

Kozłowski, Ryszard

"Fenomenologia ludzkiej świętości. O sakralnych możliwościach człowieka",
H. Romanowska-Łakomy, Warszawa
2003 : [recenzja]

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 51/3-4, 335-344

2006

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



H. Romanowska-Łakomy : *Fenomenologia ludzkiej świętości. O sakralnych możliwościach człowieka*. Warszawa 2003 Wydawnictwo Eneteia, s. 233.

O możliwościach człowieka, tego w ogólności i każdej osoby ludzkiej, wiemy już dziś wiele. Zaskakuje nas on swą wspaniałomyślnością, ale również bestialstwem, gdy nie liczy się ani z sobą, ani z nikim. Raz zdobywa cały świat za cenę zraty samego siebie, to znowu zyskuje siebie w aktach wolności od pożądania bliźniego i jego świata. Serce człowieka najwyraźniej podąża i dziś za skarbem ukrytym w roli jego życia. Oby tym skarbem była świętość – odwagę i proroczo nawołuje w swej książce Halina Romanowska-Łakomy.

Kategoria świętości, jaką operuje autorka otrzymuje nowe znaczenia. Dzięki umieszczeniu jej w psychologicznej sferze życia człowieka, zostaje niejako „rozciągnięta” na każdy moment życia człowieka, który twórczo przenika, dynamizuje i sakralizuje. Takie rozumienie *sacrum* nie jest dalekie od jego chrześcijańskich interpretacji, np. w Kościele Katolickim, jednak jego istota opisana zostaje w zakresie fenomenologii immanentnej. Transcendentny wymiar *sacrum* pozostawiony jest rozważaniom metafizycznym i teologicznym. Nie może zostać jednak zanegowany, bowiem zniekształciłoby to samo pojęcie *sacrum* i w ogóle kształt sakralnych możliwości człowieka. Nie byłyby to już sakralne, tylko naturalne możliwości człowieka. Rozwiązanie płynące z *Fenomenologii* wiąże obie te rzeczywistości, koncentrując się ostatecznie na sakralnym (czystym, boskim) wymiarze umysłu ludzkiego. Aktualizacja tej sakralnej potencjalności w człowieku czyni go kimś bezinteresownym, oddanym innym, rozkochanym w sobie, w innych i w świecie, bez chęci zagarnięcia czegokolwiek dla siebie, bez chęci posiadania. Światło świętości płynące z boskości wewnętrznego człowieka ukazuje drogę zgoła odmienną, niż droga posiadania – obdarowanie sobą, zatrącenie siebie w służbie innym, rezygnacja z siebie, a wszystko to dzieje się na drodze przeżywania tego, co w człowieku najwspanialsze, najlepsze, najszlachetniejsze. Zapomnienie o tych darach złożonych w głębi człowieczeństwa jest jednym z największych dramatów przeżywanych przez człowieka początku XXI wieku.

Oryginalną propozycją Autorki jest „świeckie” określenie grzechu, które w swym zakresie – podobnie jak świętość – bliskie jest znaczeniu religijnemu (chrześcijańskiemu). Grzechem najcięższym są te czyny (czyny nieczłowiecze), które zabijają w osobie ludzkiej prawdziwego Człowieka. Funkcjonowanie umysłu w kontekście działania grzesznego, złego, nieetycznego i niemoralnego wiąże

się najczęściej z postawą racjonalizacji naiwnie tłumaczącej i uniewinniającej zaistniałe zło. Ocena poszczególnych wydarzeń wymyka się spod kontroli, aż do momentu oświetlenia ich rzeczywistością *sacrum*, powiązaną w tym momencie z rzeczywistością aksjologiczną (s. 28). Czy jednak owa rzeczywistość *sacrum* nie zostanie nazbyt stłumiona, zapomniana, niedoceniana, czy sakralne możliwości człowieka stają się zatracone coraz bardziej? Na jak długo? Perspektywa badawcza *Fenomenologii* ukazuje odpowiedź pesymistyczną: „tego nie wiemy” – pisze autorka, ale perspektywa chrześcijańska, do której omawiana praca wyraźnie się dowojuje, przynajmniej mentalne – to wie.

