

przykład, tak szyderczo wyśmiewający irracjonalność wiary chrześcijan, sam przyznaje pod koniec swojego życia, że wiara (πίστις) jest jednym z podstawowych warunków, oprócz prawdy, nadziei i miłości, zbliżenia się człowieka do Boga (por. *List do Marcelli*). Jeśli więc neoplatonizm Porfiriusza przestał być filozofią, a stał się zdecydowanie bardziej religią, to od III wieku spór intelektualny pomiędzy wiarą chrześcijańską a filozofią pogańską przestał być, jak to się błędnie przedstawia, sporem pomiędzy wiarą i rozumem, a stał się sporem pomiędzy dwiema wiarami. Nawet więcej, jak przekonująco wykazał u nas w Polsce Dariusz Karłowicz (por. *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005), taki spór między chrześcijaństwem a filozofią antyczną jako spór między dwiema wiarami istniał już wcześniej, w II wieku.

Zastrzeżenia może natomiast budzić rozdział I, poświęcony św. Pawłowi, który przecież nie jest pogańskim autorem antychrześcijańskim. Ruggiero rozpoczyna od Pawła, gdyż on najlepiej ukazał wywrotowy charakter nauki chrześcijańskiej, ale to nie zmienia faktu, że jego teksty odbiegają od pozostałych. Dalej, niezrozumiałe jest dołączenie tekstów cesarza Galeriusza i Maksymiana Dai, które ze swoim miotaniem się pomiędzy prześladowaniami a tolerancją wobec chrześcijaństwa, niewiele wnoszą w rozumienie istoty sporu religijnego i kulturowego między chrześcijaństwem a filozofią antyczną. Podobnie zresztą, jak teksty Juliana Apostaty, tym bardziej, że pochodzą z epoki pokonstantyńskiej. Jeszcze mniej zrozumiałe jest dołączenie fragmentów Auzoniusza i Rutyliusza, krytykujących chrześcijański monastycyzm. Prawdą jest, że łączą się one ze sobą w perspektywie przyjętej przez Autora prezentacji chrześcijaństwa w tekstach pogańskich, jako „szaleństwa”. W takiej optyce staje się zrozumiałe wahanie Galeriusza i Maksymiana Dai, którzy uznawali, co prawda, chrześcijan za szaleńców godnych prześladowania, ale doszli również do wniosku, że chrześcijaństwo „racjonalizuje” się coraz bardziej i można je tolerować, czy próba restauracji kultu pogańskiego przez Juliana Apostatę, by odrzucić nową wiarę jako „chorobę duszy” oraz rozumienie chrześcijańskiego ideału życia monastycznego jako przedłużenie tego „szaleństwa”. Wrażenie braku jednorodności tekstów jednak pozostaje.

Ks. Leszek Misiarczyk – Płock, UKSW

Dariusz KARŁOWICZ, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007, Fronda, ss. 367.

Książka Dariusza Karłowicza wydana po raz pierwszy przez Wydawnictwo „Znak” w 2000 r. została wznowiona, tym razem przez „Fronde” w 2007 r., co

dowodzi jej dużej poczytności oraz zainteresowania problematyką w niej poruszaną. Nie tylko jednak o treść chodzi, ale może nawet bardziej o sposób jej prezentacji. Autor potrafi bowiem, jak nikt inny, w bardzo ciekawy i jednocześnie nowatorski sposób przedstawić relacje pomiędzy nauką Ojców Kościoła a antycznymi filozofami pogańskimi.

