

Dariusz Karłowicz: Racjonalizm Tertuliana

Trzeba zapału Szestowa, by nie dostrzec, że filozofia, Grecja, przyjaźń błędu, Ateny i Akademia nie muszą być – i nie są – synonimem naturalnego rozumu, lecz historycznymi przykładami jego skorumpowanych owoców. Antyfilozoficzność i antyracjonalizm to nie to samo – pisał dr Dariusz Karłowicz w książce „Sokrates i inni święci”. Publikujemy jej fragment w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Szestow. Wiedza a zbawienie”.

Głoszenie orędzia radykalnej transcendencji przypisuje się nierzadko myślicielowi, który – co przecież nie jest bez znaczenia – uchodzić może za ojca łacińskiej teologii. Trudno w istocie wątpić, że niektóre wystąpienia Tertuliana dają asumpt do takiej właśnie opinii. W dobrze znanych wypowiedziach Tertulian stanowczo przeciwstawia sobie filozofię i chrześcijaństwo jako dwie wykluczające się rzeczywistości. W sławnych frazach *Apologetyku* zaprzecza wszelkiej wspólności i podobieństwu między filozofem i chrześcijaninem, wychowankiem Grecji i uczniem nieba, przyjacielem błędu i jego wrogiem[1], w *Preskrypcji przeciw heretykom* antynomie te uzupełnia o Ateny i Jerozolimę, Akademię i Kościół[2]. Opinię reprezentanta chrześcijaństwa, które w podkreślaniu paradoksalności Objawienia posunęło się aż do postulatu unicestwienia rozumu, wspiera również popularny fragment *De carne Christi*, gdzie Kartagińczyk wiarygodność śmierci Syna Bożego upatruje w jej niedorzeczności, a pewność zmartwychwstania wywodzi z jej niemożliwości[3].

Trzeba jednak zapału Szestowa, by nie dostrzec, że filozofia, Grecja, przyjaźń błędu, Ateny i Akademia nie muszą być – i nie są – synonimem naturalnego rozumu, lecz historycznymi przykładami jego skorumpowanych owoców. Antyfilozoficzność i antyracjonalizm to nie to samo[4]. Tertulian z właściwą sobie stanowczością mówi nie to, że rozum nie może poznać nawet cienia prawdy, lecz że dotychczasowa filozofia nie reprezentuje niczego prócz fałszu. W *Świadectwie duszy* dodaje, że filozofia ta nie jest też reprezentantem natury. W umyśle Tertuliana spór między Objawieniem a naturą nie istnieje[5]. Jeśli Tertulian proklamuje spór, to jest to konflikt między naturą a historyczną filozofią. I właśnie filozofii, która fałszuje obraz natury, Tertulian wydaje wojnę zarówno w imieniu rozumu, natury, jak i Objawienia.

Nieskażona natura jest w swojej istocie chrześcijańska, a to znaczy, że odkrywany w niej ład nie jest sprzeczny z Objawieniem. Dlatego Tertulian, idąc ramię w ramię ze współczesnymi mu pisarzami, gotów jest traktować kosmos jako dowód istnienia Boga[6]. W tej sprawie stanowisko Pawła wyrażone w *Liście do Rzymian* zostaje w całości podtrzymane – przedmiotem krytyki nie jest rozum, ale użytek, jaki robili z niego filozofowie[7]. Trzeba zresztą powiedzieć, że współcześni Tertulianowi chrześcijanie wnoszą niewiele do pomysłów, które od czasów wielkiego Diogenesa z Apolonii rozwijali starożytni stoicy i platonicy[8].

Klemens, biskup Rzymu, w liście datowanym na koniec I wieku po Chrystusie, we wspaniałym hymnie ukazuje majestatyczny ład wszechrzeczy, w którym objawia się wielkość Stwórcy, jako wzór prawdziwie godny naśladowania przez chrześcijan[9]. Warto zaznaczyć,

że jest to ćwiczenie duchowe zadane członkom rozdarłej sporami gminy korynckiej. Kontemplacja ładu widocznego w kosmosie, w którym urzeczywistnia się Boża potęga, jest lekarstwem dusz i przykładem ładu oraz jedności, która powinna panować między posłusznymi Objawieniu członkami skłóconej gminy[10]. Nie ma lepszego argumentu na niesprzeczność natury i Objawienia. Trzeba tu wprawdzie dodać, że zwłaszcza we wczesnym Kościele zdolność do umysłowego widzenia w naturze oblicza Boga i stworzonych przez Niego praw, jednocześnie życiem ludzkim i całą naturą, nie musiała być uważana za powszechnie dostępną. Sam Klemens przychyliłby się, jak sądzę, do twierdzenia, że w pełni posiadają ją tylko chrześcijanie i że Objawienie jest swego rodzaju warunkiem naturalnego poznania Boga[11].