Rzeczywistość *sacrum*, a także zapomnienie o niej, identyfikowana jest tu na wiele sposobów. Zdrada wewnętrznego *sacrum* to zdrada prawdy uczuć (s. 33). Uczuciowy chłód wcielający się w postać klasycznego cynika odbiera mu zdolność okazywania wzruszenia, daleki jest od postawy kontemplacji, na rzecz tworzenia totalnego zamieszania wokół siebie, trwoni on szlachetną miłość na rzecz rozpusty, a ciszę zamienia na lawinę bezsensownych słów. Nikt nie umieszcza się tu poza winą – wszyscy jesteśmy winni, ale też nikt nie rzuca w drugiego kamieniem za jego mentalny egocentryzm. Wspólnie raczej poszukujemy zagubionego w człowieku *sacrum* – przypomina.

Zdumiewający jest fakt, że tak szybko człowiek zamienia umiłowanie mądrości na umiłowanie informacji, poświęcenie na zysk, wartości absolutne na relatywne, prawo wyższej etyki (sumienie) na prawo walki, a wszystko po to tylko, by realizować swoje zachłanne cele, już nawet nie samego siebie (s. 41). Zdrada transcendencji przekłada się na zdradę siebie, i przeciwnie – kto chce zyskać swoje życie (zagarnąć wszystko w aktach pożądania), straci je. Taka postawa rodzi zbanalizowanych twórców banalnego świata bez wartości, bez Boga, z utopijnym kultem własnej mocy. Wprowadzona przez autorkę kategoria „podstawowej głupoty” streszcza w sobie ten zestaw prymitywnych i partykularnych dążeń człowieka, jego wąskich horyzontów, bezdusznych postaw, zatrącenie poczucia mądrości i świętości (s. 45). Diagnoza ta, postawiona samemu umysłowi, odkrywa w nim zatrącenie głównej jego orientacji, która powinna być „myśleniem według wartości”, a nie „myśleniem według korzyści”. Zagubione aksjologiczne centrum osoby ludzkiej czyni z niej byt nie tylko nie-człowieczy, ale często także nie-ludzki, i to nie tylko w aspekcie operacji myślowych, ale wynikających z nich konkretnych działań.

W takich warunkach trudno szukać drogi wyjścia, trudno szukać *sacrum*. Niejednokrotnie ogłaszana „śmierć Boga” była objawem śmierci człowieka, śmierci jego sakralnej struktury i świętych dążeń. Ta duchowa pustka szybko znalazła sobie wypełnienie w postaci substytutów sakralności, w postaci różnych uzależnień. Pozorna pomoc przyszła z zewnątrz w formie trucizny duchowej i chemicznej, tworzącej fikcyjny świat w schorowanej wyobraźni zagubionego człowieka, gdy tymczasem drogi wewnętrznego rozwoju i źródła mocy

w duszy człowieka zostały zapomniane. Ale ta diagnoza, określona jako „zagubione człowieczeństwo” posiada też odcień pozytywny – może być punktem wyjścia poszukiwań *sacrum* w samym człowieku i w jego licznych formach zagubienia. Za trafną diagnozą może pójść właściwa droga terapii.

W rozdziale drugim pt. *Antysakralna opcja rzeczywistości* wprowadzona zostaje nowa kategoria, obok *sacrum – profanum*. W nawiązaniu do badań wybitnego religioznawcy M. Eliadego, *profanum* przejmuje te postawy, które identyfikuje autorka *Fenomenologii* jako „duchowa ślepota człowieka”. Ślepota na miłość, wartości, na świętość wyraża się w licznych destrukcyjnych formach bycia człowieka (alkoholizm, apatia, anoreksja, depresja) o wymiarze już powszechnym (społeczna depresja krajów zachodnich). Człowiek postawiony wobec rzeczywistości *sacrum-profanum* musi sam wybierać drogę: czy wiąże się z *sacrum*, czy też wybierze *profanum*, stawiając siebie niejako poza *sacrum*?. Etymologia słowa *profanum* jest bardzo wymowna i warto przyjrzeć się jej z bliska. Autentyczny sens słowa *profanum* wyraża dokładnie to, co określamy „opieraniem się transcendencji”, mówiąc bardziej obrazowo: „pozostawianiem przed bramą świątyni, usytuowaniem się poza świętością”. Człowiek współczesny sytuuje się najwyraźniej poza sferą *sacrum*, poza najgłębszą istotą jego osobowego bytu. Traci w ten sposób kontakt z sobą i ze światem, zatracając naturalną wrażliwość na to, co wielkie i piękne, nie odróżnia już ważnych i niezwykłych miejsc (i czasów), od nieważnych i zwykłych, bez znaczenia. Zdesakralizowane wnętrza człowieka desakralizują jego życie, jego najbliższą przestrzeń, prowadząc ostatecznie – co podkreśla autorka – do upadku człowieka. Upadek ten nie jest tylko upadkiem w zakresie życia moralnego, ale to jest upadek jego podstawowych struktur bytowych. Uniemożliwia on jego rozwój we właściwym kierunku, wystawiając na pokusę pseudorozwoju, czyli zatury swego bytu. Zachwiana struktura *sacrum-profanum* poważnie niszczy człowieka od wewnątrz i jest obrazem jego duchowego zepsucia. Zwrot w stronę *sacrum*, czyli zwrot ku samemu sobie i temu co w człowieku najcenniejsze, jest zasadniczym zadaniem człowieka, które musi on podjąć – powrót do utraconego raju, z którego sam się wyrzucił.

