

MARIAN BABIŃSKI

TERTULIANA *DE TESTIMONIO ANIMAE* JAKO UTWÓR SWOJŚCIE PUBLICYSTYCZNY

Mimo że niewielkie objętościowo, bo składające się zaledwie z sześciu rozdziałów, *opusculum* Tertuliana *De testimonio animae*, doczekało się licznych opracowań, przeważnie w postaci artykułów dotyczących kwestii teologiczno-filozoficznych i skupiających się wokół problemu, który można by nazwać "anima naturaliter christiana"¹. Nie umniejszając wartości wnikliwych skądinąd dociekań i wniosków, które odślaniają doktrynalne i filozoficzne osiągnięcia Tertuliana, wypada – jak się wydaje – poświęcić nieco uwagi temu tekstowi potraktowanemu jako samodzielny utwór o pewnej, określonej architektonice skupiającej jego składniki treściowo-formalne w jednolitą całość oraz wynikającym z tej architektoniki funkcjom. Pozwoli to – miejmy nadzieję – wykazać, iż *De testimonio animae*, należące niewątpliwie do kategorii apologii chrześcijańskiej, nie tyle kładzie nacisk na prawdy wynikające z doktryny chrześcijańskiej ile – będąc

¹ Sformułowanie to będące tytułem wielu publikacji zaczerpnięte jest z wcześniej powstałego niż *De testimonio animae Apologeticum*: O testimonium animae naturaliter Christianae! (17, 6) i stanowi wraz ze stwierdzeniem Tertuliana: Non es, quod sciam, Christiana. Fieri enim non nasci solet Christiana (*Test. an.* 1, 7) jakby punkt wyjścia do prowadzenia badań o naturalnych predyspozycjach duszy do bycia czy stania się chrześcijańską. Badacze tego zagadnienia odwołują się przy tym również do innych wypowiedzi Tertuliana na temat duszy, głównie do traktatu *De anima*, oraz myśli teologów orientalnych, zwłaszcza Orygenesesa. Stąd obfitość tego rodzaju prac, np. G. Q u i s p e l. *Anima naturaliter christiana*. "Lotomus" 10: 1951 s. 163-169; C. T i b i l e t t i. *Tertulliano e la dottrina dell' "anima naturaliter christiana"*. "Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche" 88: 1953/54 s. 84-117; N. B r o x. *Anima naturaliter non christiana*. "Zeitschrift für katholische Theologie" 91: 1969 s. 70-75; t e n ż e. *Non ulla gens non christiana*. "Vigiliae Christianae" 27: 1973 s. 46-49; B. W e i s s. *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*. Mainz 1978 s. 292-304; L. F e u t s c h e r. *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian*. "Zeitschrift für katholische Theologie" 51: 1927 s. 1-34, 217-251. W podobnym duchu, aczkolwiek raczej streszczając dziełko, wypowiada się A. Miodoński ("*O świadectwie duszy*" Tertuliana. "Eos" 10: 1904 s. 117-121).

skonstruowane wedle wszelkich prawideł retoryki – opiera się na właściwym jej sposobie dowodzenia², urzeczywistnianym przede wszystkim poprzez wprowadzenie odpowiednich do poruszanych zagadnień toposów. Taka koncepcja, wyraźnie tendencyjna, dostosowana do ogólnie znanych, bieżących ówczesnie potrzeb chrześcijaństwa, nadaje temu utworowi – jeśli zważyć, że istotą wypowiedzi retorycznej jest perswazja – wymiar publicystyczny.

Aby zatem uwiarygodnić powyższe założenie, przyjrzyjmy się bliżej samemu dziełku. Rozpoczyna je, stosownie do konwencji retorycznej, zagajenie, w którym Tertulian stwierdza, iż w spuściźnie duchowej przedchrześcijańskiej są zawarte myśli zgadzające się z prawdami, jakie wyznają chrześcijanie, czyli – niektóre poglądy filozoficzne nie są sprzeczne z doktryną chrześcijańską (1, 1). Na tej podstawie wysnuwa wszakże autor dość zaskakujący wniosek, że w s z y s t k o, co przyjmują chrześcijanie, zostało już uznane i stanowi – jeśli tak wolno to odczytać – wspólne poniekąd dziedzictwo kulturowe: *recognosci possit nihil nos aut novum aut portentosum suscepisse* (1, 2)³.

Ten sposób dowodzenia ma znamionować pisma apologetów chrześcijańskich, którzy czerpią argumenty z filozofii greckiej⁴. Osiągnięcia intelektualne starożytnych (*doctrinae ac sapientiae saecularis* [sc. *litterae magistrorum*]) – 1, 1) zbieżne z myślą chrześcijańska nazwane są przez Tertuliana – rzecz niezmiernie istotna dla dalszej percepcji tekstu – "*testimonia christianae veritatis*" (1, 1). Tak że celem ujmowanej w ten sposób praktyki apologetycznej pozostaje wykazanie poganom, gorliwym prześladowcom chrześcijan⁵ (*aemuli persecutoresque* – 1, 1) niezgodności polegającej na braku konsekwencji między "akceptowanymi", znajdującymi potwierdzenie w koncepcjach filozoficznych, zasadami a rzeczywistym postępowaniem, tzn. bezwzględnym tępieniem wyznawców Chrystusa. Dowodzenie to następuje zatem poprzez odwołanie się jakby do stwierdzeń samych prześladowców – stanowi metodę dowodu: "*de suo proprio instrumento*" (1, 1). Owa forma wyrazu będzie miała reperkusje zarówno w strukturze, jak i odbiorze utworu.

