

Jaromir Brejda

POMIĘDZY FENOMENOLOGIĄ RELIGII A MISTYKĄ ŚWIADECTWA – EDYTA STEIN VERSUS MAX SCHELER I MARTIN HEIDEGGER

Krzyż i noc są drogą do niebiańskiego światła: oto
radosne orędzie o Krzyżu¹.

W pierwszej części mojego tekstu będę chciał pokazać stan fenomenologii religii w akademickim okresie Edyty Stein na przykładzie dwóch ważnych stanowisk filozoficznych: stanowiska Martina Heideggera oraz Maxa Schelera. Przekroczą oni, jak wiadomo, teoretyczne nastawienie fenomenologii Husserla i dokonają fundamentalnego zwrotu w fenomenologii religii, który nazwałem zwrotem majeutycznym². W części drugiej będę chciał zrekonstruować drogę Edyty do Boga, by następnie w części trzeciej zająć się strukturą samego doświadczenia mistycznego w jej specyficznym ujęciu. Część czwarta, ostatnia, będzie powrotem do Heideggera i Schelera. Będzie to próba ukazania mistycznych wymiarów Heideggerowskiego i Schelerowskiego myślenia oraz porównanie ich z mistyką Edyty Stein. Wprowadzam tu, w oparciu o Sørensa Kierkegaarda koncepcję stadiów, podział mistyki na mistykę estetyczną, etyczną i religijną. Koncepcję Heideggera zaliczał będę w poczet tej pierwszej, Schelera zaś zasadniczo w poczet mistyki etycznej.

¹ E. Stein, *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, tłum. J.I. Adamska OCD, Kraków 2005, s. 77.

² Zob. J. Brejda, *Majeutyczny zwrot fenomenologii*, „Fenomenologia” 2011, nr 9, s. 80-93.

I. Majeutyczny zwrot fenomenologii

Fenomenologia na początku XX wieku ubiegłego stulecia dokonała bardzo ważnego zwrotu, choć wciąż zbyt mało zauważanego. Zwrot ten dokonał się za sprawą duńskiego filozofa Søren Kierkegaarda i dotyczył dwóch kwestii, które można sprowadzić do pojęcia fundamentalnego w fenomenologii, czyli pojęcia korelacji pomiędzy treścią doświadczenia a adekwatnym aktem, który tę treść umożliwia (pobrzmiwa tu tradycyjna klasyfikacja aktów wiary: *fides qua* i *fides quae creditur* oraz fundamentalnej korelacji pomiędzy nimi).

W bardzo sugestywnych sformułowaniach Kierkegaarda odkrycie to oznaczało, że **podmiotowość jest prawdą**³. Twierdzenie to ma zwrócić naszą uwagę na problem **korelacji** oraz **właściwego przyswojenia komunikowanej treści** w adekwatnym dla niej medium. Medium tym w sferze egzystencji i wiary, jak nietrudno odgadnąć, jest egzystencja. Komunikat w formie słowa – medium abstrakcji – musi zatem zostać przetworzony, czyli przyswojony w medium egzystencji. To prowadzi do egzystencjalnej metanoi, polegającej na uprzednim wygenerowaniu w odbiorcy odpowiedniego sposobu bycia. Fakt ten sprawił, że Kierkegaard zaczął posługiwać się Pawłowym określeniem **mów budujących egzystencję**. Ten majeutyczny zwrot możemy prześledzić u dwóch czołowych fenomenologów tego okresu, stanowiących dla Edyty Stein ważny punkt odniesienia. Są to Martin Heidegger i Max Scheler. O zwrocie tym pisałem wielokrotnie, tutaj chciałbym w dużym skrócie przypomnieć jego podstawowe założenia⁴. Majeutyka egzystencjalna inaczej niż majeutyka sokratejska nie jest generowaniem ogólnej wiedzy dzięki anamnezie, lecz chce ona wskazywać i uaktywniać określone sposoby egzystencji. Ten rodzaj komunikacji – jak już wspomniano – określa Duńczyk mianem mowy budującej egzystencję. Majeutyka jest zatem praktyką generowania egzystencjałów poprzez określony, aporyczny najczęściej sposób komunikowania treści, mający angażować całego czytelnika i jego wyobraźnię. Ma ona również swoją teorię zapośredniczania treści w konkretnej egzystencji. Taką metodę zapośredniczania zarówno w wymiarze praktycznym, jak i teoretycznym odnajdujemy u Heideggera w jego koncepcji fenomenu wyzwolonego z teoretycznego nastawienia dzięki **sen-**

