

Dariusz Karłowicz: Śmierć jako dowód

Męczeństwo jest cudem pełnej konwersji, urzeczywistnieniem celu. Boska pomoc podnosi niedoskonałą naturę na poziom niedostępnej dla niej duchowej doskonałości. I ta właśnie doskonałość zostaje w męczenniku ukazana — pisał Dariusz Karłowicz w „Arcyparadoksie śmierci”. Tekst publikujemy w ramach 392 numeru „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Ulmowie. Świadek”.

Jako zachęty do filozofii, *Fedon* dostarcza nie tylko definicji mądrości, ale i przykładu jej urzeczywistnienia. W tym stopniu, w jakim pozwala na to związek z ciałem, Sokrates z *Fedona* jest człowiekiem wyćwiczonym w śmierci. Mówi o tym nie tylko majestatyczna scena końcowa, w której Sokrates „w całkowitym spokoju” wychyla kielich cykuty, ale sceneria i dramaturgia całego dialogu. Jeszcze zanim mędrzec pojawi się na scenie, więzienny sługa zawiadamia zebranych, że zdjęto mu właśnie okowy (50e). Kiedy widzimy go po raz pierwszy, Sokrates rozciera sobie nogi obolałe od długotrwałego noszenia kajdan (60a). Tuż przed początkiem rozmowy filozof odsyła lamentującą z rozpaczony żonę z małym synem na ręku (60a-60b). Za nic ma radę, by jak najmniej mówić — gdyż dyskusja, która zwiększy temperaturę ciała, powiększy też męki konania — i niewzruszony perspektywą śmierci spokojnie kontynuuje rozmowę (63d-63e). Trudno uznać, że są to nieistotne elementy tak przecież precyzyjnie skonstruowanego dyskursu. Jeszcze przed śmiercią fizyczną Sokrates zerwał — na ile to dla człowieka możliwe — więzy ze światem i poskromił ludzkie namiętności. Sokrates jest wolny nie tylko mimo więzienia, do którego wtrącił go ateński *demos*, ale mimo więzienia ciała i świata. Związek wygłaszanych opinii z rzeczywistą postawą wobec śmierci jest tu niezwykle istotny. Zwróćmy uwagę na to, jak duże znaczenie Platon przywiązuje do uprawdopodobnienia relacji. Dialog rozpoczynają trzy kluczowe pytania, które zadaje pitagorejczyk Echekrates. Pierwsze dotyczy wiarygodności relacji i służy ustaleniu, czy *Fedon*, narrator opowieści, był naocznym świadkiem śmierci filozofa. Kolejne dwa, to

pytania dotyczące świadectwa słowa i czynu, a więc pytania o to, co Sokrates powiedział przed śmiercią i jak zakończył życie (57a). Co kieruje ciekawością Echekratesa? Czego chce się dowiedzieć?

Jakby nieufny wobec swoich czytelników, Platon decyduje się dopowiedzieć wszystko do końca. Byłoby śmieszne i głupie, powiada Sokrates, gdyby przerażeniu, strachowi i wzburzeniu wobec Śmierci ulegali ci, którzy całe życie zajmują się umieraniem i śmiercią. „Autentyczni filozofowie (...) najmniej ze wszystkich ludzi przerażeni są umieraniem” (67e). Jeśli pożądaliby mądrości i przeciwstawiali się ciału, a ufają zarazem, że mądrość osiągną po Śmierci, to czyż głupstwem nie byłoby ich strach i wzburzenie? Jeśli tak wielu ludziom śpieszno jest do Hadesu, by połączyć się z ukochanymi, to skąd miałyby się brać niechęć do śmierci tych, którzy żywią nadzieję osiągnięcia mądrości? (68a-68b).

Czy nie stanowi to wystarczającego dowodu — rzekł — gdy widzisz człowieka wzburzonego tym, że ma umrzeć, iż nie jest on filozofem, miłośnikiem mądrości, ale filozomatą, miłośnikiem ciała? (68b-68c).

