

EDYTA STEIN – NIEWIDZIALNA RZECZYWISTOŚĆ

Edyta Stein – filozof, a jednocześnie człowiek działający – łączy bycie refleksyjne i praktyczne. Swoją postawą egzemplifikuje wariant człowieczeństwa dążącego do pełni. Mądrość upatruje w akceptacji trudności i cierpienia, w odrzuceniu chwilowych korzyści i przyjemności, w stopniowym wzrastaniu człowieczeństwa.

KAMIENÍ

Uderz w kamień a wytryśnie mądrość. Tymi słowami podsumował nauczyciel odpowiedź maturalną Edyty Stein. Ich przesłanie, wpisane w grę językową (niem. Stein – kamień), określiło styl myślenia i egzystencji przyszłej autorki wielu dzieł filozoficznych. Symbol kamienia przywołujący niezwykle bogate skojarzenia w płaszczyźnie ludzkiego myślenia i działania (kamień filozoficzny, węgielny, mądrość, fundament, niezłomność, solidność) odświeża w metaforze „żywych kamieni” problem człowieczeństwa. Rzutuje też w sposób niezwykle sugestywny na aktualną sytuację „wyczerpanej” filozoficznie wiedzy i mocy efektywnego, wartościotwórczego jej oddziaływania na ludzką kondycję.

Analizując zmagania się Kartezjusza z fundamentem wiedzy i egzystencji, Georges Poulet powie: „Kamyk jest czarny i matowy, jeśli jednak w tej chwili weń uderzymy, dzięki łasce bożej trysną, n a r o d z ą s i ę z niego iskry”¹. Myśl kartezjańska jest powszechnie znana, podobnie jak jej „falowe” oddziaływanie przez stulecia. Mniej może uwidacznia się fakt jej ewoluowania u samego Kartezjusza pod wpływem owego nagłego olśnienia, które symbolizuje „kamyk” poddany nadprzyrodzonemu działaniu. Horyzont racjonalistycznej wiedzy zmienia się wówczas w horyzont mądrościowy. Kryteria prawdziwości rozumowego poznania: jasność, pewność, oczywistość, stają się podrzędne wobec kryteriów ufności, miłości i spokoju wyznaczających Prawdę Jedyną. Miłość, harmonia i miłosierdzie określają jej absolutny punkt odniesienia.

Refleksja Edyty Stein poddana jest takiemu samemu działaniu. Symbolika kamienia jest jednak bardziej wymowna i ściślej związana z fenomenologicznym stylem myślenia. Oba typy refleksji wpisują się w kontekst filozofii schyłku XX wieku. We współczesnej rzeczywistości kulturowej uruchomienie bowiem horyzontu mądrościowego, jako przywracającego znaczenie ludzkiej egzysten-

¹ G. P o u l e t, *Sen Kartezjusza*, w: tenże, *Metamorfozy czasu*, Warszawa 1977, s. 95.

cji, staje się koniecznością. Odświeżenie więzi między wiedzą a moralnością nie tylko zdaje się przywracać zatracony w nowożytnej kulturze sens refleksji i działania, lecz zwraca je w kierunku ich pierwotnego źródła: jedni myślenia i bytu.

Oczywiście konieczność ta, która pojawiła się wskutek powolnego, rozumowego neglizowania podstawowych kategorii horyzontu: prawdy, piękna i dobra, realizuje się jako stopniowo nasilający się proces. Sięganie co światlejszych badaczy po księgi mądrości z rozmaitych kręgów kulturowych, projektowanie wiedzy jako poznania i terapii czy jako aktów kreowania osobowości i solidarności ujawnia tendencje współczesnej humanistyki, a zarazem perspektywę jednoczącą wszystkie jej dziedziny. W ich ramach nieoczekiwanie rysuje się nowa rola zarówno dla zdegradowanej przez rozwój nauk szczegółowych filozofii, jak i dla związanego z nią autorytetu myśliciela. Retorycznie brzmiące od dawna pytanie: i cóż po filozofie w czasie marnym? zaczyna prowokować rozmaite odpowiedzi². Pogłębiająca się od czasów Kanta tragiczna kondycja filozofa – jego rozdarcie między emancypującą się refleksją teoretyczną a spontanicznym działaniem – osiąga swe apogeum. Katartycznym rozwiązaniem tej sytuacji zdaje się być albo samobójstwo jej zracjonalizowanej do absurdu i trywialności postaci, albo powrót do sokratejskiego stanu – stanu, w którym filozofowi przysługiwał status mędrca. Swoistym bowiem paradoksem współczesnego rozszczepienia postawy człowieka wobec świata: postawy opartej na refleksji i postawy opartej na działaniu, jest kwestia zawartej w niej potrzeby obiektywności³.

Dzieje myśli nowożytnej pokazują, że wraz z rosnącym zaufaniem do rozumu, filozof może minimalizować tę potrzebę relatywizując różne kategorie, na przykład kategorię prawdy, a zarazem formułując metody pełnej neutralności aksjologicznej. Natomiast jej antidotum – działanie, domaga się wsparcia ze strony zasady obiektywności i horyzontu aksjologicznego. Sprzeczność ta wytwarza trudno usuwalną aporię, która pojawia się pod postacią postmodernistycznego paradoksu autokreacji i solidarności czy nieobecności znaczenia i konieczności praktycznego działania. Pułapka zastawiona na rozum i jego roszczenia zdaje się być dziełem czegoś, co go przekracza.

Edyta Stein – filozof, a jednocześnie człowiek działający – łączy bycie refleksyjne i praktyczne. Swoją postawą egzemplifikuje wariant człowieczeństwa dążącego do pełni. Mądrość upatruje w akceptacji trudności i cierpienia, w odrzuceniu chwilowych korzyści i przyjemności, w stopniowym wzrastaniu człowieczeństwa. Działanie mądrości chroni ją przed załamaniem się wobec egzystencjalnych zawirowań, przed zatraceniem wartości życia w momentach odrzucenia, czy to przez ukochaną osobę, czy przez władze uczelni, czy przez

² Zob. C. W o d z i ń s k i, *I cóż po filozofie...*, Warszawa 1992.

³ Na temat dwóch postaw człowieka wobec świata zob.: A. P a ł u b i c k a, *Percepcja a kultura nowożytna*, w: *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, red. J. Kmita, Poznań 1999.

matkę⁴. Wedle jej rozpoznania filozofia nie chroni człowieka przed upadkiem, załamaniem, kryzysem, a jedynie go w nich pogrąża. Staje się w ten sposób zaprzeczeniem siebie – dzisiaj powiedzielibyśmy: antyhumanistyką. Nie służy człowiekowi. W tym sensie, za Tomaszem z Akwinu, Edyta Stein powie, iż „cała wiedza to siano”⁵. Mądrość dla niej to moralność i sztuka życia. Nie łączy jej z posiadaniem wiedzy szczegółowej, lecz z filozofią pojętą jako wiedza o pięknie, dobru i prawdzie. Wpisuje się tym samym w szeroko pojęty platonizm⁶.

Łączenie znajomości świata i wartości ze znajomością siebie czyni z niej człowieka „działającego” zarazem refleksyjnie i spontanicznie. W tym sensie jest mądrzejsza od dociekającego wyłącznie intelektualnie naukowca, ponieważ prawdziwy filozof jest równocześnie mądry, to znaczy działa zgodnie ze swoim myśleniem.

Odzyskując pojęcie mądrości współczesna kultura może odzyskać zgodność między prawdziwą wiedzą a dobrym życiem. Może odzyskać utraconą prawdę. Horyzont mądrościowy otwarł dla Edyty Stein jej nauczyciel. Ona sama wypełniła go „mądrą miłością”⁷. Znalazła dla niej przedmiot: spotkanie filozofii w mądrości Boga. W ostateczności – jak wielokrotnie podkreślała – liczy się tylko ta mądrość. Edyta Stein przewycięża tragizm postawy filozofa, ponieważ odkrywa Prawdę Jedyną. Jej „skok w wiarę”, uznany (na przykład przez Ingardena) za absolutnie nierozważny, de facto okazał się zwycięstwem nad postawą racjonalizmu i irracjonalizmu. Z perspektywy historycznych dokonań to raczej konsekwentni racjoniści filozoficzni pozostają tragiczni. W ich poznawczym horyzoncie musi bowiem dojść do konfliktu wartości prawdziwych i pozornych.

Stein w swoim życiu łączy wiedzę o bycie skończonym i wiecznym z wiedzą filozoficzno-fenomenologiczną. To właśnie fenomenologia zaprowadzi ją do Boga, podobnie jak było to w przypadku wielu innych filozofów, na przykład A. Reinacha, M. Schelera, D. von Hildebranda, A. Koyré. Integracja ta umożliwia bowiem łączenie wiedzy z działaniem w miłości dla drugiego, a więc nie jest sprzeczna z wiedzą krzyża. Osiąga „mądrość miłości”, a więc przewycięża erosa w kierunku agape. Horyzont mądrościowy i przewyciężenie to nadają cel i sens działaniu.

Współczesny kontekst filozoficzny wskazuje raczej na „nieobecność znaczenia”, na „bezsensowność”, „wyczerpanie się” filozofii i sztuki wynikające z uznania relatywizmu, subiektywizmu, agnostycyzmu czy nihilizmu. W swej

⁴ Zob. J. I. Adamska OCD, *Sól ziemi. Rzecz o Edycie Stein*, Poznań 1997.

⁵ Por. Księgi mądrościowe, w tym Księgę Przysłów (1, 7), gdzie zarysowany jest topos „głupca”; zob. też Pierwszy List św. Pawła do Koryntian (1, 20), szczególnie zaś pytanie: „Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata?”

⁶ Por. W. A. L u i j p e n, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, s. 144.