Tematem omawianej książki jest próba prezentacji męczeństwa jako kategorii filozoficznej w pismach autorów chrześcijańskich II i III wieku. Autor przyjmuje za punkt wyjścia swoich rozważań platoński mit jaskini, gdzie filozof, który poznał prawdę, powracając do świata mniemań wywołuje gwałtowną niechęć więźniów jaskini aż po pragnienie uśmiercenia go. Starożytny mędrzec podobnie jak chrześcijański męczennik jest dla Karłowicza świadkiem, który zdaje relację z tego co widział albo osobiście doświadczył, czyli rzeczywistości będącej poza zasięgiem powszechnego doświadczenia. Autor zastanawia się więc nad wartością dowodową chrześcijańskiego świadectwa śmierci za wiarę, które przedstawiane jest przez takich pisarzy jak Tertulian, Justyn czy Klemens Aleksandryjski, jako właśnie argument skłaniający do uznania prawdziwości doktryny chrześcijańskiej. Justyn sam przyznaje, że nawrócił się na chrześcijaństwo widząc świadectwo śmierci chrześcijan, a Tertulian dopatruje się w męczeństwie przyczyny szybkiej ekspansji Kościoła (*semen est sanguis christianorum*). Praca Karłowicza wpisuje się w nurt patrystycznych badań nad męczeństwem jako kategorią wiarygodności doktryny chrześcijańskiej, który w Polsce rozwijali już tacy autorzy, jak: ks. E. Łomnicki – *Kryteria wiarygodności chrześcijaństwa w ujęciu apologetów starochrześcijańskich* (mps, Lublin 1977) i *Męczeństwo jako znak prawdziwości religii chrześcijańskiej w ujęciu apologetów starochrześcijańskich* (TST 7:1979, 74-81) oraz ks. S. Longosz – *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej* (TST 7:1979, 49-73). Słusznie jednak Autor zauważa, że tego typu badania, zwłaszcza w Polsce, prowadzone są zasadniczo przez teologów lub historyków, brakuje natomiast ujęcia wczesnochrześcijańskiej kategorii męczeństwa na tle antycznej filozofii, która była niewątpliwie naturalnym środowiskiem jej powstania. Karłowicz proponuje więc spojrzenie na męczeństwo chrześcijańskie nie w świetle kategorii psychologicznych, socjologicznych czy nawet teologicznych, ale klasycznych kategorii filozofii antycznej, pytając o racje właśnie filozoficzne, które pozwalały rozumieć męczeństwo jako dowód wiarygodności głoszonej przez nich nauki. Takie podejście jest szczególnie potrzebne ludziom naszej epoki, miotającym się pomiędzy różnymi formami irracjonalizmu a tzw. *pensiero debole*. Męczeństwo i chrześcijańska postawa wobec śmierci widziane w kontekście antycznej filozofii śmierci i radykalnej konwersji człowieka mogły być, zdaniem Autora, postrzegane jako urzeczywistnienie ambicji starożytnej filozofii. Weryfikacja tak postawionej hipotezy badawczej domagała się próby zdefiniowania najpierw filozofii antycznej, a następnie relacji do niej chrześcijaństwa.

W rozdziale I pt. „Detronizacja filozofii” (ss. 13-88) Autor opierając się na wnioskach takich badaczy, jak w Polsce Juliusz Domański, a we Francji Pierre Hadot, przypomina o paradoksalnym charakterze filozofii antycznej, która w odróżnieniu np. od filozofii średniowiecznej posiadała zdecydowanie bardziej podmiotowy i egzystencjalny wymiar. Była ona przede wszystkim sposobem życia, swego rodzaju ćwiczeniem duchowym, które odrywa duszę od tego, co znikome, by całkowicie i trwale skierować człowieka w stronę Dobra, a nie tylko zbiorem usystematyzowanych twierdzeń. Filozofia więc pojmowana jako narzędzie życia wewnętrznego zgodnego z rozumem, dążenia do szczęścia i doskonałości, czyli całkowitej konwersji bycia i poznania człowieka, jest wspólnym postulatem większości antycznych nurtów filozoficznych. W tak pojmowanej filozofii jako narzędzia przemiany człowieka, prowadzące go do właściwej mu doskonałości, mieści się również chrześcijaństwo, które od początku przedstawiało Objawienie Boże jako drogę (ὁδός) zbawienia, przemiany, nawrócenia, szczęścia i doskonałości. Nawet więcej, autorzy wczesnochrześcijańscy będą z uporem wielokrotnie powtarzać, że chrześcijaństwo jest tak naprawdę jedyną filozofią zdolną przemienić człowieka i doprowadzić go do doskonałego życia i poznania.