Jak widać, dowód — podobnie jak definicja, na której się zasadza — ma walor wybitnie negatywny. Na fundamencie tej, jak ją nazwaliśmy, apofatycznej koncepcji filozofii powstaje kryterium pozwalające stwierdzić, kto nie jest człowiekiem doskonałym. Gdy Platon mówi o filozofii jako ćwiczeniu się w umieraniu, ukazuje nam mądrość przez pryzmat tego, czym ona nie jest, a więc tego, co musimy porzucić, by ją uzyskać. Wiedząc, czym mądrość nie jest, możemy stwierdzić, kto nie jest mędrce. Strach wobec śmierci stanowi niewątpliwy symptom niedoskonałości, dowodzi bowiem posiadania cech, których ten ideał nie zawiera. Kto boi się umierać, jest filozomatą, nie filozofem. Kto lęka się śmierci — powiada Sokrates — ten zapewne kocha pieniądze i sławę, nie przysługuje mu ani męstwo, ani opanowanie, ani umiar (68c), jest niewolniczo przywiązany do wszystkiego, co z pewnością nie dotyczy prawdy. Krótko mówiąc, nie osiągnął duchowej doskonałości, która jest tu scharakteryzowana przez — odwołującą się do języka misteriów — antynomię czystości przeciwstawionej brudowi i błotowi (69c-69d). Czystość, podobnie jak śmierć, jest niezależnością od ciała.

Kto więc boi się śmierci, ten na pewno nie jest filozofem. Strach w obliczu śmierci dowodzi niezbitości, że byt człowieka zorientowany jest na świat dóbr pozornych. Zarazem, jak powiada Platon w Państwie, dusza wyzuta z partykularyzmu i drobiazgowości dyktowanej przez ciało, dusza, która osiągnęła perspektywę uniwersalną, nie będzie przywiązywać wagi do życia. „— Takiej duszy, która umie patrzeć z góry i ma przed oczami czas wszystek i byt wszystek, czy myślisz, że może się czymś wielkim wydawać życie ludzkie? — Nie może — powiada. Więc i śmierci nie będzie za coś strasznego uważał ktoś taki? — Bynajmniej. — Więc tchórzliwa i nieszlachetna dusza, zdaje się, nie będzie z filozofią miała nic wspólnego?” (486a-486b). Łatwo nam teraz zrozumieć przyczyny, dla których św. Justyn — wówczas jeszcze platonik i poganin — w heroizmie męczenników znalazł niezbity argument na fałsz rozpowszechnianych przeciwko chrześcijanom oszczerstw. „Gdy widziałem, jak oni bez trwogi szli na śmierć i na wszystko, co się strasznym zowie, zrozumiałem, że to rzecz niemożliwa, by ich życie płynęło w niegodziwości i umiłowaniu rozkoszy”. Czy miłośnik rozkoszy, pyta Justyn, nie unikałby śmierci, która pozbawi go wszystkich upragnionych przyjemności? Czy człowiek niegodziwy może bez trwogi spojrzeć śmierci w oczy? Oto właśnie zasadnicza przyczyna kierująca uwagę starożytnych na ostatnią chwilę życia filozofów. Jak zachowali się w trakcie tej ostatniej próby? Czy ucząc wolności od afektów i potępienia rozkoszy, na końcu swojego życia zaświadczyli o głoszonej nauce, czy też przemożna obawa odkryła tkwiącą głęboko miłość do rzeczy marnych? „Różdżkę nosi wielu, ale tylko nieliczni są natchnieni”.

[...]

Jedną z przyczyn przekonania o wyższości chrześcijaństwa nad filozofią pogan bierze się z faktu, że dla każdego, kto przyjmuje chrzest, wyznanie Chrystusa jest zarazem wyznaniem gotowości do śmierci, i to śmierci, która stoi za progiem. Niezależnie od faktycznej liczby męczenników, rzeczywistej skali prześladowań i mniej lub bardziej liberalnej polityki urzędników Imperium, rzeczywistość zewnętrzna nie pozwala zapomnieć o ostatecznych konsekwencjach podjętego wyboru. Gdy stoicy zapewniali, że mędrzec jest tak rzadki jak Feniks, zwykli chrześcijanie podejmowali wyzwanie śmierci. „Przecie ścinają nam

głowy, przybijają nas do krzyża, rzucają nas na pastwę dzikich zwierząt, wtrąca się nas do więzienia, wydaje na ogień i wszystkie inne męczarnie, a widzicie, że od wyznania nie odstępujemy”. Jak mówi Tacjan, chrześcijanie spełniają swoje obowiązki wobec cesarza, pamiętając jednak, że bać trzeba się tylko Boga. „Jeśli więc ktoś nakazuje mi zaprzecić się Go, to w tym jednym wypadku nie będę nigdy posłuszny i raczej umrę, niż bym miał okazać się kłamcą i niewdzięcznikiem”. W słowach apologetów widać głębokie przejęcie faktem, że ów, jak można było sądzić, ze swej natury niezwykle elitarny ideał doskonałości stał się udziałem rzeszy wiernych, i to bez względu na wykształcenie, społeczny status czy płeć. Tertulianowy „pierwszy lepszy rzemieślnik”, który znajomość Boga dokumentuje czynem, pogarda próżnej chwały, bojaźni i śmierci, widoczna nie tylko u filozofów i uczonych, ale i u rzemieślników i prostaków, o której mówi Justyn, nie są chwytami retorów, lecz konstatacją zdumiewającego faktu, że ideał *Fedona* został urzeczywistniony przez tak wielu ludzi. „Nasze dzieci i kobiety, te słabe istoty jakoby przez Boga nie uczulone na ból, nic sobie nie robią z krzyży, z tortur, z dzikich zwierząt i tych wszystkich pogroźek i wyroków”.

