îngerilor căzuți. Pe de altă parte, acțiunea demonilor este văzută în termeni specific romani, de o romanitate imperială: legat de cult și de *pax deorum*.

3. *Octavius*. Considerații generale

Printre inovațiile introduse de Minucius Felix în literatura creștină se numără întrebuintarea în scopuri apologetice a dialogului filosofic, secundată de arbitrajul autorului. Odată cu Minucius, această specie pătrunde în orizontul de creație al apărătorilor noii religii. *Octavius* se vrea a fi un dialog filosofic pe model ciceronian²⁵, prezentând o dispută conformă cu toate regulile canonului instituit de eruditul roman.

Tehnic vorbind, apologia se compune din două părți precedate de un *prooemium* și legate între ele printr-un soi de “intermezzo”: în prima, păgânul Caecilius întocmește un rechizitoriu la adresa creștinilor, iar cea de-a doua cuprinde răspunsul avocatului creștin *Octavius*²⁶. Miza este o dezbatere filosofică pe marginea creștinismului, arbitrată de autor. Dialoguri propriu-zise, formate din locuții și contralocuții au loc doar în *prooemium*, în pasajul de trecere la partea a doua și în final, când sunt însumate concluziile și deznodământul: convertirea lui Caecilius. Substanța operei însă o alcătuiesc cele două prelegeri de tip argumentativ, în care fiecare actant își expune punctul de vedere într-un flux discursiv continuu și sistemic.

Din capul locului trebuie precizat că apologia abordează problema conflictului dintre

²² Trebuie precizat că termenul latinesc *daemon* a fost utilizat atât în semnificație creștină de spirit malefic (demonii de azi), cât și în accepțiune păgână, desemnând *daimones* de sorginte platonice și medio-platonice, ființe intermediare între uman și divin. V. infra.

²³ A se consulta Tert., *De idol.*, *De spect.* Cf. *Apol.*, 22. și 32.

²⁴ Pentru a reda mai bine semnificația multiplă și complexă a termenului latinesc, în continuare vom păstra grafia cu diftong, chiar dacă vom utiliza cuvântul *daemon* conform regulilor flexionare ale limbii române (sperând să ușurăm lectura textului).

²⁵ Se pare că tratatul arpinatului de la care a pornit Minucius Felix în configurarea structurii lui *Octavius* ar fi *De natura deorum*; cf. H. Hurter, *Prefața la M. Minucii Felicis Octavius*, în *Sanctorum Patrum Opuscula Selecta*, XV, fasc. X, Oenoponti, Libraria academica Wagneriana, 1871, p. 2; Heidl Gy., *op. cit.*, p. 16; Tegyei I., *op. cit.*, p. 96; Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford Univ. Press, New York, 2001, p. 122.

²⁶ Un rezumat amplu al tratatului, urmărind tezele (păgâne) și antitezele (creștine) îi aparține lui Heidl Gy., *op. cit.*, pp.33-44. Prezentarea noastră s-a raportat la acest rezumat.

păgâni și creștini exclusiv din punct de vedere științific²⁷ și nicidecum exhaustiv. Autorul însuși recunoaște că *Octavius* este un soi de preambul, de primă treaptă a inițierii în tainele religiei sale, dovadă cuvintele lui Caecilius din final: “Etiam nunc tamen aliqua consubsidunt non obstrepentia veritati, sed perfectae institutioni neccessaria, de quibus crastino (quod iam sol occasus declivis est), (...) requiremus”²⁸.

Octavius este așadar chemat să argumenteze “științific” religia creștină. Aplecarea spre un asemenea mod de apărare nu este deloc întâmplătoare. Pe lângă faptul că specia aleasă răspunde implicit, prin sine, acuzației referitoare la incultura creștinilor, filosofia rămăsese, la ora aceea, unicul element care mai putea îndeplini rolul de liant între cele două lumi. La aceasta și-au dat concursul și germenii unui discurs, sau cel puțin ai unei terminologii de tip filosofic, utilizate de păgâni pe teren religios²⁹. Un posibil dialog nu putea face abstracție și nu se putea realiza decât prin intermediul filosofiei. Minucius Felix a înțeles acest lucru atunci când și-a pus personajul să rostească: “... ut quivis arbitretur, aut nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse iam tunc christianos.”³⁰. Ea funcționa deci ca un soi de *lingua franca*, susceptibilă de a fi înțeleasă și acceptată atât de creștini, cât și de păgâni³¹.

Discursul religios creștin apărea compatibil mai ales cu discursul filosofic păgân, ale cărui principale caracteristici erau tendința spre un standard al virtuții etice sau deplasarea accentului pe *to theion* (la temelilele lumii se află *divinul* și nu zeități multiple). Mai mult, curentele elenistice au pus în centrul preocupărilor lor individul, salvarea lui *hic et nunc*: filosofia contemporană lui Minucius Felix capătă o dimensiune religioasă³². În această calitate, ea a fost utilizată ca o placă turnantă pentru răspândirea ideilor creștine în mediu păgân: “Christianity satisfied both the religious and the philosophic instincts of the time (...). At the same time, Christianity gave a dogmatic philosophy of the universe, and the philosophic tendency of the time welcomed dogma (...). The Christian thinkers (...) found room in their systems for very much of Platonism (...) and both Christians and pagans found a striking similarity between philosophic and Christian teaching”³³. În ochii apologetilor, religia pe care ei o apără devine revelația totală a unei gnoze imperfect și parțial posedate de filosofia veacurilor anterioare³⁴. Rezultă un creștinism filosofic, sau, reluând cuvintele lui A. D. Nock³⁵, o “filosofie religioasă”.

În plus, o caracteristică a dialogul filosofic este și punerea față în față două opinii

²⁷ Cu precizarea că este vorba de “științific” în sensul pe care îl dădeau anticii cuvântului (adică filosofic). Cf. Tegyei I., *op. cit.*, p. 101. De o părere similară este și Heidl Gy., *op. cit.*, p. 13. V. și invitația lui Caecilius: *Oct.*, IV. 4.: “Si placet ut non ipsius sectae homo cum eo disputem, iam profecto intelliget facilius esse in contubernalibus disputare, quam conserere sapientium modo”.

²⁸ *Oct.*, XL.2.

²⁹ Cf. Vanyó L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest, 1998, p. 210.

³⁰ *Oct.*, XX.1. Este adevărat că aceste cuvinte ar putea exprima și o reminiscență iustiniană, care pătrunde și ea în argumentația apologetică comună, și anume, că vechii înțelepți au cunoscut parțial revelația creștină, pe care, neînțelegând-o adecvat, au deformat-o, de unde au rezultat și diferențele dintre creștinism și reprezentarea păgână a lumii. Cf. Iust., *II Apol.*, X, XIII.

³¹ Perendy László, *Iustinus, a barbár platonikus* in *Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23)*, szerk. Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán, Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 2002, p. 43.

³² Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, p. 121-123. Nu este lipsit de semnificație dacă amintim în acest context doctrina filosofică elaborată de Apuleius, cu atât mai mult cu cât *Octavius* îi este profund tributară legat de teoria daemonilor.

³³ A. D. Nock, *op. cit.*, pp. 129-130.

³⁴ Cf. Kránitz M., *Keresztény vádlottak és vértanúk a II.-III. században*, in *Tudom, kinek hittem. Patrisztikus tanulmányok*, szerk. Harmattan, L’Harmattan, col. Coram Deo, Budapest, 2003, p. 46.

³⁵ A. D. Nock, *op. cit.*, p. 130.

divergente, o noutate față de apologiile anterioare, unilaterale. Se creează astfel o confruntare directă, clară, sub aparențele obiectivității. Dimensionarea retorică și scenică a dialogului (mai ales începând cu Cicero) face ca în cele narate lectorul să vadă relatarea neutrală a unei conversații petrecute aievea. Astfel, cititorul poate fi subtil manipulat și orientat pe un drum desemnat de autor. Impresia lui este că asistă la discuție ca un spectator, nu ca un adresant (cum se întâmplă în cazul apologiilor de tip juridic³⁶), de la el nu se cere în mod expres o judecată de valoare, dar este impulsionat să mediteze asupra temei, să formuleze o opinie proprie. Una din preocupările majore ale lui Minucius este să păstreze aparența de obiectivitate. Misiune ingrată, din moment ce lui i s-a încredințat arbitrarea, dar rezolvă dilema printr-o schemă ingenioasă, și anume prin dedublarea în trecut a sinelui.

Personajul auctorial aparține cu totul unei lumi (ficționale sau parțial ficționale) din trecut, el există numai în cadrul desemnat de autor, dar reflectă atitudinea lui prezentă, din momentul redactării apologiei. Această ambiguitate este abil exploatată de Minucius: el nu încearcă să persuadeze cititorul, ci îi relatează o conversație la care a participat ca observator, autoritate în care este chemat să o nareze. Cititorului nu i se pare că îi sunt impuse cu forța anumite stări de fapte, ci este constant menținut în iluzia că a descoperit singur convingerile care i se formează în urma lecturii. Desigur, ele nu pot fi decât orientate înspre aderarea sinceră la creștinism. Că aceasta este urmărită de scriitor, ne-o arată structura lui *Octavius*: discursul enunțat de Caecilius este scurt, concis, dar contradictoriu și lipsit de coeziune. În schimb, cel al opozantului său este amplu, formând o argumentație strânsă care demontează pas cu pas toate tezele adversarului său.

Prin opțiunea pentru forma literară a dialogului filosofic se oferă și posibilitatea de a trata doctrina creștină ca un sistem, ca un tot logic încheșat. Minucius Felix avea în același timp și posibilitatea de a arăta că nu poate fi vorba în cazul învățării lui Christos de o simplă superstiție, cum se credea³⁷.

Însă un asemenea etalon (științific) impune o selecție și în planul conținutului: centrul gravitațional al operei nu mai cade pe dobândirea *credinței* într-o revelație (credința fiind un fapt eminamente irațional), ci persuadarea cu instrumentele logicii, ale dialecticii. Se urmărește așadar o *convingere* de tip rațional. Din nou finalul este edificator: Caecilius recunoaște: “et de sectae iam nostrae sinceritate consentio”³⁸. Cuvântul “secta” nu este utilizat aici cu sens religios, ci în accepțiunea de “școală filosofică”; pentru el creștinismul este, în faza actuală a inițierii lui, curentul filosofic al cărui discurs este cel mai apropiat de adevăr, dar nu mai mult decât un curent filosofic.

Necesitatea “raționalizării” a impus și precauții în referințele la specificul creștin. De aici lipsa citatelor din Biblie sau a unor dogme considerate fundamentale: nu se vorbește despre revelație, despre Christos și învierea Lui, sau despre taina eucharistiei. Minucius nu amintește nici Sfânta Treime sau obiceiurile creștine, nici riturile oficiate în liturghie. De asemenea, evită cu grijă să se pronunțe asupra unor concepte de bază, precum păcat, mântuire, milostivire. Chiar și *Christianus* este folosit de foarte puține ori, fiindu-i preferată opoziția *nos – vos*³⁹. La baza omiterii acestor *realia* specific creștine stau și alte rațiuni. Am văzut deja un

³⁶ Primele apologii, redactate sub formă de pledoarie, au fost adresate oficialilor din administrația romană.

³⁷ Cf. Suet., *Nero*, XVI.2.: “Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae”.

³⁸ *Oct.*, XL.2.; “și consimt în legătură cu adevărul școlii devenită a noastră” (tr. n.)