W rozdziale II pt. „Świadek jako dowód” (ss. 89-150) Autor śledzi ewolucję kategorii „świadek” (μάρτυς) w pierwotnym chrześcijaństwie. Początkowo termin μάρτυς był zarezerwowany wyłącznie dla Apostołów jako świadków życia, nauczania, a przede wszystkim śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, natomiast od połowy II wieku takim mianem określa się chrześcijan skazywanych na śmierć za wiarę, którzy nie byli historycznymi świadkami życia i śmierci Chrystusa. Inspirując się żydowską teologią męczeństwa i tradycją filozoficzną chrześcijańska koncepcja „świadka” łączyła w sobie wyraźnie dwa elementy: świadectwo czynu (cierpienie i śmierć za wiarę) i świadectwo słowa (wyznanie wiary i nauczanie Chrystusa). Świadek wezwany jest, aby dał świadectwo poznania prawdy, rzeczywistości niedostępnej innym, której jednak istnienie potwierdza własnymi słowami i czynami. Czyny świadka umacniają bądź podważają wiarygodność głoszonej przez niego nauki. A ponieważ prawdziwości sądów poznawczych nie da się w żaden sposób zobiektywizować, gdyż posiadają je tylko prawdziwi mędrcy, którzy oczyścili swoją duszę z rzeczywistości zmysłowych (jak powiedziałby Platon: doszli do szczytu i początku wszystkiego, dotknęli go i w końcu zeszli znowu w dół – por. *Republika* 55b), zdaniem Karłowicza, pełne poznanie rozumiane jako stan umysłu, a nie zasób wiedzy, ma charakter ściśle podmiotowy, wręcz personalny. W takim kontekście, gdy żadne techniki nie są w stanie zweryfikować do końca prawdziwości jakiejś nauki, wzrasta znacznie dowodowa rola postępowania człowieka ją głoszącego. Tak więc mędrzec, ideał ludzkiej doskonałości, posiada nie tylko prawdę, ale też cnotę, albo mówiąc inaczej – życie zgodne z nauką, którą głosi, staje się dowodem jej prawdziwości. Zgodność bowiem słów i czynów, zdaniem

starożytnych, jest dowodem panowania rozumu nad namiętnościami, wolności mędrca i jego niezależności od dóbr zmysłowych, zaś brak tego wszystkiego przekreśla jego naukę. Mędrzec-świadek jest pośrednikiem między światem boskim a ludzkim, nauczycielem i jednocześnie lekarzem dusz, a jego postawa może być źródłem wiedzy i dowodem jej wiarygodności. Ponieważ jednak sprzeczności pomiędzy poszczególnymi filozofami nie prowadzą do pewności wiedzy, stąd też ich nauka, zdaniem chrześcijan antycznych, nie może być narzędziem prowadzącym do prawdy i cnoty na równi z chrześcijaństwem. Obyczaje zaś chrześcijan dowodzą prawdziwości ich nauk, a z nich najważniejszym jest męczeństwo. Chrześcijaństwo najpełniej urzeczywistnia dwa zasadnicze zadania filozofii: przygotowanie do śmierci (ćwiczenie się w śmierci) i upodobnienie do Boga.