Autorka *Fenomenologii* kreśli swoistą „misję człowieka”, odsłania przed nim jego własne i nadrzędne wobec wszystkiego powołanie – rozwijanie człowieczeństwa. Rozwój ten zawsze jest możliwy, bo destrukcja związana z procesem desakralizacji dotyka tylko jego aspektu człowieczego, przy zachowaniu jego ludzkiego wymiaru. Istotą ludzką człowiek pozostaje zawsze i to jest jego nadzieją – na tym może budować to, co zagubił i zatracił: siebie samego. Sfera człowiecza, i związana z nim np. etyka wyższa, sprawa sumienia, *sacrum*, tak naprawdę zostaje nietknięta. Pomimo że zbanalizowana i wyśmiana istnieje i czeka na swą aktualizację, nigdy się nie narzuca i nie wchodzi w życie siłą (poza miłością i wolnością). Tu leży też uzasadnienie przekonania o kondycji religii

w ogóle, która sama w sobie zachowuje swą wartość, a w kryzysie jest ewentualnie tzw. człowiek religijny.

„Człowiecza misja”, to inaczej człowiecze „posłanie”, „powołanie” (łac. *missio*). Człowiek w tej perspektywie jest „istotą wezwaną”. Ten transcendentny wymiar jego istoty wyrażony w elemencie wezwania, wyznacza zarazem specyficzny sposób jego bycia w świecie. „Człowiek-zwierze” i „człowiek-roślina” to symbole zatraty jego misji, a zarazem symbole oczekiwania na odkrycie swojej prawdziwej natury i swoich sakralnych możliwości. Nie obrazimy się na bezmyślność zwierzęcia czy rośliny, człowieka – tak. „Człowiek-rzecz”, niepodobny do siebie, to istota, która w pierwszej kolejności zatraciła swoją samoświadomość, straciła dostęp do swoich psychicznych korzeni, psychicznego istnienia. Człowiek tak żyje, jakby nie żył naprawdę. Urzeczowienie, któremu się oddajemy, poprzez nawyk konformizmu, sprawia, że niemal dosłownie jesteśmy rzeczą pośród innych rzeczy, posłuszną, apatyczną, podobną do innych, po prostu jak rzecz do rzeczy. Proces reifikacji dokonuje się na poziomie potrzeb i dążeń człowieka, jego odczuć i pragnień, myślenia i działania, duchowości i wiary, dlatego tak ponury obraz człowieka wyrasta ze szczegółowych refleksji Autorki. Pomimo to jednak zachowuje on w tym wszystkim nietkniętą, jedynie może poranioną, głęboką swoją naturę, swoje człowieczeństwo. Wiele rzeczy bowiem udaje się człowiekowi, ale zatrata jego prawdziwej natury, choćby w formach sprowadzania siebie do poziomu rzeczy, nie uda mu się nigdy. Próba transpozycji postaw z rzeczy na siebie wychodzi karykaturalnie. Hipokryzja, gra i fałsz, totalny pragmatyzm ogarniający niemal wszystkie sfery życia i działania człowieka, odsłaniają jego niezaradność bycia nie-człowieczym. Na każdym kroku smagany jest wewnętrznym głosem przypominającym mu kim naprawdę jest. Odkupienie „sprzedanego człowieczeństwa” kosztuje go podwójnie. Kategoria *sacrum* i tu jest istotnym elementem stawianej diagnozy człowiekowi zreifikowanemu. To zatrata poczucia świętości własnego bytu, jak również jego kreatywności, prowadzi go do takiego stanu, do „człowieka-rzeczy”. Człowiekiem, zamiast impulsem twórczym, kieruje bezduszny automatyzm, a głuchota na treści płynące z własnego wnętrza czyni, że funkcjonuje on jak zaprogramowana maszyna (s. 75).