³⁹ Toate acestea i-au determinat pe unii savanți să chestioneze profunzimea cunoștințelor pe care Minucius Felix le are în ceea ce privește creștinismul, pretinzând că avocatul nord-african nu ar fi fost un adept autentic. Însă utilizarea unor termeni ca *angelus*, *caro*, *carnalis*, *confitens*, *frater*, *fides*, *spes*, *gratia*, *inspiratus*, *ieiunium*, *oratio*, *propheta*, *resurrectio*, *saeculum*, *vivificare*, în accepțiune creștină arată familiarizarea apogetului cu (supra)limbajul creștin. Cf. H. von Geisau, *op. cit.*, p. 970. Or, se știe

efort conștient din partea scriitorului de a conferi operei sale prestanța unei discuții filosofice. Adresându-se romanilor, el nu se putea orienta decât spre filosofia de tip “roman”, iar aceasta avea un caracter esențial antropologic, era o *anthroposophia* și nicidecum o metafizică. Noțiuni precum divinitate unică, providență, nemurirea sufletului, puritate etică îi puteau fi familiare – și pe acestea se bazează apărarea lui Octavius – dar era total incompatibilă cu doctrina cristologică.

Forma dialogată pune sub semnul întrebării încadrarea textului în categoria apologiei, funcția sa defensivă fiind împinsă oarecum în plan secundar. În schimb, dialogul de factură ciceroniană este, dincolo de o controversă științifică, și o modalitate de a face cunoscut un anumit curent filosofic⁴⁰. Așadar, *Octavius* este și o “reclamă” la creștinism, o tentativă de a-l face cunoscut și apreciat. Revenirea la modelul clasic reprezintă însă mai mult decât atât și trebuie relaționată cu influența exercitată de moda arhaizantă lansată de Fronto. Discursul anticreștin al acestuia⁴¹ se pare că a furnizat parțial materialul pentru argumentația lui Caecilius; putem presupune că ecourile lui se făceau simțite destul de puternic în cercurile contemporane. *Octavius* vine deci ca un răspuns dat oratorului african, atât la nivel de conținut (prin respingerea acuzațiilor pe care Caecilius le-ar fi preluat de la el), cât și la nivel formal. Minucius Felix și-a exprimat rezervele cu privire la retorică, văzând în ea o artă a formalității, care nu spune în mod necesar adevărul⁴²; aluziile lui se îndreaptă clar împotriva curentului retoric al celei de-a doua sofistici, care cultiva forma în dauna conținutului și care își găsisse în personalitatea lui Fronto un reprezentant de seamă.

Autorul nostru nu numai că dorește să îi învingă pe păgâni cu propriile lor arme (cultura și filosofia), ci prezența masivă a reminiscentelor dă o impresie de autoritate covârșitoare, atârând în favoarea ideilor vehiculate în apologie greutatea și prestigiul tradiției. Dar de aici rezultă și faptul că scopul ultim al operei nu este numai acela de a-i familiariza pe păgânii culți cu religia creștină, după cum susțin majoritatea criticilor. *Octavius* are o funcție mai puternică, misionară (evidentă în gestul convertirii lui Caecilius) dar se adresează în același timp și creștinilor, mai ales acelora de felul lui Minucius Felix, care nu s-au născut, ci au ales să devină adepții religiei întru Christos. Acești intelectuali convertiți, erau puși într-o situație conflictuală evidentă între cultura în care au fost crescuți și educați, și religia îmbrățișată prin botez.

Normele “purității” creștine interziceau orice contact cu religiozitatea politeistă. Problema era că aceasta se manifesta nu numai într-un spațiu strict desemnat, al ofițierii diferitelor culte. Sentimentul religios păgân era elementul caracteristic al unei societăți, al unei educații, al unei culturi de un anumit tip, subîntinzându-le în așa măsură, încât Tertullian a considerat necesar să demonstreze că reuniunile, spectacolele publice trebuie evitate, deoarece toate sunt îmbibate de manifestări de pietate ilicite din punct de vedere creștin. Cei proaspăt convertiți erau așadar puși în situația de a alege: fie își abandonează în totalitate vechea cultură, renegându-și astfel identitatea, fie încearcă să o revalorifice cât mai mult posibil în contextul noii identități reclamate de creștinism. *Octavius* se dorește a fi un exemplu pentru ei, arătând că această cultură poate fi asumată și transformată în armă de luptă împotriva ignoranței păgâne și în favoarea misionarismului. Adepții “adevărutei religii” sunt invitați să procedeze precum Minucius, care a știut să pună în slujba credinței sale toate resursele intelectuale de care dispunea, chiar și achizițiile dobândite printr-o educație păgână

că limbajul este principalul purtător al specificului unei culturi, iar dobândirea capacității de a manevra limbajul care se constituie în marcă a unei anumite culturi înseamnă integrarea individului în cultura respectivă. Contestarea se dovedește astfel iluzorie.

⁴⁰ Cf. Cic., *De div.*, II.1.1.

⁴¹ Din păcate, nu s-a păstrat.

⁴² *Oct.*, XIV.3-4.

(reorientându-le).

Pentru munca misionară era deosebit de important să li se arate păgânilor, cu atât mai mult celor convertiți, că nu se pretinde de la ei o lepădare de sine, nu li se cere să lase totul în urmă, ci noua religie oferea o corecție a reprezentării pe care o aveau despre lume, având drept criteriu un adevăr superior. Înainte de toate trebuia evidențiată continuitatea.

Pornind de la premisele de mai sus își construiește Minucius textul, ghidându-se după un *humanitas* păgân, care își descoperă adevărata dimensiune numai dacă se ia în calcul dubla raportare creștini – păgâni. Pentru Adamik T., faptul constituie un element de originalitate: “Demn de atenție în viziunea autorului este și faptul că lucrurile umane (prietenie, iubire, copii, joc) le consideră frumoase, și prin aceasta încearcă să prezinte unamismul creștin ca fiind atractiv”⁴³. Pentru cercetătorul maghiar, Minucius Felix este circumscris de *humanitas*, ceea ce constituie un element inedit și totodată surprinzător: iubirea (care nu derivă din iubirea de aproape), viața de familie, sunt valori care la el își reclamă dreptul de a deveni categorii etice, în ciuda faptului că literatura creștină contemporană le respingea fără drept de apel⁴⁴. Valorile promovate începând cu Cicero aparțin, pentru apologet, și axiologiei creștine, ele devin motive de prețuire și punți de legătură cu aceasta. Și Németh Béla⁴⁵ a observat că opiniile formulate de Minucius despre prietenie și iubire sunt destinate în principal celor convertiți⁴⁶.

Structurile cognitive păgâne trebuiau deci resemnificate în parametri creștini. Sau, după cum afirma A. D. Nock⁴⁷, citând cuvintele lui Weiss: “New disciples of Greek education (...) could not become perfect Christians in a day: the story of their conversion is, as Weiss says, that of “the gradual penetration of the ideas they brought with them from paganism by the spirit of Christianity”.” De asemenea, era necesar să fie abordate cele mai răspândite credințe și doctrinele cele mai vulgarizate. Este și cazul divinației și, legat de ea, al daemonilor.

4. *Daemones*

4.1. *Octavius*

Teoria daemonilor apare ca un punct-cheie în argumentația lui Octavius. Alcătuiind miezul discursului cu privire la politeism și religiozitatea romană, reprezintă în același timp punctul de plecare în respingerea calomniilor anticreștine, despre care Octavius susține că s-ar datora daemonilor.

Mai mult, se înscrie într-o demonstrație care, pornind de la deviza datoriei umane de a cerceta adevărul, emite mai întâi considerații generale asupra divinităților păgâne, apoi se restrânge la sfera “religiei romane”⁴⁸ și a elementelor caracteristice ei: celebra *pietas*,

⁴³ Adamik T., *op. cit.*, p. 92: “Az is figyelemreméltó a szerző szemléletmódjában, hogy az emberi dolgokat (barátság, szerelem, kisgyermek, játék) szépnek tartja, s ezzel vonzóvá kívánja tenni a keresztény humanizmust” (în text, traducere proprie).

⁴⁴ Cf. Adamik T., *op. cit.*, pp. 95-96.

⁴⁵ Németh Béla, *M. Minucius Felix – keresztyény alkotó két világ között*, in *Studia Patrum...*, p. 192.

⁴⁶ Németh Béla vede în aceste opinii epicureice de reminiscență catulliană, lucrețiană și horatiană. Lista ar putea fi completată cu numele lui Cicero. Asemănări ulterioare între creștinism și epicureism au fost tratate de A. D. Simpson, *Epicureans, Christians, Atheists in the Second Century* in *Transactions and Proceedings of the American Association of Philology*, nr. 72, 1941, pp. 372-381.

⁴⁷ A. D. Nock, *op. cit.*, pp. 119-120.

⁴⁸ V. supra, termen impropriu.

culticitatea, *pax deorum*⁴⁹. Legat de acesta din urmă, avocatul creștin vorbește despre divinație, pentru ca în cele din urmă să o așeze sub patronajul aceluiași *daemones*. De aici rezultă că divinitățile păgâne sunt daemoni, ele fiind responsabile și cu răspândirea calomniilor anticreștine, comentarea cărora urmează a fi făcută.

În viziunea lui Octavius, pietatea pe care o declarau romanii se transformă în blasfemie, din moment ce au luat cu forța ceea ce venerază, toate locașele și obiectele de cult sunt produse ale războaielor de cucerire și ale profanărilor⁵⁰, și sub pretextul religiozității se comit cele mai mari depravări⁵¹. *Virtus religiosa* nu poate fi sursa puterii Romei, cum a susținut Caecilius⁵². Prevestirile, deși hazardul face ca unele să se împlinescă, sunt majoritatea false: de multe ori respectarea lor a dus la catastrofe și nerespectarea lor s-a dovedit benefică⁵³. Cu privire la oracole, Minucius Felix invocă cunoscutul exemplul al oracolului ambiguu adresat lui Pyrrhus și cuvintele la fel de celebre ale lui Demosthenes, cum că Pythia “filipiza”⁵⁴. Pasajul este un rezumat al capitolelor LVI-LVII din *De divinatione* a lui Cicero, de unde autorul nostru a preluat și teza conform căreia influența oracolelor a încetat odată cu răspândirea educației, prin care s-a diminuat credulitatea oamenilor⁵⁵.

În acest punct debutează teoria minuciană despre daemoni. Necesitatea ei este motivată de avocatul creștin astfel: unele prevestiri se pot împlini prin hazard, inducându-i pe oameni în eroare, creând impresia predestinării; de aceea trebuie decelate sursele fenomenului, pentru a se demonstra că superstițiile în care s-au cantonat păgânii sunt false.

Prevestirile provin de la spirite rele, care (trăind inițial, se înțelege, în preajma lui Dumnezeu) au fost trase în jos de greutatea păcatului lor și nu doresc altceva decât să pervertească sufletele oamenilor, să le îndepărteze de Dumnezeu adevărat prin instituirea unor culte “depravate”⁵⁶. În viziunea lui Octavius, aceste spirite decăzute sunt daemoni; mărturie stau poeți (nu se citează nici un exemplu), filosofi precum Socrates (care se lăsa condus de *daimonion*-ul său interior) sau Platon, magi precum Ostanes (care îi invocă în fiecare acțiune). Ultimii doi, spune Octavius, au vorbit și despre îngeri⁵⁷. Din doctrina platoniană asupra *daimon*-ilor se fac referiri la definiția dată de filosoful elin în *Banchetul* și, pe marginea ei, la învățătura sa asupra iubirii: pentru Minucius Felix, ea constă în sursa demonică a iubirii carnale⁵⁸.