Później wszelako wezwanie św. Teofila: „Człowieku, patrz na Jego dzieła”[12] będzie na ogół wyrazem przekonania o powszechnej zdolności ludzkiego umysłu do odkrycia istnienia Stwórcy oraz praw godziwego życia. Tak właśnie przedstawia się rzecz w 17 i 18 rozdziale *Oktawiusza* Minucjusza Feliksa. Jeśli mamy w pamięci atak Marka Tuliusza na atomistę i mechanicystę Demokryta, nie zdziwimy się badaniem Minucjuszowi przez współczesnych przydomkowi Cyncerona, czytając następujący fragment: „Tym bardziej więc wydaje mi się, że są pozbawieni rozumu, zmysłów, a już zwłaszcza wzroku wszyscy ci, którzy owej celowości panującej we wszechświecie nie przypisują boskiemu umysłowi, ale jakiemuś połączeniu przypadkowo pasujących do siebie cząstek”[13].

Posądzany o ekstremizm Tertulian nie tylko aprobuje, ale twórczo rozwija sposób myślenia, który potwierdza zasadniczą jedność naturalnego i objawionego, a więc Bożego ładu. „Czy chcecie, byśmy z

Nieskażona natura jest w swojej istocie chrześcijańska, a to znaczy, że odkrywany w niej ład nie jest sprzeczny z Objawieniem

Jego tylu i tak pięknych dzieł, wśród których się znajdujemy, którymi się żywimy, które nas bawią, a nawet które nas strachem przejmują, czy też chcecie, byśmy ze

świadczenia duszy samej istnienie jego udowodnili?” – pyta Kartagińczyk w XVII rozdziale *Apologetyki*[14].

W swojej argumentacji ze świadectwa duszy Tertulian odwołuje się do posiadającego wyraźnie filozoficzną proveniencję arsenału metafor medycznych, które od zawsze służyły do podkreślenia dystansu między naturą a zepsutą, a więc nienaturalną, codziennością. Świadczenie, które służy jako dowód istnienia Boga, pochodzi od duszy, która była oszołomiona, ale opamiętała się i jak po śnie czy chorobie odzyskuje na powrót zdrowie. Tymi świadectwami są popularne powiedzenia, takie jak: „Co Bóg da”, „Bóg widzi”, „Bogu polecam”, ujawniające, zdaniem Tertuliana, tkwiącą w duszy, choć zagłuszoną przez chorobę wiedzę, która jest w zasadzie całkowicie zgodna z nauką chrześcijańską. Dusza jest, jak powiada Tertulian, *naturaliter christiana*, a to znaczy, że dusza jest z natury zorientowana na Boga. „Kiedy takie zdania wypowiada, pisze Tertulian, nie na Kapitol, ale ku niebu oczy kieruje dusza. Albowiem zna siedzibę Boga żywego – od Niego i stamtąd zesłała na ziemię”[15].

Ten koncept, który narodził się podczas pisania *Apologetyku*, Tertulian uznał za tak udany, że postanowił poświęcić mu osobne dziełko. Trzeba przyznać, że uważna lektura tego tekstu każe ostatecznie zrewidować jeden z uporczywych przesądów dotyczących literatury wczesnochrześcijańskiej, a mianowicie postoświeceniowy obraz Tertuliana jako ucieleśnienia konfliktu objawionej wiary z naturalnym rozumem.