„Wilki w owczej skórze” – przypomina się ostrzeżenie ewangeliczne odstawiające proceder hipokryzji i zakłamania. Podobnie jest i z człowiekiem animalnym, którego precyzyjną charakterystykę poznajemy na stronicach drugiego rozdziału *Fenomenologii*. Podszywanie się pod postać zwierzęcia (rośliny czy rzeczy), by ukryć swoją prawdziwą, ludzką naturę, by zwolnić się z odpowiedzialności na wyższym poziomie, świadczy najwyraźniej, że człowiek częściej wybiera postawę inspirowaną mechanizmem osobowym niż osobowym dynamizmem, automatyzm stawia ponad twórczość, a *profanum* ponad *sacrum* (s. 81). Ostatecznie w rozważaniach H. Romanowskiej-Łakomy zdaje się przeważać

optymizm i wiara w Człowieka w człowieku. Wyraża się ona w antyrelatywistycznej filozofii człowieka, etyce, czy w życiu w ogóle. Szukanie siebie poza sobą, w jakichkolwiek uwarunkowaniach (świecie zwierząt, roślin, rzeczy) jest degradacją Człowieka w człowieku, degradacją jego sakralnych możliwości, a zarazem akceptacją tego, co go unicestwia i zakłamuje. Staje się bardziej niepodobny niż podobny do siebie, do swojego Stwórcy – Boga, i w ten sposób ulega najcięższej pokusie bycia jak Bóg, czyli odwraca naturalny porządek rzeczy – z sakralnej opcji rzeczywistości czyni antysakralną. Wtedy rzeczywiście „umiera Bóg” w człowieku, a człowiek razem z Nim.

Zazwyczaj nie wiemy, co zrobić z cierpieniem. Przyjąć je w sposób beznamiętny, ominąć, czy podjąć liczne próby ucieczki przed nim przez automatyczne uruchomienie systemów obronnych, są drogą do nikąd. Dla H. Romanowskiej-Łakomy fenomen cierpienia jest najwyraźniej ostrzeżeniem, jest sposobem poznania, jest także istotnym dynamizmem ludzkiej osobowości, wyższego „ja”, które budzi z uspienia „ja” niższe, by ostatecznie podjąć trud wyjścia z upadku, z „domu niewoli” (por. Pwt 5, 15). Refleksja nad cierpieniem sięga wymiaru religijnego, boskiego, w momencie dostrzeżenia, że w przestrzeni słabości (cierpienia) doskonalili się moc bytu człowieka. „Moc w słabości się doskonalili” – pisał św. Paweł w *Drugim Liście do Koryntian* (12, 9). To biblijne pojęcie mocy, do którego nawiązuje autorka *Fenomenologii*, jest zarazem próbą zidentyfikowania właśnie Mocy Bożej w cierpieniu (gr. *dynamis*, łac. *virtus*), która stanowi rdzeń odwagi bycia człowiekiem w najtrudniejszych momentach egzystencji. Z tego powodu sens cierpienia nie leży w nim samym, ale znajdujemy go poza nim. Cierpienie, jako znak, odsyła nas do innej rzeczywistości, przenosi w inny wymiar, każe spojrzeć na siebie z innej, wyższej perspektywy, i tę perspektywę ustanawia, nawet wbrew naszej woli. Cierpienie to próba odwagi bycia sobą, wbrew wszelkim postaciom niebytu (lękom, zakłamaniu, grzechowi itd.). Ale wznosi ono człowieka w sferę prawdziwej świętości, prawdziwego i pełnego człowieczeństwa, gdy wyzwala w nas „miłość uniwersalną”, która dalej przekształcić się może w Miłość Bożą. Autorka, idąc tą drogą, wiąże swoje określenie *sacrum* już nie tylko z miłością Chrystusa, którego męka i śmierć wprowadzają nas w człowieczeństwo o świętym wymiarze, lecz także z tajemnicą zmartwychwstania, która jest „spełnieniem największej nagrody, jakiej mógłby spodziewać się człowiek, z powodu prawidłowego zrozumienia przez niego ostrzeżeń przed czynieniem zła” (s. 97). Cierpienie jest zatem tym stanem bycia człowieka, w którym słyszy on boskie wezwanie do pełni bycia, czyli do najprawdziwszego zobrazowania w sobie samym Boskiej Osoby.

