

MARIAN BABIŃSKI

O *SCORPIACE* TERTULIANA.  
MOTYW SKORPIONA W APOLOGII MĘCZEŃSTWA

Położenie Kościoła przed ogłoszeniem tzw. edyktu Mediolańskiego (rok 313), a więc w czasach, kiedy powstał traktat Tertuliana *Scorpiace*<sup>1</sup>, było – jak wiadomo – niezwykle trudne. Próby doszczętnego wyniszczenia nowej religii najwyraźniej ujawniały się poprzez wszczynanie raz po raz nowych prześladowań chrześcijan, którzy jako podejrzani o wyznawanie nielegalnej religii musieli – chcąc zachować życie – albo zaprzeczyć owemu podejrzaniu przez złożenie hołdu bóstwom państwowym, albo – pragnąc dochować wierności Chrystusowi i Kościołowi – zdecydować się na poniesienie śmierci męczeńskiej w obronie swej wiary. W obliczu takiego zagrożenia zaczęły powstawać rozbieżności w samym Kościele. Pogląd, iż nie należy godzić się na męczeństwo, poparty swoistą interpretacją Biblii, głosili niektórzy gnostycy, dokonując w ten sposób niemałego rozłamu wśród chrześcijan, zwłaszcza podczas nasilania się prześladowań.

Przeciw stanowisku gnostyków występuje Tertulian we wspomnianym traktacie *Scorpiace*, zaliczanym tradycyjnie do pism (przynajmniej merytorycznie) polemicznych<sup>2</sup>, a jednocześnie utworze, by tak rzec, na wskroś literackim, zbudowanym według wszelkich wymogów sztuki retorycznej. Owa "literackość" utworu w znacznym stopniu stanowi o jego doskonałości, nie tylko zresztą polemicznej. Polemika bowiem z gnostykami – co spróbujemy przedstawić w niniejszej pracy – nie wyczerpuje całkowicie zamierzeń Tertuliana.

---

<sup>1</sup> Powszechnie przyjmuje się, że Tertulian napisał *Scorpiace* po roku 212, kiedy przeszedł już na montażizm; zob. np. J. S a j d a k. *Tertulian. Czasy, życie, dzieła*. Poznań 1949 s. 138 nn. oraz J. Q u a s t e n. *Patrologia*. Vol. 1. Traduzione italiana del N. Beghin. Casale Monferrato 1983 s. 523. Znacznie wcześniej, najwyżej na rok 204 przesuwa tę datę T. D. Barnes (*Tertullian's "Scorpiace"*. "Journal of Theological Studies" 20:1969 s. 105-132). Oznaczałoby to, iż Tertulian tworząc swoje dzieło nie był jeszcze po stronie montanistów.

<sup>2</sup> Zob. np. Q u a s t e n, jw. s. 513 nn.

Trzon Tertuliańskiego dowodzenia – stosownie do metody, jaką posługiwali się gnostycy – stanowią zdania zaczerpnięte z Biblii, zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu. Autor wychodzi od przypomnienia pierwszego przykazania Dekalogu posługując się rozbudowanym biblijnym opisem: "ego sum [...] deus deus tuus, qui te eduxi de terra Aegypti. Non erunt tibi dii alii praeter me. Non facies tibi simulacrum eorum quae in caelo et quae in terra deorsum et quae in mari infra terram. Non adorabis ea, neque famulaberis eis. [...] Non facietis vobis deos argenteos, et deos aureos non facietis vobis"<sup>3</sup> (2, 2)<sup>4</sup>. Tę wypowiedź Boga uznaje pisarz jednocześnie za nałożenie na wiernych obowiązku męczeństwa: "Auctoritas divina praecedit, an tale quid voluerit atque mandaverit deus" (2, 1) i dalej: "Et utique satis optimum praeiudicabitur quod probabitur a deo constitutum atque praeceptum" (2, 2). Zasadność takiego rozumowania jest oczywista, jeśli zważyć na sposób postępowania z chrześcijanami. Wyrażenie zgody na śmierć męczeńską było tożsame z zachowaniem pierwszego przykazania, skoro odmowa poniesienia ofiary z życia oznaczała uznanie jakiegoś innego boga – była dopuszczeniem się bałwochwalstwa.