Tego rodzaju powoływanie się na literaturę, zresztą bardzo ogólnie pojmowaną jako filozoficzna⁶, o głębokich walorach humanistycznych, kryje w sobie samo przez się zamierzenia publicystyczne. Znajduje to wyraz w tym, iż rzecz dotyczy

² Instruktywne wiadomości na ten temat podaje R. B. D o u g l a s s (*Arystotelesowska koncepcja komunikacji retorycznej*. Przeł. W. Krajka. "Pamiętnik Literacki" 1977 z. 1 s. 203-210).

³ Cytowny tekst (z wyjątkiem cytatu w przyp. 1) pochodzi z wydania: T e r t u l l i a n o. *La testimonianza dell' anima*. Cura di C. Tibiletti. Firenze 1984.

⁴ Prawdopodobnie autor ma na myśli Justyna i Atenagorasa z Aten.

⁵ Bardziej dosłownie można ten hendiadys przetłumaczyć: prześcigający się w prześladowaniu.

⁶ Określenie "literatura filozoficzna" użyte jest w szerokim sensie, chodzi o prawdy natury filozoficznej wydobywane z różnorodnych dzieł. Ilustruje to wyrażenie: *ex litteris [...] philosophorum vel poetarum* (1, 1).

z jednej strony problematyki niezwykle wówczas aktualnej społecznie, bo sprawy chrześcijaństwa, z drugiej zaś – wykorzystane są środki przekazu perswazyjnego w postaci opisu (tendencyjna identyfikacja obydwu, żeby tak powiedzieć, doktryn) celem wpłynięcia na zmianę stanowiska pogan względem chrześcijan: ma więc miejsce postulowanie przynajmniej tolerancji dla chrześcijańskich praktyk religijnych.

Po prezentacji założeń apologetyki "filozoficznej" Tertulian wylicza powody usprawiedliwiające poniekąd jego odejście od posługiwania się podobnym zestawem argumentów (1, 3-4). Zasadniczą przyczyną okazuje się jakoby nieskuteczność ich oddziaływania spowodowana niemowożnością choćby zapoznania się ze źródłami chrześcijańskimi (w przypadku wykształconych – rzecz jasna – kręgów pogańskich, do których tego typu traktaty mogły być kierowane). Dostęp bowiem do Biblii posiadają wyłącznie chrześcijanie: "tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam christianus" (1, 4).

Wszystkie te wstępne zabiegi retoryczne, antytetyczne względem siebie (*laudatio*: merytoryczna wartość apologetyki "filozoficznej", oraz *vituperatio*: nieskuteczność tejże) zapowiadają jakieś odmienne spojrzenie, innymi słowy – powodują oczekiwanie na coś nowego, znajdującego się wszakże w obszarze uprzednio określonego tematu. Przy pomocy tych czysto formalnych środków Tertulian pragnie spotęgować znaczenie mającej dopiero nastąpić własnej koncepcji bronięcia tej samej sprawy. Znajduje to potwierdzenie w drugiej części *exordium* będącej bezpośrednim wprowadzeniem do jakby właściwego utworu, gdzie pisarz już wyraźnie stara się wykazać wyższość obranej przez siebie drogi nad poprzednią. Warto zauważyć, że odnajdujemy tutaj znowu (wcześniej już sygnalizowany) moment publicystyczny uwidaczniający się w polemice – by ją tak nazwać – wewnętrznej, śródchrześcijańskiej, a kwestionującej efektywność apologetyki, która ucieka się do osiągnięć kultury, w stosunku do czasów Tertuliana, antycznej.

Wspomniana wyżej druga część *prooemium* pełni w utworze rolę zasadniczą: stanowi bowiem jako punkt odniesienia klucz interpretacyjny różnorodnych, ukrytych w tekście zależności. Osadzona na kanwie mowy sądowej⁷ jest ściśle zespolona formalnie z wyszczególnionym dalej "materiałem dowodowym" utrzymanym niejako w tej samej konwencji.

Tertulian, odżegnawszy się od poprzedników, ucieka się do całkowicie, choć tylko zewnętrznie, odmiennego wyrazu perswazyjnego, mianowicie – jak je nazywa – nowego świadectwa: "Novum testimonium advoco" (1, 5). Przypomnijmy, iż między tym sformułowaniem i poprzednio użytym: "testimonia [...] christianae veritatis" (1, 1) zachodzi paralelizm treściowy, wskazujący (przynajmniej ze stanowiska

⁷ Wskazuje na to przede wszystkim oficjalna formuła sądowa: *consiste in medio* (1, 5) (H. H o p p e. *De sermone Tertulliano quaestiones selectae*. Detmold 1897 s. 80).

Tertuliana), że tym niby przeciwstawnym sobie pisarzom przyświecają, jeśli nie te same, to podobne cele publicystyczne.

W tejże partii tekstu następuje ugruntowanie czy też wzmocnienie wybranego sposobu argumentacji. Odbywa się ono poprzez prawdziwie retoryczną, wspieraną anaforą *gradatio*: "immo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgatus, toto homine maius (sc. testimonium)" (1, 5), uwieńczoną na razie tylko peryfrastycznym zdefiniowaniem argumentu: "id est totum, quod est hominis" (1, 5). Pojawienie się w następnym zdaniu wyrazu *anima* jako *definiendum*, którego *definiens* został dopiero co wyłożony, nie powinno budzić żadnego zdziwienia, jakkolwiek wprowadzenie tego pojęcia odsłania coraz bardziej zamiary autora.

