

Anna Grzegorzcyk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
anna.grzegorzcyk@interia.pl

„NIE MAMY TU MIASTA TRWAŁEGO”. EDYTA STEIN O BYCIE WIECZNYM

„Nie mamy tu miasta trwałego” – to przekonanie Edyty Stein jest głęboko osadzone w tradycji religijnej i filozoficznej. Widać o zwłaszcza w judaizmie, w którym mówi się o ziarnie wieczności posianym w naszych sercach, co zobowiązuje wiernych do troszczenia się o nie w szabat, gdyż dusza człowieka należy do Boga Stwórcy¹. Przeświadczenie to wpisane jest w psalmy, w szczególności w Psalm 101, który w słynnej frazie: „Panie, naucz nas liczyć dni nasze”, poucza o nabywaniu umiejętności rachowania ziemskiego czasu, a zarazem przygotowywania się do przyszłego życia. Chrześcijaństwo ten wątek wyraża szczególnie mocno w tradycji Pawłowej, zainicjowanej listem do Hebrajczyków: „Nie mamy tu miasta trwałego, ale dążymy do tego, które nas czeka w przyszłości” (Hebr 13,14).

Edyta Stein modli się słowami psalmów i „czyni prawdę” w myśl ewangelicznego przesłania, odwołując się wprost do cytowanego Pawłowego Listu. W 1939 roku tak pisze do Petry Brúning: „Pewna jestem, iż «nie mamy tu miejsca trwałego». Nie pragnę niczego innego nad to, by wola Boża wypełniła się na mnie. Od Boga zależy, jak długo mnie pozostawi i co będzie potem”. Myśl swoją dopełnia wskazaniem na modlitwę, która jest niezbędną w dochodzeniu do woli Boga i jednocześnie wieczności – dochodzeniu na „drodze modlitwy”, nastawionej nie na siebie, ale na drugiego, albowiem –

¹ A.J. Heschel, *Ziarno wieczności*, tłum. A. Gomola, w: *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, oprac. S.H. Dresner, Poznań 2001, s. 51

jak mówi – „najpierw oczywiście należy się modlić za tych, którzy więcej cierpią niż ja i nie są zakotwiczeni w wieczności”².

Konieczność „zakotwiczenia w wieczności” już w życiu doczesnym, tu i teraz, to pogląd będący kwintesencją drogi filozoficznej i życiowej Stein. Jak wiemy, jest to droga trudna, wręcz spektakularna, obfitująca w wydarzenia naukowe i egzystencjalne. Stein startuje bowiem z pozycji agnostycznych i fenomenologicznych zarazem, programowo odcinających się od światopoglądu religijnego, przechodząc następnie przez metafizyczne ich rozbudowanie, aż do całkowitego ugruntowania filozofii w wierze jako poznaniu absolutnym. Temu procesowi poznawczemu towarzyszy proces rozwoju duchowego: od odrzucenia rodzinnej tradycji judaistycznej, przez indyferentność religijną i empatyczne nakierowanie się na wierzących, po konwersję na katolicyzm.

Filozoficzną i religijną pointą Edyty Stein jest przeświadczenie o konieczności prowadzenia życia z perspektywy wieczności, rozumianej jako królestwo sensu dla bytu skończonego. Spoglądając całościowo na „fenomen Edyty Stein”, można uznać to przekonanie za w pełni naukowo i egzystencjalnie doświadczone – wypracowane w zmaganiach myślowych i życiowych. Taki obraz rysuje się nam wyraziście, gdy spojrzymy na jej największe dzieło, *Byt skończony a byt wieczny*, pisane w 1936 roku, a więc już po konwersji i przymusowym wycofaniu się z życia naukowego. Ten mocny filozoficznie tytuł dopowiedziany jest znamienym podtytułem: *Wznoszenie się do sensu bytu. Wznoszenie (Aufstieg)* to również wzlot, wspinanie, podchodzenie, rozwój, postęp. Tak szerokie pole semantyczne niemieckiego wyrażenia *Aufstieg* sumuje przesłanie dzieł E. Stein i jej proces dochodzenia do Prawdy. Ukierunkowuje też nasze współczesne rozważania, którym nieobce jest autentyczne filozofowanie, wyznaczane przez poznawcze i ontologiczne scalanie myślowych wątków w odniesieniu do przekonań światopoglądowych i życiowych wyborów, z przekonaniem i wyborami religijnymi włącznie. Odwołajmy się tu chociażby do Leszka Kołakowskiego, który pisał, iż: „Wiara religijna jest wyrazem ludzkiego zaufania do życia i poczuciem sensu świata, sensu istnienia”³; jest tym samym związana z przykazaniami ukończeniowymi w „boskich źródłach bytu”⁴.

Wystarczy odnieść ten pogląd do summy E. Stein *Byt skończony a byt wieczny*, aby nadać temu dziełu walor pełnej aktualności filozoficznej także

² E. Stein, *Autoportret z listów*, t. II, tłum. I.J. Adamska OCD, A. Talarek, Kraków 2003, s. 535.