By uwiarygodnić powagę i znaczenie Boskiego nakazu, ucieka się Tertulian do uwypuklenia wątków biblijnych, które w jakiejś mierze pełnią rolę sankcji, jakimi zostało obwarowane Prawo<sup>5</sup>. Wspomina więc o zapowiedziach Boga, zarówno niosących zgubę (tzw. przekleństwa), jak też obietnicach Boskiej nagrody (tzw. błogosławieństwa)<sup>6</sup>. Przede wszystkim skupia się na tym, co zostało już dokonane, nawiązując zwłaszcza do przykładów kary nałożonej przez Boga na tych, którzy zlekceważyli Jego słowo. Przytacza między innymi znane wydarzenie, wiążące się z otrzymaniem przez Mojżesza kamiennych tablic: "Aberat apud deum in monte Moyses, cum populus tam necessariam absentiam eius impatiens deos sibi producere quaerit, quo se potius ipse perdiderit. Urgetur Aaron, et iubet in aures feminarum suarum in ignem conferri. Amissuri enim erant in iudicium sibi vera ornamenta aurium, dei voces. Sapiens ignis effigiem vituli defundit illis suggillans illic cor habentes ubi et thesaurum, apud Aegyptum scilicet, inter cetera animalia bovis etiam cuiusdam consecraticem. Itaque tria milia hominum a parentibus proximis caesa, quia tam proximum parentem deum offenderant, transgressionis et primordia et merita dedicaverunt" (3, 2-4).

Pisarz, dowodząc nakazu męczeństwa i wyptywających zeń konsekwencji, nie porzeka na odsyłaniu wyłącznie do Starego Testamentu. Wykorzystując zdania

---

<sup>3</sup> Wj 29, 2-4; 20, 22.

<sup>4</sup> Cytowany tekst łaciński pochodzi z wydania: *Scorpiace*. W: *Corpus Christianorum. Series Latina*. T. 2: *Q. S. F. Tertulliani Opera*. Pars 2: *Opera montanistica*. Ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa. Turnholt 1954 s. 1067-1097, z tym że w niniejszym artykule zrezygnowano z zapisu *u* niezgłoskotwórczego przez *u* na rzecz *v*.

<sup>5</sup> Zob. *Scorp.* 3, 1.

<sup>6</sup> Zob. tamże 2, 5-12.

zawarte w Nowym Testamencie, stara się wykazać, iż nauka głoszona przez Chrystusa, a następnie przez apostołów nie tylko nie stoi w sprzeczności ze Starym Prawem, lecz je potwierdza<sup>7</sup>. Ze słów Chrystusa wyciąga zatem jednoznaczny wniosek: "Quamquam etsi omnem hanc persecutionem condicionalem in solos tunc apostolos destinasset [sc. Christus], utique per illos cum toto sacramento, cum propagine nominis, cum traduce spiritus sancti in nos quoque spectasset etiam persecutionis obeundae disciplina ut in hereditarios discipulos et apostolici seminis frutices" (9, 3). I również jak poprzednio wspiera go nawiązaniem do pewnych sankcji, w tym wypadku – znamionym ewangelicznym stwierdzeniem zawierającym obietnicę, a zarazem groźbę: "Omnis igitur, qui in me confessus fuerit coram hominibus, et ego confitebor in illo coram patre meo, qui in caelis est. Et omnis, qui me negaverit coram hominibus, et ego negabo illum coram patre meo, qui in caelis est"<sup>8</sup> (9, 8).

Zachowując w kompozycji utworu paralełę między Starym a Nowym Testamentem, nadaje Tertulian niewątpliwie swej argumentacji znaczącą rangę perswazyjną. Rangę tę osiąga jednak – jak się wydaje – w nieporównanie większym stopniu przez posłużenie się klasycznym toposem słowa i czynu. Topos ów uwidacznia się wyraźnie w powyższych przykładach (słowo równoznaczne jest z Prawem, czyn – z sankcjonowaniem Prawa oraz odpowiednio: pierwsze – z nauką Chrystusa, drugie – z zapowiedzią przezeń chwały lub kary), a także, gdy autor kreśli sylwetkę apostołów wypełniających swoje posłannictwo najpierw przez głoszenie słowa Bożego, później zaś przez potwierdzenie go swoją postawą wyrażoną przyjęciem śmierci męczeńskiej<sup>9</sup>. Nie bez powodu więc opiera się wpięrc na słowach apostołów, między innymi: "Iohannes vero, ut etiam pro fratribus nostris animas ponamus, hortatur negans timorem esse in dilectione. Perfecta enim dilectio foras abicit timorem, quoniam timor poenam habet, et qui timet non est perfectus in dilectione"<sup>10</sup> (12, 4), by z kolei powiadomić o ich losie: "Quod Petrus caeditur, quod Stephanus opprimitur, quod Iacobus immolatur, quod Paulus distrahitur, ipsorum sanguine scripta sunt" (15, 2).