Poprzestając tymczasem na wymienieniu (bez przesunięcia na płaszczyznę zasadniczej argumentacji) naczelnego środka perswazji przez posłużenie się jurydyczną apostrofą: "consiste in medio, anima" (1, 5), Tertulian dokładniej precyzuje za pomocą tego samego chwytu (apostrofy), jaką duszę chce poddać osądowi. Zakłada, że każda, wbrew wypaczonym ujęciom filozofów⁸, będzie prawdziwa. Niemniej dokonuje wyboru używając najpierw negatywnych, a nawet dosadnych sformułowań, np. "Sed non eam te advoco, quae academiis et porticibus atticis pasta, sapientiam ructas" (1, 6). Następnie przechodzi do określeń pozytywnych: "te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello qualem te habent qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam" (1, 6). Jednym słowem – jak świadomie paradoksalnie konstatuje apologeta – uznany za nader pożądaną brak wykształcenia "duszy" powinien uwidocznić, że w swym *opusculum* nie do zdobyczy człowieka w dziedzinie wiedzy będzie się odwoływał: "Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulae peritiae tuae nemo credit" (1, 7). Konieczne się zatem okazuje zwrócenie do "duszy" niejako nieskażonej jakakolwiek, zbędną – gdyż będącą domeną zdyskredytowanych już uprzednio filozofów – edukacją. Tertulian, opierając się znowu na apostrofie jurydycznej, wyraża to następująco: "ea exoptulo quae tecum homini infers, quae aut ex temetipsa aut ex quocumque auctore tuo sentire didicisti" (1, 7).

Kolejny krok pisarza stanowi wyraźna i stanowcza wypowiedź, która zarazem kończy część wstępną. Przedstawia ona raz jeszcze bezpośredni cel utworu, który polega na wydobyciu z "duszy" pogańskiej dowodów przemawiających na korzyść chrześcijan: "non es, quod sciam, christiana [...] tamen nunc a te testimonium flagitant christiani" (1, 7), jak i wyjawia sposób urzeczywistnienia owego zamiaru, mający być jakby mimowolnym przyznaniem się tejże "duszy" do prawd zawartych w doktrynie chrześcijańskiej: "ab exstranea [sc. te anima] adversus tuos" (1, 7),

⁸ Wyszczególniając charakterystyczne cechy duszy, pisarz czyni aluzje do różnych koncepcji duszy i ich twórców, np. Platona, Epikura, Parmenidesa, Pitagorasa (1, 5).

przy czym również metoda zbiega się z tą, jaką prezentowali – według Tertuliana – przedstawiciele apologii, którą nazwaliśmy filozoficzną: "de suo proprio instrumento" (1, 1).

Wydaje się, że w tym miejscu można się pokusić o wypowiedzenie przynajmniej pewnych uwag co do roli, jaką pełni w utworze wstęp, a zwłaszcza jego druga część, wbudowana niejako w następującą po niej mowę sądową, acz wyczerpującą się właściwie na *argumentatio*. Zastosowanie przez Tertuliana metonimii (tutaj: *synekdoche*) w postaci pojęcia *anima* pozwala osiągnąć wielorakie korzyści, oddziałujące – jak się przekonamy – perswazyjnie. Bez wątpienia sprzyja temu wprowadzona konwencja *genus iudiciale*: nie jest to mowa sądowa *par excellence*, gdyż nie została skierowana do kogoś rzeczywistego, kogo można byłoby zgodnie z prawem postawić przed trybunałem sędziowskim w charakterze oskarżonego i a l b o go bronić, a l b o przedstawić dowody winy. Świadek nie może być postacią, do której mowa jest kierowana. Jednakże połączenie obrony z oskarżeniem staje się wykonalne pod warunkiem posłużenia się metonimicznie użytą *anima*, określaną początkowo jako *testimonium* (np. 1, 5), natomiast przy końcu utworu słowami: "omnis anima et rea et testis est" (6, 5)⁹. Funkcja tej metonimii staje się oczywista: tworząc strukturalnie podwójną warstwę w tekście, sprawia, że choć mowa formalnie jest kierowana do duszy, to ta występuje wszakże w roli mówcy – zarówno obrońcy, jak i oskarżyciela. Również *iuridicae voces*, działające na zasadzie apostrofy, odniesione do *anima* niejako ją personifikują, tak że *anima* staje się literackim ekwiwalentem człowieka¹⁰. To z kolei, w świetle powyższych wyjaśnień opartych na całym kontekście utworu, oznacza, że dusza mimo (świadomie zastosowanego) utożsamiania jej przez autora z *homo paganus* (non est [...] christiana – 1, 7) będzie obejmowała także *homo christianus*. W przeciwnym wypadku utwór pozbawiony byłby w swym odbiorze całej przemyślności retorycznej polegającej jednocześnie na niemal dosłownym, nie zaprzeczonemu odczytywaniu znaczeń oraz na odczytywaniu przez sugerowane zaprzeczenie – domyślną litotę.

Nie bez znaczenia pozostaje umiejscowione w *exordium* określenie przez Tertuliana za pomocą wyliczenia cech – co już pokazaliśmy – "rodzaju" duszy (1, 6), do której będzie się odwoływał i żądał stosownych argumentów; krótko mówiąc, jakość duszy wydaje się implikować jakość argumentów. (Można by przypuszczać, iż dusza "wykształcona" miałaby o wiele więcej do powiedzenia). To wszystko powoduje, że ze względu na swój uniwersalny wymiar w całym zestawie

⁹ Tertulian, wprowadzając pojęcie *testimonium*, zdaje się nawiązywać do jego ewangelicznego znaczenia, zwłaszcza tego, jakie posiada ono w passusie zwanym apologią Jezusa. Zob. J 5, 19-47.

¹⁰ Por. "id est totum, quod est hominis" (1, 5).

pełnionych funkcji owa metonimia staje się czynnikiem zespalającym i ześrodkowującym treścią zawartość utworu.

Wypada jeszcze zaznaczyć, że perswazyjne właściwości posiada także samo przyjęcie konwencji mowy sądowej. Wpływa ona bowiem na odbiorcę w ten sposób, że wywołuje wrażenie, iż dowody, które wyjdą z "ust" duszy, będą miały odpowiednią wagę (*gravitas*), iż będą się odznaczały "niepodważalną" mocą wyrokującą stosownie do powagi i majestatu instytucji sądu.