³ L. Kołakowski, *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, w: idem, *Mini wykłady o maksim sprawach*, Seria trzecia i ostatnia, Kraków 2008, s. 92.

⁴ Ibidem, s. 93.

w dniu dzisiejszym. Mając na uwadze przywołany obszerny zakres znaczeniowy wyrażenia *Aufstieg*, można też skierować się na drogę *stricte* religijną, również współczesną, i przywołać stwierdzenie papieża Franciszka, który mówi, iż: „Wieczność to sens życia”.

Nie będę mnożyć kolejnych przykładów religijno-filozoficznych alianсів, aby korelować je z rozważaniami o wieczności u E. Stein. Śledząc je w wielu konkretyzacjach, można z całą mocą powiedzieć, że wiara chrześcijańska jawi się w nich jako jedno z najmocniejszych źródeł sensu. Konkretyzacje te wskazują bowiem, w sposób przekonujący, na sprzęgnięcie filozofii z religią, epistemologii z ontologią, a w konsekwencji – poznania z wiarą.

***Philosophia perennis* – filozofia wieczysta**

Refleksja filozoficzna E. Stein – mówiąc najogólniej – osadzona jest w tradycji filozofii greckiej i chrześcijańskiej, z judaistycznym odniesieniem religijnym. Jednakże to, co ją wyróżnia w kontekście wielkich syntez myślowych, to próba połączenia augustiańskiej i tomistycznej linii filozofowania. W tej próbie spotykają się nie tylko św. Augustyn ze św. Tomaszem, ale i Platon z Arystotelesem. Dla naszych rozważań istotne jest to pierwsze, chrześcijańskie spotkanie, które wchłania najważniejsze wątki starożytnego filozofowania i próbuje rozwiązać podstawowe dylematy bytu i jego poznania. Próby te zmierzają w kierunku rozsupłania węzła gordyjskiego, jakim jest problem granicy bytu skończonego i wiecznego oraz poznawczego doń dostępu. Nie sposób przybliżyć tego monumentalnego problemu w krótkim szkicu, wszak jest on roztrząsany we wszelkich teoriach bytu i poznania. Na użytek naszych rozważań ograniczę się do tak zwanej *philosophia perennis* – filozofii wieczystej, i to jedynie w odniesieniu do tomistycznej jej konkretyzacji. E. Stein bowiem, wdrażając się w problem bytu ujętego *en bloc*, studiuje starożytnych i odwołuje się do ich pism, jednakże swe filozoficzne *credo* wyklada przede wszystkim w odniesieniu do tomizmu. Podchodzi do problemu spektakularnie, aranżując, jakby na scenie, fikcyjny dialog Husserla ze św. Tomaszem z Akwinu, sama zaś sytuje się w roli reżysera dyskusji⁵. Nie trudno się domyślić, że w rozmowie tej dochodzą do głosu principia tomizmu i fenomenologii i że głos E. Stein jest tym, który próbuje pokazać

⁵ E. Stein, *Co to jest filozofia? Rozmowa między Edmundem Husserlem a Tomaszem z Akwinu*, w: *Światło rozumu i wiary. Duchowa droga Edyty Stein, św. Teresy Benedykty od Krzyża*, wybór tekstów, komentarz i tłum. I.J. Adamska OCD, Poznań 2002.

bardziej ich podobieństwa niż różnice. Zarówno tomizm, jak i fenomenologia wpisują się bowiem w *philosophia perennis* – filozofię wieczystą o starożytniej proveniencji, a więc zarówno jedno, jak i drugie stanowisko charakteryzuje otwartość na zagadnienie bytu, ujmowanego aż po granice rozumu. I to właśnie sygnalizowany już problem owych granic będzie różnicował interesujące nas poglądy. Warto też od razu zauważyć, iż w refleksji E. Stein, jako kontynuacji *philosophia perennis*, nie ma ostrego przeciwstawienia między koncepcją św. Augustyna, jako spadkobiercy Platona, i św. Tomasza, jako spadkobiercy Arystotelesa, mimo iż w historii myśli często ujmuje się te stanowiska opozycyjnie. E. Stein rozwija swoje myślenie ponad granicami tych, a także wielu innych, koncepcji, starając się zsyntetyzować podejmowane problemy w ich istocie, uniwersalności, ramowości, a nie w powierzchownych różnicach⁶. Stąd, dla przykładu, pod poglądem: „Bo i sam czas Ty stworzyłeś. A żaden czas nie jest współwieczny Tobie, bo Ty trwasz niezmienny, on zaś, gdyby niezmiennie trwał, nie byłby czasem”, podpisać się może zarówno św. Augustyn, będący jego autorem⁷, jak i św. Tomasz, którego często umieszcza się na antypodach tradycji platońsko-augustiańskiej. E. Stein nie tylko scala obie linie filozofowania, ale ponadto w swym ponadgranicznym myśleniu godzi koncepcję Husserla z myślą św. Tomasza, co u wielu filozofów może wywołać zdziwienie.