Daemonii dau impresia că sunt divinități tocmai prin faptul că se ascund îndărătul obiectelor de cult și le trimit oamenilor așa-zise semne despre viitor. Cu alte cuvinte, divinația este opera lor. Mai mult, deși au capacitatea de a “prevesti”, ei nu sunt în posesia adevărului absolut, la care nu pot accede, fiind entități îndepărtate de Dumnezeu prin greutatea păcatelor comise. Octavius admite că pot totuși deține fragmente din acest adevăr, dar, comentează el, nu le divulgă, deoarece ar însemna să-i ilumineze pe oameni cu privire la condiția lor⁵⁹. De asemenea, ei îl atrag pe om spre cele materiale, ei cauzează tulburările din viață, bolile, pentru a-i sili pe oameni să le ofere cât mai multe sacrificii. Minucius răstoarnă aici toposul “mâniei

⁴⁹ Acestea nu sunt tratate la nivel teoretic, conceptual, ci implicit, prin abordarea reflexului lor practic, inventarul ritualic cu pretenții exhaustive, respectiv grija de a nu comite vreo impietate, ceea ce are ca rezultat divinația.

⁵⁰ *Oct.*, XXV.5-7.

⁵¹ *Oct.*, XXV.10-11.

⁵² *Oct.*, XXV.12.

⁵³ *Oct.*, XXVI.2-4.

⁵⁴ *Oct.*, XXVI.5-6.

⁵⁵ *Oct.*, XXVI.6.

⁵⁶ *Oct.*, XXVI.8.

⁵⁷ *Oct.*, XXVI.9-11.

⁵⁸ *Oct.*, XXVI.12. V. și infra.

⁵⁹ *Oct.*, XXVII.1-2. Acuzația de șarlatanie era un loc comun al apologeticii.

zeilor”, care trebuie răscumpărată printr-o riguroasă oficiere a ritualurilor, dar se ridică și împotriva divinităților thaumaturgice, care, fiind la rândul lor daemoni, trimit boli pe care dau impresia că le vindecă⁶⁰.

Același tip de inspirație, adică daemonică, se găsește în toate manifestările inspirației “divine”⁶¹, inclusiv în prevestirile și minunile enumerate de Caecilius⁶²; de o atenție suplimentară beneficiază ghicitorii ambulanti, caracterizați drept “furentes”⁶³. Cea mai bună dovadă în acest sens este exorcizarea făcută de creștini⁶⁴, pe parcursul căreia divinitățile care posedă un om sau altul, declară ei înșiși că sunt daemoni⁶⁵. Argumentul practic era necesar. Fiind vorba de realități care nu se pot verifica ușor, Octavius trebuia să *demonstreze* că cele spuse nu sunt un simplu produs al fanteziei sale. Să recapitulăm: el afirmase că poezii, filosofii, magii au cunoștință de existența unor spirite răuvoitoare, care sunt daemoni malefici. Dar pentru identitatea dintre aceștia și zeii păgâni nu dispune de nici o referință explicită la tradiție. Imperativul “credite”⁶⁶ sugerează incredulitatea pe care a întâmpinat-o această teză. Pe de altă parte, așa cum vom vedea, creștinii deveniseră populari în domeniul exorcizării.

Tot aceste spirite sunt responsabile pentru ura față de creștini, deoarece le este frică de aceștia, singurii care le pot amenința realmente puterea⁶⁷. Ei orgaizează din umbră procesele intentate creștinilor și sunt responsabili de procedura juridică părtinitoare⁶⁸, ei nascocesc și răspândesc acuzațiile vociferate împotriva lor. Cei care dau crezare acestor calomnii, fără să le fi verificat, sunt toți sub influența daemonilor. Exagerând puțin, avocatul creștin consideră că aceste minciuni, odată pus în lumină adevărul, își probează sursa demonică⁶⁹.

Relația dintre conținutul acestor capitole și ceea ce urmează este una de interdependență. Faptul că divinitățile păgâne sunt daemoni maligni reprezintă pentru Minucius Felix baza teoretică care legitimează tratarea opoziției păgâni – creștini în termenii unei antiteze tranșante, pe alocuri agresive, ajungându-se chiar la invective. Până aici, deși a întors acuzațiile, nu a tras nicăieri asemenea judecăți de valoare; sprijinit de această teorie, care lovește în elementele centrale ale religiei oficiale – cultul și divinația – și mai ales, odată cu demonstrarea originii demonice a acestora, se simte împuternicit să afirme plener caracterul fals al păgânismului, în paralel cu adevărul religiei creștine. Pe de altă parte, când întoarce acuzațiile asupra păgânilor, fundamentează implicit daemonologia.

Aluzii explicite la *daemones* mai apar în câteva puncte-cheie ale apărării: în capitolul XXIX, vorbind despre cultul consacrat principilor și regilor, Octavius simte nevoia să sublinieze că *genius*-ul venerat al acestora este de fapt daemonul lor⁷⁰. În capitolul XXXI, în

⁶⁰ Oct. XXVII.2.

⁶¹ Oct. XXVII.3.

⁶² Oct. XXVII.4.

⁶³ Oct. XXVII.3: “Hi sunt et furentes, quos in publicum videtis excurrere, vates et ipsi absque templo, sic insaniunt, sic bacchantur, sic rotantur.” (“Aceștia sunt și profeții ieșiți din minți pe care îi vedeți alergând în public și aceia fără templu, astfel turbează, astfel sunt în delir, astfel se rotesc de jur-împrejur.”, tr. n.) Prima parte a citatului este destul de ambiguă și se poate interpreta astfel: “Aceștia sunt și ieșiții din minți pe care îi vedeți alergând în public, și chiar profeții fără templu (...)”; pentru explicații suplimentare, v. nota lui Hurter la acest pasaj în ediția citată, p. 78. Indiferent de lecțiunea adoptată, sensul este centrat în jurul aceluiași “profeți fără templu”, “vates absque templo”.

⁶⁴ Oct. XXVII.5-7.

⁶⁵ Oct. XXVII.6.

⁶⁶ Oct., XXVII.7.: “Ipsis testibus, esse eos daemones, de se verum confitentibus credite.”

⁶⁷ Oct. XXVII.8.

⁶⁸ Oct. XXVIII.1-5.

⁶⁹ Oct. XXVIII.5-6.

⁷⁰ Oct. XXIX.5. Cf. Tert., *Apol.*, 32.2: “nescitis genios daemones dici”.

marginea banchetelor incestuoase, ei sunt puși în legătură cu numele lui Fronto. Ni se spune că demonii au născocit și această calomnie ca să-i îndepărteze în timp pe oameni de creștini, apoi Octavius trece direct la Fronto, despre care pretinde că a răspândit aceeași calomnie fără să o verifice⁷¹. Minucius ne sugerează că discursurile anticreștine rostite de Fronto sunt de “inspirație” daemonică. Ei nu lipsesc desigur, nici din relatarea despre pedepsirea după moarte a sufletelor prin foc. Alături de profeți, ei au furnizat informațiile pe această temă care se regăsesc în operele erudiților și ale poezilor⁷². Nu ni se precizează rolul lor în acest context, dar conexiunea apare naturală dacă luăm în considerare statutul demonilor în cadrul literaturii inter-testamentare.

Concluziile avocatului creștin nu puteau face abstracție de o doctrină atât de importantă. El reia toposul socratic enunțat la început și îl răstoarnă: “Socrates (...), nihil se scire confessus, testimonio licet fallacissimi daemonis gloriosus”⁷³. Desigur, declarația se înscrie într-o structură circulară, alcătuită o revenire la filosofia sceptică atacată la început. Dar cititorul o percepe în lumina celor enunțate între timp, a tuturor opiniilor care s-au formulat pe această temă. Epitetul “fallacissimi” adevărate spusele noastre, sintetizând esența demonilor: a-i înșela pe oameni, a-i duce la pierzanie. Ideea nu este departe de accepțiunea proto-creștină și inter-testamentară a demonului, conceput ca ispititorul prin excelență, cu atât mai mult cu cât ea a debutat în literatura latină sub auspiciile lui Tertullian⁷⁴.

Semnificativ este faptul că într-o operă construită pe tehnica punctului și contrapunctului, demonologia este singura doctrină care nu are corespondent de partea păgână. Caecilius nu își exprimă punctul de vedere pe temă; el acceptă fără să chestioneze ceea ce i se spune, dovadă convertirea lui necondiționată din final. Gestul probează că lumea păgână (culturată) era pregătită pentru a accepta un discurs demonologic de acest tip. În fapt, pe lângă reprezentările populare care admiteau *daemones* malefici⁷⁵, un curent filosofic în vogă la acea dată formulase o *daemonologia*: este vorba despre medio-platonism, ilustrat cu succes în literatura latină de numele lui Apuleius. Scriitorul nord-african este și cel care a introdus în latină termenul “*daemonium*” (traducând grecescul *dainomion*), în turnura “Socratici *daemonium*”. Tertullian preia sintagma apuleiană și consideră că *daemonium* este diminutivul cuvântului *daemon*: “*nescitis genios daemones dici et inde diminutiva voce daemona?*”⁷⁶. El utilizează așadar ambele denumiri pentru termen. Minucius Felix în schimb nu cunoaște decât *daemon*, situându-se la capătul unui lanț hermeneutic care a transformat mediatorul socratic în demon malefic de tip vetero- și inter-testamentar. Altfel spus, citând cuvintele lui B. Neagota, “veriga intermediară” între demonologiile tardo-antice și cele din folclorul actual din Europa de Sud-Est “a hermeneuticilor creștine tardo-antice se constituie astfel printr-o lectură “rabinică” sistematică a demonologiilor politeiste greco-orientale și romano-elenistice, care sunt interpretate potrivit regulilor hermeneutice ale tradiției vetero-testamentare (*interpretatio Iudaica*), iar problematica lor e supusă unor reduții prin raportarea continuă la demonologia biblică (...)”⁷⁷.

Octavius surprinde așadar procesul de tranzit hermeneutic între o *daemonologie* de tip politeist, puternic influențată de filosofia medio-platonică, și una creștină. În acest context,

⁷¹ *Oct.* XXXI.1-2.

⁷² *Oct.* XXXV.1.

⁷³ *Oct.* XXXIX.5.

⁷⁴ Tert., *Apol.*, 22. V. și studiul lui Adamik T., *Tertullianus a kisértésröl*, în *Studia Patrum...*, pp. 177-181.

⁷⁵ V. A. Timotin, *Problema demonologiei grecești*, în *Archaeus. Studii de istorie a religiilor*, an I, fasc. 1, 1997, pp. 92-93.

⁷⁶ Tert., *Apol.*, 32.2. Această etimologie se potrivea perfect contextului vizat de apologet.

⁷⁷ B. Neagota, *op. cit.*, p. 116.

unicul element nou adus de Minucius Felix este resemnificarea în parametri etici creștini a concepțiilor păgâne legate de *daemones*. Dar este de ajuns să schimbe total perspectiva, căci, în această viziune, natura mixtă a daemonilor păgâni, situați între material și imaterial⁷⁸, este semnul impurității, al decăderii: greutatea păcatului comis este cea care îi trage înspre lumea sensibilă, materială. Totodată, ei devin în mod univoc malefici, iudaismul și creștinismul necunoscând demoni “pozitivi”. Pe de altă parte, apologia pune acțiunea daemonilor în lume exclusiv în termeni de posesie: zeii-daemoni se furișează în corpuri, induc boli; agenții divinatori (ai divinației oficiale, dar și cei ambulanti) se comportă ca și posedații biblici, totul culminând cu argumentul exorcismului, decisiv în economia lui *Octavius*.

Pentru a ilustra mai bine hermeneutica minuciană, este necesar să abordăm principalele reprezentări cu privire la subiect în lumea secolului al III-lea p. Chr. Ținând cont de natura “științifică” a dialogului, precum și de predilecția lui Minucius de a cita surse consacrate, cercetările noastre în literatura păgână se vor limita la Platon, *Banchetul*, citat în expunerea lui Octavius, și la Apuleius (și acesta putând fi încadrat printre sursele apologiei⁷⁹), iar în spațiu iudeo-creștin, vom aminti demonologia inter-testamentară din Enoch I. Mai departe, vom examina necesitățile care l-au determinat pe Minucius Felix, dar și pe alți apărători ai creștinismului, să integreze în opera sa o astfel de doctrină, căci demonologia se pare că este un element intrinsec al demersului apologetic, răspunzând, în consecință, unor stări de fapte care o reclamau.