Cierpienie jako znak, miejsce i czas przychodzenia Boga, wiąże się ściśle z fenomenem sumienia, które określić możemy jako „wewnętrzny słuch absolutny” – słyszymy bowiem nie tylko siebie, nie tylko wezwanie drugiego człowieka, ale słyszymy nade wszystko Głos Boga. Stąd właśnie, w sposób źródłowy, płynnie człowiecza odpowiedzialność za siebie i za swoje życie. Odpowiedzialność,

czyli „udzielanie odpowiedzi” na wezwanie płynące od Boga za pośrednictwem osobowego wnętrza człowieka (sumienia). Zmienia się tym samym miejsce człowieka w świecie – już nie on jest miarą wszechrzeczy, ale „sumienie jest miarą rzeczy świętych” (s. 104). Z kontekstów tych wyrasta niemalże bezpośrednio idea „wewnętrznego nauczyciela”, którym, dzięki mądrości, jesteśmy sami dla siebie. Rozwijając tę myśl w stronę objawienia biblijnego szybko dochodzi się do przekonania, że tym wewnętrznym nauczycielem człowieka jest Chrystus. Ideę „wewnętrznego nauczyciela” na swój sposób podjął już na to Sokrates, wyraźnie rozwijał św. Augustyn w dialogu *O nauczycielu*, a w fenomenie sumienia, w rozumieniu chrześcijańskim, otrzymuje ona swe najpełniejsze określenie.

Tak więc zachowanie podstawowego rozróżnienia na *sacrum* i na *profanum* wyznacza główne linie rozwojowe człowieka, które w ostateczności i tak zmierzają w stronę *sacrum*. Po części zostają one poznane przez człowieka, analogicznie do miłości, o której pisał św. Paweł, jakby w zwierciadle, niejasno. Ale przyjdzie stosowny czas, że zetknie się z nią (*sacrum*) kiedyś „twarzą w twarz”. W ten sposób człowiek sięgnie po to, co ma w sobie najcenniejsze, zagłębi się w transcendentny wymiar swojego istnienia, który integruje każdy inny wymiar bycia. Bycie sobą, bycie w stronę *sacrum* jest darem i zadaniem człowieka myślącego.

H. Romanowska-Łakomy odsłania przed nami ideał „wielkiego człowieczeństwa” w dwóch rozdziałach: w *Obronie „cywilizacji życia i miłości”*, potem *W obronie świętości*. Sformułowanie pierwsze jest bezpośrednim nawiązaniem do tekstu Jana Pawła II (*List do rodzin*), w którym autor, prócz cywilizacji życia, widzi cywilizację śmierci z jej licznymi zagrożeniami. *Fenomenologia* w ten sposób wpisuje się w zatroskanie o człowieka, o to, co ma najlepszego w zakresie swego życia, a chodzi tu jak zawsze o *sacrum*. Pierwsza część czwartego rozdziału podejmuje jednak ten problem nie od strony fenomenu życia i miłości, ale od strony filozofii umysłu, ukazując jego uniwersalne możliwości, aż do sakralnych włącznie. By pozostać w harmonii z sapiencjalną tradycją filozoficzną, wspominając Platona, autorka ukazuje, że w realizacji Wielkiego Człowieczeństwa kategorią priorytetową jest umiłowanie mądrości.

We fragmencie tekstu pt. *W obronie świętości* odsłania się przed nami najważniejszy talent, jaki posiada osoba ludzka: przechodzenie z poziomu ludzkiego na człowieczy, w czym przejawia się – jako źródło tej dynamiki – *sacrum*. I chyba nie chodzi tu tylko o życie dla dobra świata, o „współbrzmienie ze światem”, czy też o kierowanie się w życiu „czystą intencją”, czy wyższą etyką – to nie jest *sacrum* w pełnym tego słowa znaczeniu. Wejście w rzeczywistość *sacrum* i podjęcie swych sakralnych możliwości, to zgoda na osłonięcie własnego bytu odwieczną Tajemnicą Świętości samego Boga. Świętość to nie tylko

wymiar człowieka, ale to samo żywe i osobowe *Sacrum*, które wzywa człowieka do siebie (por. 142).