Dla naszej rekonstrukcji filozofii Stein, która bez wątpienia jest źródłowo fenomenologiczna, ważne jest przyjęcie stwierdzeń, że (1) fenomenologia jako taka jest *philosophia perennis*⁸ oraz (2) koncepcja św. Tomasza przynależy do tej tradycji. Dlatego też należy *Byt skończony a wieczny* czytać przez pryzmat pojęć tworzących fenomenologię jako filozofię osadzoną w filozofii ramowej, uniwersalnej czy interkulturowej, jak zaczyna nazywać się współcześnie *philosophia perennis*. Stąd pojęcia bytu, bytu pierwszego, bytu osobowego, istoty i istnienia, możności i aktu, bezpośredniości doświadczenia, wglądu czy intuicji trzeba przyjąć jako fundamentalne dla obu tych koncepcji. Zakładam, że są one w przybliżeniu znane, więc ich eksplikację pominię, przywołując jedynie w odpowiednich miejscach interesujący nas kontekst wieczności i czasowości bytu.

⁶ Piszę na ten temat w książce *Ponad granicami. Uniwersalizm filozofii Edyty Stein*, Poznań 2010.

⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 306.

⁸ Zob. A. Półtawski, *Realizm fenomenologii*, Toruń 2002.

Wieczność jako królestwo sensu

E. Stein w procesie „wznoszenia się do sensu bytu” odkrywa wieczność jako prawdziwy sens życia, jako „królestwo sensu”⁹. To przeświadczenie zawiera bardzo praktyczną wskazówkę, odwołującą się do przywołanego już Psalmu 101, aby na ziemskiej drodze uczyć się liczyć dni swoje, aby codziennie modlić się słowami tego psalmu, aby być „spiętym do przodu”, to znaczy – ku wieczności. Zawiera też ćwiczenia duchowe bezpośrednio powiązane z jej antropologią teologiczną.

„Kto bowiem nie dotrze w głąb samego siebie – pisze Stein – ten też nie znajdzie Boga i nie osiągnie życia wiecznego. Albo lepiej: kto Boga nie znajdzie, nie dotrze także do samego siebie [...] i źródła życia wiecznego, które czeka na niego w jego własnym wnętrzu”¹⁰. Ten pogląd ma swoje ugruntowanie w antropologii filozoficznej Stein, posiadającej tomistyczne fundamenty, i jest docieczony w pojęciach filozoficznych.

„Poszukiwanie sensu istnienia – twierdzi Stein – doprowadziło nas do istnienia będącego sprawcą i p r a z o r e m wszelkiego istnienia skończonego. Odsłoniło się ono nam jako istnienie osobowe [*in Person*], a nawet trójosobowo [podkr. A.G.]”¹¹. Dalsza jej dedukcja zmierza do uchwycenia fundamentalnej relacji między Bogiem i światem przez Niego stworzonym: „Jeżeli Stwórca jest prawzorem stworzenia, to czy w stworzeniu nie musi się znajdować choćby dalekie o d b i c i e tej trójjedni istnienia pierwotnego? I czy nie ono właśnie powinno nas doprowadzić do głębszego zrozumienia istnienia skończonego? [podkr. A.G.]”¹².

W tym rozumowaniu rysuje się zapowiedź bezkolizyjnego przejścia od filozofii w kierunku Objawienia. W refleksji E. Stein uruchomione zostają kwestie epistemologiczne w powiązaniu z fundamentalnymi kwestiami ontologicznymi, dotyczącymi immanencji i transcendencji bytu. Z uwagi na to powiązanie uchwycony zostaje kierunek „wznoszenia się do sensu bytu”, którym jest byt najwyższy i życie wieczne; kierunek ten wypływa z opartego na doświadczeniu, partycypującego jednoczenia się poznającego podmiotu z poznawanym bytem absolutnym – sakralnym. Nauka Objawienia i filozofia prześwietlają się nawzajem, w efekcie czego konstytuują się pojęcia hipostazy i osoby – objawienia o Trójosobowości Boga, z jednoczesnym zrozumieniem istnienia ludzkiego i – w ogólności – tego, co rzeczywiste, jako rzeczy.

⁹ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska OCD, Poznań 1995, s. 139.

¹⁰ Ibidem, s. 501.

¹¹ Ibidem, s. 369.

¹² Ibidem.

W stwierdzenie o efektywności poznawczej Objawienia o Trójjedynym Bogu dla poznania świata i człowieka, a więc istnienia skończonego, wpisane jest zarówno p o z n a n i e i k o n i c z n e E. Stein, jak i rezultat finalny jej życia i dzieła. Właśnie w nim Stein jawi się w świetle ikony – jawi się jako fenomen świętości, najwyższego wzniesienia się do Bytu Nieskończonego. Ikona bowiem – jak mówi jej naukowy znawca, Michel Quenot – jest „oknem ku wieczności”¹³.

Zauważmy więc, że w antropologii teologicznej Stein sens życia człowieka nie zależy od tego wszystkiego, z czym się on styka w zewnętrznych uwarunkowaniach, ale od uwarunkowań wewnętrznych – życia duszy, a w ostateczności zależy on od Boga. Jeśli Bóg jest wiecznością, to człowiek, jako byt skończony i jako Jego stworzenie, w niej i w Nim, a nie na ziemi, odnajduje królestwo sensu.