4.2. Platon

Daimones își fac apariția în filosofia antică⁸⁰ odată cu Platon. Sursa lui Minucius Felix pare a fi *Banchetul*⁸¹, special menționat. Trebuie lămurită în prealabil o chestiune controversată, și anume, dacă autorul nostru l-a citit pe Platon în original sau nu. Tegyei I. susține că Minucius a fost fără îndoială capabil să citească opera platoniană în original, dar i se pare verosimil, în virtutea unor “înțelegeri greșite” ca sursa lui să o constituie traduceri sau chrestomanții⁸², de o părere similară fiind și H. von Geisau⁸³. La capătul opus se situează M. Waltzing⁸⁴, care afirmă că Minucius Felix este mai apropiat de Platon decât Cicero sau Tertullian, ceea ce ar dovedi că a consultat originalul grec. Legat de pasajul în discuție (*Oct.*, XXVI.12), savantul a arătat că Minucius este mai fidel textului platonian decât Tertullian și folosește altă expresie decât cea consacrată de Cicero (*negotium*). Teoria lui a fost completată de P. Shorey, care a observat alte reminiscențe care se revendică direct de la Platon⁸⁵. De altfel, neînțelegerile despre care vorbea Tegyei se pot datora foarte bine și unei lecturi hermeneutice, care selectează conținuturile convenabile, omițând altele, considerate irelevante, sau care ar amenința să vină în contradicție cu ceea ce Minucius pune pe seama lui Platon (după cum vom vedea).

Conform definiției date de Socrate în *Banchetul*, caracteristica specifică a lui Eros –

⁷⁸ Minucius îi califică drept “spiritus tenues”, *Oct.* XXVII.2. V. și *supra*.

⁷⁹ Cf. Tegyei I., *op. cit.*, p. 97.

⁸⁰ O trecere în revistă a atestărilor termenului *daimon(es)* în literatura greacă anterioară lui Platon este realizată de A. Timotin, *op. cit.*, pp. 73-91.

⁸¹ În lucrarea noastră ne referim la textul platonian publicat în: Platon, *Opere complete*, vol. II, Ediție îngrijită de P. Creția, C. Noica și C. Partenie, Ed. Humanitas, București, 2002.

⁸² Tegyei I., *op. cit.*, pp. 97-98.

⁸³ H. von Geisau, *op. cit.*, p. 985.

⁸⁴ M. Waltzing, *Platon, source directe de Minucius Felix*, Le Musée Belge, 1904, pp. 424-428.

⁸⁵ P. Shorey, *Plato and Minucius Felix*, in *The Classical Review*, vol. 18, nr. 6, 1904, pp. 302-303.

fiind totodată și cea care îl consacră ca *daimon* – este natura lui de intermediar între divin și uman, “ceva între muritor și nemuritor”⁸⁶. Din această definiție reiese că *daimon*-ul mediază relațiile dintre divin și uman, planuri care altfel nu ar putea intra în contact. În concluzie, la originea oricărei manifestări de tip religios stau demonii. În conformitate cu natura lor duală, ei primesc spațiul de mijloc, asigurând și integritatea fizică a universului. Din toate acestea rezultă că demonii sunt elemente indispensabile în univers.

Nu ni se oferă o tipologie a lor, Platon mulțumindu-se să menționeze numărul lor mare și apartenența lui Eros. Morfologia acestuia devine însă reprezentativă și se pretează la descrierea demonilor creștini: Eros este “aspru și murdar”⁸⁷, “trăiește pururea cu lipsa alături”, este un “vânător temut, urzind pururea te-miri-ce înșelăciuni; la gândire pățimaș și fecund în același timp”, un “vraci temut”⁸⁸. Mai mult, el este patronul filosofilor⁸⁹. Generalizând, *daimon*-ul apare ca un înșelător, ca un pățimaș: toate acestea se regăsesc și în discursul lui Octavius. “Vraci temut” sugerează o acțiune thaumaturgică și poate fi relaționat cu mefiența față de divinitățile de acest fel pe care am evidențiat-o în apologia minuciană.

O confruntare directă între cele două texte poate că este totuși exagerată. Dar locurile ambigue din discursul platonician au dat naștere la exegeze hermeneutice, care au resemnificat treptat conținuturile acestei *daimonologii*. Faptul apare vizibil în medio-platonism. În textul platonician, caracteristicile de mai sus vin oricum în contradicție cu ceea ce se spune în continuare despre Eros; ele sunt totuși necesare pentru a crea și explica natura ontologică de mijlocitor și ființă de mijloc a *daimon*-ilor.

Eros reprezintă la Platon creația în frumos (corporal dar mai ales spiritual), ca expresie a aspirației spre nemurire⁹⁰. Iubirea este contemplarea creativă a frumosului; or, pentru a accede la frumos, individul trebuie să parcurgă mai multe trepte inițiatice, care corespund unui proces de spiritualizare progresivă; între acestea prima este cea a iubirii carnale, pasionale, având drept obiect un obiect sau un corp⁹¹. Minucius Felix în schimb nu consideră necesar să amintească și celelalte trepte ale inițierii în contemplarea frumosului. Pentru el, doctrina platoniciană este relevantă numai în măsura în care ilustrează concepția pe care dorește să ne-o transmită despre demoni. Octavius spune că același Platon, care s-a declarat neîncrezător în privința cunoașterii lui Dumnezeu⁹², a vorbit cu ușurință despre îngeri și *daemones*. Definiția din *Banchetul* este reluată astfel: “vult enim esse substantiam inter mortalem immortalemque, (...), ex qua monet etiam nos procupidinem amoris, et dicit informari et labi pectoribus humanis, et sensum movere, et affectus fingere, et ardorem cupiditatis infundere”⁹³. H. Hurter, în loc de “ex qua monet etiam nos”, citește “ex qua manet etiam in nos”⁹⁴, referindu-se la demoni care dau naștere la dorința de iubire, ceea ce face și mai clară intenția lui Minucius Felix.

Oricum ar sta lucrurile, se pot decela două concluzii: mai întâi, că apologetul preia numai partea referitoare la iubirea carnală (prima treaptă de inițiere în *Banchetul*⁹⁵), și că ea

⁸⁶ *Banchetul*, 202.d.; op. cit., p. 116.

⁸⁷ *Banchetul*, 203.c.; op. cit., p. 117.

⁸⁸ *Banchetul*, 203.d.; *ibid.*

⁸⁹ *Banchetul*, 203.e-204.a.; *ibid.*

⁹⁰ *Banchetul*, 204-209; op. cit., pp. 119-127.

⁹¹ *Banchetul*, 210-211; op. cit., pp. 127-128.

⁹² În cazul filosofului elin, nu putem vorbi decât de *divin, to theion*, dar caracterul nedeterminat al acestuia a facilitat apropierea lui de Dumnezeu iudeo-creștin. V. și *infra*.

⁹³ *Oct.*, XXVI.12.

⁹⁴ În acest caz, “ex qua” trebuie legat de “substantiam”, adică de demoni. V. comentariul lui Hurter, ed. cit., pp. 77

⁹⁵ Nu putem fi de acord cu J. Daniélou, op. cit., p. 325, care indică *Banchetul*, 195.e-196.a. drept sursă directă pentru Minucius.

este văzută dintr-o perspectivă etică iudeo-creștină. Materialul platonician trebuie să stea drept dovadă a aserțiunii “isti impuri spiritus daemones sunt”. Selecția se face în funcție de această idee călăuzitoare. De la cititor se așteaptă următoarea inferență: există spirite rătăcitoare, păcătoase, care doresc să-i piardă pe oameni, să-i îndepărteze de Dumnezeu și să-i ducă spre depravare; ele se numesc daemones; Platon vorbește despre daemones ca intermediari între materie și spirit și ca surse ale iubirii carnale; ca atare, daemonesii lui Platon sunt de fapt aceste spiritele maligne⁹⁶.

Minucius Felix omite tot ceea ce este spiritual la filosoful grec, rămânând doar iubirea pasională. Astfel, el găsește modalitatea de a fundamenta prin chiar cuvintele lui Platon părerea sa proprie, și anume că daemonesii sunt responsabili de impuritatea corporală și de depravare. Apologetul nostru a speculat tendințele eticizante ale contemporanilor săi necreștini. Legat de acestea, A. D. Nock a observat un proces de spiritualizare, atât în filosofie, unde se impun standarde etice orientate în jurul aceluiași concept, al virtuții (spirituale în primul rând), cât și în anumite religii de mistere, extrem de populare la acea dată, care solicită puritate corporală⁹⁷. În societatea păgână, susține savantul englez, se făceau simțiți germenii unei noi atmosfere morale, care cunoștea o noțiune a păcatului înrudită cu acceptiunea creștină⁹⁸, condamnând iubirea corporală. P. Chuvin remarcă și el “l’obsession de la pureté” din perioada de sfârșit a păgânismului antic⁹⁹.

De asemenea, este cu grijă lăsat la o parte rolul de mediatori între divin și uman pe care Platon îl atribuie daimonilor. Faptul nu trebuie să ne mire, într-un context care îl proclamă pe Dumnezeul unic drept Providență și face din demoni opozanții lui. La Platon divinitatea este referința în funcție de care sunt determinate atributele și sfera de acțiune a daimonilor¹⁰⁰, ceea ce este total incompatibil cu noțiunea de Dumnezeu a lui Minucius Felix. De aici rezultă o concordanță între demonul care nu poate fi decât rău în creștinism și o anumită latură a daimonismului platonian, interpretabilă, după cum am văzut. Or, la data redactării lui *Octavius*, ea contravenea ideii de puritate menționate de Nock, formulate chiar în interiorul păgânismului. Minucius Felix beneficia deci de o viziune favorabilă și pe teren păgân, facilitând demersul lui de a pune pe seama daimonilor răspândirea răului în lume.

Nu este lipsit de importanță să comparăm considerațiile “extrase” din *Banchetul* cu ideile despre iubire din preambulul apologiei. Aici autorul se pronunță pentru acceptarea sentimentelor de iubire în familie, față de copii, și chiar a sentimentelor pure față de prieten. Cele din urmă își găsesc expresie în relațiile cu Octavius, iar primele, în viața de căsnicie pură dusă de semenii săi, așa cum apare în capitoul XXXV¹⁰¹. Ambele fac parte din moștenirea aceluiași *humanitas* despre care am vorbit mai sus și erau valori morale care reprezentau tot atâtea puncte de confluență ale creștinismului și concepțiilor păgâne. Ar mai trebui adăugat faptul că Minucius nu refuză în totalitate relațiile corporale, ci doar pe acelea care pot fi general etichetate drept *păcate* (adulterul, depravarea etc.), chiar și de către “adversarii” lui.

⁹⁶ *Oct.*, XXVII.1.

⁹⁷ A. D. Nock, *op. cit.*, pp. 65-66. Ca exemplu, savantul englez dă cultul misteric al lui Isis.

⁹⁸ *Id.*, *op. cit.*, p. 129.

⁹⁹ P. Chuvin apud D. Briquel, *op. cit.*, p. 99.

¹⁰⁰ A. Timotin, *op. cit.*, p. 78.

¹⁰¹ *Oct.*, XXXV.: “Vos enim adulteria prohibetis, et facitis; nos uxoribus nostris solummodo viri nascimur” (“Căci voi interziceți adulterele, și le săvârșiți; noi ne apropiem ca bărbați doar de soțiile noastre” – tr. n.)