Wyłożony w kolejnych trzech rozdziałach (2-4) materiał dowodowy jest konsekwentną realizacją założeń, które można było "wyczytać" we wstępie. Znajduje ona potwierdzenie w paralelnej, symetrycznej organizacji tekstu polegającej na wykorzystaniu rozbudowanego i zarazem podwójnego jakby chiazmu (rozd. 2 i 4) – jeśli rozumieć ten termin nie tylko jako prostą figurę syntaktyczną – co ściśle odpowiada paralelizmowi semantycznemu, treściowemu: stosownie do rangi odnajdywanych argumentów. Zasadnicze dowody-wypowiedzi "upersonifikowanej" duszy, jak również ich podbudowa, nawiązująca do niezwykle skrótowo i pobieżnie przedstawionych zagadnień filozoficznych (pisarz zatem nie całkowicie dystansuje się od filozofii: stanowi to pewne nawiązanie do relacjonowanej przezeń we wstępie apologetyki "filozoficznej"), zasadzają się na tzw. toposie z określenia pojęcia. Powoduje to, iż cała argumentacja opiera się w gruncie rzeczy na amplifikacji zasadniczo jednorodnego materiału dowodowego. Wplecione natomiast dygresje o niczym nieskrępowanej wolności wyznaniowej pogan, która wszak nie przysługuje chrześcijanom, nie tylko unaoczniają i przypominają, że formalnym odnośnikiem nie przestaje być dusza pogańska, lecz także – i to przede wszystkim – odślaniają jeszcze jeden – sprzężony z wymienionym – typ toposu, mianowicie obrócenie argumentów wroga przeciw niemu samemu.

Tertulian, zgodnie z pokazanym wyżej schematem strukturalnym, przystępuje w pierwszym rzędzie do udowodnienia jednej z podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej przyjmującej istnienie jedyne Boga. Przyjrzyjmy się, w jaki sposób to czyni: "Non placemus deum praedicantes hoc nomine unico unicum, a quo omnia et sub quo universa. dic testimonium si ita scis. nam te quoque palam et tota libertate qua non licet nobis, domi ac foris audimus ita pronuntiare: "q u o d d e u s d e d e r i t", et "s i d e u s v o l u e r i t". ea voce et aliquem esse significas, et omnem illi confiteris potestatem ad cuius spectas voluntatem; simul et falsos deos esse dum suis vocabulis nuncupas: Saturnum, Iovem, Martem, Minervam. solum deum confirmas quem tantum deum nominas, ut et cum illos interdum deos appellas, de alieno et quasi pro mutuo usa videaris" (2, 1). Topos z określenia pojęcia pełni zatem rolę koronnego dowodu: wskutek utożsamienia znaczenia pojęcia *deus*, zawartego jedynie we frazeologii języka religii pogańskich, ze znaczeniem tegoż pojęcia w rozumieniu chrześcijan zostaje podana naczelna prawda wiary. Tym samym, dzięki zasadzie niesprzeczności,

"uprawomocnia się" stwierdzenie fałszywości innych, uznawanych przez pogan bogów, niejako poprzez odmówienie im cech boskości. Podobne, a nawet takie samo rozumowanie, które zamyka tę całość tematyczną, przeprowadza pisarz nawiązując do praktyk religijnych pogan (2, 7). Jakby wbrew ich znaczeniu dusza uznaje wyłącznie Boga chrześcijan: "et neminem de praesentibus deis contestaris. in tuo foro aliunde iudicem appellas, in tuis templis alium deum pateris" (2, 7).

Do głównej, wyeksponowanej – jak mogliśmy zauważyć – prawdy wiary dołącza Tertulian inne, nie mniej ważne dla istoty chrześcijaństwa, powiązane lub wynikające z poszczególnych atrybutów Boga. Przez cały czas obowiązuje ta sama zasada: pisarz czerpie "dowody" ze sformułowań funkcjonujących w potocznym języku sakralnym pogan oraz na podstawie toposu z określenia pojęcia (jest to specyficzne wyjaśnianie znaczeń frazeologii pogańskiej) sprowadza je do wymiaru chrześcijańskiego, przy czym nadal działa paralelizm polegający na odwróceniu symetrycznym (chiasmie).

Tak więc "wypowiedzi" duszy: "d e u s b o n u s", "d e u s b e n e f a c i t", "b e n e d i c a t t e d e u s" (2, 2) świadczą o dobroci i łaskawości Boga oraz dają wyraz temu, że ich treść stanowi przedmiot wiary. Do tego stopnia, że nawet wypowiedzenie w formie przekleństwa (*in maledictum*) wyrazu "bóg" oznacza wiarę we wszechmoc Boga: *omnem super nos potestatem eius consistere secundum nos confiteris* (2, 2). Natomiast stwierdzenie: "s e d h o m o m a l u s" (2, 2) ma obrazować prawdę o grzechu pierworodnym czy też potępić prowadzenie życia moralnie złego. Jedno drugiemu wszakże nie przeczy i jest skutkiem odwrócenia się od Boga, jak ujmuje to apologeta: "scilicet contraria propositione, oblique et figuraliter exprobrans ideo malum hominem, quia a deo bono abscesserit" (2, 2).

Kompozycyjnie jakby w lustrzanym odbiciu w stosunku do powyższych są umiejscowione kolejne prawdy wiary "potwierdzone" przez język niechrześcijan, aczkolwiek wsparte specyficznie ujętym odniesieniem do filozofii. Odpowiednio owe wyrażenia ukazują: ingerencję Boga w świat ludzki, łaskawość Boga oraz wiarę w sąd ostateczny: "Hinc ergo tibi, anima, de conscientia suppetit domi ac foris, nullo inidente vel prohibente praedicare: «d e u s v i d e t o m n i a» et «d e o c o m m e n d o» et «d e u s r e d d e t», et «d e u s i n t e r n o s i u d i c a b i t»" (2, 6).