Z rozróżnienia nieskończoności wieczności i czasowości bytu skończonego wynika, że podstawowe prawo życia duchowego to partycypacja w jedności Trójcy Świętej. Życiem Trójcy jest miłość (we wzajemnej miłości Osób Boskich, w oddającym się Boskim istnieniu), i takie jest też istotowe życie człowieka, oparte na zasadzie *similitudo Dei*, z zastrzeżeniem, że: „W skończonym odbiciu rozszczepia się to, co w boskim prawzorze jest jednością [podkr. A.G.]”¹⁴ – istota i istnienie. Ten pogląd zgodny jest z Tomaszową nauką o istocie i istnieniu, a pojęcia te, chociaż *stricte* filozoficzne, przybliżają tajemnicę Trójcy Świętej i człowieka. Bóg, ujmowany Trójosobowo, jest czystym istnieniem, człowiek jest jednością rozbitą na istotę i istnienie. Dodajmy, że nauka św. Tomasza o istocie i istnieniu stanowi jego „kamień filozoficzny”, którego odkrycie wyraża odwieczną tęsknotę filozofów. Zawarte jest w nim przekonanie, iż istnienie jest tym, co jest najgłębsze w rzeczach. Z uwagi na ten czynnik istnieniowy, Bóg, jako istnienie czyste, *actus purus*, tkwi u korzenia wszystkiego: jest źródłem i racją istnienia. Do odkrycia i zdefiniowania tego „kamienia” nie jest jeszcze potrzebne Objawienie, wystarcza refleksja filozoficzna¹⁵. Zwróćmy uwagę na fakt, że E. Stein, jeszcze jako fenomenolożka indyferentna religijnie, jest w stanie wychwycić *eidos* Boga.

Z „troistości” człowieka, które to pojęcie Stein przyjmuje za św. Augustynem, wynika jednak, że: „Aby być odbiciem Odwiecznego, duch musi się kierować ku temu, co wieczne: pojąć to wia-

¹³ Zob. M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1998.

¹⁴ E. Stein, *Byt skończony...*, op. cit., s. 453.

¹⁵ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 81.

ra, zachować w pamięci, ogarnąć wolą w miłości [podkr. A.G.]”¹⁶. Zauważmy, że w tym stwierdzeniu do dociekań filozoficznych wkracza poznanie oparte na wierze. Stein rozszerza w ten sposób granice rozumu filozoficznego o wiarę – mówi, że światło wiary jest dla niego konieczne. „Nie istnieje przecież żaden sens – pisze – który nie miałby swej wiecznej ojczyzny w Logosie [podkr. A.G.]”¹⁷. Zatem Logos (Słowo Wcielone, Chrystus) jawi się jako łącznik między życiem wiecznym a czasowym, skończonym. Powszechnie znana wypowiedź Stein o Logosie jako harmonii demonstruje *similitudo Dei* i relację odbicia Trójjedni w stworzeniu, Bytu wiecznego w bycie skończonym:

Ich [wszystkich jestestw – przyp. A.G.] „powiązanie” w Logosie jest powiązaniem całości sensu [*Sinn-Ganzen*], doskonałym dziełem sztuki, gdzie każdy poszczególny rys ma swoje miejsce, wytyczone według najczystszej i najściślejszej prawidłowości, we współbrzmieniu z całą strukturą. To, co z „sensu rzeczy” udaje się nam uchwycić, co „przyswajamy sobie intelektem”, jest w stosunku do owej całości sensu jak pojedyncze, niesione przez wiatr, zagubione tony rozbrzmiewającej w oddali symfonii. W języku teologicznym powiązanie sensu wszystkich jestestw w Logosie nazywa się boskim planem stworzenia (*ars-divina*). Jego urzeczywistnieniem są dzieje świata od samych początków. Jednakże za tym „planem”, za tym „artystycznym szkicem” stworzenia stoi (nieoddzielona od niego bytowo) wieczna pełnia boskiego Bytu i Życia [podkr. A.G.]¹⁸.

W cytacie tym antropologia filozoficzna Stein prześwietlona zostaje antropologią teologiczną, która łączy refleksję metafizyczną z wiarą. I chociaż cytat ten znajduje bezpośrednie odniesienie w *De veritate* św. Tomasza z Akwinu – które to dzieło Stein znakomicie przetłumaczyła – przekracza już perspektywę zmierzającą do poznania Transcendencji poprzez rozum. Stein przywołuje główne poglądy św. Tomasza w zakresie filozofii bytu, bytu nieskończonego i skończonego, istoty i istnienia oraz czasu i wieczności. Z poglądami tymi bezpośrednio związana jest również artykulacja sensu w jej koncepcji. Zaznaczaliśmy już, że Stein interesuje kwestia „wznoszenia się człowieka do sensu bytu”. To „wznoszenie się” równoznaczne jest z przyjęciem istnienia istotowego i wiecznego zarazem, które przynależne jest Bogu. Bóg jako nierozdzielne zespolenie istoty i istnienia „kształtuje w samym sobie – a nie w jakimś działaniu czasowym – wieczne formy, według których w czasie i wraz z czasem stwarza świat”¹⁹. Tym samym przynależne są mu atrybuty istnienia bezczasowego, nieskończonego, pełnego

¹⁶ E. Stein, *Byt skończony...*, op. cit., s. 455.