W *Apologetyku* wśród głównych przyczyn i symptomów choroby, która zniekształca naturalną wiedzę duszy, Tertulian wymienia: przygniecenie więzieniem ciała, ograniczenie przewrotnym wychowaniem, wycieńczenie namiętnościami i pożądaniem oraz służbę fałszywym bogom[16]. W Świadectwie duszy oskarżenie zostaje skierowane pod adresem filozofii, uznanej za naczelnego sprawcę korupcji naturalnej wiedzy. Na świadka prawdziwości nauki chrześcijańskiej Tertulian powołuje duszę, ale „nie tę, co kształcona w szkołach, ćwiczona w bibliotekach, karmiona w akademiach i attyckich krągankach – tryska mądrością. Zwracam się, duszo, do ciebie prostej, szorstkiej, nieokrzesanej, nieuczonej. Do takiej, która przychodzisz tu prosto z ulicy[17], z zaułków, z warsztatu”. Jak widać, idea mądrego naturalną mądrością dzikusa nie urodziła się dopiero w umyśle Jana Jakuba Rousseau. U Tertuliana z pewnością idea ta koresponduje jakoś z jego koncepcją powszechnego, pierwotnego i niepisanego prawa naturalnego, przekazanego wszystkim ludom za pośrednictwem Adama i Ewy, którzy otrzymali je w czasach poprzedzających upadek (grzech pierworodny to właśnie złamanie tego prawa)[18].

Sam pomysł świadectwa nieskażonej duszy być może podsunął Tertulianowi sławny eksperyment Psammetycha. Chcąc odkryć, jaki jest naturalny czy pierwszy język ludzi, przyszły król Egiptu przekazał nowo narodzone dziecko niańce, którą pozbawił języka po to, by zyskać pewność, że pierwsze wypowiedziane przez dziecko słowo nie będzie mu znane ze słuchu[19]. Tertulianowi musiał spodobać się ten pomysł, skoro omawiając go w pierwszej księdze *Do Pogan* prawdziwość opowiadania kwestionuje, lecz podważa wyłącznie techniczną możliwość przeprowadzenia tego makabrycznego eksperymentu[20].

Tertulian odwołuje się tu do pewnej tradycji myślenia, która zakłada istnienie zapisanych w języku, niezakończonych, pierwotnych i przez to źródłowych doświadczeń rzeczywistości

Abstrahując jednak od źródeł tekstualnych należy powiedzieć, że Tertulian odwołuje się tu do pewnej tradycji myślenia, która zakłada istnienie zapisanych w języku,

niezakończonych, pierwotnych i przez to źródłowych doświadczeń rzeczywistości. Widać to w prezentowanym w Platońskim *Kratylosie* micie nazwodawców (*onomatopoeia*), którzy nadali rzeczom prawidłowe, tzn. adekwatnie opisujące ich naturę nazwy[21]. Czas skaził zarówno język, jak i naszą zdolność bezpośredniego poznania, więc ukryte w językowych źródłosłowach dzieła nazwodawców są jedyną dostępną drogą prowadzącą do poznania natury rzeczy. Teorię tę zaadaptował, nadając jej biblijny sztafaż, Filon Aleksandryjski. Mit pierwotnego języka wyraża się w teorii istnienia właściwego czy prawdziwego języka, którym w raju posługiwali się pierwsi rodzice. Jej

epistemologiczny rdzeń wyraża scena, w której niewinny jeszcze Adam nadaje nazwy wszystkim przyprowadzonym przez Boga zwierzętom. Są to nazwy, które „oznaczały rzeczy ściśle według ich właściwości”.

Na czoło wysuwa się wątek czystego poznania nie zniekształconego jeszcze przez skutki upadku pierwszego człowieka. „A ponieważ rozumna natura w duszy – wyjaśnia Filon – była jeszcze nie zamącona i żadna choroba, żadna wada ani namiętność nie miały do niej dostępu, więc Adamowe wyobrażenia ciał i przedmiotów były bardzo czyste i dzięki temu nadawał rzeczom właściwe nazwy, ponieważ wiedział dokładnie, jaką rzeczywistość nazwy te oznaczają, odzwierciedlając jednocześnie i naturę przedmiotu, i myśl mówiącego”[22]. U Herodota tradycja ta pojawia się w postaci mitu pierwszego, naturalnego języka, który pozwoli na zidentyfikowanie najprawdziwszego spośród istniejących języków. U Tertuliana problem nieskażonego poznania – kwestia arcyfilozoficzna – sztych jego krytyki skieruje w stronę filozofii.