Uzasadnieniem, lecz tylko marginalnym, owych świadectw niechrześcijańskich chrześcijańskiej skądinąd duszy, zwłaszcza co do wiary w sąd ostateczny, jest odwołanie się do niektórych aspektów teorii Epikura¹¹. Formalnie odwołanie to stanowi "wnętrze" rozbudowanego "chiazmu": musi zatem wystąpić w nim dwu-

¹¹ Że chodzi o doktrynę epikurejską, można wnioskować z treści zawartych w tym passusie; zob. np. W. T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii*. T. 1. Warszawa 1978 s. 138 n.

dzielność (tutaj znaczeniowa) przy zachowaniu mimo wszystko jedności tematycznej. W jaki sposób pisarz uzyskuje ten efekt? Otóż najpierw przez negatywne ustosunkowanie się do założeń epikurejskich: "Sunt qui etsi deum non negent, dispectorem plane et arbitrum et iudicem non putent, in quo utique nos maxime reiciunt, [...] sic deum honorantes, dum curis observationis et molestiis animadversionis absolvunt, cui ne iram quidem adscribunt" (2, 3). Następnie, za pośrednictwem znanego toposu (nadającego przecież odmienne znaczenie) – przez sprowadzenie myśli epikurejskiej do własnych potrzeb: "At idem alibi animam divinam et a deo conlatam confitentes, cadunt in testimonium ipsius animae retorquendum adversus opinionem superiorem" (2, 4). I dalej: "si enim anima aut divina aut a deo data est, sine dubio datorem suum novit; et si novit, utique et timet et tantum postremo adauctorem" (2, 4). Stąd już bez jakiegokolwiek trudności jest w stanie Tertulian "wykazać" prawdę chrześcijańską o wszechmocy Boga i sądzie ostatecznym: "quid timetur nisi ira? unde ira nisi ex animadversione? unde animadversio nisi de dei iudicio? unde iudicium nisi de potestate? cuius potestas summa nisi dei solius?" (2, 5).

Przedstawienie może nieco "ubocznych" prawd chrześcijańskich: wiary w złe duchy (*daemonia*) oraz w szatana (*satanas*) pojawia się w środku paralelnego układu tekstu i wiąże ze sobą dwa – co już mówiliśmy – jakby chiazmy. Wychoząc od polemiki z doktryną stoicką, ściślej – Chryzypa: "cum daemonia affirmamus esse [...], aliqui Chrisippi adsentator inludit" [3, 1], przechodzi Tertulian do "wykazania" poganom (wciąż działa ta sama metonimia), że właściwie pozostają w zgodzie z doktryną chrześcijańską. Metoda "dowodu" nie ulega zmianie (wykorzystanie toposu z określenia pojęcia), następuje wymienienie poszczególnych cech przy definiowaniu różnego przedmiotu: "daemonium vocas hominem aut immunditia aut malitia aut insolentia aut quacumque macula quam nos daemoneis deputamus ut ad necessitatem odii inportunum" (3, 1). Zupełnie podobnie ma się rzecz z pojęciem "szatan": "Satanan denique in omni vexatione et aspernatione et detestatione pronuntias, quem nos dicimus malitiae angelum, totius erroris artificem, tototius saeculi interpolatorem" (3, 2). Pewną nowość stanowi natomiast odwołanie się w obu przypadkach do stosunku emocjonalnego pogan, który niejako potwierdza wspólność przedmiotową; uwidacznia to najbardziej wyrażenie końcowa fraza: "et tu eum [sc. satanan] nosti dum odisti" (3, 3).

Największy niewątpliwie kłopot sprawia Tertulianowi "udowodnienie" na podstawie przywoływanych *testimonia animae*, równie ważnej jak wiara w jedynego Boga, prawdy c h r z e ś c i j a Ń s k i e j o nieśmiertelności duszy i zmartwychwstaniu ciała. Stąd też w ekspozycji ostatniej części swoistego tryptyku wyjaśnia szerzej, na czym rzecz w ogóle polega¹²: "Iam nunc quod ad necessario-

¹² Tertulian głosił teorię specyficznej materialności duszy (zob. *De anima* 55-58), pogląd ten wszakże z

rem sententiam tuam spectet, quantum et ad ipsum statum tuum tendit, adfirmamus te manere post vitae disputationem et expectare diem iudicii proque meritis aut cruciatui destinari aut refrigerio, utroque sempiterno; quibus sustinendis necessario tibi substantiam pristinam eiusdemque hominis materiam reversuram, quod et nihil mali ac boni sentire possis sine carnis passionalis facultate et nulla ratio sit iudicii sine ipsius exhibitione qui meruit iudicii passionem" (4, 1).

Zwróćmy jednak uwagę na to, jak wyglądają "dowody" ze strony *anima* wysuwane na poparcie tak wzniosłej i obrazowo ukazanej, aczkolwiek osobliwej myśli. Otóż nazwanie zmarłego (*defunctus*) biedactwem (*misellus*) ma potwierdzać chrześcijańską prawdę o nieśmiertelności duszy i zmartwychwstaniu ciała, ponieważ: "misellum vocas eum [sc. anima], non utique quod de bono vitae ereptum, sed ut poenae et iudicio iam adscriptum (4, 3). Mamy więc znowu topos z określenia pojęcia, który w dodatku odsyła tylko do jednej z przesłanek sformułowanego wcześniej wywodu (4, 1). W symetrycznym odwróceniu odpowiada owemu argumentowi rzekomo prowerbialny zwrot: "h a b e t i a m e t r e - v e r t i d e b e t" (4, 11)¹³, którego zadaniem jest udokumentowanie wyraźnie już nazwanej prawdy o zmartwychwstaniu: "post excessum tui certior sis [...] de resurrectione [...], cuius nos praesumptores denotamur. atquin hoc quoque ab anima praedicatur" (4, 11).