Fakty są absolutnie jednoznaczne: postawa chrześcijan, sposób dawania świadectwa krwi w pełni potwierdza ich deklaracje. Opisy męczeńskich zmagani przekazują szereg przykładów nadzwyczajnego męstwa i zdumiewającej równowagi wewnętrznej. Krucha Blandyna trwa niezłomnie, gdy oprawcy słabną już z wyczerpania”; Sanktus wydaje się wzmacniać przez nieludzkie doprawdy męczarnie; Karpus uśmiecha się na stosie, mówiąc o wolności, którą uzyskał; Apoloniusz i Cyprian dziękują Bogu za wyrok; Sabina, Perpetua i Felicita przyjmują wyrok z radością”. Nie ma przesady w słowach Justyna zapewniającego, że „z radością wyznajemy Chrystusa i na śmierć idziemy”, Justyna, który zresztą sam potwierdzi swoje słowa czynem i chwając Boga pójdzie na miejsce kaźni”. Dla męczenników bowiem śmierć fizyczna to tylko pozór śmierci. Pioniusz pytany przez prokuratora, dlaczego chce umrzeć, odpowiada, że idzie nie na śmierć, ale do życia, Widzimy, jak po raz kolejny powraca zarzut wypowiedziany w *Fedonie* przez Simmiasa. Oburzony postawą Apoloniusza prokonsul Peremnis podejrzewa go o miłość do śmierci. Apoloniusz odpowiada, że kocha życie, ale nie lęka się śmierci, ponieważ prawdziwe życie to życie wieczne”. Postulowane

przez filozofów odwrócenie znaczeń stało się faktem dla rzeszy zwykłych ludzi. Jak pisze ks. Stanisław Longosz, „wiara w zmartwychwstanie Chrystusa stała się jak gdyby śmiercią śmierci”.

[...]

W swoim znakomitym artykule ks. Edward Łomnicki stwierdza, że chrześcijanie „nie wypracowali teorii argumentu na uzasadnienie prawdziwości chrześcijaństwa na podstawie sposobu przyjmowania śmierci przez męczenników”. W istocie żaden ze znanych nam tekstów nie dostarcza przykładów takiej próby. Czy jednak poszukując takiej konstrukcji, nie narzucamy starożytnym naszej własnej perspektywy? Czy brak takiej argumentacji nie świadczy raczej o jej całkowitej oczywistości? Przyznaję, że postawa apologetów przekonuje mnie do twierdzącej odpowiedzi na to pytanie. Justyn mówi, że to, co zobaczył, zmieniło jego zapatrywania. Przytoczone w poprzednim rozdziale przykłady przekonania o perswazyjnej sile świadectwa potwierdzają, że jego doświadczenie nie było odosobnione. Jeśli Justyn nie zdaje sprawy z logiki, która kieruje jego rozumowaniem, to albo on, albo my popełniamy błąd w ocenie tego, co uchodzi za powszechnie zrozumiałe. Sądzę, że nie myli się ani Justyn, ani Tertulian, ani autor *Listu do Diogneta*. Argumentacja była całkowicie zbyteczna, ponieważ stanowiła oczywisty dla wszystkich sposób interpretacji postrzeganych faktów. Chrześcijanie nie stworzyli argumentacji, ponieważ była zbędna. W ich przekonaniu fakty mówiły same za siebie.

Fałszywe świadectwo i próba wyjścia z impasu

Czy jednak, pytajmy, fakty te stanowiły dowód zniewalający swoją oczywistością? Z całą pewnością nie! Jak powiedzieliśmy, świadectwo gotowości do śmierci jest nade wszystko dowodem negatywnym — pozwala powiedzieć, kto nie jest człowiekiem doskonałym. Lęk w obliczu śmierci dowodzi niewątpliwej niedoskonałości. Czy tym samym odwaga może dowodzić duchowej perfekcji? Gdyby męstwo wobec śmierci definitywnie rozdzielało świat namiętności i świat niewzruszonej prawdy, inny dowód nie byłby konieczny. Tak jednak nie jest. Z faktu, że filozofowie nie boją się śmierci i że lęk demaskuje miłośnika ciała, nie wynika, że filozofem jest każdy, kto gotów jest