Wydobycie biblijnych wątków, które pozwalają Tertulianowi na stwierdzenie, że męczeństwo jest jakby czystym – choć nie pozbawionym następstw – nakazem Boga, nie zamyka wszakże argumentacyjnej strony traktatu. Ustanowiony bowiem przez Boga zakaz, aby człowiek nie ważył się na jakiegokolwiek bałwochwalstwo, a co za tym idzie – konieczność (pamiętajmy o położeniu ówczesnych chrześcijan) przyjęcia na siebie obowiązku męczeństwa wsparta jest swoistym dowodem pisarza będącym z jednej strony

<sup>7</sup> Zob. tamże np. 9, 6-8.

<sup>8</sup> Mt 10, 32-33.

<sup>9</sup> Na topos słowa i czynu zwraca uwagę R. D. Sider (*Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. Oxford 1971 s. 98), odnosząc go tylko do fragmentu traktującego o apostołach.

<sup>10</sup> 1 J 4, 18.

poniekąd wytłumaczeniem "prawomocności" owego zakazu, z drugiej zaś – podstawą dalszego rozumowania.

Otóż Tertulian z samego pojęcia Boga wnioskuje o Jego dobroci: "Deum interim sufficit dici, ut necesse sit bonum credi. Malum enim deum qui praesumpserit, constare in utroque non poterit: aut deum negare debebit quem malum existimavit, aut bonum dicere quem deum pronuntiaverit" (5, 1-2). Wszelkie zatem przejawy woli Bożej z konieczności muszą zostać uznane za dobre: "Bona igitur erit et voluntas eius qui nisi bonus non erit deus" (5, 2). Wyprowadzoną w ten sposób zasadę (skądinąd oczywistą) odnosi skwapliwie pisarz również do męczeństwa i bałwochwalstwa: "Probabit hoc etiam ipsius rei bonitas quam deus voluit, martyrii dico, quia bonum non nisi bonus voluit. Bonum contendo martyrium apud eundem deum, a quo et prohibetur et punitur idololatria. Obnititur enim et adversatur idololatriae martyrium. Malo autem obniti et adversari nisi bonum non potest" (5, 3).

Dopiero w tak przygotowany grunt wszczepia Tertulian główną myśl swojego dowodzenia: "Martyrium [...] liberat enim ab idololatria. Quod a malo liberat, quis non bonum pronuntiabit? Quid aliud est adversatio idololatriae atque martyrii quam mortis et vitae? In tantum vita martyrio deputabitur, quantum morti idololatria. Vitam qui malum dixerit, habet mortem, quam bonum dicat" (4, 4-5). Zdania te wydają się zawierać najistotniejszy moment argumentacji utworu. Pisarz bowiem broni nie tylko wartości męczeństwa, lecz również – a nawet przede wszystkim ukazuje samą jego istotę. Opierając się na zasadach wiary chrześcijańskiej sięga po jeden z najcelniejszych środków retorycznej perswazji, mianowicie – antytezę. Na kanwie antytezy, utożsamiając bałwochwalstwo ze śmiercią, męczeństwo natomiast z życiem i przeciwstawiając tym samym doczesne życie życiu wiecznemu, wyraziście tłumaczy celowość Bożego nakazu. Prawo zabraniające bałwochwalstwa zyskuje teraz dogłębne uzasadnienie: śmierć męczeńska przestaje być jakby rzeczywistą śmiercią, skoro w wymiarze wieczności staje się życiem дарowanym przez dobroć Boga<sup>11</sup>.