³ Nietzsche, którego podstawą filozofowania stanie się wiarygodność, z tym samych metodycznych względów eksponował będzie pojęcie immanencji, mając na uwadze umiejętne przyswojenie i zinterioryzowanie np. tradycji.

⁴ Por. J. Brejda, dz. cyt.; por. też: tenż, *Cień w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2010, w szczególności rozdział: Majeutyczne narodziny – Apostoł Paweł, Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, s. 70-84.

sowi dokonywania siebie (*Vollzugssinn*). Sens dokonywania ukazuje całą głębię egzystencji oraz uprzytamnia nam wielość korelacji, a nie tylko korelację zredukowaną do nastawienia teoretycznego. Inną koncepcję majeutyczną prezentuje Scheler w swojej etyce wzorców osobowych czy w koncepcji udziału w bycie drugiej osoby za sprawą **pójścia za** (*Gefolgschaft*), których zwieńczeniem jest osoba rozumiana jako akt. Dostęp do osoby jako aktu umożliwia tylko akt współdokonywania.

Heidegger – sens dokonywania (*Vollzugssinn*)

We *Wprowadzeniu do fenomenologii życia religijnego*, analizując sposoby komunikacji praktykowane przez apostoła Pawła, Heidegger stwierdza, że „dobra nowina” jest pierwotnie ewangelią aktów, a dopiero wtórnie ewangelią konkretnych treści. Ewangelia aktów odwołuje się do własnego doświadczenia, by następnie przekazać je drugiemu człowiekowi. Przekazywanie to nie jest tu tylko rodzajem sprawozdania, lecz próbą wygenerowania podobnych sposobów bycia, podobnych aktów, tak aby dopiero one mogły umożliwić wypełnienie tych nowo pobudzonych aktów własną materią przeżyciową. Na tym polega **formalność** tego opisu oraz jego **wskazujący**, deiktyczny charakter, którego głównym instrumentem jest tak zwane **wskazanie formalne** (*formale Anzeige*).

Opis posługujący się wskazaniem formalnym, odwołując się do doświadczenia drugiego człowieka, ma uprzytamniać mu jego dotychczasowe, ale również możliwe sposoby życia. Fenomeny opisywanego życia (codzienności, gadanina, dyktatura Się, zew sumienia, trwoga przed śmiercią, bycie ku śmierci) umożliwiają wyodrębnienie sposobów życia, tak zwanych egzystencjałów. Opis majeutyczny ma wywołać rodzaj sprzężenia wskazanego sposobu bycia zgodnego ze wzorcem osobowym mistrza ze sposobem bycia drugiego człowieka, nawet jeśli sprzężenie to nie jest równorzędne i przypomina bardziej sprzężenie aktywnego doświadczenia z doświadczeniem możliwym, gdyż bogactwu doświadczenia mistrza, dającego świadectwo, odpowiada po stronie ucznia zaledwie fascynacja i gotowość pójścia za nim, pójścia jego drogą. Opis realizowany za pomocą wskazówki formalnej musi uruchamiać fascynację umożliwiającą „przejście” i przyswojenie sposobu życia wzorca osobowego.

Początki majeutycznego myślenia odnajdujemy w Heideggera krytyce Husserlowskiego ujęcia fenomenologii. Podejście Husserla do fenomenologii

wzbudziło poważne obiekcje ze strony Heideggera, której zarzuci on teoretyczne skażenie⁵.