¹⁷ Ibidem, s. 446

¹⁸ Ibidem, s. 148.

¹⁹ Ibidem, s. 141.

i stwarzającego. Człowiekowi zaś przysługują cechy istnienia zależnego, czasowego, skończonego i niepełnego. Ludzkie poznanie bytu jest zatem fragmentaryczne i obwarowane wyraźnymi granicami. E. Stein ma większe ambicje poznawcze, wręcz absolutne, które muszą pokonać niemoc rozumu naturalnego. Już w sygnalizowanej rozmowie Husserla ze św. Tomaszem zaznacza się wyraźne stanowisko Stein – z jednej strony wskazujące na bezsilność fenomenologii Husserla, z drugiej na swego rodzaju dystans w stosunku do koncepcji Akwinaty. W odniesieniu do pierwszego zdecydowanie wskaże, że zachowuje się on, jakby rozum nie miał dla niego granic²⁰. Od drugiego pośrednio się oddali, gdy wskaże na konieczność zejścia z drogi racjonalistycznej na drogę wiary, gdy uzna nierównoważność dwóch dróg poznania Boga – drogi rozumu i wiary. Nad możliwości rozumu wyniesie bowiem światło wiary, a wobec konstruowanej przez siebie antropologii filozoficznej, jak i filozofii w ogóle, uzna pierwszeństwo poznawcze antropologii teologicznej. E. Stein umocniona jest, egzystencjalnie i filozoficznie, o wiare; jak mówi: o „wiarę, którą św. Tomasz nazywa «zawijającym się w nas początkiem życia wiecznego»”, i stanowczo dodaje, tym razem w polemice z Romanem Ingardenem: o „taką wiarę rozbija się każda moja wątpliwość”²¹. W „kamień filozoficzny” św. Tomasza zostaje wpisana Ewangelia. Wdrukowuje się w niego wyraźnie Objawienie. „Bóg jako źródło, racja i korzeń istnienia” znajduje tu treściowe wypełnienie: „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28).

Rozwiązanie aporii filozoficznych związanych z drogami poznania bytu, w tym Bytu Najwyższego – Boga, jest w refleksji Stein przecięciem węzła gordyjskiego, który zawiązał się na granicy rozumu naturalnego, jego możliwości poznawczych, i obszarów transcendentnych, które wymykają się jego oglądowi. Ten fundamentalny problem ontologiczno-poznawczy Stein rozwiąże przez odwołanie się do Wiecznej Mądrości, która na filozoficzne pytanie o początek bytu odpowiada: „«Na początku było Słowo», i [...] to Odwieczne Słowo, Druga Osoba w Bóstwie Trójcy”, i dodaje: „Nie pogwałcimy jednak sensu słów św. Jana, gdy w nawiązaniu do badań, jakie dotychczas przeprowadziliśmy, spróbujemy powiedzieć za Faustem: «Na początku

²⁰ Zob. szerzej E. Stein, *Co to jest filozofia? Rozmowa między Edmundem Husserlem a Tomaszem z Akwinu*, w: *Światło rozumu i wiary*, oprac. I.J. Adamska OCD, Poznań 2002; szczególnie strony 52-61; por. też kwestię granic *ratio* rozważaną przez Stein w polemice z Ingardenem: eadem, *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Weis, Warszawa 1995, s. 193 i 195.

²¹ *Ibidem*, s. 176 i n.

był Sens»²². Stein dopełnia to przeświadczenie kolejnym stwierdzeniem, tym razem pochodzącym od św. Pawła, przez którego – jak pisze – przemawia Wieczna Mądrość: „On jest przed wszystkim (dosł. przed wszystkimi rzeczami) i wszystko (dosł. wszystkie rzeczy) w Nim ma swoje trwałe istnienie i powiązanie”²³. Ujmując sens filozoficznego Logosu przez teologiczną wykładnię, a także uznając Prawdę Objawioną za Prawdę Najwyższą i Jedyną, Stein rozwikłuje znane aporie filozoficzne: granic poznania oraz rozumu i wiary, „formy” i treści poznania, jego „kształtu” i „zawartości”. Odwołanie się do Ewangelii św. Jana przy określeniu Osoby Boskiej jako Sensu przydaje Bogu status Osoby najbardziej rzeczywistej z tego, co istnieje. Co więcej, rozpoznane dotychczas fenomenologicznie i tomistycznie atrybuty Bytu Najwyższego upoważniają do konkluzji, że: „byt wieczny jest istotowo rzeczywisty i jako pierwszy Byt-istnienie jest sprawcą wszelkiego istnienia. To, że jego istnienie istotowe nie mogło mieć początku, tkwi już w naturze istnienia istotowego i w sensie jako takim”²⁴. Ponadto, sens musi być wieczny i niezmienny, tak jak umysł Boży, bo nie można oddzielić istotowego istnienia Logosu od jego istnienia rzeczywistego, jak to można uczynić w odniesieniu do istoty skończonej²⁵.