W rozdziale III pt. „Doskonałość a śmierć” (ss.151-204) i IV pt. „Męczeństwo jako całkowita konwersja” (ss. 205-272) Karłowicz stara się wykazać, że męczeństwo chrześcijańskie spełniało obydwa kryteria filozofii antycznej. I jak Platon pojmował ćwiczenie się w śmierci jako rodzaj ćwiczenia duchowego, które umożliwiał przejście od widzenia rzeczy do poznania świata kierowanego przez uniwersalne i obiektywne myśli, tak też dla chrześcijan będzie ono ograniczaniem namiętności cielesnych i głębszej więzi poprzez cierpienie i śmierć z Chrystusem. Chrześcijańskie pragnienie męczeństwa nie inspirowało się jednak, jak w przypadku gnostyków czy manichejczyków, pogardą do świata stworzonego, ale miłością do Boga. Zarówno w tradycji filozoficznej, jak też u autorów chrześcijańskich, panowanie rozumu nad namiętnościami oraz brak lęku przed śmiercią są oznakami prawdziwych świadków prawdy i cnoty. Człowiek osiąga podobieństwo do Boga za pośrednictwem poznania i cnoty, a konkretniej – poprzez poznanie natury i Boga oraz wolność od śmierci i namiętności. Autorzy chrześcijańscy, jak choćby Klemens Aleksandryjski, różnią się jednak od filozofów greckich koncepcją owego przeobstwienia człowieka. Dla Greków przeobstwienie oznaczało zasadniczo wyzwolenie się z więzów ciała, natomiast dla chrześcijan będzie się ono łączyło nie z unicestwieniem ciała, lecz z jego zmartwychwstaniem i całkowitą transformacją w ciało duchowe. Męczennicy chrześcijańscy, jak Perpetua i Felicjusz, Ignacy z Antiochii, Blandyna i inni, są przykładem takiej całkowitej konwersji człowieka, obejmującej również przemianę ich ciała, gdy podczas tortur nie czuli żadnego bólu. Inaczej niż podczas „prywatnych” cierpień, ich ciała nie czuły wtedy bólu, gdyż ich umysł był całkowicie pochłonięty Bogiem. W tym sensie męczennicy są świadkami prawdy, ponieważ widzą Prawdę, Boga i wyznają ją przed innymi słowem i czynem. W takim kontekście zrozumiałe staje się też, dlaczego określenie „świadek” zostało w tekstach wczesnochrześcijańskich rozszerzone na innych chrześcijan poza Apostołów, którzy fizycznie nie widzieli Pana, ale poznali Go i „widzieli” duchowo, w czasie prześladowań i męczeńskiej śmierci. Uczestnicząc w Bogu poprzez poznanie i cnotę męcen-

nik ukazywał w sobie też rzeczywistość ostateczną, właśnie Boga, która kiedyś stanie się udziałem innych ludzi.

Zgodnie z przyjętym założeniem Autora, że mędrzec jest tym, który widział więcej od nas zwyczajnych śmiertelników i zechciał się z nami tym widzeniem czy wiedzą podzielić, a nie ulega najmniejszej wątpliwości, iż Dariusz Karłowicz jest takim mędrce, który w idei chrześcijańskiego męczeństwa zobaczył wiele wspólnego z filozofią antyczną, nie pozostaje więc nic innego, jak tylko przyjąć na wiarę jego osobiste, niemożliwe do przekazania dociekania, zadowolając się tylko mniemaniami i w tym miejscu zakończyć prezentację książki. Choć prawdą jest, że wiedza o jakiej mowa w powyższym dziele, to zasadniczo stan umysłu oczyszczonego z niewoli namiętności, zwłaszcza lęku przed śmiercią, którego nie można przekazać innym, to jednak sam Autor ośmiela nas i zachęca, aby „wierzyć rozumnie” (s. 326). Stąd pozwalam sobie wyrazić kilka uwag o książce:

1. Jak wiemy, utożsamianie chrześcijaństwa z filozofią przez Ojców Kościoła rozdziło i rodzi pytania o przyczynę możliwości takiej identyfikacji i zdaje się podważać charakter objawiony chrześcijaństwa. Karłowicz rozważając tę tematykę (s. 98nn) słusznie wykazuje, że choć w starożytności wielu krytyków chrześcijaństwa podważało przekonanie, iż jest ono najdoskonalszą filozofią, to jednak nikt nie kwestionował faktu, że chrześcijaństwo może być określane mianem filozofii. Przekonuje dalej, że zarzut opierania się na wierze można było postawić zwolennikom wszystkich szkół filozoficznych z wyjątkiem sceptyków (ss. 99-110, przypis 188), co wyraźnie potwierdza *Hermetimos* Lukiana, a nie tylko chrześcijaństwu rozumianemu jako filozofia. To prawda, niemniej jednak wydaje się, iż wiara w Jezusa Mesjasza i Syna Bożego, jakiej od początku domagali się chrześcijanie od swoich adeptów, posiadała inny charakter i zdecydowanie wykraczała poza wiarę, czy może raczej zaufanie do założycieli szkół filozoficznych. Problemem nie jest kwestia wiary na początku każdej drogi filozofowania, ale raczej pytanie o jej przedmiot, albo lepiej o osobę mistrza. Myślę, że autorzy chrześcijańscy, jak Justyn, byli świadomi, pomimo wielu podobieństw, tej zasadniczej różnicy pomiędzy wiarą chrześcijańską a „wiarą” filozofów.