Wątek pierwotności, pierwszeństwa posiada tu podwójne znaczenie. W potocznych zwrotach prostych ludzi zapisana jest pierwotna wiedza duszy, która jest po pierwsze naturalna, a więc prawdziwa, a po wtóre, jak byśmy dziś powiedzieli, przedkulturowa. Znaczy to, że nie tylko nic nie zawdzięcza kulturze czy filozofii, bo jest wobec niej źródłowa, ale że sama stanowi właściwy proberz ich wartości. Stwierdzona zgodność tej wiedzy z Objawieniem jednocześnie dowodzi więc rozumności i naturalności Objawienia i unicestwia jakąkolwiek wartość niezgodnej z nimi filozofii.

Wróćmy jednak do *Świadectwa duszy*. Analiza kolejnych świadectw wykazuje ich uderzającą zbieżność z nauką chrześcijańską. Spontaniczne powiedzenia traktowane jako ekspresja obecnej w ludzkiej duszy naturalnej wiedzy, potwierdzają tożsamość wiedzy naturalnej z wieloma prawdami objawionymi przez Stwórcę. Dotyczy to nie tylko istnienia Boga: „wiesz także dobrze – mówi Tertulian do duszy – co głosimy na temat natury Boga”[23]. Naturalny rozum odrzuca niezmiennego i nie dającego zbawienia Boga filozofów[24] na rzecz Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Dusza wbrew filozofii potwierdza kolejne prawdy chrześcijańskiej nauki: dobroć, wszechmoc i wszechwiedzę Bożą, gniew, który w Bogu budzą ludzkie występki; dusza wie o przewrotności szatana, znana jest jej prawda o pośmiertnym sądzie, możliwości nagrody lub kary, a nawet prawda o zmartwychwstaniu![25]

Skąd dusza posiada tę wiedzę i co o niej sądzić? Zwróćmy uwagę na słowa, które odegrały niezwykle ważną rolę w historii myśli chrześcijańskiej, a mianowicie: „świadectwo” (*testimonium*) i „świadek” (*testis*). Dusza jest tu świadkiem w procesie chrześcijańskiej nauki; ten świadek świadczy o Bogu, ale przede wszystkim świadczy o naturze, którą reprezentuje i której część stanowi. Można powiedzieć, że świadek jest tu w jakimś stopniu tożsamy z tym, o czym świadczy. Tertulian, jak każdy finalistą, zakłada, że rzeczywiste poznanie natury musi się wiązać z poznaniem jej celu i funkcji – pośrednio więc poznanie natury ludzkiej duszy automatycznie odkrywa przed nami jakąś część Bożych planów. „Nie sądzę – pisze Tertulian o świadectwach duszy – żeby ktoś mógł uważać je za niedorzeczne lub śmieszne, jeśli tylko rozważy dostojeństwo natury, po którym ocenia się wiarygodność duszy. Ile dasz nauczycielce, tyle przyznasz uczennicy. Nauczycielką

jest natura, dusza uczennicą. Wszystko, czego pierwsza nauczyła, a druga sobie przyswoiła, pochodzi od Boga, Nauczyciela nauczycielki”[26].

Na koniec traktatu Tertulian przedstawi koncepcję, którą kieruje do dwóch źródeł i trzech świadectw. Obok świadectwa duszy są to świadectwo Pisma i zgodne z nimi świadectwa niektórych wypowiedzi filozofów. Dwa źródła ostatecznie okazują się jednym, dla Pisma jest nim Bóg, dla właściwej filozofii – natura, a dla tej również Bóg. „Wierz przeto swym świadectwom (chodzi o świadectwa filozofii – D.K.), a na podstawie naszych pamiętników tym więcej wierz świadectwom Bożym, wszelako na podstawie samej duszy tak samo wierz naturze. Wybierz najwierniejszą z tych sióstr prawdy. Jeśli wątpisz w swe (filozoficzne – D.K.) pisma, to ani Bóg, ani natura nie kłamią. Żeby uwierzyć i naturze, i Bogu – uwierz duszy”[27].