⁷ Zob. J. I. Adamska OCD, *Mądrość miłości*, Tczew-Pelplin 1998.

integracyjnej postawie Stein przywraca sens jednocześnie działaniu i filozofii, zgodnie z etymologią tego ostatniego pojęcia, która wskazuje na umiłowanie mądrości i łączenie wiedzy z życiem w miłości. Wiedza mądrościowa to prawdziwa wiedza filozoficzna, ale zarazem wiedza religijna lub też wiedza potoczna i życiowa ufundowana na dociekaniu. Wiedza mądrościowa jest głęboka, dojrzała i trwała – ma charakter uniwersalny. Tak rozumiana mądrość prowadzi do prawdziwego szczęścia. Mądrość zatem to Prawda, Dobro, Światło, Bóg, czyli chrześcijański eudajmon.

Zauważmy, iż wedle przekonań izraelskich mędrzec to ten, który przestrzega trzech zasad rozumu: 1. ludzkie poznanie jest nieustającą wędrówką; 2. na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny, który uważa, że wszystko zawdzięcza tylko sobie; 3. z uwagi na bojaźń Bożą uznaje przed rozumem nieograniczoną transcendencję Boga i miłość w kierowaniu światem. Widać wyraźnie, że przekonania te dowartościowują ludzki rozum, ale go nie przeceniają. Rozum dopełniony zostaje w nich przez wiarę. Ten topos mędrca Edyta Stein przejmuje niejako ze swych żydowskich korzeni, lecz rozbudowuje go w chrześcijańskiej oprawie.

TWIERDZA

Tak rozumiany horyzont mądrościowy otwiera Edycie Stein drogę ku tajemnicy. Droga ta jest karkołomna i wieloetapowa. Prowadzi jednak do siedziby Boga, w której wraz z Nim można zamieszkać. Jej trakt utrudniany jest sukcesywnie przez rozmaite wyrzeczenia w dziedzinie dóbr konsumpcyjnych, sławy, wiedzy czy poznania rozumowego. One to umacniają osobowość w doskonałości. Jej stopniowe osiągnięcie zbliża do Stwórcy, który jest Prawdą, Mądrością, Miłością.

Osiągnięcie „góry Karmel” wymaga pozostawienia „po drodze” naturalnego rozumu, ponieważ wejście na nią jest przed nim zakryte. Konstrukcja twierdzy jest metaforą „drogi doskonałości”⁸. Wyznacza się w niej precyzyjnie ciąg coraz „droższych” i „doskonalej” położonych mieszkań, które możliwe są do wynajęcia. Ich cena dyktowana jest trudem kolejnych wyrzeczeń „kupującego”. Edyta Stein pokonuje wszystkie etapy drogi na górę Karmel zgodnie z Eliaszową tradycją, reformatorsko zaadaptowaną przez Teresę z Avila. Swą twierdzę duchową buduje w oparciu o horyzont, który jednoczy Miłość i Mądrość. Z uwagi na ten właśnie horyzont „Bogu podoba się tu mieszkać”. Edyta Stein dociera w swym refleksyjnym i egzystencjalnym byciu do duchowego wnętrza, które zamknięte jest aż w siódmej komnacie. Jej wyprawa po sens nosi znamiona trudności godzenia rozumu i wiary, zmierza w kierunku syntezy

⁸ Por. A. de Saint-Exupéry, *Twierdza*, Warszawa 1998, s. 15.

racjonalności i łaski, której owocem jest jednia i osiągnięcie Logosu – Boga żywego⁹. Jest to Jednia, która traci znamiona platonizmu przez wzbogacenie jej o chrześcijańską agape. W niej to eros przekształcony zostaje w miłość nadprzyrodzoną przez oczyszczenie i łaskę. Stanowi ona odbicie nieskończonej miłości Boga.

Ewangelia św. Pawła (por. 1 Kor 13, 4-7) określa agape jako umiłowanie tego, co nie jest warte miłości, jako miłość spontaniczną, bezinteresowną, miłość, która tworzy dobro zstępując z góry, od Boga, miłość, która musi rozlewać się, być przekazywana. Agape to Chrystus, który w tobie żyje, miłość woli, która chce obdarować dobrem. Stworzone przez agape więzi międzyludzkie potrafią przetrwać samą śmierć. Ważne jest, że miłość chce kochać. Miłość rozdawana w spojrzeniu, akceptacji, w podziwie, w życzliwym traktowaniu drugiego. Tak pojęta agape jest perspektywą filozoficzną i życiową Edyty Stein zawartą w jej „wiedzy krzyża”¹⁰. Agape wyznacza w niej też ojczyznę miłości, która jest zamieszkiwaniem „królestwa Bożego” – ojczyznę w pełni uniwersalną, którą Stein wybrała dla siebie i dla wszystkich innych ludzi. Człowiek to ten, który zamieszkuje. Obrzędy są w czasie tym, czym w przestrzeni jest domostwo. Bez „serca domu” (wspólnoty, punktu odniesienia) człowiek jest nigdzie. Nie na tym zaś polega wolność, aby nie być wcale. Tymczasem bez „twierdzy” człowiek staje się niczym, co najwyżej „płaską kałużą”. Kochając dom, człowiek kocha jego architekta, a więc Boga ustanawiającego wartości.

Budowa twierdzy przypomina inną budowę – budowę statku. Zarówno figura statku, jak i morza symbolizuje bowiem wieczność. Każdą budowę może osiągnąć pokusa niszczenia. Topos burzenia świątyni i budowania na jej gruzach nowej przestrzega przed niemożnością jej ponownego wzniesienia, jeśli została zburzona wskutek pychy: nie uczynię świątyni piękną, jeśli wciąż będę ją budował od nowa¹¹. Przestroga ta likwiduje w myśleniu Edyty Stein przekonanie o przygodności bytu i o relatywizmie wartości. Zagrożenie nierozumnego człowieka zgnilizną chaosu, relatywizmem, aż do utraty domostwa, często jest symbolizowane figurą klepsydry, w której czas upływa nadaremnie. Nie oczekuj niczego od człowieka, jeśli pracuje on tylko na swoje życie, nie zaś dla wieczności. Dla takiego bycia niepotrzebna jest architektura twierdzy i jej zasad. Uniwersalia zgromadzone w nieskończoności bytu wiecznego chronią skutecznie trwałość każdej konstrukcji, która została wzniesiona w oparciu o nie. Topos statku na pustyni dookreśla to przekonanie. One też dyktują konieczność przemiany życia w dom, w twierdzę. Powodują konieczność dokonania

⁹ Por. J. Ż y c i ń s k i, *Głębia bytu*, Poznań 1988.

¹⁰ Por. E. S t e i n, *Wiedza krzyża*, Kraków 1994.

¹¹ Por. fakt zburzenia świątyni w Jerozolimie; zob. też: de S a i n t - E x u p é r y, dz. cyt., s. 23n., 28, 33.

wyboru: „bo jeden określony kwiat jest przede wszystkim odmową wobec wszystkich innych kwiatów i pod tym tylko warunkiem staje się piękny”¹².

Jeśli chcesz, aby ludzie byli sobie braćmi, zmusz ich, aby budowali razem wieżę. „Budowanie wieży” to wcielanie pragnień budujących, to ochrona przed waśniami i chaosem, która daje spełnienie. W dziele tworzenia nie ma miejsca na wybiegi. Ludzie pragną tego samego, jedynie ich drogi do celu różnią się między sobą. Wskutek słów, które nie obejmują prawdy, i w imię miłości ludzie chwytają za broń. Generałowie nie rozumieją, że bez miłości nie można nic zrobić¹³. Wolność od wszystkiego jest wolnością bydlęcą. Człowiek wolny od wszystkiego zmierza w kierunku zezwierżenia. Wyzwolenie od wszelkich przymusów prowadzi do śmierci człowieka.

Edyta Stein rozwija powyższe myśli w swych *Uniwersaliach* i w *Teologii symbolicznej*, przeciwstawiając się Heideggerowskim przekonaniom zawartym w *Budować, mieszkać, myśleć*. Poznawcza i egzystencjalna zarazem metafora twierdzy pozwala łączyć byt skończony z wiecznym, samotność ze wspólnotowością, Boga z człowiekiem; hierarchizuje skalę wartości w budowaniu tak więzi z Bogiem, jak i własnej osobowości. Pozwala uniknąć „pułapek rozumu”¹⁴.

Wyprawa Edyty Stein po sens, która dokonuje się pod przewodnictwem Teresy z Avila, każe widzieć w wierze przytłumione światło, które nie wystarcza rozumowi. Pozwala także odkryć, że umysł nie może stworzyć prawdy, może jedynie próbować ją odnaleźć. Przeświadczenie to doprowadza ją do Bytu Nieskończonego – do Boga. Podążając naturalną drogą do siebie samej i do Boga Edyta Stein pojmuje tajemnicę naszego istnienia jako fenomen czysto duchowy. Czysto duchowe jest – wedle jej przekonań – jedynie nasze wnętrze. Wyprawa po sens jest podróżą duszy, która pokonując siedem koncentrycznie zbudowanych komnat, dochodzi do ostatniej, w której odnajduje Światło. Ten ostatni etap jest doświadczeniem Prawdy Jedynej, czyli Boga, i zarazem zakończeniem budowania twierdzy duchowej. Cierpienie – mądrość – ofiarowanie jawią się jednocześnie w tym Świetle jako w pełni zrozumiałe i nierozłączne. Światło to – jak wiemy – wypełniło bramę obozu w Oświęcimiu, w konkretności i metaforyczności ludzkiej egzystencji, która odnalazła siebie samą i Boga¹⁵. Brama ta symbolicznie zamknęła jej byt skończony i otwarła byt wieczny. Dla nas przechowała „testament duchowy” Edyty Stein: Tajemnicę

¹² Tamże, s. 29n.

¹³ Por. tamże, s. 52, 66, 70, 72.