4.3. Apuleius

Multiplele contaminări dintre textul lui Platon și *Octavius* (ca operă reprezentativă pentru tradiția apologetică) nu sunt suficiente pentru a explica procesul hermeneutic care asociază divinitățile păgâne cu demonii biblici. Bazele acestuia se află parțial în filosofia medio-platonice și discursul daemonologic al acesteia, așa cum apare la Plutarchos (*De genio Socratis*), dar mai ales la Apuleius, în *De deo Socratis*.

Medio-platonismul, una dintre cele mai în vogă curente filosofice ale secolelor al II-lea și al III-lea p. Chr., își propunea decelarea unei doctrine platonice originare dindărătul tuturor dezvoltărilor elenistice ulterioare marelui filosof¹⁰². Textul cel mai des examinat din opera lui Platon devine *Timaios*, ale cărui locuri problematice se încearcă a fi rezolvate¹⁰³.

Epoca redactării apologiei lui Minucius Felix se prezintă ca una de tranziție, atât în lumea păgână, medio-platonismul fiind considerat “perioada de tranziție a filosofiei elenistice”¹⁰⁴, cât și în planul creștinismului, care în acest interval de timp parcurge ultimii pași spre statutul de religie universală¹⁰⁵. Din punct de vedere tehnic medio-platonismul a alcătuit primul pas în reinterpretarea structurilor tradiționale ale religiozității păgâne printr-o resemnificare de așa natură încât să se conformeze expectanțelor societății contemporane. Similarități suplimentare au făcut posibilă o comunicare de durată. Mai întâi, medio-platonismul se evidențiază, ca și învățătura creștină, printr-un discurs unitar și determinat asupra universului, manifestând un interes aparte pentru transcendent, ființă și nemurire¹⁰⁶. Ambele pun la temelie universului o divinitate unică, Dumnezeu, respectiv Tatăl zeilor, văzut ca incorporeal, inefabil¹⁰⁷. Așadar ambele construiesc un dualism teologic și cosmologic¹⁰⁸. Urmează metodele de cercetare asemănătoare: se proceda la îmbinarea unor idei adunate din mai multe locuri, articulându-le în funcție de o ideologie proprie. Medio-platonismul părea că oferă un sol propice pentru însămânțarea concepțiilor creștine, cu atât mai mult cu cât se bucura de o aderență largă în cercurile păgâne.

În condițiile a ceea ce am putea numi domenii de interes comune, apologeții de limbă greacă se lansează în dezbateri cu acești filosofi; mulți dintre ei, precum Iustin, Athenagora, Tațian, au fost chiar învinuiți că sunt “platonicieni creștini”¹⁰⁹. Semnificativ este însă faptul că modul în care lecturează opera lui Platon reflectă eforturile sistematizării dogmatice contemporane lor. Nu numai că textele filosofului elin citate în apologii sunt cele care interesează cel mai mult medio-platonismul, dar și teoriile puse pe seama lui sunt în bună măsură rezultatele interpretării filosofilor medio-platonici. Minucius Felix este, și din această perspectivă, martorul unei tradiții apologetice răspândite, în sensul că se raportează la Platon speculând posibilitățile oferite de medio-platonism. Dar, în spiritul metodei sale și a exigențelor impuse de tipologia cititorilor lui *Octavius* (de cultură romană, v. capitolul dedicat metodologiei), el adoptă ca referință filosofia lui Apuleius (reprezentativă medio-platonismului roman). Faptul că Minucius îi atribuie filosofului elin anumite concepții specifice apuleene foarte probabil se datorează unor motive de prestigiu: numele lui Platon, părintele filosofiei, cel mai celebru în tagma lui, oferea un plus de autoritate și autenticitate

¹⁰² A. Dihle, *Greek and Latin Literature of the Roman Empire. From Augustus to Justinian*, Routledge, London & New York, 1994², p. 59.

¹⁰³ Perendy L., *op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁴ Id., *op. cit.*, p. 43: “a hellenisztikus filozófia átmeneti korszaka” (în text, tr. proprie).

¹⁰⁵ Id., *ibid.*

¹⁰⁶ A. Dihle, *op. cit.*, p. 74.

¹⁰⁷ Cf. Apul., *De deo Socr.*, 3.

¹⁰⁸ Perendy L., *op. cit.*, p. 45.

¹⁰⁹ Id., *op. cit.*, p. 47.

argumentelor (filosofice) din apologie, cu atât mai mult, cu cât Apuleius însuși s-a declarat în repetate rânduri “philosophus Platonicus”¹¹⁰.

În definiția daimonilor, pe care Octavius o citează ca aparținând lui Platon¹¹¹, dacă scheletul poate proveni direct din *Banchetul*, observăm că autorul creștin a interpolat un comentariu. Minucius distorsionează definiția în spirit medio-platonic, dar convenabil unei optici iudeo-creștine: demonii sunt o “substanță” “inter corpus et spiritus mediam, terreni ponderis et coelestis levitatis admixtione concretam”¹¹². Astfel, ceea ce ni se oferă ca platonic este de fapt o hermeneutică apuleeană¹¹³. Nu putem însă vorbi, nici în cazul lui Apuleius, despre o doctrină unitară, sistematică. Propunându-și să realizeze o “exegeză platonică”, cu misiunea de a sistematiza după o viziune proprie gândurile disparate din operele maestrului¹¹⁴, ea este străbătută de contradicții; or, tocmai acestea sunt rând pe rând valorificate de Minucius Felix.

Aflăm deci că în ierarhia tripartită a ființelor, demonii ocupă locul median (“mediae potestates”¹¹⁵) între zei (eterni și fericiți, impassibili) și oameni¹¹⁶. Într-o scală spațială corespunzătoare demonii populează aerul, spațiu intermediar între ehter și pământ¹¹⁷. Natura lor este duală, ei împrumutând trăsături și de la oameni, și de la zei: sunt eterni, ca și zeii, dar sunt supuși pasiunilor, ca și oamenii. Și la Apuleius au funcție mediatoare, ei asigură conexiunea și contactul dintre planul divin și cel uman, care altfel nu ar putea intra în relație. Caracterul lor pasional le determină și acțiunile; ele pot fi bune sau rele, în funcție de afectele lor de moment ale demonilor¹¹⁸. Pot exista deci și demoni maligni, o noutate față de Platon. Ca exemple, sunt amintiți zeii pe care îi vedem acționând în mituri: aceștia sunt în fapt demoni¹¹⁹, deoarece zeii sunt impassibili, ca atare nu sunt influențați de afecte.

Ceea ce face Apuleius este să concilieze credința incipientă în divinul pur și tradiția mitico-literară, care îi anula această puritate: “... la théorie des démons (...) ménageait les croyances traditionnelles tout en sauvegardant la majesté divine, et assurait aux hommes le moyen de communiquer avec les dieux, tout en laissant ces derniers à l’abri de promiscuités compromettantes (...) à une époque où se manifestent de plus en plus, comme vers la fin du paganisme antique, l’attachement à la tradition et le besoin de rapports personnels avec la divinité”¹²⁰.

Sfera lor de influență este determinată și la Apuleius, ca și la Platon, de divinitate, dar modalitățile de acțiune sunt la libera lor alegere. Ei se ocupă mai ales de magie și divinație¹²¹, iar cultele le sunt consacrate lor, de vreme ce ei sunt cei sensibili la astfel de manifestări.

¹¹⁰ Apul., *Apol.*, 10.; *Flor.*, 15., 26.

¹¹¹ *Oct.*, XXVI.12.

¹¹² *ibid.* Sursa pare a fi, după cum remarcă J. Daniélou, *De deo Socr.*, 6. și 9. (termeni comuni: *ponderis, levitatis, mediae, commixta*); cf. *op. cit.*, p. 325.

¹¹³ Modul în care Apuleius privește demonii este în proporție covârșitoare o concepție generalizată în medio-platonism. Motivul care ne-a determinat să alegem numele lui este faptul demonstrat că Minucius Felix l-a utilizat drept sursă. Pentru hermeneutica demonologică medio-platonică, asamblând elementele disparate ale daimonologiei platoniciene, v. P. Valette, *L’Apologie d’Apulée*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1908, pp. 226-245.

¹¹⁴ V. P. Valette, *op. cit.*, pp. 236-245.

¹¹⁵ *De deo Socr.*, 6.

¹¹⁶ *De deo Socr.*, 1-13.

¹¹⁷ *De deo Socr.*, 6.

¹¹⁸ *De deo Socr.*, 13.

¹¹⁹ *De deo Socr.*, 14.

¹²⁰ P. Valette, *op. cit.*, p. 237. V. și J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique* Desclée & Co., Tournai, 1961, pp. 382-383.

¹²¹ *De deo Socr.*, 6.

Invers, preferințele fiecărui daemon determină forma de venerație, de la ei pornind toate manifestările religioase¹²².

Filosoful medio-platonician oferă și o ierarhie a daemonilor: sufletul uman, care încă nu a părăsit trupul, poate fi în anumite contexte un daemon. Este și cazul *genius*-ului, acel daemon propriu fiecărui individ și care îl însoțește pe tot parcursul vieții¹²³, despre care Apuleius consideră că înțeleptul trebuie să-i acorde un cult¹²⁴. Pe o treaptă superioară se situează acele suflete care au fost eliberate din lanțurile trupului. Astfel sunt divinitățile de “dincolo de mormânt”, Larii, Manii sau Lemurii, chiar *Larves*, demoni malefici, dar și oamenii deificați după moarte, precum Asclepios¹²⁵. Aceste două categorii sunt demoni prin devenire. În fine, urmează aceia care nu au avut niciodată un corp, adică sunt demoni prin natură¹²⁶, ca, de exemplu, Amor și Somnus¹²⁷.

Să cercetăm acum posibilele influențe apuleene în *Octavius*. De la filosoful păgân trebuie să reținem în mod special mixtura în demoni a elementelor umane și divine (a cărei relevanță va ieși pe deplin la iveală când vom analiza sursa iudeo-creștină a apologiei), funcțiile lor divinatorii și tipologia lor.

Mai întâi, un punct de sprijin în hermeneutică îl oferea recunoașterea existenței daemonilor malefici. Discursul pro-creștin se sprijinea deci, în ceea ce privește demonii, pe o realitate căreia i se atribuiseră deja un soi de dualism etic.

La baza de jos a scării ierarhice a daemonilor se află sufletul, *genius*-ul. Minucius Felix se referă la *genius* ca daemon în contextul venerării conducătorilor: “genium, *id est*, daemonem eius implorant”¹²⁸. Conținutul politic al afirmației nu poate fi tăgăduit, ea vizează fără dubii cultul imperial. Totuși, prudent, Minucius Felix nu atacă fățiș această realitate politico-religioasă, ci vorbește în general despre venerarea conducătorilor. Lecțiunea este și aici dificilă, s-a propus în loc de “daemonem eius”, “daemonem eorum”¹²⁹. Folosirea singularului ar însemna însă o trimitere directă la cultul *imperator*-ului. Nouă ni se pare mai verosimilă lecțiunea din urmă, având pronumele demonstrativ la plural, căci consună mai bine cu restul tezelor formulate în marginea daemonilor, și chiar cu imaginea lor generală în apologetică. Reamintim că *Octavius* este un discurs minuțios elaborat, fiecare cuvânt este căutat și pus într-o poziție cheie pentru a-i fi exploatate sensurile la maximum. Utilizarea pluralului, generalizator, era propice, evitându-se astfel o incriminare directă a cultului imperial, și am putut constata că Minucius este precaut în abordarea subiectului.