Za obroną *sacrum* w ogóle postępuje obrona świętości samego życia. Świętość życia natomiast inspiruje Autorkę do podjęcia rzeczowej refleksji na temat sumienia biologicznego, w odróżnieniu od sumienia w interpretacji teologicznej, psychologicznej czy filozoficznej. Sumienie biologiczne, jako powiązane ze świętością, stanowi podstawę sumienia ludzkiego i „posiada zdecydowanie bardziej uniwersalne znaczenie niż sumienie w rozumieniu psychologicznym, filozoficznym czy duchowym” (s. 147). Ta chyba nieco przeceniona wizja sumienia biologicznego zapomina o istocie *sacrum*, o którym tak wiele jest w omawianej *Fenomenologii*, a które swoim oddziaływaniem ogarnia nawet najniższe poziomy ludzkiego bytu osobowego, w tym i poziom biologiczny. Zresztą przykazanie „Nie zabijaj”, objawione na kartach *Starego Testamentu*, jest głównym czynnikiem wychowującym i kształtującym nawet biologiczny wymiar człowieka. W prowadzonych analizach stykamy się z odwróconym paradygmatem ewangelicznym, który mówi, że wierność w małych rzeczach kształtuje w nas zdolność wierności i panowania nad wielkimi.

W stronę „egzystencji kontemplującej” zmierza życie człowieka ogarniętego rzeczywistością *sacrum*. Przekształca on swoją postawę z pozycji *mieć* na *być*, porzuca interesowność na rzecz bezinteresowności (*bez-inter-esse*). Nie szuka tego, co może wiązać go z drugim człowiekiem (*inter*), ale staje wobec niego bez jakichkolwiek oczekiwań: „miłość bez oczekiwań, wyjście na spotkanie bez oczekiwań, gotowanie i sprzątanie bez oczekiwań, dzielnie się bez oczekiwań, modlitwa bez oczekiwań” (s. 163). Jest ubogi, bez środków jak dziecko.

Rozważania nad ludzką słabością przywołują na myśl ludzi ubogich i bezdomnych, którzy są specyficzną społecznością, wraz ze swymi wartościami duchowymi, na tle ludzi cywilizacji. Ich rzucająca się w oczy wolność budzi niekiedy przerażenie zabieganych ludzi, albo tęsknotę za powolnym życiem. Autorka *Fenomenologii* jest głęboko przekonana, że „pokora, skromność, bezradność słabych ludzi, w tym biednych, żyjących w nędzy i bezdomnych, są dziś jedyną oazą prawdziwego, a nie udawanego człowieczeństwa” (s. 176), dlatego też ich obecność jest wezwaniem, by lepiej przyglądać się temu, co w życiu stanowi prawdziwą wartość, co jest ważne, a co nieważne, by częściej, zamiast w ziemię, wpatrywać się w „okna dobrego Boga” (M. Kundera).

Droga w górę, którą pokonuje człowiek w ramach swego rozwoju, czyli przejście od stanu ludzkiego do człowieczego, jest drogą na coraz to wyższe poziomy moralności, tj. na wyższy poziom świadomości (Jung). Chodzi o to, by „dorosnąć do tej nadludzkiej potęgi, jaką dali mu do dyspozycji upadli aniołowie” (s. 179). Kierunek dalszych rozważań wyznacza przywołany fragment motta z tegoż rozdziału, fragment dający do myślenia, ale i niepokojący. Z jednej strony bowiem dostrzegamy wyraźne odwoływanie się do kategorii *sacrum*,

z drugiej zaś – do daru *upadłych aniołów*, które na swój sposób *sacrum* negują. Upadły anioł to szatan lub diabeł, który z natury był dobry, ale złym się sam uczynił. Jeśli przywołuje się tu osobę upadłego anioła tylko po to, by niejako „naśladować” jego dobrą naturę (wyższą, doskonalszą), to zaraz przypomnieć należy o jego osobowym charakterze. Mimo że jest to kwestia dyskusyjna, nawet w kręgach katolickich egzorcystów, to ostatecznie wiele przemawia za tym, że diabeł jest osobą, że działa w sposób osobowy inspirując (kuszając) człowieka do działania przeciwnemu sobie, dobru bytu osobowego. Upadły anioł jest zatem antyprawdą, antydobrem, antytwórczością, istotą zamkniętą w sobie, antywspółnotową. Jest to utrwalona decyzja „anty”, „bycie-bez-Boga”, „wcielone odrzucenie” (Jan Paweł II). Krótko mówiąc: upadły anioł w aspekcie ontologicznym jest dobry, a w aspekcie molarnym (aksjologicznym, jaźniowym) jest zły. Czy przewodnikiem na drodze ku Nowemu Człowiekowi może być *upadły anioł*?