¹⁴ Zob. E. S t e i n, *Byt skończony a Byt wieczny*, Poznań 1995, s. 131-137; t a ż, *Z własnej głębi*, t. 2, Kraków 1978, s. 169-193; M. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 316-335. Na temat struktury osoby w pismach Edyty Stein piszę szerzej we wstępie do: E. S t e i n, *Twierdza duchowa*, Poznań 1998.

¹⁵ Zob. metaforykę światła zastosowaną w końcowych scenach filmu poświęconego postaci Edyty Stein *Siódmy pokój*, w reżyserii M. Mesaros.

Krzyża może pojąć ten, kto został ukrzyżowany. Cierpienie – Chrystus – Zjednoczenie z Bogiem – Światło.

Ostatni pokój twierdzy – w innej architekturze najwyższy szczyt wieży – to ten, w którym nie żałuje się ani cierpienia, ani śmierci, która jest powrotem do Boga, ani nawet żałoby. Siedziby duchowości nie buduje się na sile rozumu i praw logiki. Tworzy się ją „doskonałą” osobowością i wiarą. Obierając Boga za głównego architekta, spoiwem jej czyni się miłość, która wymyka się tym prawom.

GŁĘBIA

Przeciwieństwem „góry” jest „głębia”. W myśleniu Edyty Stein mamy do czynienia z paradoksalnym ich zjednoczeniem. Z uwagi na pojemność znaczeniową rzeczywistości „góry Karmel” oksymoroniczna metafora obejmuje w swym sensotwórczym działaniu „górze i dół”. Efektem wznoszenia się jest jednocześnie pogłębianie osobowości i poznania. Docieranie „wzwyż” doskonałości możliwe jest przez nieustającą wędrówkę w głąb duchowego wnętrza, której etapy przemieniają człowieka. Osiągnięcie logosu, który jest jednością przeciwieństw, zostaje dookreślone chrześcijańską perspektywą osobowego i Boskiego współdziałania. „Kto nie dotrze w g ł ą b s a m e g o s i e b i e, nie odnajdzie Boga i nie osiągnie życia wiecznego. Lub dokładniej: ten, kto nie odnajduje Boga, nie dotrze też w głąb samego siebie ani do Źródła życia wiecznego, które czeka nań w g ł ę b o k o ś c i a c h j e g o w n ę t r z a” (podkr. A.G.)¹⁶. Efekt myślowych i „praktycznych” powiązań Edyty Stein z Teresą z Avila to osiągnięcie głębi sensu i pełne uznanie słów Boga: „Ja otwieram pieczęć sensu”. To zbudowanie porównywalnych ze sobą twierdz wewnętrznych. Odbicie głębokie, a nie powierzchniowe „góry Karmel”.

Myślenie paradoksalne, obejmujące etapowość drogi na górę Karmel, będzie charakteryzować cały styl filozofowania Edyty Stein. „Moja dusza jest najbardziej wolna, gdy jest posłuszna”¹⁷ – stwierdzi. Przesłania dla ludzkości będzie upatrywać w tajemnicy „żłóbka” i „krzyża”, a kościół mistyczny budować będzie z „żywych kamieni”. Myślenie to szczególnie uwyraźni się w jej teologii symbolicznej.

Biografia Edyty Stein jest księgą spotkania w Biblii i w Ewangelii, spotkania żydów i chrześcijan, Izraelczyków, Niemców i Polaków... oraz wszystkich nacji i wyznań. Wędrówka po prawdę każe Edycie Stein u końca drogi wyznać: „Duszą należę do Boga, ale ciałem i krwią jestem Żydówką”. Dla Boga wyrzeka się wszystkiego, zgodnie z Eliaszowym przesłaniem i kategorią Sein-

¹⁶ S t e i n, *Byt skończony a Byt wieczny*, s. 503.

¹⁷ T a ż, *Z własnej głębi*, s. 159.

-lassen Eckharta. Kategorią, którą i jej filozoficzni koledzy, na przykład Husserl czy Heidegger, za Mistrzem przejmują, ale którą tylko ona do końca wdraża w swe życie, wyrzekając się również pojęciowo, rozumowo uprawianej filozofii. Powinowactwa myślowe z jej „kolegami po fachu” są powszechnie znane i nie one się w tym momencie narzucają. Ciekawość natomiast wzbudzać może porównanie z czymś nieporównywalnym, co z góry wyznacza pewien dysonans poznawczy, który może jednak rzucić pewne światło na wyjątkowość postaci E. Stein. Sądzę, że takim czekaniem na nieoczekiwane może być próba zderzenia dwóch bardzo różnorodnych biografii.

PORTRET

Skonfrontujmy życie i twórczość Edyty Stein z inną, świadomie konstruowaną egzystencją, również kobiety, filozofa i artysty życia – Simone de Beauvoir.

W biografii Edyty Stein, a także w skonstruowaną przez nią twierdzą, wkomponowany jest jej portret malowany przez Niebieskiego Malarza. W biografii Simone de Beauvoir wpisuje się chwilowy wizerunek kobiety, którego ulotność naznaczona jest czysto ludzkim przemijaniem¹⁸. Kontrast portretów tych dwóch kobiet filozofów poucza o wymiarach sensu egzystencji formowanej filozoficznie.

Życie ogarnięte sensem jest życiem wypełnionym i promieniującym – twierdzi autorka książki *Byt skończony a Byt wieczny*¹⁹. Kategoria portretu – jako obrazu Boga w człowieku – jest zarazem kategorią sensu, kategorią symbolizującą Chrystusa jako jego dawcę. Przekonanie to jest długiem zaciągniętym od Teresy z Avila, dla której portret to inaczej sens. Stąd jego nadprzyrodzoność, a także spójność w nim duszy ludzkiej z Bogiem. Już to stwierdzenie wskazuje na zasadniczą różnicę w „malowaniu” podobizny Simone de Beauvoir. Jej wizerunek jest z założenia czysto „ludzki”, świadomie odłączony od Transcendencji.

Edyta Stein próbuje formować swój portret przez nadprzyrodzone poznanie, które jest wglądem w siebie, możliwym dzięki intuicji skierowanej na Boga. Intuicję tę wyraża „wiedza niejasna w pełni”, dająca jednak przeczucie sensu. Jego narastanie dokonuje się w trakcie budowania wewnętrznej twierdzy duchowej. „Jasne poznanie”, które jest widzeniem zupełnym i „całkowitym posiadaniem” najgłębszego wnętrza – instazą – a zarazem doskonałą indywidualnością dającą wewnętrzne skupienie, osiąga się u końca drogi, w ostatniej komnacie twierdzy duchowej. Tak doskonale wykończony portret duchowy jest moż-

¹⁸ Por. J. H a t e m, *Edyty Stein filozofia twórczości artystycznej*, Rzym 1998 (maszynopis).

¹⁹ S t e i n, *Byt skończony a Byt wieczny*, s. 378. Por. w tym względzie związki E. Stein z myślą S. Kierkegaarda.

liwy, ale „trzeba, by Bóg trzymał pędzel”²⁰. „Malowanie” takiego portretu staje się koniecznością z uwagi na „niewypowiadalność duszy” na etapie wyższych stopni poznania. Poznanie i sens wymagają więc podtrzymywania kontaktu ze Stwórczą Podstawą. Wykonanie tak rozumianego portretu wymaga miłości. To miłość i Bóg-artysta jest jego malarzem.

Portret łączy Prawdę, Piękno (doskonałość, odpowiedniość, rozbłysk Boga) i Dobro. Jest autentyczny prawdą transcendentną i zarazem artystyczną. Prawda transcendentna to rozumność wszystkich bytów, ich zdolność do posiadania ducha. Natomiast rozumowe poznanie siebie jest cząstkowe i jako takie nie osiąga pełni. Stąd widać wyraźnie, że prawdy rozumu oraz prawdy transcendentne nie są względem siebie sprzeczne: obie rozwijają sens nadany im przez Boga – Absolut. Na jego bazie – wedle E. Stein – rozwija się ludzka samo-realizacja sensu, co wskazuje na jego nadprzyrodzone kierowanie. Analogia doskonałości portretu jako sensu z doskonałym dziełem sztuki, które też jest spójne jako całość (w której środki artystyczne są instrumentalnie podporządkowane wartościom estetycznym), zespala filozoficzną koncepcję głębi bytu z jego artystyczną artykulacją²¹.

Prześledźmy dalej kontrast między portretami Edyty Stein i jej „rówieśnicy” w przełomowych doświadczeniach – Simone de Beauvoir. Dla francuskiej egzystencjalistki rok 1922 jest zdecydowanym odejściem od Boga, dla niemieckiej fenomenolożki zaś wyraźnym zwróceniem się ku Niemu. Dla jednej i dla drugiej „philosophari necesse est”, lecz wcielanie tego założenia w konkretne przemyślenia i styl życia jest diametralnie różne.

Autorka *Silą rzeczy* buduje swoją filozofię poczynając od całkowitego wyzwolenia, na bazie absolutnej wolności od wszystkiego, co zniewala, a więc na bazie wolności od rodziny, macierzyństwa, tradycyjnej etyki, konwenansów, zmierzając w kierunku pełnej estetyzacji refleksji i życia, w kierunku narcystycznego zapatrzenia się w czysty werbalizm i w siebie samą. Swymi przekonaniami i pragnieniami wpisuje się w filozoficzny i literacki high life, realizując jednocześnie typowy skądinąd styl życia estety (w sensie Kierkegaarda), zanurzając się w tak zwanej pełni życia. Poszukiwanie nowego człowieka poprzez dociekania filozoficzne i ich życiowe wcielanie koncentruje się u francuskiej pisarki wokół kategorii przyszłości, która ma być formą transcendencji bez Boga. Owa myślowa koneksja z Camusem, budującym „królestwo Boże na ziemi”, „bez łaski”, za to z absolutyzowaniem człowieka jako jego niepodległego nikomu mieszkańca, przyjmuje jeszcze bardziej radykalną, ale zarazem trywialną postać. Sukces towarzyski, literacki i materialny, który odnosi, sława, egzotyczne podróże, wolność od przymusów i trosk – wszystko to buduje

²⁰ Tamże, s. 436.