Swoją naczelną ideę, wyrażoną przy użyciu argumentu *e contrario* życia i śmierci, potwierdza autor przez dobór mniej lub bardziej stosownych miejsc biblijnych. By nadal utrzymać paralelę między Starym i Nowym Testamentem, stara się przede wszystkim znaleźć właściwe przykłady w księgach Starego Przymierza. Ponieważ nie brzmiały one – jak się wydaje – w pełni przekonująco, uzupełnia je własną egzegezą<sup>12</sup>. Spośród nich może najlepiej w świetle intencji Tertuliana przedstawia się następujący:

---

<sup>11</sup> Zob. S i d e r, jw. s. 108 oraz 123-124. Autor docenia wprawdzie funkcję antytezy w traktacie Tertuliana, aczkolwiek nie uważa jej za argumentacyjną dominantę utworu. Rolę tę przypisuje toposowi konieczności i pożytku (w odniesieniu do męczeństwa), twierdząc, iż tworzy on niejako szkielet dzieła. Wydaje się jednak, że ów topos, obejmujący tylko rozdziały 2-7, jest konsekwencją antytezy: śmierć – życie i odpowiada wspomnianemu (por. wyżej przyp. 9) toposowi słowa i czynu, który wiąże się treściowo z koniecznością i pożytkiem męczeństwa.

<sup>12</sup> Zob. *Scorp.* np. 6, 10-11.

"Sophia, inquit [sc. Salomon], iugulavit filios suos<sup>13</sup>. [...] Sapienter utique iugulavit, dum in vitam, et rationaliter, dum in gloriam. O parricidi ingenium! O sceleris artificium! O argumentum crudelitatis, quae idcirco occidit, ne moriatur quem occiderit!" (7, 1-2). Nowy Testament pozwala natomiast bez trudu doszukać się odpowiedniego, co więcej – ewangelicznego zdania, opatrzonego wszakże przez autora – by nie pozostawić żadnych wątpliwości znaczeniowych – również wyjaśnieniem: "qui animam suam invenerit, perdet illam, qui vero perdiderit mei causa, inveniet illam<sup>14</sup>. Perinde enim inveniet eam qui negat lucri faciendo vitam, ut perdet in gehennam qui se putat negando lucri facere eam. Perdet autem eam ad praesens qui confessus occiditur, sed et inventurus eam in vitam aeternam" (11, 1-2).

Podstawy biblijne, które ze względu na charakter niniejszej pracy przedstawiliśmy jedynie w zarysie, stanowią niewątpliwie merytoryczną stronę argumentacji, jaką posługuje się Tertulian w polemice z gnostykami. Jednakże Biblia oraz odniesiony do niej komentarz autorski nie wypełniają utworu do końca. Pisarz bowiem budując swój traktat, wprowadza doń czysto literackie motywy, które – jeśli się uważnie przyjrzeć – posiadają wydźwięk także perswazyjny, aczkolwiek niekoniecznie polemiczny, rzutujący jednak na odbiór utworu jako całości. Tymi motywami są motyw skorpionia oraz motyw lekarstwa czy – ogólniej – *antidotum* na ukłucie skorpionia, zwanego z łacińska *scorpiace*. Wydaje się, że są one ściśle związane przede wszystkim z zasadniczym zrębem traktatu – ujętymi antytetycznie pojęciami życia i śmierci i dlatego odgrywające w nim tak znaczącą rolę.

Połączenie obydwu warstw dzieła osiąga Tertulian dzięki zastosowaniu pewnych paraleli (nota bene – techniki dominującej w utworze), poczynając od najprostszych aż po skomplikowane płaszczyzny antytezy. Pierwsze dają się odczytać, jeśli zestawić porównawczy opis skorpionia-zwierzęcia i skorpionia-heretyka oraz w pewnej mierze odpowiednio – opis remediów, przy pomocy których można przeciwstawić się zarówno jednemu, jak i drugiemu rodzajowi skądinąd ogromnie niebezpiecznych istot.