Teoretyczne nastawienie jest charakterystyczne dla jednego tylko horyzontu sensu, człowiek zaś istnieje w wielu jego wymiarach. To wszystko sprawiło, że Heidegger rozszerzył pojęcie fenomenu z jego zawartości treściowej – *intentum* – oraz współkonstituującej ją świadomości – *intentio* – na „sens dokonującego się bycia sobą” (*Vollzugssinn*). Dzięki temu wyróżnił w pojęciu fenomenu trzy składowe: sens treściowy (*Gehaltssinn*), sens ustosunkowania się (*Bezugssinn*) oraz sens dokonującego się bycia sobą (*Vollzugssinn*), które będą skrótowo określał jako „dokonujące się bycie sobą”.

Tym samym „redukcja fenomenologiczna” Husserla staje się swoim przeciwieństwem. Tam właśnie nie uczestniczę, nie zajmuję stanowiska, ćwiczę się w *εποχή*. Jednak to tylko negatywna strona rzeczy. Redukcję fenomenologiczną można tylko wtedy tak charakteryzować, jeżeli potraktujemy wszelkie przeżycia od razu jako **intencjonalne** i poza tym wyjdziemy dodatkowo od przeżyć, ujmujących rzeczy (np. spostrzeżeń). Jeżeli wyjdziemy natomiast od rozumienia, wówczas dojdziemy do żądania „współdziałania” osobistego doświadczenia życiowego z najwyższą żywotnością i wewnętrznym zaangażowaniem [podkr. – J.B.]⁶.

Heidegger starał się dostrzec i wykazać teoretyczne umotywowanie dwóch spośród trzech zasadniczych kroków metody fenomenologicznej: „Formalizacja i generalizacja są nastawieniowo i teoretycznie umotywowane”⁷, wykazując w ten sposób, iż Husserl nie dotarł do głębi problemu **korelacji**. O ile Kierkegaard, pytając o naturę myślenia abstrakcyjnego, stwierdził, że jest to myślenie, w którym nie ma myślącego, o tyle majeutyka jako

⁵ „W początkowym ruchu celem fenomenologii było – za sprawą jej specyficznego ukierunkowania na pierwotne przyswojenie sobie fenomenów **teoretycznego** doświadczenia i poznania [*Logische Untersuchungen*, czyli fenomenologia teoretycznego logosu – przyp. J.B.] – zdobycie niezniekształconego oglądu sensu przedmiotów teoretycznego doświadczenia oraz sposobu [*Wie*] realizującego się doświadczenia. Jednak możliwość radykalnego rozumienia i prawdziwego przyswojenia filozoficznego sensu fenomenologicznej tendencji związana jest z tym, że nie tylko «inne», wypływające z jakichś filozoficznych tradycji «obszary doświadczenia» (estetycznego, etycznego, religijnego) zostaną w analogiczny sposób przebadane, lecz dostrzeżone zostanie także całkowite doświadczenie **w swoim właściwym, faktycznym związku dokonywania siebie** w historycznie egzystującym byciu sobą [*Selbst*], które – koniec końców – jest przedmiotem filozofii [podkreślenie – J.B.]”; M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, „Grundprobleme der Phänomenologie”, Frankfurt am Main 1919/1920, s. 254.

⁶ Tamże.

⁷ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1995, s. 64; wydanie polskie: *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.

sposób niebezpośredniego przekazu, zapośredniczającego treść w konkretnej egzystencji, jest próbą odnalezienia myślącego. Na koniec będziemy musieli zapytać, czy projekt Heideggerowski był w stanie przekroczyć to teoretyczne nastawienie, czy też droga, jaką zaproponowała Stein, była prawdziwym wyjściem poza teoretyczne nastawienie, co czyniłoby jej fenomenologię religii bardziej rzetelną w myśl maksymy Augustyna *credo ut intelligas*, na którą powoływał się także Heidegger.