Cytowana wypowiedź E. Stein dotycząca Logosu, a także jej uwagi o teologii, której rolą jest prześwieclanie filozofii, pozwalają już w przybliżeniu pojąć znaczenie, jakie nadaje Stein koncepcji „wznoszenia się do sensu bytu”. Jest to koncepcja rozwijająca filozofię w kierunku eschatologicznym, określonym jednak nie spekulatywnie, ale w przekładzie docieczonych rozumem principów filozoficznych na „język” wiary. Dopiero ten przekład i poznanie partycypujące w wierze pozwala wytyczyć drogę poznania absolutnego. W tym znaczeniu można też mówić o zawiązujących się początkach bytu wiecznego w bycie skończonym, jak i dążeniu do zakotwiczenia życia skończonego w bycie wiecznym, aby obdarzyć je sensem. Edyty Stein koncepcja „wznoszenia się do sensu bytu” nie jest jednak powtórzeniem szlaku św. Bonawentury (*Itinerarium mentis in Deum* – wznoszenie się człowieka do Boga przez oczyszczenie, oświecenie i mistyczne zjednoczenie), czy dwóch dróg wiary przedstawionych przez św. Tomasza z Akwinu. Jest bowiem teologicznym i ewangelijnym dowartościowaniem zarówno tomizmu, jak i fenomenologii; jest rozszerzeniem filozofii o Objawienie, co w efekcie prowadzi do poznania absolutnego. „Logos – pisze Stein – jest boską istotą jako

²² E. Stein, *Byt skończony...*, op. cit., s. 141.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 142.

²⁵ Ibidem.

poznaną i zarazem różnorodnością sensu stworzeń, objętą Bożym umysłem i odbijającą boską istotę. Stąd prowadzi droga do zrozumienia podwójnie widzialnego Objawienia Logosu: w Słowie, które stało się człowiekiem, i w świecie stworzonym, co z kolei nasuwa myśl o nierozłączności Logosu, który stał się człowiekiem, i Logosu, który «stał się światem» [*weltgewordenen*]; w jedności «głowy i ciała - jeden Chrystus» [podkr. A.G.]²⁶.

Zauważmy w tym miejscu, że budowanie filozofii ponad granicami prowadzi w myśleniu Stein do niespotykanej konsekwencji. Jest ona narzucona zarówno z uwagi na uniwersalizm *philosophia perennis*, jak też wskutek oryginalnych posunięć filozoficzno-teologicznych Stein, wynikających z pozbawionego lęku uprawienia teorii poznania. Mówiliśmy już o dowartościowaniu filozofii przez wiarę, co uwidacznia się w rozszerzeniu jej przedmiotu o przestrzenie transcendentne i narzucającej się konieczności przekroczenia granic rozumu, następnie zaś – przyjęcia Objawienia jako światła dla poznania racjonalnego. Co więcej, nie jest to czysto formalne przekroczenie, poddające antropologię filozoficzną antropologii teologicznej, lecz wiąże się ono z przyjęciem treści Objawienia, które z tego poddania się wynika. Cytowane wypowiedzi Stein wyraźnie mówią, że ów akt poddania posiada łącznik w postaci Słowa wcielonego, czyli Chrystusa. Abstrakcyjne ramy *philosophia perennis* wypełniają się konkretną treścią prawd objawionych, a filozoficzne pojęcia bytu, wieczności i czasu nabierają konkretnego sensu.

Bóg jako byt wieczny jest bytem nieskończonym, ale i Trójosobowa Miłość bytuje poza czasem; jest nieskończona, wszechogarniająca i stwarzająca – ona jest w nas jako załączek życia wiecznego.

Człowiek jako byt skończony, stworzony na obraz i podobieństwo Boga (*similitudo Dei*), jest czasowy, lecz – poprzez usytuowanie w relacji wolności do Boga – może już w życiu doczesnym w Nim partycypować.

Chrystus jako „łącznik” między bytami jest zarazem w każdym z nich, dlatego jego udzielanie się człowiekowi i jego naśladowanie przez człowieka czyni realnym poznanie Boga, które w dosłownym sensie jest poznaniem absolutnym.

Marzenie filozofów i E. Stein, poszukującej ustawicznie prawdy, spełnia się – mówiąc fenomenologicznie – naocznie, w sposób bezpośredni. Cena jednak, którą się za to odkrycie płaci, jest ogromna, gdyż jest to „wiedza Krzyża”. Wiedza ta jest jednak – według E. Stein – konieczna, aby osiągnąć byt wieczny. Nie jest to wiedza zdobyta przy biurku uczonego (choć może być przy nim odkrywana i zapoczątkowana), jest to bowiem wiedza opar-

²⁶ Ibidem, s. 154.

ta o poznanie uczestniczące, naśladowujące Chrystusa, wiedza doświadczana aż po Krzyż, bo tylko „niosąc swój Krzyż – jak mówi Stein – nie umiera się”, czyli osiąga życie wieczne i sens życia ziemskiego. I w tym znaczeniu, rozszerzonym o cierpienie i miłość – *agape*, przejmując nasza filozofka przekonanie Tomasza z Akwinu, iż życie wieczne zawiązuje się w nas w czasie ziemskiego trwania.