Karłowicz odrzuca także inne próby wyjaśnienia powodów utożsamiania chrześcijaństwa z filozofią antyczną. Za słuszne należy uznać błędne pragnienie utożsamiania całej antycznej filozofii z religią, co tłumaczyłoby tak łatwe utożsamianie z nią chrześcijaństwa. Bardziej dyskusyjne jest natomiast odrzucenie drugiej ewentualności, która postrzegała tylko filozofię późnego antyku jako religijną. I nie chodzi bynajmniej o twierdzenie, jak sądzi Autor, że „ewolucja filozoficznych postaw stanowi rodzaj arbitralnej, godnej pożałowania degeneracji racjonalizmu, jego wyrażania się w religijność” albo że „zmiana filozoficznego klimatu późnej starożytności” dokonała się na gruncie jakichś irracjonalnych preferencji (s. 101). Nikt tego nie twierdzi. Sam jednak Autor przy-

znaje, że „filozoficzny absolutyzm poznawczy przeżywa w owym okresie poważny kryzys”, a religijny charakter ówczesnej filozofii to „stan poszukiwań po rozrachunku, jaki ze starożytnym absolutyzmem przeprowadzi sceptycyzm” a nie „kaprys myślicieli znudzonych racjonalną dyscypliną” (s. 101). Myślę, że naprawdę nie ma o co kruszyć kopii ani czego bronić. Nie ulega wątpliwości, że filozofia późnego antyku staje się bardziej religijna bez względu na to, co uznamy za przyczynę tego procesu: kaprys znudzonych myślicieli czy skutek rozrachunku sceptyków z dogmatykami. Dobrym przykładem tego procesu jest dzieło Porfiriusza pt. *O filozofii wyprowadzonej z wyroczeni*, które jest właściwie podręcznikiem teurgii, gdzie filozofia została zredukowana do znajomości zasad i rytów religijnych zapewniających zbawienie duszy. Co ciekawe, podczas gdy świat chrześcijański stara się coraz bardziej wyjaśniać wiarę za pomocą argumentów rozumowych, świat pogański skłania się do wspomagania rozumu autorytetem także poezji, teozofii czy innych przepowiedni. Wiara, nawet jeśli nie zastępuje całkowicie rozumu, to jednak staje się w jakimś sensie fundamentem refleksji późnoantycznej, co potwierdza znowu Porfiriusz wyznając, że wiara jest warunkiem niezbędnym zbliżenia się duszy do Boga (por. *Epistula ad Marcellam* 24).

2. Autor często używa określeń typu „męczeństwo jako wiarygodne świadectwo prawdziwości objawienia” (por. s. 104 i 107) albo „świadek informuje nas o tym, co widział” (s. 173). Odnosi się wrażenie, że zostały pomieszczone tutaj różne poziomy. Jeśli rzeczywiście świadek (μάρτυς), to ktoś, kto przekazuje to, co sam widział, to w sensie ścisłym świadkami nauczania, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa są tylko, co zresztą Autor sam przyznaje, Apostołowie; późniejsi zaś męczennicy chrześcijańscy nie byłiby nimi w sensie ścisłym. Karłowicz włącza ich do grona świadków na podstawie wizji, jakie mieli podczas tortur czy uśmiercania i nieczułość na cierpienia. Założywszy nawet, że męczennicy rzeczywiście przeżywali w czasie cierpień wizje ekstazy, co niektórzy badacze tych opisów uznają za toposy literackie, to i tak przedmiotem tych wizji nie było historyczne Objawienie Boże, jak w przypadku Apostołów. Można więc wątpić, że ich męczeństwo potwierdzało prawdziwość Objawienia.