Scheler: Fenomenologia osoby jako majeutyka⁸

Bez Chrystusa byłbym ateistą⁹

W przypadku Schelera, zapośredniczenie treści w życiu, słowa w osobie, odbywa się za sprawą udziału w bycie drugiej osoby, której głównym filarem, obok odczytania aksjologicznej tożsamości człowieka (rozumienie), jest **pójście za nim**. Owa tożsamość uobecnia nam już nie tylko aksjologiczną istotę danej osoby, lecz także jej istnienie. „Fundament filozofii Maxa Schelera tworzy fenomen osoby. Nie jest ona określeniem gatunkowym człowieka, lecz duchową zasadą jego indywidualności, znajdującą odzwierciedlenie w materialnej etyce wartości”¹⁰. Fundament osobowy nie jest łatwy do odnalezienia. Trudność polega tu bowiem – po pierwsze – na możliwości ujęcia osoby, która jest aktem, i realności, która może być doświadczona tylko poprzez współdokonywanie tego aktu; po drugie, człowiek staje się osobą dzięki koniecznemu warunkowi przekraczania własnego egocentrycznego zawężenia, czyli dzięki wzlotowi moralnemu, jak mawia Scheler. Sam moment wzlotu poprzedza trudne doświadczenie nicości wynikające z chwilowego zawieszenia i przekroczenia naturalnego egocentryzmu. Osoba ujawnia się w akcie; człowiek, taki jak chociażby Maksymilian Kolbe, pokonując strach, pokonując pragnienie przetrwania, ujawnił się świadkom swojego czynu jako osoba, w momencie gdy przekroczył egocentryczne ze-

⁸ Poniżej korzystam z tekstu opublikowanego w: J. Brejda, *Cień w cielem...*, dz. cyt., s. 133-135, skracając i zmieniając niektóre akcenty.

⁹ E. Kinder, *Das vernachlässigte Problem der natürlichen Gotteserfahrung in der Theologie*, cyt. za: K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003, s. 241.

¹⁰ Idea ta – zdaniem Charlesa Taylora – ma korzenie w myśli Apostoła Pawła, według którego każdy człowiek winien być mierzony inną, swoistą dlań miarą (Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, oprac. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, s. 693). Chrześcijańska idea wielości darów, skorelowana z wielością powołań, ma odbicie w schelerowskiej fundamentalnej koncepcji osoby jako *ordo amoris*.

środkowanie na sobie. Osoba jest w tym znaczeniu pojęciem dialektycznie negatywnym, gdyż wyłącza się z zanegowania własnego egocentryzmu. Ale czy wszyscy świadkowie czynu ojca Kolbego zrozumieli jego sens? Czy może byli wśród nich tacy, którzy, pozostając w szponach własnego strachu, uznali ten czyn za nieodpowiedzialną brawurę? Nie rozstrzygając teraz odpowiedzi na pytania o to, czy ujawnienie się człowieka jako osoby jest z konieczności doświadczeniem relacyjnym i zwrotnym, czy też nie, powróćmy do Schelera.

Uczestnictwo osoby w bycie drugiej osoby jest osiąganym w dwóch etapach. Dzięki **rozumieniu** zbliżamy się do istoty drugiej osoby. Rozumienie istoty, zgodnie z koncepcją *ordo amoris*, jest emocjonalnym przeżyciem *ordo amoris* innego człowieka, przeżyciem jego **aksjologicznego ego** (Józef Tischner), jest wejściem w pole działania konstytutywnych dla jego tożsamości wartości, które umożliwiają emocjonalną konstytucję osoby w jej wymiarze woli oraz poznania (*ens volens* i *ens cogitans*). To wejście w pole oddziaływania konstytutywnych dla osoby wartości nie musi oznaczać wcale *pójścia za* motywacją z nich płynącą. Owo *pójście za* stanowi dopiero pełen warunek uczestnictwa w bycie drugiej osoby i generuje nowy typ etyki wzorców osobowych, będącej praktyką. Bierze ona swój początek nie w wymiarze norm, czyli na poziomie *ens cogitans*, a nawet nie na poziomie *ens volens*, lecz w najgłębiej usytuowanym wymiarze *ens amans*. Tutaj dopiero otwiera się oko ducha, dostrzegające nigdy przedtem niewidziane rozróżnienia oraz płynącą z tych rozróżnień siłę czynu. Tutaj wkracza Scheler w wymiar emocjonalnej etyki czynu, wyprzedzającej i warunkującej każdą następującą po niej etykę norm.