Nowy Człowiek, w prezentowanej wizji, ma następujące atrybuty: wielką duchową wrażliwość skierowaną na cały świat, konsekwentnie zmierza do prawdziwego i wielkiego człowieczeństwa, ma prospołeczne i altrocentryczne skłonności, jest religijny wewnętrznie. Nie wiemy jednak na czym polega istota owej wewnętrznej religijności, czy wiąże się ona z prezentowaną w *Fenomenologii* kategorią *sacrum* czy też nie, czy ma coś wspólnego ze strukturą aktów religijnych (wiary, nadziei, miłości), czy też jest tylko ogólnym (uniwersalnym) wyrazem zatroskania o tzw. Człowieczeństwo. Może się w pewnym momencie okazać, że brak tu autentycznego otwarcia na transcendencję, a wewnętrzna religijność jest tylko innym wyrazem kultu natury.

Nowy Człowiek, w poszukiwaniu swego Nowego Człowieczeństwa, w realizacji odkrytego *sacrum*, sytuuje się „poza zasadą przyjemności, a wybiera zasadę rzeczywistości (Freud). Zasada ta, czemu dowodzi autorka, jest odpowiedzialna za trudności, przykrości i cierpienia, które okazują się ważnym aspektem i stymulatorem życia, o wiele ważniejszym aniżeli przyjemności, bo prowadzą – zdaniem Freuda – do wyższych faz rozwoju” (s. 198). W ten sposób „zasada rzeczywistości” nie tylko wiąże się z pojęciem *sacrum*, ale jest aktywnym i twórczym zmierzaniem w jego stronę. Życie ascetyczne mistyków, wielkich świętych i mędrców potwierdza tę psychologiczną perspektywę rozwoju i jest także niedostrzeganym chyba światłem, które mogłoby oświetlać życiowe wybory człowiekowi XXI wieku. Kierowany „zasadą przyjemności” często czuje się zaskoczony, że nie dostaje od życia tego, czego by chciał (przyjemności). Prawdziwa i trwała przyjemność ukryta jest jak ewangeliczny skarb w roli, którą trzeba zakupić, oddać za nią cały swój majątek i dopiero cieszyć się skarbem. Oddanie majątku (życia) dla zyskania skarbu (duszy) to nie tylko perspektywa myślowa omawianej tu książki, ale to propozycja pochodząca z nauczania samego Mistrza, Jezusa Chrystusa. Forma życia ascetycznego, którą proponuje autorka *Fenomenologii*, zachowuje jednak swój przygotowawczy charakter na doświadczenie *sacrum*, podczas gdy asceza religijna polega na oczyszczeniu duszy

(ciała i umysłu), by wejść w osobowy kontakt z Bogiem, który sam udziela się człowiekowi. Biblia mówi np. o rozlaniu się w duszy daru Ducha Świętego, wtedy pozostaje mu milczenie i trwanie w Nim.

„Droga w głąb” siebie, którą podejmuje Nowy Człowiek jest drogą afirmacji samotności fizycznej, psychicznej i duchowej. Samotność fizyczna zbliża nas do siebie, ale też zbliża człowieka – co dostrzegamy w osobie Chrystusa – do dna ludzkiego bytu. „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” – wołał Chrystus przed śmiercią. Doświadczenie totalnej samotności zwiastowało zarazem doświadczenie bliskości Boga, bo wołanie Jezusa z głębi otchłani docierało do Dobrego Ojca, ale też – za pośrednictwem Jezusa – mogli je usłyszeć Ci, którzy od dawna przeżywali (i przeżywają) swoje osamotnienie (piekło). Odwaga, która wyraża się w samotności jest odwagą podjęcia swojego losu, swego przeznaczenia, swego życia z całym jego bólem, odrzuceniem, ale i z radością i bliskością drugiego człowieka, Boga. Pełną bliskość przeżywa się w doświadczeniu całkowitej samotności, odrzucenia.

Niekończąca się „droga w głąb” tak naprawdę jest „drogą do innych”. Rozwijając jej istotę autorka nawiązuje do kategorii daru, ofiary. Zaawansowany etap wzrostu Nowego Człowieka czyni go wprost „duchowym dawcą”, a alterocentryzm i bezinteresowność to jego główne, choć nierzadko niedostrzegalne, cechy bycia. Odsłania się tym samym kolejny wymiar *sacrum*, do którego w swym działaniu odwołuje się człowiek. Obrazem *sacrum* jest bycie darem dla drugiego, bycie dobrym jak chleb (św. Brat Albert).