umrzeć. Zarówno Platon, jak i chrześcijanie zdają sobie sprawę, że pragnienie śmierci może wynikać z pobudek obcych mądrości. W *Fedonie* Platon wspomina o tych, którzy kierowani gorącą tęsknotą gotowi są dobrowolnie rozstać się z życiem w nadziei, że połączą się z tymi, których kochali (68a). Filozofowie paradoksalnie przyznają, że istnieje pewien gatunek filozomatów, których przywiązanie do dóbr niekwalifikowanych jako duchowe przewyższa przywiązanie do ciała. Znajdziemy sporo przykładów, w których na tej właśnie podstawie odrzucona zostaje wartość świadectwa śmierci. Przykłady te możemy czerpać zarówno z dyskusji prowadzonych między chrześcijanami i filozofami, jak i między filozofami, a wreszcie również ze sporów, które toczyły się na łonie Kościoła. Nawiasem mówiąc, warto zwrócić uwagę, że choć ten rodzaj krytyki obnaża słabość dowodowej wartości filozoficznej śmierci, to pośrednio stanowi przecież niezwykle wymowny przykład przypisywanej jej siły. Nie wolno zapominać, że mamy do czynienia z próbami zdyskredytowania aspirujących do doskonałości przeciwników, a nie z brakiem podziwu dla pogardy okazanej śmierci.

Jak powiedzieliśmy, argumentację tę stosują zarówno chrześcijanie, jak i poganie. I tak np. Tertulian uważa, że śmierć filozofów pogańskich brała się raczej ze zwykłej próżności i żądzy sławy niż z rzeczywistego pragnienia połączenia się z Bogiem. Innymi słowy — zdaniem Tertuliana — śmierć pogańskich bohaterów nie tylko nie była świadectwem zwycięstwa rozumu, lecz raczej spektakularnym dowodem triumfu namiętności. Ta sama logika służyć będzie przeciwnikom chrześcijaństwa. Marek Aureliusz, który odpłaci się Tertulianowi w imieniu filozofów, odmówi męczennikom nie tylko rozumu i powagi, ale przypisze im prosty upór i wreszcie — obcą prawdziwie wielkim duszom — skłonność do tragicznej pozy. W obu wypadkach werdykt brzmi więc podobnie: rzekomi mędrzy to w istocie filozomaci. Spór nie ogranicza się tylko do napięć między Atenami a Jerozolimą. Lukian z Samosat, obnażając niskie, niegodne mędrca motywy, wyszydza filozoficzną wartość samobójstwa głośnego cynika Peregrinosa. Ten obdarzony podziwem gawiedzi pseudofilozof, którego bielizna była równie brudna jak życie, miał — zdaniem Lukiana — dokonać samospalenia kierowany namiętną żądzą uwielbienia”. Czyń Peregrinosa nie dowodzi nawet lekceważenia śmierci, której lęka się z całego serca, lecz małodusznej żądzy sławy, i wreszcie — jakby tego było mało — uległości wobec otoczenia, które wbrew jego kalkulacjom,

zamiast odwołać go od samobójstwa, każe wywiązać się ze złożonych obietnic". Inny ciekawy przykład stanowi opinia Tacyta, który nie przyłączając się do chóru wielbicieli filozoficznych oponentów Domicjana, podważy wartość ich śmierci". Dyskusje o motywach męczeństwa toczą się również w Kościele. Klemens Aleksandryjski uważa, że męczeństwo marcjonitów jest całkowicie bezwartościowe, ponieważ pochodzi z nienawiści do świata, nie zaś z poznania Boga. Żeby zamknąć tę listę przykładem krytyki idącej z kręgów heterodoksji, przypomnimy fragment montanistycznego dzieła Tertuliana *De ieiunio adversus psychicos*. Kreśląc karykaturę pseudomęczennika Pristinusa, Kartagińczyk obdarza nas opowieścią, która ma zdumiewająco wiele cech Lukianowego paszkwilu. Pristinus, który w areszcie domowym opływa we wszelkie dostatki, w dniu procesu jest tak pijany, że nie jest w stanie odpowiedzieć na pytania prokonsula. Wino czyni go nieczułym na tortury. Jeśli nie wypiera się wiary, to nie dlatego, że nie chce. Owszem, chciałby, lecz zanadto płacze mu się język i dlatego prześladowcy nie usłyszą niczego poza pijacką czkawką.