I tak nader mocno i twardo brzmią słowa malujące cechy skorpionów: "Magnum de modico malum scorpio terra suppurat. Tot venena quot et genera, tot pernicies quot et species, tot dolores quot et colores. [...] Et tamen unus omnium violentiae gestus de cauda, non ore; quae cauda erit, quodcumque de postumo corporis propagatur et verberat. [...] series illa nodorum venenata intrinsecus vena subtilis arcuato impetu insurgens hamatile spiculum in summo tormenti ratione stringit. [...] Id spiculum et fistula est patula tenuitate et virus, qua figit, in vulnus effundit. Familiare periculi tempus aestas; Austro et Africo saevitia velificat" (1, 1-2). Sugestywne przedstawienie całej ohydy tego zwierzęcia, zwłaszcza przez wskazanie na niezwykle podstępne sposoby (np. de cauda, non ore) i okoliczności (np. tempus aestas) zadawania ran, posiada w sobie siłę zobrazowania

---

<sup>13</sup> Prz 9, 2.

<sup>14</sup> Mt 10, 39.

poczynań i działań heretyków, do których jest odniesione to porównanie. W nie zmienionym zatem sensie zostają jakby powtórzone zdania, gdy mowa już o ludziach: "Acerba mediocritas et istis [sc. scorpis] et genus varium et uno modo armantur et certo tempore subornantur nec alio quam ardoris. Hoc apud Christianos persecutio est. Cum igitur fides aestuat et ecclesia exurit de figura rubi, tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt, tunc omnes martyriorum refragatores ebullunt calentes et ipsi offendere, figere, occidere" (1, 4-5).

Podobnie, jeżeli wziąć pod uwagę sferę kompozycyjną traktatu, podchodzi pisarz do zagadnienia stosowania środków zaradczych przeciw obydwu "gatunkom" skorpionów. Nie może jednak wykorzystać ze względu na brak oczywistego *tertium comparationis* tego samego porównania. Omawiając zatem sposoby leczenia ran powstałych od ukąszeń skorpionów-zwierząt, ogranicza się niemal wyłącznie do ich wyliczenia: "In remediis naturalia plurimum; aliquid et magia circumligat; medicina cum ferro et poculo occurrit" (1, 2). Wydaje się, że celem owej *enumeratio* jest jedynie sugestia, iż w ogóle istnieje możliwość wyleczenia mimo działania trującego jadu.

Nieco odmiennie przedstawia się rzecz, kiedy Tertulian rozpatruje sposoby bronienia się przed skorpionami-heretykami. Główna myśl zawiera się w lapidarnie sformułowanym zdaniu: "Nobis fides praesidium" (1, 3), popartym następnie swoistym zastrzegalnikiem nie tylko tłumaczącym genezę utworu, lecz także ukazującym jako powinność taką a nie inną postawę chrześcijan w stosunku do heretyków: "[...] si non et ipsa percutitur diffidentia signandi statim et adiurandi et iniciendi bestiae calcem" (1, 3). Tę zwięzłą wypowiedź potwierdza autor wyraźnie w innym miejscu. Po mistrzowsku wykorzystuje do tego antytezę, która jawi się tutaj jako węzeł spajający motyw skorpiona-heretyka i lekarstwa na jego ukąszenie z wcześniej przez nas pokazaną argumentacją zasadzającą się na Biblii: "Nos ipsi ut lepores, destinata venatio, de longinquo obsedimur, et haeretici ex more grassantur. Itaque tempus admonuit adversus nostrates bestiolas nostratem mederi theriacam stilo temperare. Qui legeris, biberis. Nec amarum potio. Si eloquia domini dulcia super mella et favos<sup>15</sup>, inde pigmenta sunt. Si lacte et melle promissio dei manat, hoc sapiunt quae illuc faciunt. Vae autem qui dulce in amarum et lumen in tenebras convertunt!<sup>16</sup> Perinde enim et qui martyriis refragantur salutem perditionem interpretantes tam dulce in amarum quam lucem in tenebras reformant atque ita miserrimam hanc vitam illi beatissimae praevortendo tam amarum pro dulce quam tenebras pro luce supponunt" (1, 11-13).

Do przytoczonego wyżej obszernego passusu, który jakby streszcza osnowę dzieła i stanowi zapowiedź rozmaitych płaszczyzn dowodzenia<sup>17</sup>, można jeszcze dołączyć –

<sup>15</sup> Ps 11, 7.

<sup>16</sup> Iz 5, 20.