To znamienne, że całość rozważań dotyczących sakralnych możliwości człowieka kończy refleksja nad odwagą i dzielnością. Odwaga i dzielność, występujące razem, mają wyrażać męstwo (*andreia*). To ono właśnie stymuluje wielkie wartości i broni wartości ponadczasowych. Jest dynamizmem „obudzonego” w człowieku, a aktualizuje się w konkretnej sytuacji, w obronie prawdy, dobra i piękna, gdzie potrzeba wyrzeczenia i ofiary, by więcej dać z siebie. Dzięki męstwu, pisze H. Romanowska-Lakomy, czyny ludzkie (i człowiecze) nabierają „żywego sakralnego znaczenia” (s. 213). Prawdopodobnie religijna intuicja popchnęła Autorkę do stwierdzenia, że dzielność i odwaga przejawiają się w działaniu jako „anioł stróż”, bo rzeczywiście, z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej, męstwo jest także pewną „mocą duszy” (*dynamis*), a ta źródłowo wiąże się z działaniem Ducha Świętego i tym aspektem Boskiej Osoby, który określa ją jako Opatrzność. Tak więc akty męstwa stanowią tę duchową przestrzeń bycia osoby ludzkiej, w której dostrzec można tajemniczo przenikające się działanie człowieka i Boga. W pewien sposób zauważone „świętych ucztowanie”, jako dawanie innym, czego sami wziąć nie mogą, jest skutkiem „świętych obcowania” (s. 214).

Tam, gdzie życiowe zadania wymagają postawy dzielności, aktualizuje się duchowa moc człowieka, odsłaniają się jego sakralne możliwości. Ale jest też

druga strona – ucieczka w stronę konformizmu, koniunkturalizmu, myślowego schematyzmu, ucieczka od siebie, od sposobu myślenia zgodnego z sercem, z sumieniem, wyższym rozumem. To już nie odwaga, lecz tchórzostwo.

Odwaga w najwyższym wymiarze jest odwagą „bycia dobrem”. Przeważnie akcentów z mieć na być, w zakresie własnego osobowego rozwoju, tu znajduje swój najpełniejszy wyraz, kiedy człowiek „rezygnuje z dobra, jakie posiada, na rzecz dobra, jakim jest” (s. 218). Na tej drodze odsłania się „wspólny świat” dobra, świętości, najwyższych wartości. Pochylamy się w geście adoracji nad tym co największe i najświętsze, pochylamy się wzajemnie nad sobą, w imię Najwyższego Dobra. Ono nas wzywa.

Ostatni punkt omawianej tu pracy dotyczy przebaczenia – religijnego i psychologicznego. Jako zakotwiczone w rzeczywistości *sacrum* jest więc jego najpełniejszym wyrazem. Jeśli wspomni się tu osobę Jana Pawła II nt. przebaczenia i miłosierdzia (miłosiernej miłości), to w pierwszym rzędzie trzeba powiedzieć, że rozumie je on, jako „wydobycie dobra” z wnętrza człowieka. To skupienie na dobru, jest najpierw odkryciem transcendentnego dobra w sobie, potem w innych. Ewangeliczna przypowieść o bogatym młodzieńcu i tu przychodzi nam z pomocą, bo odkrywa Boga, który jako jedyny jest Dobry, a dobra cząstkowe są drogą do osiągnięcia życia wiecznego. Że niełatwa to droga, widać po zachowaniu młodzieńca, który zasmucony odszedł, kiedy usłyszał, że musi pozostawić wszystko i pójść za Jezusem. W ten sposób motto z *Wprowadzenia* do niniejszej książki przekształca się samoczynnie w myśl, która stanowi jej zakończenie: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa. Bo cóż za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci lub szkodę poniesie?” (Łk 9, 24–25). Młodzieniec odszedł smutny...

Ryszard Kozłowski

Katedra Filozofii

Pomorska Akademia

Pedagogiczna w Słupsku

Maria Nowacka: *Autonomia pacjenta jako problem moralny*. Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005, 8°, 310 s.

Prezentowana publikacja oscyluje pomiędzy filozoficznymi, etycznymi, psychologicznymi i prawnymi aspektami wzajemnych stosunków lekarz-pacjent.

Monografia zawiera trzy rozdziały. Pierwszy jest poświęcony filozoficznemu aspektowi autonomii. Autorka rozpatruje w nim paternalizm prawdziwy (przy założeniu, że pacjent nie jest zdolny sam o sobie zdecydować) i paternalizm upoważniony (wynikający z upoważnienia danego przez pacjenta) paternalizm nieupoważniony