Widać aż nazbyt wyraźnie, że sam akt świadectwa śmierci okazuje się niewystarczający. Istotne są jego motywy i przedmiot. Ludzie idą na śmierć nie tylko za prawdę, ale dla sławy, ze strachu, za ojczyznę, państwo czy przyjaźń, a często po prostu na skutek niezrównoważenia emocjonalnego lub pomieszania zmysłów". Nie każda śmierć jest więc dowodem doskonałości, a co za tym idzie, świadectwem prawdy głoszonych przekonań. Jak powie po latach św. Augustyn, „męczenników nie czyni kara, lecz przyczyna (*martyres non facit poena sed causa*). Gdyby bowiem sama kara czyniła męczenników, wszyscy, którzy od miecza zginęli, byłiby ozdobieni koroną męczenników". Rzecz jasna, chrześcijanie wiedzą, co stanowi o specyfice Chrystusowego męczeństwa. Nas jednak interesuje, w jakim stopniu zdolni są poruszać się w obszarze schematu pojęciowego akceptowanego również przez pogan.

Otóż wydaje się, że próbą uniknięcia trudności może być argumentacja, która ze skali męczeństwa i faktu przewyciężenia właściwej ludzkiej słabości wywodzi tezę o boskim pochodzeniu nauki chrześcijańskiej". „Czy nie widzisz — pisze autor *Listu do Diogneta* — że rzucają chrześcijan na pożarcie dzikim zwierzętom, aby zaparli się Pana, lecz oni nie ulegają? Czy nie widzisz, że im większa jest liczba skazanych, tym więcej pojawia się nowych chrześcijan? Zjawiska tego nie można

uznać za dzieło ludzkie, to sprawia moc Boża”. Pytanie, które apologetyci zadają naocznym świadkom męczeństwa, dotyczy źródeł niezwyklej siły prześladowanych. Na arenach Cesarstwa wobec wyszukanych tortur, krzyży i dzikich zwierząt stają nie pojedynczy mędracy czy gladiatorzy, ale dziesiątki zwykłych mężczyzn, kobiet i dzieci, którzy znoszą nieludzkie cierpienia zachowując, — zdumiewający w tych okolicznościach, umiar, pogodę ducha i łagodność. Są doskonale szczęśliwi, pozbawieni nienawiści, często nawet modlą się za swoich prześladowców”. „Nie możecie, biedacy, tego pojąć — pisze Minucjusz Feliks — że nikt dobrowolnie nie zgodziłby się na taką karę, jeśliby nie był głęboko przekonany do swoich racji, i że nie zniósłby tych tortur bez Bożej pomocy”. U źródeł tego argumentu leży często wyrażane przekonanie, że w trakcie tortur męczennicy nie tyle nawet znoszą cierpienia, ile są na nie zupełnie znieczuleni, a mówiąc w języku filozofii, nie tyle panują nad namiętnościami, ile są od nich wolni. Żeby zrozumieć wymowę tego faktu, trzeba się odnieść do dyskusji dotyczącej stoickiego ideału szczęścia całkowicie niezawisłego do okoliczności zewnętrznych. „Przypuśćmy — ironizują przeciwnicy Stoicy — że ktoś jest równocześnie ślepy, ułomny, dotknięty najcięższą chorobą, wygnany, pozbawiony dzieci, ubogi i katowany na mękach. Jak go nazwiesz, Zenonie? — Szczęśliwym — odpowie. — Czy również bardzo szczęśliwym? — Oczywiście — potwierdzi”.

W argumentacji chrześcijan można się domyślać zgody na krytykę takiego ideału. Jest to jednak krytyka szczególnej natury. Przyjmuje ona bowiem, że ideał jest niemożliwy do urzeczywistnienia, jeśli dążyć do niego o własnych siłach. Jak pisze ks. Edward Łomnicki, zachowanie wobec cierpienia i śmierci sprawiało, że „od początku chrześcijaństwa dopatrywano się w męczeństwie cudu moralnego, który stanowił przekonujący argument uzasadniający boskie pochodzenie religii chrześcijańskiej i jej prawdziwość”. Doskonałość, która zgodnie z opinią wielu filozofów jest za życia nieosiągalna, staje się udziałem męczenników dzięki pomocy Bożej. W postawie męczenników wyraża się naturalna i zarazem transcendentna doskonałość człowieka-mędrca, która może być interpretowana w Pawłowych kategoriach ukazania ducha i mocy. Męczeństwo jest cudem pełnej konwersji, urzeczywistnieniem celu. Boska pomoc podnosi niedoskonałą naturę na poziom niedostępnej dla niej duchowej doskonałości. I ta właśnie doskonałość zostaje w męczenniku ukazana.