A doua categorie de demoni o formează ființe “de dincolo de mormânt”, suflete ale strămoșilor în religiozitatea tradițională. Faptul că asemenea demoni populează aerul vine în concordanță cu o credință populară arhaică, imaginând ca locuitori ai aerului spirite invizibile și înaripate, suflete ale defuncților¹³⁰. Or, în prima parte a demonstrației sale referitoare la divinitățile panteonului roman, Octavius arată, împrumutând teze euhemeristice, că ele au fost inițial oameni vestiți, spiritelor cărora posteritatea le-a consacrat un cult. De reținut este forma înaripată a acestor spirite, facilitând asocierea cu îngerii căzuți din literatura intertestamentară. Pe de altă parte, demonii din oltretomba se pretează la reprezentări teriomorfe,

¹²² *De deo Socr.*, 14.

¹²³ *De deo Socr.*, 15.

¹²⁴ *De deo Socr.*, 21.

¹²⁵ *De deo Socr.*, 15.

¹²⁶ Distincția demoni prin devenire și demoni prin natură am preluat-o de la P. Valette, *op. cit.*, p. 238.

¹²⁷ *De deo Socr.*, 16.

¹²⁸ *Oct.* XXIX.5.

¹²⁹ Cf. Hurter, *op. cit.*, p. 85.

¹³⁰ V. A. Timotin, *op. cit.*, p. 92.

așa cum apar, de exemplu, în arta etruscă (regăsim și aici ființele înaripate). Or, etruscii sunt puși în legătură cu divinația, elementul fundamental prin care (în viziunea lui Minucius Felix) demonii acționează în lume. Teriomorfismul nu le este străin nici demonilor din Scripturi¹³¹. Iată cum trei concepții diferite converg în același punct.

Figura lui Asclepios merită o atenție specială. Minucius a criticat așa-zisa putere thaumaturgică a demonilor și a făcut-o vehement. Pentru el, nu există o știință a vindecării pe care demonii să o cunoască, așa-numita vindecare este numai părăsirea trupului luat în posesie. Lectura în acest caz este una biblică, demonii Vechiului și Noului Testament putând induce la rândul lor boli. Două credințe păgâne sunt contaminate aici: pe de o parte, cea în existența și în eficacitatea divinităților vindecătoare, pe de alta, credința din ce în ce mai răspândită, că boli ca epilepsia, isteria, se datorează posedării de către demon și pot fi vindecate prin exorcism¹³². Practicile exorcizante îi ofereau lui Minucius un nou avantaj: acceptate și performate și de păgâni, ele deveniseră principala sursă de prestigiu pentru creștini, populari datorită exorcizărilor¹³³.

În ceea ce privește ultima parte a ierarhiei demonilor, această categorie i-a servit cel mai mult lui Minucius în demonstrarea identității dintre zeii mitologici și daimoni. Exemplul lui Amor era la îndemână pentru asocierea cu *Banchetul* și am văzut deja că Minucius Felix a reținut de aici doar partea pasională, caracteristică definitorie a demonilor la Apuleius. Deși Minucius nu se referă și la Somnus, cel de-al doilea exemplu dat de filosoful medio-platnician, este de ajuns să vedem cum apare acesta la Vergiliu¹³⁴, spre exemplu. Somnus face parte din grupul de divinități secundare, abstracții personificate, localizate la porțile lumii de dincolo¹³⁵. La același Vergilius, Somnul este numit *deus*¹³⁶, de altfel, ambiguitatea dintre cele două denumiri, *deus* și *daemon* este funciară politeismului antic (în care se amestecă elemente filosofice, teologice și populare deopotrivă¹³⁷), și se poate verifica și în cazul lui Apuleius. P. Valette a arătat contradicțiile filosofului în marginea distincției zei – demoni: Minerva este considerată zeiță în debutul lui *De deo Socratis*, pentru ca în capitolul 11 să fie considerată daemon; divinitățile homerice sunt și acestea demoni. Asclepios, figură centrală în opera lui Apuleius, este reprezentat ca daemon, dar alteori este zeu. Diferențele dintre riturile consacrate divinităților sunt în funcție de preferința demonilor, care devin în acest fel ei înșiși obiectul cultului, nu tălmăci între oameni și zei¹³⁸: “Dieux et démons: deux mots pour une seule chose, deux façons de considérer les mêmes êtres, distincts en théorie, identiques en

¹³¹ V. B. Neagota, *op. cit.*, p. 115.

¹³² G. Luck, *Il magico nella cultura antica*, Mursia Editore, Milano, 1994, p. 191.

¹³³ V. K. Thraede, *Reallexikon für Antike und Christentum* 7, 1969, p. 44 ssq.

¹³⁴ Despre opera vergiliană se știe că a reprezentat una din sursele principale ale apologiei. V. *Introducere*.

¹³⁵ Verg., *Aen.*, VI., vv. 274-285: “vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci / Luctus et ultrices posuere cubilia Curae, / pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus, / et Metus et malesuada Fames ac turpis Egestas, / terribiles visu formae, Letumque Labosque; / tum consanguineus Leti *Sopor* et mala mentis / Gaudia, mortiferumque adverso in limine Bellum, / ferreique Eumenidum thalami et Discordia demens / vipereum crinem vittis innexa cruentis. / in medio ramos annosaque brachia pandit / ulmus opaca, ingens, quam sedem *Somnia* / vulgo *vana* tenere ferunt, foliisque sub omnibus haerent.” (s. n.)

Vergilius se referă în mod expres la *Somnia vana*, visele deșarte, care tulbură și înspăimântă mințile oamenilor. Asemănarea cu *Oct.*, XXVII.2, în care demonii “vitam turbant, somnos inquietant” este evidentă. *Sopor* se regăsește și la Apuleius, ca funcție de bază a Somnului; cf. *De deo Socr.*, 16.

¹³⁶ Verg., *Aen.*, V., vv. 739-740 și 742: “cum levis aetheriis delapsus *Somnus* ab astris / aera dimovit tenebrosus et dispulit umbras, / (...) puppique *deus* consedit in alta” (s. n.)

¹³⁷ Pentru partea greacă, v. studiul citat al lui A. Timotin. De asemenea, v. G. Luck, *op. cit.*, pp. 194-198.

¹³⁸ P. Valette, *op. cit.*, p. 261.

fait.”¹³⁹. Cercetătorul francez motivează social acest fapt, prin antagonismul dintre divinul pur, impasibil și necesitatea contactului direct, a relației strânse cu acest divin. Criza societății păgâne, sentimentul de *fin de siècle* care atârna neîncetat deasupra individului¹⁴⁰ au dat naștere unui “Dieu pour soi”, care să asigure salvarea personală. Or, tocmai acest rol este chemat să fie îndeplinit de demonii apuleeni¹⁴¹.

Confuzia dintre zei și demoni, care duce în cele din urmă la perceperea lor ca ipostaze apropiate de uman ale divinităților, nu a scăpat apologetilor, care au preluat-o cu succes, exagerând-o (identificând cele două categorii), cu mențiunea că demonii lor au primit caracteristicile acelor bibliici. Pentru Minucius, ei se străduiesc să-i convingă pe oameni că sunt divinități. Omologia zei – demoni devine unidirecționată la el. Dacă Apuleius nu putea distinge clar, lăsându-ne să presupunem o dinamică în sens descendent (zeii pot fi considerați în unele cazuri demoni), scriitorul creștin inversează această linie: demonii pretind că sunt zei, sau altfel spus, îndărătul fiecărui zeu se ascunde un daemon¹⁴². Mai mult, apologetica și-a făcut un obicei din a susține că demonii sunt inițiatorii tuturor formelor cultice păgâne, fiind sensibili la diferitele manifestări de pietate ale oamenilor; or, am putut constata că și filosoful african are o opinie similară¹⁴³, pe care o vom întâlni (fericită coincidență pentru autorul nostru) și în cartea I. a lui Enoch.

4.4. Enoch I

Literatura inter-testamentară nu apare ca sursă probabilă lingvistic pentru *Octavius*. Nu găsim în text reminiscențe, fapt care nu trebuie să ne surprindă, căci Minucius Felix citează doar din acele referințe literare care se bucură de un mare prestigiu în rândul păgânilor. Or, nu putem afirma cu precizie că scrierile apocrife, care au înflorit în perioada redactării apologiei minuciene, au fost bine cunoscute de către păgâni. De altfel, scriitorul nostru nu citează nici un text creștin (excepție făcând *Apologeticum*, dacă admitem că Tertullian a fost predecesorul).

În schimb, influența lor asupra gândirii apologetului, mai ales asupra modului în care el imaginează demonii, apare drept certă. Dacă baza doctrinei lui Minucius o constituie scrierile păgâne, purtătoare ale ideilor care circulau în epocă în privința demonilor, selectarea acestui material se face în funcție de o concepție specific iudeo-creștină. Faptul este vizibil în primul rând în epitetele prin care îi prezintă pe demoni: ei sunt “spiritus (...) insinceri, vagi”, “onusti et immersi vitiis”, “perditi”, “depravati”¹⁴⁴. Deși au o constituție spirituală, fiind alcătuiți dintr-o substanță ușoară, ei au fost trași în jos prin greutatea păcatelor înfăptuite. Scopul lor este să îi piardă pe oameni și să îi îndepărteze de Dumnezeu, folosindu-se de toate mijloacele posibile (desigur, aceste mijloace sunt limitate la atribuțiile pe care Apuleius le acordase demonilor).

O atare concepție, a unor demoni malefici, îngeri căzuți din preajma lui Dumnezeu și care devin adversarii Lui, pervertindu-i pe oameni (folosind aproximativ aceleași modalități ca

¹³⁹ Id., *op. cit.*, p. 263.

¹⁴⁰ Invațiile din afară, precum și tulburările interioare din timpul lui Marcus Aurelius au marcat puternic lumea păgână.

¹⁴¹ P. Valette, *op. cit.*, p. 266.

¹⁴² Cf. J. Daniélou, *Message évangélique...*, p. 394: “la démonologie des Apologistes est née du mouvement exactement inverse. Elle a pour objet d’identifier les dieux des païens aux mauvais démons de la tradition iudéo-chrétienne, de façon à détourner du culte qu’ on leur rend.”

¹⁴³ Apul., *De deo Socr.*, 14.

¹⁴⁴ *Oct.*, XXVI.

și la Apuleius), poate fi decelată în Enoch I.

Medierea dintre divin și uman a constituit din totdeauna o problemă fundamentală în concepția iudaică și apoi în cea creștină. Prima postula o divinitate unică, omniscientă și omnipotentă, dar invizibilă, situată într-un spațiu îndepărtat, o divinitate cu care omul a pierdut orice fel de contact odată cu alungarea din Eden. Ea nu este legată de nici un obiect, de nimic care ar putea avea tangențe cu materialul. Se ivește atunci problema cum acționează ea în lume? Acest gol îl umplu îngerii: *angelos* însemna în limba greacă în primul rând vestitor, trimis. Faptul a dat naștere la o problemă colaterală, existența îngerilor răi, a demonilor. B. Neagota vede o adevărată explozie a reprezentărilor de tip demonic în literatura intertestamentară, ca un “simptom al unei perioade de criză”¹⁴⁵.