<sup>17</sup> W kompozycji *Scorpiace* tekst ten jest częścią *prooemium*.

jak się wydaje – pewien nie mniej ważny obraz. Obejmuje on bowiem motyw choroby-grzechu oraz motyw lekarza-Boga i lekarstwa-nauki Bożej, co niejako przybliży i niczym pomost łączy treści zawarte w motywie skorpiona z istotą tertuliańskiej argumentacji wyrażonej w dwuznacznym przeciwstawieniu: śmierć – życie. Pisarz powiada: "Est et haec perversitas hominum salutaria excutere, exitiosa suscipere, periculosa conquirere, medicamina devitare, aut mori denique citius quam curari desiderare" (5, 5). I dalej w dobitnych słowach: "Horrorem operis fructus excusat. [...] Sic et martyria desaeviunt, sed in salutem. [...] Sed medicum quidem miraberis etiam in illo, quod ferme pares adhibet qualitates medellarum adversus qualitates querellarum, cum quasi de perverso auxiliatur per ea subveniens per quae laboratur. Nam [...] et sanguinis fluxus defusa insuper venula revocat" (5, 7-8). A także nawiązując do grzechu pierworodnego: "Edit [sc. homo] inlicitum et transgressione saturatus in mortem crudavit" (5, 12), następnie zaś do miłości Boga: "Sed dominus [...] paulatim remedia composuit, omnes fidei disciplinas et ipsas aemulas vitio, verbum mortis verbo vitae rescindentes [...] Ita, et cum mori praecipit medicus ille, veternum mortis excludit" (5, 12).

Nakreślony przez Tertuliana wizerunek skorpiona wraz z przeciwstawionym mu działaniem *scorpiace* nadają utworowi w zestawieniu z naczelnymi dłań pojęciami życia i śmierci szczególną i – co ważniejsze – dwojaką wymowę. Przede wszystkim daje się zauważyć wspierający charakter obydwu motywów w odniesieniu do argumentacyjnej strony traktatu, przy czym wydaje się, że większy nacisk jest położony na motyw skorpiona. Autor wyzyskuje porównanie gnostyków do skorpionów, by z góry określić, w jakim sensie należy rozumieć gnostycki termin "życie". Skoro odpowiednikiem owego "życia" (wprawdzie życia, lecz tylko ziemskiego) ma być skorpion, ucieleśnienie śmierci, staje się oczywiste, iż poglądy gnostyków odrzucających męczeństwo są zgubne – prowadzą w gruncie rzeczy do śmierci. Znaczenie męczeństwa jako życia podkreśla nadto motyw *scorpiace* utożsamianego z nauką Bożą, która – jak wynika z prawd wiary – musi wieść ku życiu. Tak więc pisarz przenosi znaczenie pojęć życia i śmierci z rzeczywistości ziemskiej w sferę wieczności, wykorzystując umiejętnie sposób dowodzenia, jakim posługiwali się jego przeciwnicy: nazwy podstawowych wartości pozostają te same, zmienia się natomiast to wszystko, do czego zostają odniesione.

Wydaje się, że nie popadniemy w sprzeczność z tym, co powiedzieliśmy wyżej, jeśli stwierdzimy, iż motyw skorpiona i *scorpiace* odgrywa w traktacie Tertuliana jeszcze jedną i to wcale nie mniej doniosłą rolę. Zmienia bowiem wydźwięk argumentacyjnej partii tekstu, przekształcając ją niejako w płaszczyźnie odbiorcy. Innymi słowy – sprawia, iż dzieło w jego ostatecznym wymiarze można odczytać nie tyle jako polemikę z gnostykami, co przesłanie do chrześcijan pełnych wahań i niezbyt świadomych, co czynić w obliczu prześladowań, jako że potrzeba poniesienia ofiary z życia poddawana jest w wątpliwość. Polemika z heretykami ogranicza się zatem – jak można przypuszczać – wyłącznie do części dowodowej, mającej z całą ostrością wykazać bezzasadność twierdzeń i brak należytego rozumienia Pisma objawiane przez wrogów męczeństwa.