Ponieważ chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie ciała łączy się z wiarą w nieśmiertelność duszy, Tertulian nie zapomina o przytoczeniu "dowodów" świadczących za tą ostatnią. Sposób, w jaki to czyni – jak już podkreślaliśmy – nie ulega zmianie zarówno w aspekcie kompozycyjnym, jak i treściowo-formalnym. Ograniczmy się zatem do podania przykładów.

Nazwanie zmarłych "bezpiecznymi" (*securi* – 4, 4) sugeruje, że dusze znamionuje "żywość", a więc nieśmiertelność. Podobną funkcję pełni prezentowany gdzie indziej wyraz *misellus* – epitet przynależny istocie żywej: *misellum ergo vocas qui nihil sentit?* (4, 5). Również z tej samej przesłanki wywodzi się argumentacja, gdy za podstawę brane są wypowiedzi pogan sformułowane w postaci złorzeczenia czy życzenia, a kierowane pod adresem zmarłych: "quid quod ut sentienti maledicis? cuius memoriam cum alicuius offensae morsu facis, terram gravem inprecaris" (4, 5) oraz "aeque ex bona parte cui gratiam debes, ossibus et cineribus eius refrigerium comprecaris" (4, 5). Wreszcie chrześcijańska wiara w nieśmiertelność duszy zostaje "potwierdzona" nie tylko przez scharakteryzowanie – historycznych dla Tertuliana – postaw odzwierciedlających tradycyjne wartości

uwagi na charakter niniejszej pracy jest bez znaczenia.

¹³ Jako całość jest to pozornie prowerbialne zdanie, gdyż składa się z dwu funkcjonujących niezależnie od siebie w mowie potocznej skostnień: *habet iam* – już po nim, już nie żyje, por. np. T e r e n c j u s z, *Andria*: certe captus est, habet (82-83) oraz *reverti* – powrócić do życia; zob. C. T i b i l e t t i, *Un proverbio pagano in Tertulliano*. "Giornale Italiano di Filologia" 14: 1961 s. 327-332.

kultury rzymskiej i greckiej: "longum est retexere Curtios et Regulos et graecos viros quorum innumerabilia elogia sunt contemptae mortis propter postumam famam" (4, 9), lecz także poprzez opisanie współczesnych pisarzowi (zresztą nadal obecnych) zachowań i dążeń ludzkich: "Quis vero non hodie memoriae post mortem frequentandae ita studet ut vel litteraturae operibus, vel simplici laude morum vel ipsorum sepulcrorum ambitione nomen suum servet?" (4, 10).

Niejako dygresją o zabarwieniu filozoficznym, którą apologeta zamierza wzmocnić swą argumentację co do wiary w nieśmiertelność duszy, jest ucieczka do niektórych poglądów epikurejskich¹⁴ oraz w pewnej mierze stoickich (tzn. wywodzących się ze stoicyzmu eklektycznego¹⁵) i skupiających się na problemie śmierci. Przede wszystkim następuje odmówienie twierdzeniom Epikura prawdziwości i sensowności. Zostaje ono "osiągnięte" przez dołączenie zdania, które nie mogłoby się pojawić w tej teorii: "Si nihil passionis est tibi post mortem, si nulla sensus perseverantia, si denique nihil est tui ubi corpus reliquisti, cur [...] in totum times mortem?" (4, 6). Następnie ma miejsce specyficzna, pełna sprzeczności interpretacja poglądów epikurejsko-stoickich, co pozwala "domyślać się" jedynie, iż chodzi o nieśmiertelność duszy, np. "non est timendum quod nos liberat ab omni timendo" (4, 7), "mortem timere non debes quam malam nescis. at cum times, scis malam; non scires autem malam quia nec timeres, si non scires aliquid esse post mortem quod eam malam faciat ut timeas" (4, 8). Dalej w ten sposób kończy Tertulian swe "dialektyczne" wywody: "Omittamus nunc naturalem formam timendi mortem: nemo timeat quod evadere non potest" (4, 9). I chociaż dygresja ta (podobnie jak poprzednia: 2, 3-5) pełni uboczną rolę w zestawie istotnych dla tej partii tekstu środków argumentacyjnych, to jednak zostaje wprowadzona nie tylko z kompozycyjnych względów, lecz także tematycznych jako swego rodzaju – i to w określonej funkcji – zwornik dokonywanej później ogólniejszej motywacji tychże "dowodów".

Tak więc poganin, który wszak prześladowuje wyznawców Chrystusa, zostaje niemal zrównany z chrześcijaninem – postacią doskonałą. Tendencyjnie dobrane i wyselekcjonowane powiedzenia, jakimi się posługuje – może nawet nieświadomie – na co dzień albo podczas spełniania własnych, odmiennych niż chrześcijańskie, obrzędów religijnych, stają się niejako *formula fidei christianae*. Mimo osadzenia w określonym świecie kulturowym całe jego "zachowanie" zdaje się wskazywać na nierozzerwalny związek z nauką religii chrześcijańskiej. W czym zatem leży – zapytajmy raz jeszcze – siła perswazyjna wywołująca takie, a nie inne w r a ż e n i e ? Dzieje się to poprzez wykorzystanie znanego tradycji retorycznej toposu z określenia pojęcia. Jest on zastosowany – jak mogliśmy zauważyć – we

¹⁴ Zob. wyżej przyp. 11.