Tertulian zakłada, że rzeczywiste poznanie natury musi się wiązać z poznaniem jej celu i funkcji – pośrednio więc poznanie natury ludzkiej duszy automatycznie odkrywa przed nami jakąś część Bożych planów

Przy bliższym wejrzeniu okazuje się więc, że znacznie trudniej jest bronić tezy o Tertulianowej świadomości zasadniczej paradoksalności Objawienia niż tezy, że – jego zdaniem – Objawienie pozostaje w zgodzie

z naturalną wiedzą duszy[28]. Można się oczywiście tej obrony podjąć. Sprawa dotyczy kompetencji świadectwa duszy. Odpowiedź jest bardzo

w duchu św. Pawła. Wydaje się, że świadectwa mają walor czysto teoretyczny, a więc nie pozwalają dojść do pełni doskonałości, po drugie zaś są niepełne i niepewne (często sprzeczne ze sobą), zwłaszcza gdy porównać je z objawioną prawdą. Przekonanie to ujawnia się w stosunku Tertuliana do historycznej filozofii. Wiele jej twierdzeń uważa on za zgodne z prawdami chrześcijaństwa, jednak brana ogólnie filozofia jest tak wewnętrznie sprzeczna, że właściwie niepodobna uznać ją za kierownika, który poprowadzi duszę do szczęścia. Główna wartość świadectwa duszy leży w tym, że dowodzi rozumności czy choćby nie absurdalności Objawienia i, po wtóre, że może stanowić punkt wyjścia przemiany, którą w pełni można zrealizować tylko przez posłuszeństwo Chrystusowi.

Świadectwo duszy, które nie zostaje zniesione, musi zostać uzupełnione przez Objawienie. To wątek powrotu do natury i jej rozwoju. Dusza jest wprawdzie *naturaliter* chrześcijańska, ale oznacza to tylko pewną jej orientację, wpisany w nią i naturalny dla niej kierunek wzrostu. By stała się w pełni doskonała, musi rozwój ten urzeczywistnić. To właśnie ma na myśli Tertulian, gdy mówi, że zwykle dusza „nie rodzi się, a staje się chrześcijańska”[29]. Bez pomocy Objawienia człowiek, co najlepiej widać po filozofii pogan, wydany jest na pastwę zgubnej *hybris*, pychy, która sprowadza rozum na manowce. Przykład filozofów, uczniów Grecji, poucza nas, że bez Objawienia uczeń natury staje się przyjacielem błędu. Świadectwo duszy może więc stanowić punkt wyjścia: „Abyśmy atoli tym dokładniej i wyraźniej tak do niego samego, jak i do Jego rozporządzeń w woli dojść mogli, jako pomoc dał nam pisane słowo na wypadek, gdyby ktoś chciał Boga szukać, szukanego znaleźć, znalezionemu uwierzyć, a dawszy Mu wiarę, oddać Mu się w służbę”[30].

Jak widzimy, dla Tertuliana nie ma sprzeczności między twierdzeniami, że chrześcijaństwo to filozofia, że chrześcijaństwo i Grecja to rzeczywistości sprzeczne i że jedną z cech prawdy jest jej niedorzeczność, jeśli mierzyć ją kategoriami obowiązującymi w skorumpowanych Atenach. Portret Tertuliana irracjonalisty jest efektem utożsamienia filozofii z naturalnym poznaniem. Czy wolno nam nazwać Tertuliana racjonalistą? Otóż tylko w bardzo wąskim sensie tego słowa. Portret Tertuliana racjonalisty nie powinien przesłonić faktu obecnej w jego pismach głębokiej świadomości transcendencji Bożej, absolutnej swoistości kondycji „ucznia nieba”, który nie tylko nie powinien, ale i nie jest w stanie w pełni zrozumieć tajemnic Bożych.

[1] Por. Tert., Ap. 46,18.

[2] Por. Tert., Praescr. 7,9, por. Hier., Epist., 22,29 („Co za łączność światła z ciemnością? Lub co za ugoda Chrystusa z Beliarem?» (2Kor 6,14-15) Co ma wspólnego z Psałterzem Horacy? Z Ewangelią Maro? Z Apostołem Cycero?» (zob. Hieronim, Listy, tom 1, tłum. Jan Czuj, Warszawa 1952, s. 145-146).

[3] Por. Tert., Carn. 5,4.