Schelerowski przykład koncepcji wzorca osobowego przekonująco pokazuje mechanizm bycia emocjonalnie zawładniętym poprzez wzorzec zmuszający do oddania się osobowemu centrum działania drugiego człowieka. Wzorzec konstytuuje najpierw byt osoby zawładniętej swoim działaniem, a dopiero później generuje normatywność wypływającą z przemienionej za jego sprawą tożsamości. Tu zawarta jest fundamentalna majeutyczność jego działania. Ową siłę przyciągającą wzorca egzemplifikuje Scheler na przykładzie Pawłowego pojęcia **bycia przyciąganym** przez Chrystusa oraz **auto-identyfikacji** z jego Osobą. Poruszenie, ovladnięcie i porwanie przez postać mistrza jest tak potężne, że akt zgody, tkwiący co prawda ontycznie w każdej „wierze w”, w żaden sposób nie dochodzi do refleksyjnej świadomości. Wybór łaski jest wtedy wątpliwą, teologiczno-metafizyczną racjonalizacją owego podstawowego przeżycia żywego początku wiary. Gdy Paweł mówi „Żyję, ale nie ja, lecz Chrystus żyje we mnie” [Ga 2,20], to ma przed sobą

jedynie duchową formę dokonania się tej jedności postaci, które po Pawle zaczęto w sposób dogmatyczny utrwalać w Najświętszym Sakramencie¹¹.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że fenomenologia wyzwoliła się z teoretycznego nastawienia i stała się uważną praktyką inicjującą *pójście za* śladami wzorca osobowego. Fenomenologia religii tego okresu jest drogowskazem, który, jak wiemy, wprawdzie odsyła w określonym kierunku, sam jednak trwa niezruszony na swoim miejscu. Inaczej rzecz się ma z drogą Edyty Stein, która między innymi pod wpływem wymienionych tu fenomenologów przekracza granice dotychczasowego doświadczenia i wyrusza w ślady Chrystusa Ukrzyżowanego.

O ile Heidegger swoją koncepcją fenomenu poszerzonego o **sens dokonowania**, czy Scheler, w przypadku którego poszerzenie polegało na **pójściu za**, animowali czytelnika do pójścia w ślady mistrza, sami pozostając jednak na swoich dotychczasowych pozycjach, o tyle Edyta Stein miała odwagę podążać śladami mistrzów duchowych, do których animowała majeutyczna fenomenologia religii spod znaku Heidegger i Schelera.