¹⁵ Por. np. S e n e k a. *Epist.* 24, 18; 30, 10; 101, 15.

wszystkich przypadkach argumentacyjnych i polega na swoistym nadaniu jednemu wyrażeniu na podstawie podobieństwa brzmienia drugiego jakby wspólnych treści – można by rzec, iż jest to synonimizacja homonimu. Topos ów już sam w sobie zawiera znaczną dozę perswazji. Jednakże nośność perswazyjna uzyskiwana jest głównie mocą techniki amplifikacji (obejmuje ona przecież zarówno same wypowiedzi *anima*, prezentowane jako naczelne "dowody", jak i egzegezę tychże), która stanowi bodajże najsilniej oddziałujący środek przekonywania¹⁶. Jednocześnie owa retoryka treści (*inventio*) wspomagana jest niezwykle umiejętnym rozmieszczeniem argumentów, odpowiadającym ich ważkości (*dispositio*), co w najwyższym stopniu potęguje oddziaływanie perswazyjne, powodując uleganie sugestii słowa. Całe przedsięwzięcie zmierza zaś do sprowadzenia do absurdu stosunku, jaki zachodzi między światem chrześcijańskim a pogańskim: dlaczego poganom przyznana została wolność wyznaniowa, chrześcijanom – nie? dlaczego, skoro ma miejsce wręcz identyczność głoszonych poglądów, poganie prześladowają chrześcijan?

Zgodnie z zasadami sztuki oratorskiej po *argumentatio*, która tworzy jednolity strukturalnie trzon dziełka i wyklucza tym samym wprowadzenie innych, tradycyjnych części mowy, pojawia się *peroratio* (rozd. 5-6). Niemniej występuje tutaj umyślne jakby złamanie konwencji: z *genus iudiciale* przechodzi autor do *genus deliberativum*¹⁷. Przekształcenie to podyktowane jest dwojakim niebagatelnym celem: z jednej strony wręcz koniecznością wzmocnienia skądinąd kruchych argumentów, z drugiej – i to powoduje przede wszystkim zmianę – wprowadzeniem bezpośredniej zachęty do pogan, by przyjęli wiarę w Chrystusa.

Oto, jak Tertulian uwiarygodnia powyższą argumentację: "Haec testimonia animae quanto vera tanto simplicia, quanto simplicia tanto vulgaria, quanto vulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalia, quanto naturalia tanto divina. non puto cuiquam frivola et ridicula videri posse, si recogitet naturae maiestatem, ex qua censetur auctoritas animae" (5, 1). Przy pomocy *gradatio*, w której zawiera się topos z określenia pojęcia, przechodzi do najgłówniejszego środka argumentacji w ogóle¹⁸ – toposu tego, co szczegółowe (mniejsze) i tego, co ogólne (większe),

¹⁶ Zob. K. B u r k e. *Tradycyjne zasady retoryki*. Przeł. K. Biskupski. "Pamiętnik Literacki" 1977. z. 2 s. 238.

¹⁷ Zmiana rodzaju mowy zostaje formalnie zapowiedziana już wcześniej dzięki zastosowaniu *anticipatio* (4, 11). Odtąd wypowiedzi nie będą kierowane do *anima*, lecz będą o niej traktowały: *anima* stanie się przedmiotem mowy. Argumenty natomiast będą odnoszone do człowieka (*homo* – 5, 7), poganina. Dopiero w końcowej frazie (6, 6) nastąpi powrót do poprzedniej konwencji.

¹⁸ "Proces retoryczny ma charakter u z a s a d n i a j ą c y (deliberative). [...] Punktem centralnym [...] komunikacji retorycznej jest pojęcie "argumentu" jako w z a j e m n e j i n t e r a k c j i d y s k u - t u j ą c y c h o s ó b. To znaczy, że [...] pojęcie retorycznego argumentowania nie może być rozumiane jako powszechnie przyjęte znaczenie słowa "argument" lub "argumentacja" – znaczenie podległe formalizacji i rygorowi logicznemu; retoryczne argumentowanie nie było [...] formalne, proces zaś dyskusowania nie był

gdzie pojęcie "natura" (to, co ogólne) jest nie tyle składnikiem entymematu (jako element toposu), co – dzięki swej ogólności i oczywistości – w y s t a r c z a j ą c y m argumentem (*propositio generalis*)¹⁹. W ten sposób umacnia pisarz "prawdziwość" wszystkich poprzednich stwierdzeń i zarazem znajduje podstawy do wysnuwania dalszych wniosków-dowodów, przy czym musi tu nastąpić – rzecz jasna – utożsamienie natury z Bogiem: "magistra natura, anima discipula. porro quidquid aut illa docuit aut ista perdidit, a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae" (5, 1)²⁰.

Przyjawszy ową *propositio generalis* może Tertlian swobodnie posługiwać się różnorodnymi zestawami argumentacyjnymi, nawiązującymi również do wprowadzonych wcześniej uzasadnień (dygresji) "filozoficznych", byleby tylko tkwił w nich element uniwersalności, np. "Certe prior anima quam littera, et prior sermo quam liber, et prior sensus quam stilus, et prior homo ipse quam philosophus et poeta. numquid ergo credendum est ante litteraturam et divulgationem eius mutos ab huiusmodi pronuntiationibus homines vixisse? nemo deum et bonitatem eius, nemo mortem, nemo inferos loquebatur?" (5,4)

Jednakże istotnym i widocznym teraz zamiarem apologety (z czego wynika zmiana gatunku mowy) staje się skłonienie poganina do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Punktem wyjścia nie przestaje być w płaszczyźnie argumentacji oczywiście *propositio generalis (natura-deus)*, w płaszczyźnie zaś przedmiotowej – *anima*. Podajmy kilka przykładów ilustrujących, pod jakim naciskiem, wręcz presją, znajduje się *homo paganus*, gdy pisarz stara się go "wprowadzić" do grona wyznawców Chrystusa: "Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. senti illam, quae ut sentias efficit" (5, 2). Dalej: "Crede itaque tuis [sc. testimoniis] [...]; sed de animae ipsius arbitrio perinde crede naturae. elige quam ex his fidelius sororem observes veritatis. [...] neque deus neque natura mentitur. ut et naturae et deo credas, crede animae [...] quae tibi omnia est, sine qua nec vivere potes nec mori" (6, 1). Podobnie ma się rzecz, kiedy Tertulian powraca do treści wypowiedzi "prostej" duszy: "Cum enim times fieri christianus, eam [sc. animam] conveni. cur cum alios colat, deum nominat? cur, cum maledicendo spiritus denotat, daemonia pronuntiat? cur ad caelum contestatur et ad terram detestatur? (6, 2) oraz zestawia z nimi własne konkluzje: quae verba habet [sc. anima] christianorum, quos nec auditos visosque vult? cur aut nobis dedit ea verba aut accepit a nobis? cur aut docuit aut didicit?" (6, 2).