²¹ Por. fenomenologiczną koncepcję dzieła sztuki R. Ingardena, którą E. Stein знаła i akceptowała.

twierdzą życia z zewnątrzności. Budowała ta spojona zasadą estetyzacji obwarowuje się w sens i wartości, które ugruntowują portret wiecznie młodego, przygodnego, „przyjemnościowego”, liberalnego i egoistycznie nastawionego człowieka, który popijając w artystycznym klimacie wino na Campo dei Fiori, zapomina o sąsiadującym z terenem winiarni niegdysiejszym getcie i snuje egzystencjalistyczne refleksje na temat ludzkiego bytowania ku śmierci.

„Twierdza zewnętrzna” Simone de Beauvoir i „szkicowany” w niej portret kobiety odzwierciedlają czysto ludzkie, przemijające marzenia i wartości. Nic dziwnego, że wraz z upływem czasu, z „czasowieniem się” egzystencji awangardowej filozofki, twierdza ta kruszeje, a malowany w niej portret dzieli los wizerunku Doriana Greya. Życie przeciw czasowi, które prowadziła, ulega nieodwracalnemu prawu vanitas. „Pełnia życia” i konstruuje ją estetyczne zasady zmieniają się w pustkę, samotność i starość.

Literatura, filozofia i egzystencja estety, jako substytut religii i odtrutka na nią, okazują się niewiele znaczącymi ruinami. W perspektywie starości i śmierci filozoficzne dywagacje egzystencjalistyczne, że „śmierć stanowi jedynie przypadek, w którym człowiek jako byt pour soi przechodzi w byt en soi”, stają się nieprzekonywającą werbalistyką. Wolnościowa przygodność życia estety nie satysfakcjonuje starzejącej się kobiety, która nie może już dokonywać wyborów. Stąd niezwykle trafna wydaje się diagnoza J. Życińskiego, iż portret wieńczący bujną egzystencję Simone de Beauvoir jest „malowany goryczą” i jako taki stanowi „nowy wariant filozofii augustiańskiego niepokoju serca”. Sytuowanie filozofii i życia wokół skończoności i powierzchowności bytu ludzkiego, jego przygodności i wolności, kolejny raz w dziejach ludzkich biografii intelektualnych doprowadza do melancholii, frustracji, pesymizmu i ostatecznie – do przegranej nowego, niezależnego człowieka. Portret autorki *Siłą rzeczy* obrazuje paradoks estety „klęczącego przed pustką”.

Simone de Beauvoir budowała z chwilowego trwania i na jego użytek twierdzą zewnętrzną, na co dzień atrakcyjną: pełną kawiarnianych dysput i egzotycznych podróży, towarzyskich uciech i sytości konsumpcji, zmysłowości i wyzwolenia z konwenansów, „twierdzą” łatwą i przyjemną, bez trudów i trosk, nastawioną na własne ego. Twierdza ta wznoszona była na przesłankach skończoności bytu, jego przygodności, wolności, braku absolutnej prawdy. Jako taka spełniała wszystkie ludzkie – ziemskie założenia i marzenia jej budowniczego, runęła jednak pod wpływem doświadczenia starości.

Edyta Stein tymczasem wznosi pieczołowicie twierdzą wewnętrzną, Twierdzą zbudowaną z wyrzeczeń, ale dającą perspektywę na wieczność. Buduje ją sukcesywnie, przez konstrukcję siedmiu koncentrycznie i pionowo wznoszących się mieszkań – etapów drogi życiowej, z dala od uciech i zmysłowości świata, w wielkim trudzie i w trosce o bliźnich. Twierdza ta budowana była na przesłankach nieskończoności bytu, jego konieczności. O tym, że w ży-

ciu nie ma przypadków, że istnieje wolność zależna i prawda jedyna, Stein mówi wprost: „gdy się patrzy od strony Boga – nie ma p r z y p a d k ó w i [...] całe moje życie aż do najdrobniejszych szczegółów nakreślone w planach Boskiej opatrności i przed oczyma wszytkowidzącego Boga prezentuje się jako doskonale powiązanie sensu. Wtedy to zaczynam radować się na światło chwały, w którym także mnie ma się kiedyś odsłonić tajemnica powiązania sensu. Dotyczy to nie tylko pojedynczego życia ludzkiego, ale również życia całej ludzkości, co więcej, całości wszystkich jestestw”²². Skończona budowla tej twierdzy spełniała wszystkie pozaziemskie pragnienia jej budowniczego i ... ostała się mimo śmierci jej konstruktora, wzmocniona spoiwem świętości i ciągle żywego oddziaływania. Zawieszony w niej portret Edyty Stein emanuje blaskiem prawdziwej głębi.

SYMBOL

Symbol jako słowo-obraz buduje poznanie Edyty Stein. Na nim oparta jest konstrukcja twierdzy duchowej. W interpretacji filozoficznej głębia sensu (bytu) rysuje się w perspektywie esencjalizmu. Tę niewidzialną, istotową rzeczywistość odsłania fenomenologia. Symbolizm religijny Stein ma podłoże fenomenologiczne²³. Niewidzialna rzeczywistość to rzeczywistość mistyczna, w niej zaś obecne jest przeżywanie sacrum. Realna obecność sacrum przenika tu sferę profanum. Duch, który jednoczy podmiot z Bogiem, jest inicjatorem jego twórczej przemiany oraz przemiany świata²⁴.

Zasada symbolu, jako zasada konstrukcji twierdzy duchowej, czyli niewidzialnej rzeczywistości, organizuje „dobre domostwo”. Zabezpiecza je przed działaniem swojej odwrotności – ironii. Ironia – jak wyrażają się współcześni humaniści – to „rzecz łobuzów”: łobuz nie rozumie bowiem słów, którymi się posługuje, ponieważ nie rozumie, że ludzie zamieszkują własny dom. Rozbieranie własnego domu, gubienie sensu, który mają rzeczy, równoznaczne jest ze „świętokradztwem znaczenia”. Rzecz ciekawa, że po destrukcji ironista pragnie zbudować nowe domostwo, gdzie każda rzecz i każdy krok ma swój sens. Postmodernistyczny dekonstrukcjonista, snujący nie kończące się narracje, chciałoby się powiedzieć: „gadula kulturowy”, zdąża do chaosu mieszając zawartość ksiąg. „Gadula” ma rację wedle swej absurdalnej wiedzy, ale nie rozumie tajemnicy życia, nie rozumie, że jest nią samo życie – jak to wyraziła Edyta Stein.

²² S t e i n, *Byt skończony a Byt wieczny*, s. 148.

²³ Na temat symbolizmu zob.: P. R i c o e u r, *Symbol daje do myślenia*, w: tenże, *Symbolika zła*, Warszawa 1986.

²⁴ Por. J. Ż y c i ń s k i, *Trzy kultury: nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990, s. 239.

Ironia prowadzi w kierunku zła. Będąc jego zasadą, wymierzona jest przeciwko symbolicznemu porządkowi. Stein ze swoją filozofią „refleksji i działania”, znajdującą wyraz w symbolizmie przenoszącym zasadę obiektywizmu i dobra, występuje przeciwko ironii, a z naszej perspektywy można powiedzieć – przeciwko jej dekonstrukcyjnym zabiegom dokonywanym na pojęciach.

Wymiar głębi w koncepcji filozoficznej Edyty Stein wyraża się w języku religijnym, który przyjmuje znamiona języka symbolicznego. Wiemy, że symbole przedstawiają to, co nieuchwytnie, tajemnicze, niedefiniowalne. Symbole religijne zaś odnoszą się do tego, co nieskończone, co nieuwarunkowane, czyli do Boga. Przyjmuje się, że cechą symboli jest niebezpośredniość komunikacyjna, konkretność, zmysłowość i duchowa abstrakcyjność, naoczność, posiadanie własnej mocy, uznanie społeczne. Jeżeli dodamy jeszcze, że ich religijną postać cechuje głębia znaczeniowa, to możemy powiedzieć, że symbole te otwierają niewidzialne pokłady rzeczywistości, które w żaden inny sposób nie mogą być ujawnione. Otwierają one wewnętrzne pokłady duszy, a więc przybliżają warstwę fundamentalną, czyli samo bycie, i pozwalają człowiekowi doświadczyć wymiaru głębi²⁵. Prawda jedyna – prawda objawiona wyraża się w symbolu. W tym znaczeniu odnosi się ona do Absolutu – do Boga. Dotarcie do niej jest m i s t y c z n ą e k s t a z ą R z e c z y w i s t o ś c i – bytu wiecznego i jego stworzenia.

Sensotwórcza moc symbolu, a zarazem fenomen spotkania w nim Boga, bytu skończonego i wiecznego, bierze się stąd prawdopodobnie, że ukazuje on w swej rozwiniętej postaci narrację, wynurzanie się podstawowych kategorii egzystencjalnych, takich jak życie i śmierć czy początek i koniec, które w antropologii każdej kultury są zorganizowane w spójną wizję świata. Twórcza siła symbolu-mitu czerpie swą moc właśnie z pytania o wartości, z poszukiwania prawdy, której odnalezienie sformułowałoby taką wizję świata. Scala ona w jednię i pełnię przeciwieństwa bytu i myślenia w Prawdzie.

W symbolu bowiem aspekt poznawczy łączy się z aspektem wiary, co stanowi swoistą „umowę prawdziwościową”. Z tej prawdziwościowej funkcji symbolu wywodzi się jego działanie sensotwórcze. Stąd po utracie wartości, szczególnie zaś po utracie sensu życia, w rozmaitych wędrówkach w trakcie kryzysów egzystencjalnych i po nich, gdy ich odbiciem staje się twórczość i filozofia, odświeża się ich fundament – Logos . Również po nadmiernej semiotyzacji przestrzeni kulturowej, której przejawem jest konwencjonalizacja znaczeń prowadząca do katastrofy semantycznej, w powrocie do symbolu należy upatrywać ożywczego dla niej źródła.