Odmienność zdań jest tak silna, iż gnostycy stają się w oczach Tertuliana nie do przekonania. Zaznacza tę cechę dobitnie i odstępuje od jakichkolwiek wysiłków perswazyjnych, przyrównując odstępców do skorpiona – symbolu zła i grzechu<sup>18</sup>. Na kanwie tego porównania-obrazu, nierzadko następnie przywoływanego i opatrzonego niewybrednymi określeniami<sup>19</sup>, buduje apologię męczeństwa, nadając jej znamiona utworu protreptycznego przez wprowadzenie kluczowego wyrazu *scorpiace* – lekarstwa na ukąszenie skorpiona i podniesienie go do rangi tytułu. Mimo jednokrotnego użycia właśnie w tytule słowo to nie traci wszakże spójności z tekstem. Tkwi w nim dzięki utożsamieniu go z jednej strony – jak powiedzieliśmy – z samą nauką Bożą, z drugiej zaś – z wyrazem tejże nauki przedstawionej jako zachęta do męczeństwa. Znajduje to odbicie w stanowczej i niepodważalnej w przekonaniu pisarza końcowej wypowiedzi, która odwołując się do najskuteczniejszego lekarstwa – odpowiednika *scorpiace*, zamyka jakby klamrą cały utwór: "[...] statim audisset [sc. haereticus] a servo dei quod audierat diabolus a domino: recede satana, scandalum mihi es. Scriptum est dominum deum tuum adorabis et illi soli servies<sup>20</sup>. Sed et nunc audire debebit, quatenus multo post venena ista suffudit, nulli infirmorum facile nocitura, nisi si qui non hanc nostram ex fide praebiberit vel etiam superbiberit potionem" (15, 6-7)<sup>21</sup>.

Jak możemy dostrzec, *Scorpiace*, będąc śródchrześcijańską apologią, wyrosła z potrzeby chwili, przekonuje o konieczności męczeństwa jakby w dwu dopełniających się warstwach: przez obalenie za pomocą Biblii twierdzeń gnostyków oraz – bardziej ekspresywnie – poprzez metaforyczne wskazanie właściwej postawy.

DE *SCORPIACE* DE TERTULLIEN  
LE THÈME DU SCORPION DANS L'APOLOGIE DU MARTYRE

R é s u m é

Classé traditionnellement parmi les écrits polémiques, le traité *Scorpiace* de Tertullien paraît surtout une oeuvre défendant les valeurs du martyre, qui ne fut nullement adressée à des gnostiques, mais aux chrétiens qui, influencés par les théories gnostiques, doutaient de la nécessité de sacrifier leur vie pour la foi. Sur le canevas de la polémique avec les gnostiques (du moyen rhétorique formel), l'écrivain fait l'apologie du martyre en se servant des arguments tirés essentiellement de la Bible et en faisant des parallèles bien assortis entre l'Ancien et le Nouveau Testaments. En particulier, il a mis en oeuvre le topos du mot et de l'acte reflétant le droit divin

<sup>18</sup> Por. np. Pwt 8, 15; Syr 26, 7; 39, 30, a zwłaszcza Łk 11, 9-12.

<sup>19</sup> Zob. *Scorp.* np. 4, 2; 5, 1; 7, 1; 11, 4.

<sup>20</sup> Mt 4, 10.

<sup>21</sup> Uzdrawiający napój jako ukonkretnienie *scorpiace* pojawia się – jak pamiętamy – w przytoczonym już wcześniej wstępie traktatu (1, 12).



---

avec toutes ses incidences, ainsi que l'enseignement du Christ et des apôtres, tels qu'ils s'étaient déjà réalisés ou allaient se réaliser plus tard.

Cependant l'essentiel de cette argumentation constitue l'antithèse des notions équivoques de vie et de mort, renvoyant aussi bien à la réalité terrestre qu'à l'éternelle, où l'une fait intervenir les qualités avancées par les gnostiques et l'autre, celles de l'auteur. En s'appuyant sur les vérités chrétiennes, Tertullien a identifié le martyr avec la vie éternelle et l'idolâtrie, entendue comme résultat du déni de Dieu, avec la mort. Cette idée se trouve secondée par le thème littéraire du *scorpiace*-enseignement de Dieu et par celui du scorpion-hérétique. Les deux thèmes jouent toutefois un autre rôle important dans l'oeuvre analysée. Le scorpion, incarnation de la mort et du péché, signale la menace de la part des hérétiques, alors que le *scorpiace*, le remède à la piqûre du scorpion, devient non seulement l'équivalent de l'enseignement de Dieu, mais aussi du contenu du traité et des desseins de l'apologue lui-même, d'autant plus que ce dernier terme a été élevé au rang du titre.