3. Trudno też zgodzić się z tezą Autora, że niezłomność w obliczu śmierci jest podstawą obiektywnej prawdy, a nie tylko subiektywnym świadectwem (por. ss. 123-124), a „świadectwo – jak długo zasługuje na swoją nazwę – stanowi obiektywną relację, nie zaś ekspresję subiektywnych przekonań” (s. 303). Otóż niezłomność w obliczu śmierci może, ale wcale nie musi, potwierdzać obiektywnej prawdy, a jedynie subiektywne przekonania. Za Hitlera i Stalina ludzie też oddawali swoje życie, choć te idee od początku budziły podejrzenia wielu, a ostatecznie okazały się błędne. Karłowicz ogranicza rolę prawdziwego świadka do świadczenia o świecie boskim, ale to jeszcze o niczym nie przesądza. Można przecież w sferze deklaracji chcieć oddać życie dla Boga,

ale tak naprawdę szukać ludzkiej sławy, co dla Autora nie będzie oczywiście prawdziwym świadectwem. Zdaniem Karłowicza, prawdziwe świadectwo od fałszywego odróżnia efektywność tego pierwszego, co w pierwszych wiekach chrześcijaństwa objawiało się napływem nowych chrześcijan zgodnie ze słowami Tertuliana: „*semen est sanguis christianorum*”. To jednak można było zweryfikować dopiero po jakimś czasie, natomiast w samym momencie składania świadectwa przez męczennika problem, jak odróżnić prawdziwe świadectwo od fałszywego, pozostaje.

4. Autor powtarza, niestety, pewne nieściśności od lat funkcjonujące w badaniach patrystycznych. Nie wiemy dokładnie, czy rzeczywiście bp Ignacy z Antiochii poniósł śmierć męczeńską skazany *ad bestias*, jak przyjmuje Karłowicz (por. s. 179). Tak przewidywał sam Ignacy w swoim *Liście do Rzymian*, nie posiadamy jednak żadnych dokumentów historycznych, które by to potwierdzały. Dalej, Autor powtarza przekonanie, iż chrześcijanie byli skazywani za *nomen christianum*. Przypomnijmy, że tak przedstawiali prześladowania autorzy chrześcijańscy, jak Justyn czy Tertulian, jednak dla przedstawicieli władz Imperium za *nomen christianum* stały odrzucanie kultu bogów rzymskich i boskiej czci oddawanej cesarzowi. To właśnie te zarzuty: odrzucanie *mos maiorum*, *crimen laesae maiestatis imperatorum* i *crimen laesae Romanae religionis* były podstawą do skazań, a nie sam fakt bycia chrześcijaninem. Dowodem tego jest słynny *List Pliniusza* do cesarza Trajana w którym potwierdza, iż uwalnia tych chrześcijan, którzy oddają cześć bogom rzymskim i cesarzowi pozostając nadal chrześcijanami.