"logiką" dowodzenia ani nawet dialektyki. [...] używam terminu "uzasadniający" [...] dla zasugerowania socjopsychologicznego argumentowania o charakterze perswazji" (Douglass, jw. s. 206). Zob. także Burke, jw. s. 225-230)

¹⁹ Por. B. E m r i c h. *Topika i topoi*. Przeł. J. Koźbiał. "Pamiętnik Literacki" 1977 z. 1 s. 251.

²⁰ Zob. B u r k e, jw. s. 245.

Aby jednak zakończyć utwór powrotem do konwencji mowy sądowej, w której niejako najbardziej wyzwała się siła perswazyjna, używa apologeta jeszcze jednego chwytu w postaci wniosku (odnośnie do pojęcia *natura*), a równocześnie przesłanki (w stosunku do następujących zdań): "omnium gentium unus homo, varium nomen est; una anima, varia vox, unus spiritus, varius sonus; propria cuique genti loquela, sed loquela materia communis. Deus ubique et bonitas dei ubique [...] et testimonium ubique" (6, 3-4). W świetle tak sformułowanego argumentu może już Tertulian uciec się znowu do *voces iuridicae*, zakładając, iż niechrześcijanin w pełni zna i rozumie doktrynę chrześcijańską: "omnis anima et rea et testis est, in tantum et rea erroris in quantum et testis veritatis" (6, 5). To z kolei, gdy kieruje wreszcie słowa bezpośrednio do *anima*, zamykając w ten sposób swoje *opusculum*, upoważnia go poniekąd do sięgnięcia aż po groźby, które przypominają w swej formie scenę sądu ostatecznego²¹: "et stabit ante aulas dei die iudicii, nihil habens dicere. Deum praedicabas et non requirebas; daemona abominabaris et illa adorabas; iudicium dei appellabas nec esse credebas; inferna supplicia praesumebas et non praecavebas; Christianum nomen sapiebas et persequebaris" (6, 5-6).

Połączenie w jednym utworze jakby dwu rodzajów mowy nie tylko nie łamie jego strukturalnej jedności, lecz – co więcej – wzbogaca ową strukturę, przyczyniając się do tego, że dziełko posiada znacznie większą siłę oddziaływania, a tym samym siłę wyrazu perswazyjnego. Wprowadzenie bowiem konwencji mowy protreptycznej, ukierunkowanej na przyszłość, umożliwia z jednej strony bezpośrednie zwrócenie się do człowieka bez posługiwania się metonimią *anima* oraz poparcie wcześniejszych szczegółowych "dowodów" "dowodami" ogólnymi, z drugiej zaś podporządkowuje sobie – właśnie dzięki metonimicznej *anima* – wszystko, co zostało i będzie wypowiedziane na kanwie mowy sądowej. Dlatego też zespolenie *genus quasi iudiciale* z *genus deliberativum*, gdzie ma miejsce stosunek podrzędności "dowodu sądowego" (mimo rozbudowania tej partii) wobec zasadniczej apelacji, sprawia, że utwór będąc arcydziełem retorycznym pełni rolę wybitnie publicystyczną, propagandową. Mając na celu zjednanie świata pogańskiego dla chrześcijaństwa, r e t o r y c z n i e wykazuje, że przyjęcie wiary w Chrystusa jest wręcz konieczne.

DE TESTIMONIO ANIMAE DE TERTULLIEN
OUVRAGE SPÉCIFIQUEMENT JOURNALISTIQUE

R é s u m é

²¹ Por. Mt 25, 31-46.

Le présent article se propose de démontrer que *De testimonio animae*, malgré ses qualités philosophiques et anthropologiques qu'il comporte (l'intuition universelle de Dieu), reste avant tout un ouvrage "journalistique". Et ce, parce qu'il cherche – d'une manière manifestement tendancieuse et propagandiste – à atteindre les buts fixés par les intérêts fondamentaux du christianisme de l'époque, notamment à gagner le monde païen.

Une telle interprétation de cet opuscule est suggérée par sa construction conforme à tous les principes de la rhétorique: à la convention du discours protréptique, par lequel s'exprime l'essentiel de l'appel à la conversion à la foi du Christ, se trouve subordonnée une partie plus longuement développée de l'argumentation qui s'appuie sur le canevas du discours judiciaire, adressé formellement à l'anima métonymique. Comme la notion d'anima comprend en elle-même aussi bien l'*homo paganus* que l'*homo christianus*, les énoncés-preuves de l'*anima pagana* pris dans leur phraséologie de la langue païenne, tendancieusement choisis et expliqués, l'identifient avec l'*anima christiana*.

La structure de l'ouvrage oriente en même temps la manière persuasive – propre à la rhétorique – et non pas logique de procéder à la démonstration, généralement réalisée par l'introduction des topiques conformes au contenu. Dans le *genus quasi iudiciale*, l'apologiste se sert du topique de la désignation du terme, alors que dans le *genus deliberativum* il introduit le topique du mineur (particulier) et du majeur (général). Avec ce dernier, topique où le mineur veut dire anima et le majeur (étant en même temps la *propositio generalis*), deus-natura, il démontre r h é t o r i q u e m e n t que le païen doit se convertir à la foi chrétienne et prouve du même coup que les persécutions des chrétiens n'étaient pas justifiées.