[4]Eric Osborn pisząc o obu cytatach (Praescr. 7,9 i Carn. 5,4), zauważa: „These two claims have become slogans in fideist alternatives to the Enlightenment where they have each acquired a meaning which is foreign to Tertulian. (...) it is (...) necessary to show that Tertulian was not a fideist. Not only did he never say «credo quia absurdum», but he never meant anything like it” (w: tenże, *Tertulian, First Theologian in the West*, Cambridge 1997, s. 27-28).

[5] Por. tenże, *The Emergence of Christian Theology*, dz. cyt., s. 233-234.

[6] Por. Tert., Ap. 17,1-4.

[7] Polemizując z Gilsonem, Szestow stawia śmiałą tezę, że u Pawła i Tertuliana mamy do czynienia nie tyle z odrzuceniem rozumu w ogóle, ile z odrzuceniem rozumu Greków i proklamacją radykalnie nowego modelu racjonalności. „A tymczasem jeśli Izajasz i Paweł mają rację, to sentencja Tertuliana (chodzi rzecz jasna o osławiony passus z *De carne Christi* 5 – d.k.) jest jak gdyby wstępem czy wprowadzeniem do organonu filozofii judeochrześcijańskiej powołanej objawić światu nowe i nikomu dotąd nie znane pojęcie „prawdy stworzonej”. Trzeba przede wszystkim odrzucić raz na zawsze podstawowe kategorie helleńskiego myślenia, wyrwać z siebie z korzeniami wszystkie założenia naszego ‘naturalnego poznania’ i naszej ‘naturalnej moralności’” (L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, dz. cyt., s. 314). Obawiam się, że stosując tradycyjne reguły interpretacji tekstów niepodobna dowieść, że Tertulianowe pojęcie natury i rozumu odrzuca „kajdany” nałożone mu przez Greków.

[8] Por. A.H. Armstrong i R.A. Marcus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1964, s. 9.

[9] Por. Clem. Rom., Epist. 19,2-20,11.

[10] Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 36-45.

[11] Do takiego wniosku skłania fragment 36,2 listu:

„Przez Niego (Chrystusa) wpatrujemy się w niebiosa wysokie,
Przez Niego jak w zwierciadle oglądamy niepokalane i dostojne oblicze
Boże,
Przez Niego nierozumny i przyćmiony umysł nasz rozwiera się ku
światłu,
Przez Niego chciał nam Pan dać skosztować mądrości nieśmiertelnej”.

Patrz: Klemens Rzymski, Pierwszy List Klemensa do Koryntian, 36,2,
tłum. ks. A. Lisiecki, POK, tom 1, Poznań 1924, s. 141. Czytając ten
fragment trzeba pamiętać, że Klemens właściwie nie wypowiada się na
temat możliwości teoretycznego odkrycia istnienia Boga poprzez jego
dzieła, lecz mówi o mądrości nieśmiertelnej, a więc o totalnej konwersji
ludzkiego bytu. Dla czytelników Starego Testamentu (w wersji greckiej)
wiara jako warunek poznania nie jest niczym nowym. „Jeśli nie
uwierzycie, nie zrozumiecie” – mówi Izajasz (Iz 7,9).

[12] Theo., Ad Autol. 1,6,tłum. ks. J. Czuj, POK, tom 18, Poznań 1935, s. 38.

[13]Por. Min. Fel., Oct. 17,3,tłum. M. Szarmach, PSP, tom 44, Warszawa 1988, s. 39; por. Arist., Apol. 1. W dziele O naturze Bogów Cyceron pisał: „Bo przecież całkiem bezwstydnymi nazwać trzeba wywody Demokryta, jak również wcześniejszego odeń Leukippa, którzy twierdzili, że istnieją jakieś drobne lekkie ciała (...), z których to ciałek powstało niebo i ziemia, i to bez żadnego udziału boskiej siły twórczej, a jedynie przez jakiś przypadkowy zbieg okoliczności” (Cic., Nat. deor. I,24,66,tłum. W. Kornatowski, w: Marcus Tullius Cicero, Pisma filozoficzne, tom 1, Warszawa 1960, s. 41).

[14]Tertulian, Ap. 17,4,tłum. J. Sajdak,POK, tom 20, Poznań 1947, s. 79.