5. W książce jest też kilka określeń niefortunnych lub nieściśłych. Tak na przykład Autor przekonuje nas, że „od III wieku, wraz z wygasaniem fali prześladowań, rozpoczyna się dalsza ewolucja pojęcia świadectwa” (s. 109) rozumianego jako bezkrwawe, duchowe męczeństwo. Trafniej byłoby stwierdzić, że obok dawnego znaczenia rozwija się też nowe. Nie sądzę, by Autor nie wiedział, że to właśnie prześladowania chrześcijan w III i na początku IV wieku okazały się najbardziej krwawe, łącznie z promulgacją specyficznie antychrześcijańskich praw w cesarstwie rzymskim. Dalej, ryzykowne jest również twierdzenie, że chrześcijanie, w przeciwieństwie do Platona, odrzucają przekonanie o naturalnej nieśmiertelności duszy (s. 266), czego przykładem są teksty Justyna, Tacjana i Teofila z Antiochii. Warto wszakże pamiętać, że nie wszyscy starożytni chrześcijanie tak myśleli. Niejasne wreszcie pozostaje stwierdzenie Autora, że ciało ludzkie jest także elementem podobieństwa do Boga. Można się domyślać, że chodzi o obecne ludzkie ciało materialne i zmysłowe. Orygenes, a za nim wielu innych autorów wczesnochrześcijańskich, utrzymywał, iż całkowicie bezcielesny jest tylko Bóg, natomiast wszystkie istoty rozumne posiadają ciało, najpierw eteryczne, o innej materialności, natomiast po upadku ludzie otrzymują obecne zmysłowe. Jeśli nawet autorzy chrześcijańscy gdzieś pisali o ciele, jako podobieństwie do Boga, to należy to rozumieć na

sposób przenośny i tego typu opinie odczytywać przez pryzmat polemiki antynostyckiej i antymanichejskiej.

Powyzsze wątpliwości nie pomniejszają wcale dzieła fascynującego, zmuszającego do głębokiej osobistej refleksji, bardzo potrzebnego, napisanego piękną polszczyzną i precyzyjnym naukowym językiem, dalekim jednak od hermetycznego żargonu typowego dla niektórych akademików. Niech mi będzie wolno zakończyć osobistym wyznaniem. Pisarstwo Dariusza Karłowicza jest rzadkim fenomenem na polskim rynku patrystycznym, a to dlatego, że potrafi on, jak nikt z nas patrologów zajmujących się Ojcami Kościoła niejako zawodowo, pisać ciekawie o ich nauce i znakomicie pokazywać aktualność ich refleksji w naszych czasach. Bez cienia przesady jest on owym mędrcom, filozofem z mitu czy metafory platońskiej jaskini, który upiera się przy prawdzie, który widział i przekonuje, że warto podjąć próbę wyzwolenia się z dotychczasowych mniemań na temat wczesnochrześcijańskiego męczeństwa. Może nie wywołuje to w nas chęci zabicia go, ale z pewnością zazdrość o taką głębię i oryginalność myśli. Tak może pisać tylko prawdziwy świadek, który sam dotknął i widział prawdę w odróżnieniu od więźniów jaskini, którzy pozostają w sferze mniemań. A pozostają tam dlatego, że nie przyswoili sobie jeszcze do końca nauki antycznych filozofów pogańskich i Ojców Kościoła o tym, że do prawdy dochodzi się samemu, w mozolnym wysiłku oczyszczając własną duszę z namietności zmysłowych, a nie tylko czytając książki innych uczonych za biurkiem. Bo prawda, to nie tylko zasób wiedzy, mniej czy bardziej prawdopodobne mniemanie, oparte na wnioskach różnych mistrzów, ale stan umysłu wolnego od lęku przed śmiercią i pragnącego naśladować Boga. Do tego, oprócz mistrzów (i Karłowicz często przywołuje swoich, takich jak Juliusz Domański czy Pierre Hadot), potrzeba odwagi i determinacji w poszukiwaniu prawdy oraz wielkiego wysiłku ciągłej duchowej konwersji. Bez tego uprawianie nauki staje się tylko okazją do erudycyjnych popisów i targowiskiem próżności, na którym dominuje poszukiwanie ludzkiej chwały, a ich skutkiem jest pozostawanie nadal w sferze mniemań.

Ks. Leszek Misiarczyk – Płock, UKSW

Dariusz KARŁOWICZ, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005, ss. 182.

Praca Dariusza Karłowicza, choć niewielka objętościowo (182 stron) i opublikowana w 2005 roku, pozostaje nadal bardzo ważnym impulsem w badaniach nad relacją pomiędzy wiarą chrześcijańską, opartą na Objawieniu, a filozofią antyczną w pismach Ojców Kościoła, zwłaszcza autorów II i III wieku. Karłowicz czytając dzieła Ojców z perspektywy filozoficznej dostrzegł w nich bardzo