Wiedza Krzyża jako poznanie i łaska

Powiązania koncepcji E. Stein z tomizmem, i to źródłowym, odnosi jej refleksję do szerokiej tradycji filozoficznej. Warto jednak zauważyć wzrastającą aktualność tej tradycji, i to nie tylko poprzez zakorzenienie w fenomenologii, która była „wydarzeniem w kulturze” (określenie Józefa Tischnera) na początku XX wieku i nadal jest obecna w najnowszych trendach humanistycznych²⁷. Wskażę chociażby na jeden przykład, bardzo skądinąd „na czasie”, a mianowicie na narzucające się paralele myśli Stein z refleksją antropologiczną zmarłego niedawno René Girarda²⁸. Z pełną odpowiedzialnością można powiedzieć, że ten głośny swego czasu postmodernista – właściwie jeden z głównych fundatorów tej orientacji w humanistyce – nawrócił się filozoficznie, to znaczy rozszerzył poznanie filozoficzne o wiarę²⁹. Po uznaniu zasadniczego fiaska postmodernizmu, zaczął uprawiać filozofię chrześcijańską, a jego słynna kulturoznawcza koncepcja kozła ofiarnego znalazła rozwinięcie w antropologii Krzyża. Według Girarda, niszczycielski łańcuch wszelkiego rodzaju przemocy – od hordy założycielskiej, po rozmaite totalitarne systemy polityczne i społeczne – można przerwać jedynie przez odniesienie do najwyższej wartości, jaką jest miłość. Girard „walczył” swą koncepcją właśnie o tę wartość, zarówno w humanistyce, jak i na gruncie praktyk społecznych i indywidualnych zachowań. Nie jest to jednak tania i sentymentalna obrona miłości, uznanej za wartość uniwersalną, piękną i dobrą. Aby ją humanistycznie ukorzenie, Girard odwoływał się do zbawczej ofiary Chrystusa na Krzyżu jako jedynej realnego i pozytywnego zarazem świadectwa jej działania w historii, religii i myśleniu. To, co Girard pisał na temat chrześcijańskiego Krzyża, porównać można właśnie *Kreizeswissenschaft* Edyty Stein. Jeśli pojmie się, po zaprezentowanych tu rozważaniach, na czym polega moc absolutna tej wiedzy, co to jest poznanie

²⁷ Piszę szerzej na ten temat w tekście *Antropologia Edyty Stein* (w druku).

²⁸ René Girard zmarł 4 listopada 2015 roku.

²⁹ Por. A. Grzegorzczak, *Moralitety*, Warszawa 1986.

absolutne, jakie warunki epistemologiczne spełnia i do jakiej ontologii się odnosi – to równocześnie uzna się narzędzia pojęciowe antropologii społecznej Girarda jako paralelne do antropologii teologicznej Edyty Stein. Dla Girarda, jak i dla „późnego” Kołakowskiego, ofiara Chrystusa na Krzyżu ma nie tylko kulturotwórcze, lecz także egzystencjalnie znaczenie – usensawniające i religijno-eschatologiczne.

Obecne w koncepcji Girarda powiązanie przerywania cyklu przemocy mimetycznej z triumfem Krzyża pozostaje w bliskości filozoficznej z refleksją E. Stein, a tym samym z uznaniem „najwyższej mądrości” przesłania Ewangelii³⁰. Ta najwyższa mądrość dotyczy, oczywiście, uznania skończoności bytu ludzkiego w akcie przemocy i wznoszenia się ku bytowi wiecznemu poprzez miłość ofiarniczą, która dla Stein ponadto wiąże się z współodczuwaniem i jest świętą *mimesis*³¹. Ten wzlot, rozwój, a zarazem postęp równoznaczny jest z budowaniem Nowego Jeruzalem, Niebieskiego Jeruzalem, którego mury budowane są na drodze Krzyża, a ich stabilność i najwyższa realność zagwarantowana przez prawdę Objawioną i wieczną zarazem. Z uwagi bowiem na ludzką kondycję jako bytu skończonego, ze wszelkimi jego atrybutami – „nie mamy tu miasta trwałego”. Miasto trwałe i święte położone jest w wieczności. Jako takie jest bytem dla człowieka nowym – jest „królestwem sensu”. Nie tylko daje człowiekowi nowe warunki bytu, ale i człowiek jest w nim nowym bytem. Ontologia ziemskiego Jeruzalem i Niebieskiego Jeruzalem jest różna: dla pierwszego – doczesna i skończona, dla drugiego – trwała i wieczna. Niebieskie Jeruzalem powstaje dzięki wznoszeniu się człowieka do sensu bytu i dzięki *lumen gloria*. Jego opis, wraz ze wszelkimi danymi dotyczącymi bytu nowego, nowej rzeczywistości, nowych relacji Boga i człowieka, znajdujemy w Apokalipsie św. Jana (Ap 21,1-27), a także w psalmach (szczególnie w Psalmie 122) i hymnach³².