Kreatywność symboliczna, przez swą „migotliwość znaczeniową” i realne (nie zaś umowne) powiązanie z rzeczywistością, łączy się z innymi dyskursami o nieugruntowanej w pełni znaczeniowości, a więc z plastyką, z muzyką czy

²⁵ Por. P. T i l l i c h, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994.

z poezją. Umożliwia zatem jednoczesne uchwycenie konkretnego i abstrakcyjnego aspektu natury-kultury, poznania i wiary oraz szeroko pojętego Absolutu, do którego prawda musi być odniesiona, aby miała *s e n s*²⁶.

Kreatywność ta zakłada zatem *r e a l i z m s y m b o l i c z n y*. Filozofia niewypowiadalnego – próby, nadziei i miłości, w swym odświeżeniu symboli horyzontu bytu transcendentального uruchamia pojęcie Absolutu jako otwierającego pieczęć sensu. Tym samym próbuje przezwyciężyć bardzo ludzkie, ale samobójcze dla człowieka tendencje do hiperindywidualizmu – absolutnej wolności. *F i l o z o f i ę m i ł o ś c i* zaczyna wypełniać filozofia leżąca u źródeł człowieczeństwa, a więc filozofia jedni, pełni, logosu i mitu, czyli symbolu, a więc rzeczywistości i pojęciowości – inaczej filozofia słowoczynu. Sądzi się, że odżywa w niej cały utracony słownik pojęć kultury judeochrześcijańskiej, który przechowuje uniwersalia – fundament człowieczeństwa.

Edyta Stein powraca do symbolicznego języka, w którym natura i kultura stanowią jednię na bazie symbolu, umożliwiając porozumienie ponad podmiotem i przedmiotem w obliczu Transcendencji. Liczące się humanistyczne diagnozy wskazują bowiem niezbitcie, że człowiek, aby utrzymać swoje człowieczeństwo, musi przekroczyć siebie. Podobnie jak bohater *Twierdzy*, A. de Saint-Exupéry uzna, iż „wiecznie trzeba budzić w człowieku to, co w nim jest wielkością, i nawracać go na jego własną wielkość”²⁷. Reguły majeutyki gwarantują zrodzenie nowego człowieka w nowej sytuacji egzystencjalno-filozoficzno-etycznej poprzez sztukę „przypominania sobie świata”. Człowiekowi nie należy niczego wmawiać, nie należy też moralizować, a jedynie przez zadane pytania pozwolić mu zrodzić siebie na nowo i słuchać oraz doświadczać prawdy, która wydobywa się z ukrycia drogą nie tylko dyskursywną. Człowiek powinien zatem dać się prowadzić prawdzie, wracać do prawdy w sensie *aletheia*²⁸.

²⁶ Jego kreatywna dynamika bierze swój „rozpęd” ze sposobu organizacji uniwersum mitycznego: indywidualnego i zbiorowego. Uniwersum indywidualne jest organizowane wokół terminów „życie” – „śmierć”. Uniwersum zbiorowe skupia pojęcia natury i kultury. Zainteresowanych bliżej tym problemem odsyłam do eseju: H. H a s t r u p, *Natura jako przestrzeń*, „Konteksty” 1994, nr 3-4.

²⁷ D e S a i n t - E x u p é r y, dz. cyt., s. 54.

²⁸ *Aletheia* (gr. *aletheia* – prawda, to, co nie skryte), słowo, którego filozoficzną treść najczęściej zwykło się oddawać za pomocą łacińskiego wyrazu „*veritas*”, czyli prawda; z tym, że stosownie do określenia M. Heideggera z *Sein und Zeit* (1927), *aletheia* w sensie prawdy lub prawdziwości winna być odnoszona raczej do postrzegania (widzenia, słyszenia etc.) i doświadczenia (szukania, odnajdywania etc.), niż do jakichkolwiek informacji słownych (na przykład wypowiedzi językowych czy zdań w sensie logicznym). Zanim bowiem jakiś stan rzeczy zostanie przez nas poznany w sposób dyskursywny i zanim będziemy w stanie odpowiedzialnie coś o nim orzec, musi nam się uprzednio ujawnić jako istniejący. Dlatego greckiemu pojęciu prawdy w sensie *aletheia* odpowiada nie tylko jej klasyczna formuła, według której prawda polega na zgodności myśli z rzeczywistością, ale raczej nieodparta oczywistość istnienia doświadczanego stanu rzeczy: jego (samo)obecność w aspekcie bytowości (bez jakiegokolwiek kategoryjnego odniesienia do intelektu). Prawdzie w sensie *aletheia* odpowiada więc zaledwie fragment klasycznej definicji

PRAWDA

„Oto prawda”. Stwierdzenie to położyło kres długotrwałemu poszukiwaniu prawdy przez Edytę Stein po przeczytaniu *Autobiografii* Teresy z Avila. „Bóg jest prawdą. Kto szuka prawdy, szuka Boga, czy jest tego świadom, czy nie”²⁹.

To, co prorok słyszy i widzi, jest jednocześnie „wysoką szkołą” teologii symbolicznej. „Święty pisarz” – wedle Stein – znajduje obrazy i słowa dla wypowiedzenia tego, co niewypowiadalne, i uwidocznienia tego, co niewidzialne³⁰. Słowo-obraz, czyli symbol będący metodą-konstrukcją teologii symbolicznej, przenosi jednocześnie w rzeczywistość, która jest ukryta przed ludzkim rozumem. Jest zatem „głęboka”, pozapojęciowa, doświadczana nadnaturalnie i jednocześnie prawdziwa. Oznacza to, że w doświadczeniu tym widzi się ją i słyszy jednocześnie, lecz znajduje się ona poza zasięgiem werbalizacji. Wchodzący w nią podmiot uczestniczy w tej rzeczywistości, budując twierdzę duchową; jego portret nakłada się w niej na wizerunek Boga. To zjednoczenie, dzięki „dotknięciu Bożemu”, umożliwia osobowe z Nim spotkanie. Dochodzi więc do doświadczenia Boga, które jest „poznaniem intymnym”, nie zaś zdobyciem o Nim wiedzy. Sprawia to, iż partycypujący w tej niewidzialnej rzeczywistości podmiot „niepojęcie ją pojmuje”, a Bóg-Portret-Symbol obdarza go swoją mocą. W tym sensie można powiedzieć, że teologia symboliczna E. Stein „aktualizuje” się w najnowszych badaniach nad językiem religijnym. Wystarczy odwołać się do E. Cassirera, P. Tillicha, P. Ricoeura czy M. Petersona, którzy mimo różnic cieniujących w tej kwestii ich stanowiska podkreślają „moc sprawczą” religijnego symbolu. Teologia symboliczna wpisuje się też w poznawczo i aksjologicznie nośną dyskusję na temat prawdy, która odzyskuje w niej swe atrybuty Absolutu i zakres aletheia³¹. Warto zauważyć, że również badacze spoza kręgu zainteresowań językiem religii, metodologicznie odrzucający symbolizm, próbują „dotykać” niewidzialnej rzeczywistości wyraźnie odwołując się do mistycznego słownictwa³².

prawdy dotyczący prawdziwości myśli, które o istniejącym stwierdzają, że jest, a o nie istniejącym, że nie jest.

²⁹ T. R. P o s s e l t OCD, *Edith Stein*, Brescia 1959, cyt. za: J. S u l l i v a n OCD, *Święta Edith Stein rzuca wyzwanie katolikom*, Rzym 1998 (maszynopis). Kwestia szukania Boga przez każdego, kto szuka prawdy, bezpośrednio dotyczy dociekań Husserla. Zob. list z 23 III 1938 r., w: E. S t e i n, *Wybór Boga. Listy 1917-1942*, Rzym 1973.

³⁰ Por. S t e i n, *Z własnej głębi*, s. 187.

³¹ Por. E. C a s s i r e r, *Mit i religia*, w: tenże, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971; por. też: T i l l i c h, *Pytanie o Nieuwarunkowane*; M. P e t e r s o n, *Czy można sensownie mówić o Bogu?*, „Znak” 1995, nr 12, s. 33-51.

³² Por. na przykład wypowiedź głośnego francuskiego semiotyka A. J. Greimasa: „Chcieć wypowiedzieć niewypowiadalne, namalować niewidzialne: dowody, iż rzecz, jedyna, zdarzyła się, że inna jest być może możliwa. Tęsknoty i oczekiwania karmią świat wyobraźni, którego formy,

Ten bowiem, kto doświadcza Boga, rozumie „wymowę symboli i może w «portrecie» rozpoznać s w e g o Boga, którego zna osobiście” – powie Edyta Stein. Zasadą zaś wszelkiego doświadczenia mistycznego jest poczucie obecności Bożej. Dzięki niej możliwe jest poznanie intymne, które jest „żywe”, pozapojęciowe, pozanaukowe. Jest doświadczeniem przez wierzącego prawdy objawionej, w którym odkrywa się ukryte sensory: cudowne powiązania i kształty prawd, a także wymogi Boga w świetle wiary. To doświadczalne poznanie Boga równoznaczne jest z przemówieniem Boga. Sprawia, że sam Bóg mówi do człowieka – wierzącego podmiotu.