Enoch relatează căderea astfel: îngerii, ființe spirituale, eterne și nemuritoare, locuiesc în înălțimile cerului, în preajma lui Dumnezeu. Pentru a se propaga, ei nu au așadar nevoie de a se reproduce. Apropierea lor de oameni este o interdicție divină. Împotriva acesteia, o ceată de îngeri, neinițiați în totalitate în tainele cerești¹⁴⁶ au fost atrași de fiicele oamenilor, s-au îndepărtat de Dumnezeu și s-au apropiat de pământeni; s-au unit cu pământencele, care au născut giganți¹⁴⁷. Principala vină de care se fac responsabili veghetorii căzuți este aceea de a se fi comportat precum oamenii, fiind atrași spre materialitate și manifestând sentimente proprii umanului: Dumnezeu le reproșează: “pourquoi avez-vous abandonné le ciel très haut et saint, (...), vous êtes-vous couchés avec les femmes, (...) avez-vous pris des femmes et avez-vous agi *comme les enfants de la terre* (...)?”¹⁴⁸ (s. n.). Mai mult, ei le-au revelat oamenilor misterele de care aveau cunoștință: “Amiziras instruisit les enchanteurs et les coupeurs de racines; Armaros (apprend) à rompre les charmes, Baraquel (instruisit) les astrologues, Kôkabel (enseigne) les signes, Tamiel (la signification) de l’aspect des étoiles et Asdaniel enseigne le cours de la lune.”¹⁴⁹. Manuscrisul de la Gizeh spune în acest loc: “Armorôs (apprend) ce qui rompt les enchantements; Rakiel, l’astrologie; Chôchiel, les signes; Sathiel, l’observation des étoiles; Seriel, le cours de la lune.” Așadar, îngerii căzuți i-au învățat pe oameni știința vindecărilor, magia, astrologia, divinația (aceleași domenii sunt apanajul daemonilor și la Apuleius).

Din acest moment, ei apar drept răi; la apelul arhanghelilor, Dumnezeu pronunță o judecată asupra lor prin care îi condamnă pentru veșnicie și decretă nimicirea fiilor lor, giganții¹⁵⁰. Caracterul univoc malefic pe care literatura creștină ulterioară îl atribuie veghetorilor căzuți derivă din faptul că au încălcat interdicția divină (inclusiv cea referitoare la misterele divulgate) și au răspândit răul în lume, pornind chiar de la progeniturile lor.

Observăm deci că ei seamănă, atât ca natură (amestec de elemente spirituale și atracție spre material, nu întâmplător spre pasional), cât și din punctul de vedere al funcțiilor îndeplinite pe lângă oameni (divinația, magia, astrologia), cu daemonii medio-platonici, furnizând o bază de continuitate valorificată de Minucius Felix.

Semnificativ este faptul că tradiția vetero-testamentară nu identifică cele două categorii, cum nu pare că le identifică nici Enoch I, unde demoni sau spirite rele sunt spiritele giganților, fiii îngerilor căzuți. Asocierea lor până la identitate s-a făcut în literatura creștină, mai ales în apologetica post-iustiniană¹⁵¹. În *Octavius*, daemonii sunt spirite asemănătoare

¹⁴⁵ B. Neagota, *op. cit.*, p.113.

¹⁴⁶ Enoch, I., XVI, 3. Citatele sunt date în traducerea lui Fr. Martin, *Le livre d’Énoch traduit sur le texte éthiopien*, ARCHÉ, 1975.

¹⁴⁷ Enoch, I., VI.

¹⁴⁸ Enoch, I., XV.

¹⁴⁹ Enoch, I., VIII.3.

¹⁵⁰ Enoch, I., X.9-22.

¹⁵¹ Cf. Vanyó L., *op. cit.*, p. 245.

îngerilor căzuți, dar se comportă ca și demonii biblici, care posedă trupurile, cauzând diferite boli, de la orbire până la nebunie. Fenomenologia daemonilor medio-platonici, care amesteca elemente divine și umane poate fi reinterpretată din perspectiva lui Enoch I, ducând la identificarea cu îngerii căzuți. De aceea, cititorii păgâni ai apologiei minuciene puteau interpreta greutatea păcatelor, care îi îndepărtează fizic pe demoni de Dumnezeu, drept partea umană din “constituția” daemonilor medio-platonici.

Cu toate acestea, nici acest pasaj nu are caracter dogmatic: demonii nu primesc titulatura de îngeri căzuți, ci dualitatea de natură se pune doar în termenii filosofiei lui Apuleius. Nici pedepsirea lor nu este menționată, ci ei sunt amintiți doar ca martori ai focului etern care devorează sufletele condamnaților. Modelul poate fi Enoch, în viziunea căruia îngerii căzuți sunt închiși într-un spațiu de foc¹⁵². Minucius Felix se referă voalat la îngerii căzuți pentru a realiza o opoziție implicată îngeri (buni) – demoni, necesară pentru a explica structurile de mediere din creștinism și diferența față de cele păgâne.

În același timp, veghetorii decăzuți vor să-i silească pe oameni să le ridice demonilor un cult¹⁵³, ceea ce înseamnă idolatrie, dar se înrudește și cu ceea ce spune Minucius Felix: că demonii vor ca lumea să vadă în ei divinități. De altfel, chiar problema divinităților păgâne privesc demoni malefici a apărut din faptul că, încă de la începuturi, creștinismul identifica actele cultice păgâne cu idolatria.

4. 5. *Divinatio*

În discursul lui Octavius despre demoni o problematică centrală este divinația. Pe lângă faptul că ambele tradiții, cea filosofică medio-platonice și cea iudeo-creștină plasează acțiunea lor în sfera divinației, ea reprezintă în același timp principalul element care dimensionează politeismul păgân, atât din punct de vedere public, cât și privat. Atunci când delimitează sfera de acțiune a daemonilor, Minucius Felix menționează pe primul loc printre procedeele divinatorii simțite ca specific romane, *extispicia*, divinația etruscă. Dar tema pe care o dezvoltă este cea a ghicitorilor ambulanți. Or, dincolo de acestea, se pot observa legături mai strânse între divinația de tip etrusc și demoni.

Teza de bază a cărții citate a lui D. Briquel, *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain* susține o confruntare directă dintre haruspici și creștini, soldată cu declanșarea persecutării sistematice a celor din urmă la instigația “preoților etrusci”. În fapt, alături de religiile de mistere, divinația etruscă¹⁵⁴, puternic ancorată în chiar miezul religiei oficiale, oferea o consultare a divinității chiar și în privința celor mai intime chestiuni, satisfăcând necesitatea raporturilor personale cu divinul. Prin *haruspex*-ul personal instituit pe lângă împărat, această adevărată tagmă are acces chiar la consucerea statului: acțiunile *imperator*-ului depindeau de avizul dat de *haruspex*, el îndeplinind rolul de consilier pe lângă împărat. Prin el, viitorul statului, putea fi în mâinile haruspicilor. Pe lângă aceasta, o întreagă tradiție care își are originile în literatura augustană vede în preoții etrusci un soi de “tehnicieni” ai religiei oficiale¹⁵⁵, instituitori ai tuturor ceremoniilor religioase¹⁵⁶. În aceste condiții, ei devin reprezentanții religiozității romane, organizată în jurul ritului, al ceremonialului, care includea sacrificiul. Expectanțele sociale au determinat invazia

¹⁵² Enoch I., XXI.8.

¹⁵³ Enoch I., XIX.1.

¹⁵⁴ “divinația etruscă” este un termen tehnic; în epoca lui Minucius Felix, acest tip de divinație era de mult integrată religiei romane, păstrând relații cu patria de origine doar prin nume.

¹⁵⁵ Id., *op. cit.*, p. 33.

¹⁵⁶ Id., *op. cit.*, p. 12.

haruspiciilor și în plan privat și au reclamat prezența lor chiar și în armată. Astfel, ei apar ca o corporație ierarhică, asemănătoare unui cler: “On se trouve donc en présence d’un corps nombreux, répandu dans pour ainsi dire tous les secteurs de l’empire, et présentant par ailleurs de fortes diversités en son sein (...). On serait tenté de parler d’une sorte de clergé – ou au moins d’une corporation, numériquement nombreuse et puissante, dont la base était son rôle religieux”¹⁵⁷.

În aceste condiții, nu este de mirare că au reacționat împotriva unui curent religios care le periclita poziția: “Pour la diffusion de la religion nouvelle, la vieille religion étrusque a été un obstacle qui n’a en rien été négligeable : lorsqu le chrétien Arnobe qualifie l’Etrurie de «mère des superstitions» (en VII, 26), c’est qu’effectivement la tradition religieuse étrusque séduisait encore bien de ses contemporains, et que les tenants de ce en quoi il voyait une pure superstition se révélaient des ennemis dangereux.”¹⁵⁸. D. Briquel a identificat primele semne ale unei ostilități declarate în timpul lui Alexander Severus¹⁵⁹ și a încercat să o demonstreze prin apologetica creștină, la loc de cinstă situându-se *Octavius*¹⁶⁰. Minucius Felix ne relatează că demonii sunt cei care se opun creștinilor, punând în circulație calomniile nefondate la adresa lor; opoziția acestor spirite malefice se datorează amenințării care vine din partea adepților religiei christice: revelarea adevăratei divinități și a adevăratei naturi a demonilor ar pune în pericol puterea pe care o au peste oameni. În acest sens, savantul francez consideră că dihotomia demoni – creștini traduce o dihotomie între religia romană tradițională, ai cărei exponenți sunt haruspicii și adepții noii religii. Tematizarea Imperiului persecutor ca efect al instigației este sesizată și de J. Daniélou¹⁶¹.

Dar este vorba de mai mult. Religia etruscă prezenta similitudini cu cea creștină: în primul rând, ea oferea o doctrină elaborată, care punea în scenă o religie cosmică revelată, făcând apel la cărți sacre, având o viziune eschatologică și fatalistă (omul trebuie să se supună destinului care guvernează universul) bine conturată. La baza ei se află, în concepția cea mai răspândită, revelația unui *daemon*, Tages¹⁶². G. Luck a remarcat faptul că acești preoți au o funcție analogă profeților din Vechiul Testament, care sunt și teologi: ei înscrisau observațiile proprii în cărțile sacre, modulând astfel teologia¹⁶³. Lipsa aluziilor la texte creștine sacre capătă o dimensiune aparte în această conjunctură: s-ar putea ca Minucius să nu dorească evidențierea caracterului revelat al religiei creștine deoarece astfel ar da posibilitatea apropierea divinației păgâne de creștinism, periclitând opoziția netă dintre cele două, opoziție necesară pentru demonologia lui și pentru a sublinia totala incompatibilitate dintre politeism și religia apărută.

Am remarcat mai sus predispoziția artei etrusce de a reprezenta demonii teriomorfi, divinități de dincolo de mormânt. Aceștia sunt de cele mai multe ori înaripați, ceea ce facilitează relaționarea lor cu îngerii căzuți din Enoch I. Asemenea demonii teriomorfi apar și în cortegiul dionisiac: satiri și silenii cu puteri divinatorii¹⁶⁴. Nu întâmplător, pentru a descrie comportamentul profeților ambulanti, apologetul nostru se folosește de verbul *bacchari*: “vates et ipsi absque templo, sic insaniunt, sic bacchantur, sic rotantur”¹⁶⁵. Dintre cei trei

¹⁵⁷ Id., *op. cit.*, p. 40.

¹⁵⁸ Id., *op. cit.*, pp. 5-6.

¹⁵⁹ D. Briquel, *op. cit.*, pp. 66; 72-74.

¹⁶⁰ D. Briquel, *op. cit.*, p. 77-80.

¹⁶¹ J. Daniélou, *Les origines...*, p. 333.

¹⁶² Cf. Cic., *De div.*, II.50.

¹⁶³ G. Luck, *op. cit.*, p. 268.

¹⁶⁴ V., spre exemplu, Vergilius, *Bucolica* VI. Ei apar și în Septuaginta, ca traducere hermeneutică a unor categorii demonice vetero-testamentare; cf. B. Neagota, *op. cit.*, p. 115.