¹¹ „Nikt rozsądny nie wpadnie na prawie śmieszną myśl profana, że np. Pawłowe εὐθεοῦσαι Χριστόν, «przyoblec się» w Chrystusa, wniknąć, «wejść» w niego, «w» nim cierpieć, «w» nim być rozpiętym na krzyżu, «w» nim być pogrzebanym, «w» nim zmartwychwstać itd. – nie jest niczym więcej jak «współodczuwaniem», współcierpieniem z Chrystusem, albo że jest identyczne z samą wiarą, i że to wszystko działo się kiedyś na świecie, bądź działo się dla mnie, dla mojego zbawienia. Raczej jest oczywiste, że w tych orficko ciemnych i przepojonych namiętnością zwrotach Pawła chodzi o coś zupełnie innego niż o samo współodczucie, samo rozumienie czy przyjęcie na wiarę tego, co zostało wypowiedziane [...], o coś całkiem innego niż sądy wiary, a także o coś zupełnie innego niż «naśladowanie nieszczęsnego życia Chrystusa» (przecież Paweł w ogóle bardzo mało mówi o życiu Chrystusa). Mianowicie [chodzi] o prawdziwą identyfikację dotyczącą istoty i postaci (nie identyfikację dotyczącą istnienia) osoby Chrystusa z własną osobą, nie w sensie samej wiedzy i «świadomości», ale stawania się, przeobrażania, kształtowania [*Einbilden*] własnej substancji osobowej w osobę Chrystusa, krótko [chodzi tu o] proces ontyczny. To «stawanie się» dokonuje się jednak dzięki aktowi całkowitego oddania i ustanowienia jedności [*Einsetzung und Einssetzung*] własnej osoby (Pawła) Chrystusowi i w Chrystusie, co również pociąga za sobą współdokonywanie i następcze spełnianie [*Nachvollzug*] jego realnych aktów, tzn. właśnie dzięki czemuś całkiem specyficznemu i swoistemu, co Paweł (i może tylko on, jeśli chodzi o tę specyficzność, to znaczy o oddanie własnej osoby «dla» Chrystusa, a zarazem ustanowienie jedności «w» niej [w osobie Chrystusa – przyp. J.B.] nazwie «wiarą w Chrystusa». [...] A jeśli mam powiedzieć, czym właściwie jest owa «wiara w» jakąś charyzmatyczną osobę – w odróżnieniu od dawania wiary stanom rzeczy («wiara, że») – to nie znajduję żadnej innej charakterystyki poza właśnie tym, co nazywamy duchowo-praktyczną autoidentyfikacją z jakąś osobą, całkowitym oddaniem siebie samego jej i w niej. Oddanie substancji osobowej pociąga za sobą przede wszystkim jedność w sferze myślenia, chcenia, uczucia, a przez to przeobrażenie i ukształtowanie [*Einbildung*] własnej jaźni w istotę i postać mistrza, [tak iż powstaje] ciągły i dynamiczny łańcuch coraz nowych reprodukcji jego duchowej postaci w materiale własnych danych psychicznych”. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 142-144.

Edyta Stein, badając problem wczucia w rzeczywistość drugiej osoby, dochodzi do wniosku, za Diltheyem, że świadectwa autobiograficzne ludzi wielkich, także w sferze religijnej, otwierają nas na rzeczywistość do tej pory bliżej nam nieznaną. Problem ten doprowadza ją, podobnie jak wcześniej Schelera, a także Heideggera, do Listów Pawłowych, a konkretnie do prze-myślenia obecności „Chrystusa we mnie”. Problem ten zostaje wprowadzony w nowy wymiar doświadczenia już nie za sprawą teoretycznego namysłu, lecz dzięki sposobowi życia, życia po śladach Chrystusa Ukrzyżowanego. Tylko tak bowiem odczuwamy wewnętrzne dotknięcie obecnością Osoby, owocujące nawiązaniem „żywego kontaktu”. Gdy w tym pełnym łaski udzieleniu dusza doświadcza przepływu Bytu Boskiego w swój byt jako podniesienie bytu własnego, wtedy wchodzi w Byt Boski. W takim zespoleniu [...] formuje się jedność osobowego ośrodka życia przez wzajemne, osobowe oddanie”¹² – napisze później we *Wiedzy Krzyża*.

Pomijam tu wysiłek związany z analizą wczucia badanego przez Stein w ramach jej dysertacji¹³, przechodząc od razu do praktyki uczestnictwa w bycie drugiej osoby. Zaczynamy niejako w miejscu, gdzie kończy się dysertacja asystentki Husserla, pytająca o możliwość formowania człowieka przez Boga za sprawą wczucia. Pamiętamy stwierdzenie autorki, zgodnie z którym to studium świadomości religijnej jest właściwym horyzontem odpowiedzi na to pytanie. Stein nie przeczuwała wtedy jeszcze, że nie będzie musiała dla dalszych studiów posiłkować się obcymi świadectwami wiary, lecz swoją własną świadomością źródłową. Dlatego chciałbym przejść teraz do drugiego etapu naszych rozważań, ukazując drogę Stein w głąb świata wiary.

II. Drogi wiary

Korzystając z autobiograficznych świadectw Edyty Stein, chciałbym zrekonstruować tutaj w dużym zarysie jej drogę prowadzącą do Boga.