Teologia symboliczna „podprowadza” zatem wyznaczoną drogą (kamień – twierdza – głębia – światło), która jest odejściem od zmysłowości świata w kierunku duchowości, na sam szczyt, ku zjednoczeniu z Bogiem. Samo zjednoczenie jednak następuje dzięki łasce Boga. Nawiązanie kontaktu z Bogiem jest, wedle Stein, „wypełnieniem wiary” i zarazem „wyjściem poza słowa”, ponad siebie. Stanowi „początek życia wiecznego w nas”, jest więc odczuciem obecności Boga lub Jego widzeniem. Dlatego jest p r a w d z i w y m s p o t k a n i e m z tym, co Niewidzialne. Analogie do E. Lévinasa narzucają się same. Wystarczy odwołać się do jego *Całości i nieskończoności* czy *O Bogu, który nawiedza myśl*, aby ich nieodpartość stała się oczywista³³.

To wpisanie się teologii symbolicznej Edyty Stein we współczesną myśl filozoficzną jest jednocześnie pełne dystansu w stosunku do tak obecnie modnego panteizmu, szczególnie zaś do panteizmu o profilu New Age. Wystarczy dokonać choćby wstępnych porównań mistyki twierdzy duchowej z piramidą duchową tego ostatniego nurtu³⁴. Panteizm jest naturalną drogą do Boga, na której poznaje się Go poprzez ślady w naturze, ale nie jest jeszcze wiarą w Boga – powie autorka *Z własnej głębi*. Jej mocne stwierdzenie, że teologia symboliczna „ukrywa to, co święte, przed tłumem profanów”, można wprost odnieść do płytkości nurtu New Age. Spostrzeżenia mówiące o tym, że „znaki” dawane naszemu światu, aby poszedł „drogą wzwyż”, są trudne do odczytania z uwagi na ogólny brak zmysłu religijnego czy „porażenie ślepotą”, które prowadzi do

uwiedle czy rozkwitające, zajmują miejsce życia: niedoskonałość, zbacząca z drogi, spełnia w ten sposób po części swoją rolę.

Daremne usiłowania podporządkowania codzienności lub wyjścia poza nią: poszukiwanie tego, co nieoczekiwane, które się wymyka...

Co pozostaje? Niewinność: marzenie powrotu do źródeł, gdzie jednocześnie człowiek i świat stanowią jedno w pierwotnej pancalii. Lub uważna nadzieja jedynej aisthesis, olśnienia, które nie zmuszałoby do zamykania powiek. Mehr licht!”. Szerzej na temat sakralizacji języka semiotyki zob.: A. G r z e g o r c z y k, *Praca sensu*, w: *Idąc za Greimasem*, red. A. Grzegorzczak, M. Loba, Poznań 1998.

³³ Zob. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998; t e n ż e, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994.

³⁴ Szerzej na ten temat zob.: A. G r z e g o r c z y k, *Pułapki New Age. Nowy paradygmat – nowa wizja świata – nowy człowiek*, w: *New Age – zakazane oświecenie?*, Poznań 1999.

bezbożności, odnosić się mogą nie tylko do czasów końca XX wieku. Wskazują również, że teologia symboliczna może raczej Boga zasłaniać, niż go ukazywać. Fakt ten daje się zaobserwować szczególnie w przypadku ludzi złej woli, prawdziwie porażonych ślepotą, ludzi, którzy nie chcą wierzyć, „nie chcą chcieć”, współczesnych Faustów i Narcyzów. „Bóg daje się znaleźć tym, którzy go szukają”. Podczas gdy panteistyczne objawienie naturalne jedynie pobudza do szukania, objawienie nadnaturalne również odpowiada na pytania panteistyczne. Znalezienie Boga umożliwia wiara. To w jej świetle „Bóg daje się znaleźć”. Spotkanie wolności Boskiej z wolnością ludzką jest zatem darem tego „ciemnego i nieprzejrzystego poznania”. Boże Słowo bez przyjęcia, czyli bez wiary, jest słowem martwym, pozbawionym ukrytego, żywego sensu.

Stwierdzenia te dają sposobność wprowadzenia klarownych rozróżnień między symbolem i alegorią. Konstrukcja myślowa symbolu wskazuje na coś, co leży poza nią. Ukrycie jego sensu jest stopniowalne: najgłębsze w „żywym” symbolu religijnym, naj płytsze zaś w skonwencjonalizowanej alegorii. Stąd też Boża tajemnica jest w nich ukryta na różne sposoby. Nakaz: „Kto ma uszy do słuchania, niechaj słuca” wprowadza adepta wiary w świat alegorycznych przypowieści, otwierających się na żywe spotkanie w miarę pokonywania kolejnych etapów doświadczania Boga. Tajemne objawienie: objawienie się Boga w milczeniu, poza słowami, poza obrazami, a więc poza językiem różnorodnych symbolicznych powiązań, przekształca teologię symboliczną w teologię mistyczną. Ta ostatnia króluje zatem na szczycie wszystkich stopni poznania. W niej „mówi Bóg” – Prateolog – Prasymbol – Wcielenie Boskiego Słowa – Prawda. Symboliczność języka religijnego jest zatem stopniowalna. Dlatego między mistycznym biegunem Prasymbolu a biegunem, z którego wchodzi na drogę wiary zwykli śmiertelnicy, napotyka się rozmaitych pośredników: teologów, kapłanów i... anioły.

Jeśli intelekt dochodzi do ekstremum, osiąga swój kres. Wznosi się wówczas, by dojść do najwyższych, ostatecznych prawd i odkrywa, że nasza wiedza jest zawsze niewystarczająca. Wtedy duma załamuje się. Poznający człowiek ma przed sobą dwie możliwości: albo jego duma przejdzie w rozpacz, albo pochyli się on z czcią w obliczu prawdy niepoznawalnej oraz przyjmie z pokorą w wierze to, czego nie może zdobyć poprzez naturalną aktywność intelektualną. Narzucają się tu zbieżności między koncepcją Husserla i św. Tomasza z Akwinu. Obaj filozofowie są bowiem głęboko przekonani, że Logos działa we wszystkim, co istnieje, i że nasze poznanie jest w stanie stopniowo odkrywać części owego Logosu, pod warunkiem, że zachowane są rygory uczciwości intelektualnej. Zbieżności te wychwytuje i jednocześnie asymiluje w swoim myśleniu Edyta Stein, interpretatorka dzieł obydwu myślicieli.

Prawda jako Absolut, jedyna, blisko Boga, ujawnia się w poznaniu mistycznym, w którym człowiek wstępuje na drogę łaski i wycisza racje rozumowe. Wiedza krzyża dystansuje wiedzę naukową, uczy miłości, która przewycięża

zarówno wszelkie sprzeczności napotymane przez rozum, jak i wszelkie negatywne stany emocjonalne, na przykład nienawiść. Wznosi się na świętym realizmie, którego podstawą jest realizm symboliczny. Bliski realizmowi dziecięcemu, odzwierciedla on wewnętrzną wrażliwość duszy odrodzonej w Duchu Świętym. Formuje wiedzę świętych opartą na tajemnicy krzyża. Zdaniem Edyty Stein św. Jan od Krzyża dodatkowo poszerza go jeszcze o realizm artystyczny, zgodnie z założeniem, iż prawdziwe dzieło sztuki jest symbolem. Pełnia sensu osiągnięta w tej perspektywie jawi się jako spoiwo niewidzialnej rzeczywistości i efekt partycypacji w niej. W jej kontekście twierdzenie o realizmie świętych nie brzmi paradoksalnie, lecz nabiera największej mocy. Również „Słowo krzyża” głoszone przez św. Pawła znajduje w nim całkowite zrozumienie: „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1 Kor 1, 22-25). Radosne orędzie krzyża możliwe jest do odczytania jedynie na gruncie realizmu świętych, przez wejście na kamienną i wąską drogę góry Karmel, czyli w mistyczną partycypację. „Tą ścieżką na wysoką górę doskonałości mogą iść tylko tacy podróżni, którzy nie dźwigają niczego, co by ich ciągnęło w dół”³⁵. Na jej szczycie złączenie bytu skończonego i wiecznego jest w pełni widoczne. Również wszelkie atrybuty jednego i drugiego zostają odpowiednio zhierarchizowane.

Dlatego teolodzy i inni naukowcy, którzy nie partycypują w mistyce krzyża, w jego realizmie, a piszą o rozmaitych drogach duchowych, de facto nie wiedzą, o czym piszą; powtarzają jedynie slogany, martwe, powierzchowne słowa. Uczestnictwo w niewidzialnej rzeczywistości domaga się bowiem śmierci człowieka zmysłowego i jego przemiany w kierunku duchowym. W zamian zaś oferuje poznanie tej rzeczywistości. Niemożliwe staje się możliwe w p o z n a n i u d o ś w i a d c z a j ą c y m. Święty realizm ugruntowany na realizmie symbolicznym umożliwia wypowiedzenie tego, co niewypowiadalne. Widać wyraźnie, że jest on ponad słowami i ponad obrazami, ponieważ jest realnym, mistycznym uczestnictwem³⁶.

Niebezpieczeństwa zagrażające podczas drogi na górę Karmel płyną ze strony świata konsumpcji, ze zmysłowej natury człowieka, z jego niewiedzy, z braku umiejętnego kierownictwa. Stąd ćwiczenie zmysłów, wyobraźni, rozu-

³⁵ S t e i n, *Wiedza krzyża*, s. 44.

³⁶ W tym kontekście ujawnia się mizerność i bezowocność prób przysposobienia języka mistycznego do współczesnych badań semiotycznych, borykających się z problemami artykulacji sensu na poziomie głębokim. „Mistyca semiotyczna” jest nieuprawnioną i tchórzliwą uzurpacją. W tym względzie najbardziej ucziwa jest konstatacja Greimasa, który rejestruje jedynie „przerażenie sacrum”.

mu i woli staje się koniecznością. Realizm święty jest bowiem *r e a l i z m e m d u c h o w y m*. To spostrzeżenie w pełni tłumaczy się w odniesieniu do założeń niewidzialnej rzeczywistości i poznania doświadczającego. Trzeba jednak zauważyć, że Edyta Stein wprowadza pewną korektę do interpretacji dzieł mistycznych, w tym do recepcji duchowości św. Jana od Krzyża. Jej spostrzeżenie o przenikaniu się realizmu świętego, dziecięcego i artystycznego u autora *Żywego płomienia miłości*, a także akcentowanie „czynnych” aspektów biograficznych wskazuje na pełnię jego człowieczeństwa integrującą refleksję z działaniem. „Mistyczna solidarność”, będąca programem realizmu duchowego Stein, bezpośrednio koresponduje ze spuścizną św. Jana od Krzyża i w swej wielkości zyskuje wymiar codziennego i nadnaturalnego uczestnictwa.