¹⁶⁵ *Oct.*, XXVII.3. *Vates* se referă la profeții păgâni.

termeni, primul și ultimul au conotații specifice descrierilor inspirației profetice păgâne (“insaniunt” cf. terminologia greacă, *mantiké*, *mania*), respectiv posesiei demonice din literatura iudeo-creștină. *Bacchari* în schimb are un statut special. Nu considerăm că reia, ca o simplă sinonimie, verbul anterior¹⁶⁶. Să nu uităm că suntem într-un perimetru religios¹⁶⁷, deci cuvântul este susceptibil de a evoca domeniul lui originar: misterele dionisiace, și mai precis Bacchanaliile. Termenul are în consecință un rol de tranziție în climax-ul minucian, de la inspirația profetică păgână, la posesia demonică de tip biblic: pune accentul pe posesie într-o manieră acceptabilă de către păgâni, chiar postulabilă: aduce în minte imediat ideea posesiei dionisiace și, legat de ea, a posesiei apollinice (una dintre bazele divinației intuitive). Or, un lucru similar se întâmplă și în cazul divinităților orgiastice cananeene, în care profeții Vechiului Testament vedeau demoni¹⁶⁸. Este de prisos să amintim că Minucius susține astfel și teza identificării divinităților păgâne cu demonii creștini.

Ghicitorii ambulanți nu sunt nici măcar acuzați șarlatanie, ci sunt direct acuzați de posesie. Spre deosebire de oracole (consacrate ca oficiale), de extispicii, de auspicii sau divinația prin sorți, unde acțiunea daemonilor se exercită asupra obiectelor divinatorii, cum sunt măruntaiele, zborul păsărilor, ei manipulând deci *semnele*, în cazul acestor “vates absque templo” se exercită asupra persoanei. Argumentația este ruptă în două în mod clar aici: în prima parte se vorbește despre acele aspecte ale divinației care erau recunoscute oficial, și numai în partea a doua apar acești profeți și, odată cu ei, este introdusă tema posesiei demonice. Minucius Felix se ferește să acuze fățiș divinația oficială, ceea ce sugerează importanța de care se bucura la acea dată. Totuși, găsește o manieră de a extrapola considerațiile din partea a doua. Statul a simțit întotdeauna față de profeții ambulanți o oarecare mefiență, ei dovedindu-se incontrollabili. Starea de fapt servește în mod optim interesele scriitorului creștin. Transformând profeții (suspectați și în cercurile oficiale păgâne) în posedați de demoni, sugerează că întreaga divinație este subîntinsă de aceștia, dar în același timp nu face aluzii explicite la divinația oficială.

Daemonii, de data aceasta la modul general, apar și când Octavius discută despre banchetele orgiastice ale creștinilor. Pentru romani, care suspectau orice asociații religioase străine, cu atât mai mult când acestea dădeau dovadă de secretozitate, întrunirile creștine au o morfologie asemănătoare cu orgiile, de ce nu, dionisiace¹⁶⁹. Or, prin pasajul pe care îl examinăm, avocatul creștin a întors și această acuzație împotriva păgânilor. Observăm așadar, cum un singur cuvânt, folosit într-o conjunctură adecvată, poate da naștere unui lanț de asociații conceptuale pe care noi le simțim astăzi ca artificiale și nu le putem reconstitui în complexitatea lor, dar care cu siguranță erau cât se poate de naturale pentru un individ al societății contemporane lui Minucius Felix.

5. Concluzii

În lucrarea noastră, am încercat să evidențiem în ce măsură este utilă o sursologie a operei minuciene: după părerea noastră, decelarea surselor pe care le-a prelucrat Minucius Felix, și observarea la nivel de suprafață a modificărilor pe care le-a adus este irelevantă, dacă

¹⁶⁶ Concizia îi este caracteristică lui Minucius Felix, fiecare cuvânt își are un rol precis, orice reluare este în vederea unor precizări suplimentare sau nuanțări semnificative.

¹⁶⁷ Cuvântul capătă în orice caz o notă evident peiorativă, ca atare, denotă o realitate religioasă percepută ca depreciață.

¹⁶⁸ B. Neagota, *op. cit.*, p. 110.

¹⁶⁹ V. descrierea ritului bacchanalic din Titus Livius. Pentru detalii, a se consulta R. L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, Yale Univ. Press, 1984.

nu se ține cont de faptul că aceste modificări corespund unor exigențe auctoriale bine delimitate. De aceea *Octavius* se dovedește a fi mult mai mult decât o compilație, și se situează în relație intertextuală cu așa-numitele surse ale sale. Posibilitățile de interpretare a unei opere literare sunt virtual infinite, iar receptarea ei (în cazul nostru, preluarea selectivă a anumitor pasaje, idei, concepții etc.) se face în funcție de preocupările, orizontul de așteptare sau chiar apartenența (socială, culturală etc.) receptorului. Or, Minucius Felix aparținea din punct de vedere cultural, unei societăți păgâne, iar din punct de vedere confesional, comunității creștine. Apologia lui răspunde mai multor cerințe, poate că în primul rând personale; ea se adresează și păgânilor și creștinilor. Dualitatea păgânism – creștinism era, în cazul celor de felul lui (păgâni convertiți), una de identitate, și în consecință trebuia clarificată, în primul rând pentru aceștia. Minucius Felix a ales să aducă în sprijinul său faptele de cultură păgâne care puteau prezenta relevanță din perspectiva creștinismului, atât ca pozitive, cât și ca negative.

Metoda minuciană constă așadar într-o hermeneutică reductivă dublu orientată, cele două perspective, romană și iudeo-creștină, funcționând concomitent, cum am avut, sperăm, prilejul de a remarca în partea referitoare la daemonologie. Lectura surselor păgâne (Platon, citit prin medierea lui Apuleius, Apuleius însuși) se face în funcție de literatura intertestamentară, iar de aici sunt decupate acele conținuturi care pot fi familiare păgânismului. Apologetul valorifică toate resursele literare de care dispune, dar nu trebuie să uităm că aceste opere sunt aduse în scenă în calitatea lor de purtătoare ale unor viziuni care aparțin unor cercuri mult mai largi, nu numai autorului lor. Se constată de asemenea o abilă manevrare a limbajului, în sensul utilizării simbolurilor inteligibile păgânilor, dar care pot prezenta o semnificație și pentru iudeo-creștinism, fapt evidențiat de autor. Gândirea minuciană apare astfel profund ancorată în contextul socio-cultural și politic al vremii, în opera lui regăsindu-se toate problematicile care apăreau în relațiile dintre păgâni și creștini. În fapt, Minucius se angajează și într-o polemică implicită cu statul, atunci când abordează tema divinației și a cultului conducătorilor.

Chiar alegerea speciei apare drept calculată. Creștinismul era învinuit în principal de a fi o simplă superstiție, iar autorul nostru își ia sarcina de a dovedi contrarul. Pentru aceasta, el trebuia să arate că noua religie este în stare să formuleze un discurs asupra universului independent de revelație, utilizând mijloace „științifice”, dialectice. Astfel se naște disputa *filosofică* dintre Octavius și Caecilius.

Ca o ultimă datorie, ne revine sarcina să atragem atenția asupra faptului că acest mod de interpretare nu este specific numai lui Minucius Felix, metoda lui încadrându-se într-un curent mai larg, pus în practică de toți apologeții. Punctul de plecare a fost, în opinia lui B. Neagota, „hermeneutica religioasă utilizată de profeți în polemicile lor împotriva tentațiilor sincretiste specifice religiozității populare (...). Prin acest mecanism hermeneutic depreciativ, care va fi preluat cu succes de apologeții creștini, erau integrate, grație unei traducerii reduționiste, conținuturile religioase non-iudaice și resemnificate în noul context non-iudaic.”¹⁷⁰ Ca o sursă secundară, dar la fel de importantă, poate fi menționată și similitudinea cu metoda medio-platonică. Constatăm deci, că apologeții au căutat și în acest domeniu, al metodei, elemente de asemănare între creștinism și lumea păgână.

Referitor la abordarea noastră, trebuie să precizăm că metoda structurală pe care am utilizat-o, singura care ni s-a părut potrivită pentru analiza avută în vedere, prezintă dezavantajul că nu ne poate da o imagine de ansamblu, sumativă, a multiplelor implicații pe care le prezintă textul în fiecare moment al său. Se presupune deci din partea lectorului un

¹⁷⁰ B. Neagota, *op. cit.*, p. 110.

efort de înțelegere a conceptelor și a intertextualității care era cât se poate de firească pentru cititorii antici, fie ei păgâni sau creștini. Am fost nevoiți să reluăm anumite idei, cu scopul de a le completa, dar și să omitem altele pentru a nu încărca prea mult textul. Vom apela în acest caz la inteligența cititorului pentru a realiza conexiunile trecute de noi sub tăcere.

Bibliografie

Ediții

- Minucius Felix, *Octavius*, editat de J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1974².
 M. Minucius Felix, *Octavius*, tr. magh. de Heidl Gy., Budapesta, Ed. Paulus Hungarus – Kairos, col. Catena, seria Traduceri, nr. 2, 2001.
 M. Minucii Felicis Octavius, editat de H. Hurter in *Sanctorum Patrum Opuscula Selecta*, XV, fasc. X, Oenoponti, Libraria academica Wagneriana, 1871.
 Minuci Felicis Octavius, Introducere, bibliografie și aparat critic de Tegyei I., in *Ókeresztény latin írók*, Debrecen, 2003.
 Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, ARCHÉ, 1975.
 Platon, *Opere complete*, vol. II. Ediție îngrijită de P. Creția, C. Noica și C. Partenie, Ed. Humanitas, București, 2002.
 Apulée, *Oeuvres complètes*, trad. fr. de Victor Bétolaud, tome II., Paris, 1891.

Studii

- Adamik T., *A római irodalom a késő császárságkorban*, Budapesta, 1996, pp. 91-103.
 Adamik T., *Tertullianus a kísértésről*, in *Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23)*, szerk. Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán, Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapesta, 2002, pp. 177-181.
 D. Briquel, *Chrétien et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1997.
 Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford Univ. Press, New York, 2001.
 J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, ed. a II-a, Paris, Le Cerf, 1991.
 J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Desclée & Co., Tournai, 1961.
 A. Dihle, *Greek and Latin Literature of the Roman Empire. From Augustus to Justinian*, Routledge, London & New York, 1994².
 G. Durand, *L'imagination symbolique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984⁴.
 H. von Geisau, *M. Minucius Felix*, RE Suppl., nr. 11, 1968, pp. 952-1002.
 Holmes, V. M. Dennis, *The Date of the Octavius*, in *American Journal of Philology*, vol. 50 / 2, 1929, pp. 185-189.
 P. W. Lawler, *Minucius Felix*, New Catholic Encyclopedia, vol. IX, 1967.
 G. Luck, *Il magico nella cultura antica*, Mursia Editore, Milano, 1994.
 B. Neagota, *Demonologia iudeo-creștină. Mecanisme hermeneutice și reguli de generare*, în "Orma. Revistă de studii istorico-religioase", nr. 1 (Perspective religioase antice), 2004, Editura Ecco, Cluj-Napoca, 2004, pp. 110-117.
 A. D. Nock, *Early Christian thought and its hellenistic background*, in *Essays on Religion and*

the Ancient World, selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's writings and Indexes by Zeph Stewart, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 51-66 și 119-130.

Perendy László, *Iustinus, a barbár platonikus in Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23)*, szerk. Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán, Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 2002, pp. 43-47.

P. Shorey, *Plato and Minucius Felix*, in *The Classical Review*, vol. 18, nr. 6, 1904, pp. 302-303.

A. D. Simpson, *Epicureans, Christians, Atheists in the Second Century* in *Transactions and Proceedings of the American Association of Philology*, nr. 72, 1941, pp. 372-381.

K. Thraede, *Reallexikon für Antike und Christentum* 7, 1969.

A. Timotin, *Problema demonologiei grecești*, în *Archaeus. Studii de istorie a religiilor*, an I, fasc. 1, 1997, pp. 63-123.

Vanyó L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest, 1998.

P. Valette, *L'Apologie d'Apulée*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1908.

M. Waltzing, *Platon, source directe de Minucius Felix*, Le Musée Belge, 1904.

R. L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, Yale Univ. Press, 1984.