³⁰ Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1982; idem, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Warszawa 2002.

³¹ „Współodczuwanie” i „zarażenie” są powiązane semantycznie w ich wspólnym odniesieniu do cierpienia wywołanego chorobą zakaźną, duchową czy fizyczną. Czym dokładnie różnią się jako zjawiska interpersonalne? René Girard dostrzega związek pomiędzy zachowaniem mimetycznym a zaraźliwym przeniesieniem emocji rozprzestrzenianych za pośrednictwem grup ludzi, co skutkuje postawą bycia ofiarą. „Żydowskie filozofki Edith Stein oraz Simone Weil rozróżniają pomiędzy zaraźliwością emocjonalną a autentycznym współodczuwaniem, które pociąga za sobą inną postawę etyczną i świętą imitację. Współodczuwanie dla cierpiących jednostek, w rzeczywistości czyni osobę odporną na zarażanie, które zbyt często skutkuje postawą kozła ofiarnego”; A.W. Astell, *Saint Mimesis, Contagion, and Empathy in the Thought of René Girard, Edith Stein and Simone Weil*, „Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies” 2004, vol. 22, nr 4, s. 116-131.

³² Hymn *O Jeruzalem szczęśliwe* (Monastyczna Liturgia Godzin, tom I, s. 899) brzmi: „O Jeruzalem szczęśliwe, / Które zwiesz się «Pokój» / Zbudowane jesteś w niebie / Z żyjących

Przypomnijmy chociażby mały fragment z powszechnie znanego tekstu Apokalipsy:

Potem ujrzałem niebo nowe i ziemię nową,
Bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły
I morza już nie ma.
I Miasto Święte – Nowe Jeruzalem
Ujrzałem zstępujące z nieba od Boga,
Przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża.
I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu:
«Oto przybytek Boga z ludźmi» (Ap 21,1-3).

Konkluzje

1. Rozwiązanie aporii filozoficznych na granicy bytu skończonego i wiecznego nie jest możliwe bez przyjęcia prawdy Objawienia.

2. Przyjęcie to nie pozostaje w konflikcie z rozumem filozoficznym.

3. Wynika ono z dociekań filozoficznych i z powołania karmelitańskiego, w które wpisana jest droga do poznania jednoczącego człowieka – podmiot poznawczy – z Bogiem, który jest Logosem-Miłością.

4. Mamy zatem dwie różne koncepcje poznania w poznawaniu bytu wiecznego:

a) św. Tomasza, dla którego poznaniem *sensu stricto* jest poznanie racjonalne, oparte na rozumie naturalnym i odnoszące się do tego, co zwie się światem naturalnym, przyrodzonym (mistyka, według niego, nie jest poznaniem);

b) Edyty Stein, dla której poznanie mistyczne jest dopełnieniem poznania racjonalnego. Poznanie bytu wiecznego jest poznaniem mistycznym, uzupełniającym, wznoszącym się ponad poznanie racjonalne. Jest również swego rodzaju poznaniem przeżyciowym, doświadczeniowym, opartym na wczuciu. Treściowo dopełnia je przekaz Ewangelii.

5. Koncepcje poznania św. Tomasza i św. E. Stein łączy odniesienie do „łaski Bożej” – chwile łaski dopełniają oba rodzaje poznania (by uchwycić ten najwyższy stopień poznania, odwołajmy się doświadczenia mistycznego św. Tomasza, które stało się początkiem zamknięcia Akwinaty: „Nie mogę

kamieni / Miasto Boże , pełne chwały / Idziesz na swe gody [...] / Wszystko przeminie, gdy nadejdzie wieczność, / Wiara się skończy, a nadzieja spełni; / Miłość zostanie, by się cieszyć Tobą / W Twoim królestwie”.

już więcej pisać. Widziałem rzeczy, przy których wszystkie moje pisma są jak plewy³³).

6. Poznanie bytu wiecznego jest zatem niejako wypadkową poznania racjonalnego i poznania przeżyciowego, doświadczeniowego.

„We have not here a lasting city” – Edith Stein on the Eternal Being

Summary

In this article I analyze the cognitive possibilities lying on the boundary of the finite and eternity being with reference to Saint Thomas Aquinas and Edith Stein's thought. According to Saint Thomas, the rational cognition, which covers what is called a natural world, is the highest form of knowledge and fixes its limit. Edith Stein, on the contrary, claims that a mystical cognizance, which bases on experience and empathy, enriched by the message of the Gospel, should complement the rational one. What's common in those two concepts is a reference to God's grace – the moments of revelation enlighten the efforts of human intellect. Thus knowledge on the eternal being merges both natural and supernatural cognizance.

Słowa kluczowe: byt skończony, byt wieczny, logos, wczucie, poznanie naturalne, poznanie mistyczne, poznanie absolutne

Keywords: finite being, eternal being, logos, empathy, natural cognizance, mystical cognizance, absolute cognizance

DOI: 10.14746/cbes.2016.15.14

³³ Cyt. za: G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1999, s. 130.