Przekonanie Edyty Stein, że żyjąc na tym świecie nigdy nie powinniśmy zrywać z nim związków, że większe zbliżenie do Boga czy też głębsza zażyłość z Bogiem niezmiennie prowadzą człowieka poza siebie i ku światu, w zamiarze niesienia tam życia Bożego, łamie pewne stereotypy w odczytywaniu mistycyzmu. Eliminuje całkowitą bierność i pychę duchową z życia religijnego. Pokazuje, że mistyczność jest *d o j r z e w a n i e m ż y c i a r e l i g i j n e g o*. Odświeża zatem skostniałe już i trywialnie nadużywane pojęcie „*ex-tasis*”. Oddala jego introwersyjną konotację i stwarza ideę ekstatycznego współuczestnictwa, która współgra z mistyczną partycypacją. W niej bowiem zawarte są przekonania i działania przeciw *fuga mundi*. „Możemy znaleźć Boga w świecie, niosąc Boga w świat”. „Ponosimy wielkie ryzyko zamierzając znaleźć miejsce dialogu z Bogiem w atmosferze wzniosłości nie przystającej do sytuacji realnego życia”. Edyta Stein odnajduje nowe formy duchowości: codziennej, realnej, współuczestniczącej, solidarnej i pokornej. Jest to duchowość mistyczna, ale z odnawiającym rozumieniem definiującej ją ekstatyczności. Łączy ona niebo z ziemią, lecz nie ulatuje do nieba będąc jeszcze na ziemi.

Realizm duchowy jako przesłanie z „niewidzialnej rzeczywistości” wiąże zatem kontemplację ze współuczestnictwem. Wyraża się w *s o l i d a r n o ś c i* i *p a r t y c y p a c j i m i s t y c z n e j*. Obejmuje „wiedzę krzyża” z jej współcierpieniem, odstąpieniem od własnego ego i niesieniem współczującej miłości, pocieszenia. Paradoks solidarności i samotności, którego aporetyczność w sposób szczególny eksponuje filozofia współczesna, jest zniwelowany w radosnym orędziu tej wiedzy. Tak nośna obecnie kategoria pielgrzyma³⁷ znajduje w niej w pełni przekonujące i źródłowe dopowiedzenie. Plan drogi dla towarzyszy podróży, zgnębionych czy niespokojnych, obejmuje tu i „ból dorastania”, i „pustkę pokoleniową”. Pedagogika uczestnicząca i rozumiejąca (w sensie fenomenologicznym) Edyty Stein wyznacza „przemieniającą perspektywę” jako warunek *sine qua non* dla drogi wędrowca. Uwewnętrznianie na niej życia

³⁷ Zob. Z. B a u m a n, *Dwa szkice o moralności współczesnej*, Warszawa 1994.

religijnego, z jednoczesnym niesieniem Boga dla innych, pozwala zmierzać w kierunku pełni człowieczeństwa.

Autorka *Twierdzy duchowej* nie daje czysto doktrynalnych, teoretycznych i książkowych wskazówek. Podobnie jak św. Jan od Krzyża, prowadzi ku „niewidzialnej rzeczywistości”, ku „duchowej twierdzy”, którą zbudowała. Jest wiarygodną „towarzystką podróży”³⁸.

Swym realizmem duchowym Stein wpisuje się w najbardziej aktualne postrzeganie życia jako podróży. Oczywiście „pogłębionej” podróży. Jak powie Leszek Kołakowski: „Tu jednak mówimy o podróżach, gdzie chodzi nam, podróżnikom, o doświadczenie czegoś nowego jako nowego właśnie, o kontakt z jakąś rzeczywistością nieznaną”³⁹. Dla Edyty Stein jest to podróż w głąb sensu, do niewidzialnej rzeczywistości. Jest to chyba najbardziej zadziwiająca właściwość jej mistycyzmu: spotkanie zwyczajności i niezwykłości, naturalności i nadprzyrodzoności, oczekiwanego i nieoczekiwanego, bytu wiecznego i skończonego, Boga i człowieka.

Ten aspekt mistycyzmu podejmuje współczesna humanistyka, jak również rozmaite trendy terapii egzystencjalnej⁴⁰. Można nawet mówić o pewnej modzie na mistycyzm i świętych. Trzeba jednak pamiętać o prawdziwym spełnianiu wymogów realizmu duchowego odsłaniającego niewidzialną rzeczywistość. Edyta Stein jest wytrawnym po niej przewodnikiem. Potwierdza w ten sposób znane paradoksalne sformułowanie: Największymi realistami są święci.

ECCE HOMO

Kim jest człowiek? Pytanie postawione w Psalmie 8: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?”, ze sfinksowym wzmocnieniem w Sofoklesowym *Edypie*, ponawiane przez stulecia, znajduje zaskakującą wykładnię w *Makbecie* Szekspira: Człowiek to ten, który zabija. Dodajmy jeszcze chociażby Kantowskie wznowienie kwestii w postaci trzech poprzedzających ją pytań: Co mogę wie-

³⁸ W tym miejscu pozwolę sobie odesłać czytelnika do wielce inspirujących odczytań Ewangelii autorstwa A. Pronzato, z którymi zgodziłaby się zapewne E. Stein: „Zbyt łatwo jest stawiać drogowskazy do miejsc, w których się nigdy nie było. Zbyt też jest wygodnie mówić o geografii ziem, na których nigdy nie postąpiła nasza stopa. Nie mamy prawa snuć opowieści o Grocie, gdy pozostajemy w ciepłe naszych domów i cel, o oknach przyćmionych zawilgościami mistyki i ideologii albo duchem mieszczańskim, który nie pozwala, by otaczająca niewygodna rzeczywistość raziała nas w oczy. Uważajmy, byśmy nie stali się niczym wyrocznie rozdzielające gotowe odpowiedzi na wszystkie problemy, na wszystkie trudności, jeśli sami tych problemów, niepokojów, dramatów nigdy nie przeżyliśmy. Nigdy ich boleśnie nie przecierpieliśmy. Nigdy nie odebrały nam one snu ani apetytu. Starajmy się wyrzucać z siebie mniej słów, a bardziej być «towarzyszami podróży»”. A. P r o n z a t o, *Niewygodne Ewangelie*, Poznań 1994, s. 20n.

³⁹ L. K o ł a k o w s k i, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 1997, s. 43.

⁴⁰ Zob. T. H a l i k, *Mistyka a duchowa diagnoza naszych czasów*, „W drodze” 1998, nr 12.

dzieć?, Co powinienem czynić? Czego się mogę spodziewać?, aby zauważyć, że dookreślają one problem w kontekście „Boga nie skażonego przez byt”⁴¹.

Późniejsze odpowiedzi nawiązują do *Krytyki praktycznego rozumu* i do rozwiązania idącego w kierunku etycznym.

Fenomenologia łączy Edytę Stein nie tylko z Husserlem, ale także z Heideggerem i Lévinasem. Prowadzi jej twórców na trop istoty przedmiotu ożywianego przez „ja” (podmiot). Jak wiemy, metoda ta uwięzi Husserla w agnoscycyzmie skrajnego subiektywizmu, Heideggera zamknie w ekstremalnej egologii. Odejście od niej Lévinasa, przez wprowadzenie pojęcia aktu etycznego jako intencji transcendentальной i zarazem metafizycznej, zbliża jego koncepcję do poszukiwań Stein, jednocześnie oddalając je od fenomenologii zarówno jej mistrza, jak i autora *Czasu i bycia*.

Przypomnijmy, że dla Lévinasa etyka to właśnie metafizyka. Jak daleko w tym założeniu od mojskości (egologii) autora *Czasu i bycia*? Dla Lévinasa „ja” jest tożsame z sobą tylko wtedy, gdy przekracza siebie przez oddanie Innemu. Formułowana na gruncie tego założenia etyka heroiczna, etyka samozaparcia, współbrzmi wyraźnie z filozofią i postawą Edyty Stein. Odpiera tym samym potoczną wizję kartezjańską. Nie tylko bowiem rozum określa człowieka, ale również Husserlowskie „ego”, zamknięcie się w sobie, a także Heideggerowskie „bycie ku śmierci”. Odpowiedź Stein: jesteśmy bytem ku Bogu, uruchamia zarówno problem przekraczania siebie, jak i etycznego apelu, a także prowadzi do przewyższania skończoności, czasowości i śmiertelności. Jest to jedna z najmocniejszych odpowiedzi filozoficznych, jaką udało się sformułować. Heidegger, Lévinas i Stein – łańcuch fenomenologicznych problemów i jego ostatnie, najsilniejsze ogniwo. Heidegger synonimicznie wiąże bycie sobą, bycie ateistą, bycie u siebie, bycie oddzielnym, bycie szczęśliwym i wreszcie bycie stworzonym. Lévinas pokazuje, jak rozdarcie wpisane w tak zakrojony egoizm rodzi pragnienie Drugiego. Stein natomiast dowodzi i doświadcza naszego bycia ku Bogu.