[15]Tamże, 17,6, s.79.

[16] Tamże, 17,5, s.79.

[17] Tert., Test. 1,tłum. ks. Andrzej C. Guryn, PSP, tom 29, s. 101.

[18] Zob. Jud 2, gdzie czytamy: „jak przystało dobroci Boga i jego sprawiedliwości jako Stwórcy rodzaju ludzkiego dał wszystkim ludom to samo prawo. (...)Na początku świata bowiem sam dał Adamowi i Ewie prawo, aby nie jedli owocu z drzewa w środku raju (...). Tak więc w tym ogólnym i pierwotnym prawie Bożym (...) poznajemy wszystkie

przykazania późniejszego prawa w sposób szczegółowy, które rozwinęły się wydane w swoim czasie. (...) Przed prawem Mojżesza, spisany na kamiennych tablicach, było prawo niepisane, poznane jako prawo naturalne i zachowane przez naszych ojców. Na jakiej bowiem podstawie Noe został uznany za sprawiedliwego, jeśli nie poprzedziłaby go sprawiedliwość płynąca z prawa naturalnego. Dlaczego Abraham został uznany za przyjaciela Boga, skąd jego silna wiara, jeśli nie ze słuszności i sprawiedliwości prawa naturalnego? (...) dlatego poznajemy prawo Boże dane także przed Mojżeszem i to nie tylko na górze Horeb czy Synaju, nie tylko dane na pustyni, lecz również starsze od nich, dane wcześniej w raju” (w: Tertulian. Wybór pism 2, tłum. Wincenty Myszor, PSP tom 29, Warszawa 1983, s. 184-185). O treści prawa zob. J. Pelican, *The Christian Tradition*, dz. cyt., s. 32; więcej: E. Osborn, *Tertulian*, dz. cyt., s. 155 i 138n

[19] Pierwszym wypowiedzianym przez dzieci słowem miało być frygijskie słowo bekos (chleb).

[20] Dowodząc mianowicie, że okaleczona niańka nie miała żadnych szans na przeżycie brutalnego zabiegu; por. Tert., *Nat.* 1,8. W wersji Herodota dzieci wychowywane były w odosobnieniu przez zachowujących milczenie pasterzy. „Hellenowie zaś – gniewa się Herodot na Hekatajosa i Pindara – opowiadają o tym wiele nedorzeczności, m.in. tę, że Psammetych wyciął języki pewnym kobietom, a następnie kazał im wychowywać te dzieci” (II,2, tłum. Seweryn Hammer, Warszawa 2002, s. 102).

[21]Por. M. Kaczmarkowski, Językoznawstwo w Kratylosie Platona, w: Platon, Kratylos, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990, s. 7-32.

[22] Phil. Al., De opif. 148-150, w: Filon Aleksandryjski, Pisma, tłum. Leon Joachimowicz, tom 1, Warszawa 1986, s. 74; por. też Leg. alleg. II,15-18, gdzie broni tezy o Adamowym autorstwie imion nadanych rzeczom przeciw tezie filozofów greckich, która pierwszeństwo przypisuje mędrcom.

[23] Tert., Test. 2, dz. cyt., s. 10

[24] Tertulian wprowadza ten termin przy okazji polemiki antygnostyckiej; zob. Marc. II,27,6.

[25]Por. Test. 3-4, dz. cyt., s. 103-106

[26] Tamże, 5, s. 106.

[27] Tamże, 6, s. 107.

[28]Por Iud. 2, gdzie przejście od powszechnego prawa naturalnego do prawa Mojżeszowego, a potem Objawienia rozumiane jest nie jako zniesienie, lecz jako urozmaicenie (przez jego Autora) pierwotnego porządku czy doprowadzenie zaczętego dzieła do skutku (zmiana, jeśli

się pojawia, dotyczy rzeczy
w intencji Prawodawcy tymczasowych, jak np. święcenie szabatów czy
obrzezanie; por. Iud. 4,1).

[29] Test. 1, dz. cyt., s. 102. Por. An. 39; E. Osborn, *The Beginning of
Christian Philosophy*, Cambridge 1981, s. 85.

[30] Tert., Ap. 18,1-2, dz. cyt., s. 80.