Heidegger – szczególnie w późnym okresie twórczości – pozostawia miejsce dla milczącego Boga. Jest on dla niego poza wszelką pojęciowością czy racjonalnością. Według Heideggera Bóg nie filozofuje. Również Bóg w myśli Lévinasa nie jest Bogiem filozofów, lecz bezgraniczną pozytywnością, i objawia się w swojej nieobecności. Swój ślad pozostawia w epifanii twarzy, na której szczególnie uwidacznia się piętno Oświęcimia. Stąd czynienie dobra jest jedyną drogą ku nieskończoności Boga. Ofiarowując się więc ludziom idziemy po śladach Boga. Tak doświadczany Bóg jest zasadą zwycięstwa w każdym z nas. Postawienie dobra przed filozofią nie tylko wprowadza nas w zagadnienie agatologii, ale także przygotowuje grunt do spotkania Boga, który się w nim przejawia. Te refleksje Lévinasa dopowiada do końca właśnie

⁴¹ Por. B. Skarża, *Wstęp*, w: Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, s. XVI.

Edyta Stein. Istnienie – podobnie jak i on – uznaje za fakt. Problemem zaś pozostaje jego usprawiedliwienie. Wspólnie postawioną kwestię: czy możemy istnieć nie zabijając, a przeciwnie: ponosząc ofiarę dla innych, Stein rozwiązuje w swym wykładzie praktycznej filozofii i wiary zawartym w *Wiedzy Krzyża* i w konkretnych życiowych działaniach, włącznie z całopalną ofiarą w Oświęcimiu. W ten sposób nie tylko likwiduje rozdarcie płynące z egoizmu, z powodu którego cierpiał Heidegger, ale i rozdarcie między refleksyjnością filozofa a spontanicznością człowieka działającego, przed którym nie uchronił się Lévinas.

Filozoficzny kontekst koncepcji Edyty Stein dopełnia myśl Maxa Schelera, który pozyska Stein dla idei katolickich przez ukazanie świata wartości. Fenomenologia autora pracy *Resentiment a moralność* odwiedzie ją od racjonalizmu (podobnie jak wielu innych fenomenologów) i pokaże, jak kwestie prawdy rozumowej można dookreślić w świetle wiary i prawdy objawionej. Ten trop zawiedzie ją do filozofii życia, której ośrodkiem prawdy uczyni Boga⁴².

Heidegger głosi: „Tylko Bóg mógłby nas uratować”⁴³, odwołując się do źródła filozofowania i bycia – do symbolu i mitu. Wskrzesza prawdę w jej pierwotnej kondycji: dawcy sensu i źródła bycia. Namawia nas na przyjęcie tego mitu, który w pewnej mierze utraciliśmy. Mit i prawda to źródło greckiego, i nie tylko, filozofowania. Jesteśmy na początku „polnej drogi”, ale również u początku poezji i spontaniczności, u początku intuicyjnej poezji, połączenia poezji z filozofią. Jesteśmy na początku drogi człowieka w ogóle. Można patetycznie rzec: jesteśmy u źródeł rozkwitu człowieczeństwa⁴⁴. Asystujemy przy narodzinach człowieka zgodnie z wszelkimi majeutycznymi-sokratejskimi regułami.

Jako teoretyk sztuki i filozof Edyta Stein podąża do tych właśnie źródeł. Podobnie jak jej poprzednicy: Teresa z Avila i Jan od Krzyża, jednoczy poezję, filozofię i życie w Logosie-Bogu. Nie trzeba dodawać, że kreacyjna moc miłości towarzyszy ponownym narodzinom tej jedności i że jest związana właśnie z tym źródłem. Wiara w miłość staje się najważniejsza dla postawy życiowej i filozoficznych wyborów Edyty Stein.

Uwspółcześnijmy naszą refleksję przez nawiązanie do przemyśleń L. Kołakowskiego, który dostrzega konieczność wznowienia horyzontu transcendentnego w celu ratowania człowieka i cywilizacji. Wedle jego rozpoznań obecność mitu jest strukturalnie potrzebna ludzkiej egzystencji i życiu kultur. W eseju zatytułowanym *Cywilizacja na ławie oskarżonych* prostej mądrości kazno-

⁴² Zob. uwagi Edyty Stein w: *Dyskusja z M. Schelera teorią uchwytywania cudzej świadomości*, w: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988.

⁴³ M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, „Teksty” 1977, nr 3; t e n ż e, *Polna droga*, „Colloquia Communia” 1983, nr 4-5.

⁴⁴ Por. R. Habachi, *U źródeł człowieczeństwa*, Warszawa 1982.

dziei przeciwstawia wyrafinowanie intelektualistów: „Tak wygląda, jakbyśmy obudzili się nagle i zaczęli dostrzegać to, co skromni i niekoniecznie wysoko wykształceni kapłani widzieli – i przed czym ostrzegali – od trzech stuleci i co nieustannie piętnowali w swoich kazaniach niedzielnych. Powtarzali swojej owczarni, że świat, który Boga zapomniał, zapomniał także odróżnienia między dobrem a złem, pozbawił życie ludzkie sensu i opadł w nihilizm. My dzisiaj, wypchani naszą socjologiczną, historyczną, antropologiczną i filozoficzną wiedzą, odkrywamy tę samą prostą mądrość, którą próbujemy wyrazić w mowie nieco zawilszej. Przyznaję, że mądrość ta niekoniecznie przestaje być prawdziwa przez to, że jest stara i prosta, i w rzeczy samej myślę, że z pewnymi ograniczeniami, jest prawdziwa”⁴⁵.

Nic dziwnego, że przy takiej diagnozie dostrzec można beznadziejność wysiłków intelektualistów, skoro zanik tabu, jako najgroźniejszy aspekt nowoczesności, jest poniekąd ich osiągnięciem. Stąd też Kołakowskiego „pochwała niekonsekwencji”, jako metoda na rozluźnienie ciasnego racjonalizmu i otwarcie furtki dla myślenia religijnego, jest skądinąd również obroną „skoku w wiarę” Edyty Stein i innych fenomenologów.

*

Według Edyty Stein człowiek jest bytem szukającym swojej pełni. Swą ideą „pełni człowieczeństwa” Stein występuje przeciwko Heideggerowskiemu „czasowieniu bycia” jako zmierzaniu ku śmierci. Człowiek wykuwa się przez oddalenie od buntu, bo jest przecież twierdzą. Jej kruszenie nie następuje przez czas, lecz przez wolność od wszystkiego, która jest „nicestwieniem”. Człowiek to przecież ten, który zamieszkuje obrzędy w czasie skończonym i wiecznym, a więc w domostwie zbudowanym z miłości. Bez „twierdzy” człowiek osiąga absolutną wolność od wszystkiego, ale jednocześnie zmierza w kierunku zezwierzęcenia. Wyzwolenie od wszelkich przymusów prowadzi ku jego śmierci – ripostuje Edyta Stein Heideggerowi. Z prawdy nakazów Boga rodzi się człowiek. Miłosierdzie wyraża się w pomocy niesionej człowiekowi, aby zrodził sam siebie. Zasadą konstytutywną człowieka jest zatem Bóg – powtórzy za Mistrzem Eckhartem Edyta Stein.

Dzieło Stein to synteza refleksji i działania, w której uwidacznia się konieczność łączenia horyzontu aksjologicznego z potrzebą obiektywności. Zgodnie z tą zasadą zdobywanie wiedzy wysuwa na plan pierwszy „wyczerpaną” współcześnie kategorię prawdy. Jak podkreśliliśmy już, kategoria ta musi być odniesiona do absolutu, aby mogła być „sensownie” używana. Tylko przy założeniu istnienia absolutnego umysłu prawomocne jest użycie słowa

⁴⁵ L. K o ł a k o w s k i, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 203.

„prawda”⁴⁶. Z uwagi na swą drogę refleksji i działania, będącą doświadczeniem poznania Boga, E. Stein wyraża mistyczne credo, że Bóg jest prawdą: *esse et verum convertuntur*. W świetle tego credo jej myśl, że kto szuka prawdy, choćby nieświadomie, szuka Boga, nabiera mocy *fides i ratio*.

W dokonanej przez Edytę Stein syntezie refleksji i działania budowa twierdzy duchowej, oparta na „partycypacji mistycznej”, jest nie tylko pociągającą literackim urokiem metaforą. Przede wszystkim jest egzystencjalno-fenomenologicznym symbolem dźwigającym moc poznania i wiary. W tym znaczeniu znosi zatem postmodernistyczny „paradoks autokreacji i solidarności”. Albowiem relacja do Boga – Prawdy – Absolutu – Miłości likwiduje „egologię” autokreacji i pozwala wyjść – z otrzymanym od Niego darem – do wspólnoty, z którą łączy nas mistyczne powinowactwo. Zjednoczenie w Bogu jest więc mistyczną solidarnością. Droga do niej jest pionowa – wznosząca. Wiedzie przez Kamień – Twierdzę – Głębę – Symbol do Prawdy-Pełni, by osiągnąć poziom, który jest szczytem i synonimicznym zjednoczeniem wszystkich jej elementów-etapów. Stąd Kamień – Twierdza – Głębka – Symbol – Prawda to Jedno, czyli Absolut – Bóg – Mądrość – Miłość – Dobro – Pełnia. Pełne człowieczeństwo. Intelktualność i spontaniczność. Oto kamień filozoficzny Edyty Stein.

Niepokoje duszy i rozumowe dociekania łączą nieoczekiwanie drogę Edyty Stein i Kartezjusza, wyjaśniając samo źródło powstania filozofii: Logos. Horyzont mądrościowy Edyty Stein zbudowany jest z „żywych kamieni”. „Iskry” rozsypujące się z nich rodzą się dzięki łasce Bożej i rozświetlają w ten sposób Niewidzialną Rzeczywistość.

⁴⁶ Por. t e n ż e, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 92n.; por. też: J. A. K ł o c z o w s k i, *Prawda i prawda absolutna. Bóg a ludzkie poznanie w myśli Leszka Kołakowskiego*, „Znak” 1992, nr 8, s. 72-85.