¹² E. Stein, *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, tłum. J.I. Adamska OCD, Kraków 2004, s. 249-250

¹³ E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, polskie tłumaczenie wybranych rozdziałów w: *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierunlanka, J. Gierula, Kraków 1988. Zob. na ten temat: R. Körner, „Wczucie” w rozumieniu Edyty Stein – osobisty i podstawowy akt wiary chrześcijańskiej, w: *Niewidzialna rzeczywistość. Szkice o filozofii duchowej Edyty Stein*, red. A. Grzegorzcyk, Poznań 1999, s. 201-217.

Przystanek pierwszy: Wiara domu

Edyta Stein wychowywała się w domu, w którym ostoją judaizmu była, po śmierci ojca, matka. Obchodzono tam święta religijne, wobec których dorastające rodzeństwo, z Edytą włącznie, coraz bardziej się dystansowało. Szczególną więź Edyty z matką wzmacniały jej narodziny w Dniu Pojednania: „Urodziłam się w Dniu Pojednania i moja matka obchodziła w nim zawsze moje urodziny. [...] Przywiązywała do tego faktu wielkie znaczenie i sądzę, że on właśnie – bardziej niż wszystko inne – zaważył, że najmłodsze dziecko było jej szczególnie drogie”¹⁴.

Sens Dnia Pojednania – Jom Kippur – jest to szczególny, jest to dzień Sądu Bożego, w którym każdy Hebrajczyk znajduje swój prawdziwy początek, początek narodu i cel nadany mu przez Boga¹⁵. Kozioł ofiarny składany za grzechy przez arcykapłana koresponduje, w interpretacji apostoła Pawła, z ofiarą Jezusa. Czytamy w *Liście do Hebrajczyków*: „Wszedł raz na zawsze do świątyni, nie z krwią kozłów i cielców, ale z własną krwią swoją, dokonawszy wiecznego odkupienia” [Hbr. 9,12]. Ten autobiograficzny fakt nabiera znaczenia w kontekście Steinowskiej mistyki Chrystusa Ukrzyżowanego i ofiary złożonej przez Edytę za jej naród, tak że możemy postawić tezę, zgodnie z którą życie Edyty Stein stanie się ofiarą pojednania.

Przystanek drugi: Przeżycie hamburskie (1906)

Dorastająca, piętnastoletnia Edyta, poszukująca własnej drogi życia, doszła do punktu, w którym rzetelność względem siebie nie pozwoliła jej na to, aby trwać w rytualnych, ale i rutynowych formach kontaktu z Bogiem. Edyta poszukuje własnej drogi, idąc w samotności bez Boga: „Tutaj także całkiem świadomie i z własnej woli zaprzestałam się modlić. O przyszłości nie myślałam, ale żywiłam nadal przekonanie, że czeka mnie coś wielkiego”¹⁶. Po uzyskaniu świadectwa maturalnego w 1908 roku w rodzinnym Wrocławiu, Stein podejmuje studia na tamtejszym uniwersytecie (1911), by tuż przed rozpoczęciem pisania doktoratu z psychologii przenieść się do Getyngi i studiować fenomenologię u Edmunda Husserla.

¹⁴ E. Stein, *Światłość w ciemności*, t. 1: *Autobiografia*, tłum. J.I. Adamska OCD, Kraków 1977, s. 58.

¹⁵ Zob. *Przeszłość i przyszłość w świętach biblijnych*. Z Kazimierzem Barczukiem rozmawia Eстера Wieja, Ustroń, 2008, s. 85-89.

¹⁶ E. Stein, *Światłość w ciemności...*, dz. cyt., s. 60.

Przystanek trzeci: Schelerowskie seminarium w Getyndze (1913-1915)

Punktem zwrotnym tej samotnej wędrówki Stein było spotkanie z Maxem Schelerem w ramach Towarzystwa Filozoficznego. Przez cały semestr zajmowano się tam analizą *Formalizmu w etyce i materialną etyką wartości*. Scheler odwiedzał Towarzystwo co semestr, na jednym ze spotkań omawiano także *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*. Tekst ten stanie się przedmiotem analizy w ramach późniejszego doktoratu Stein zatytułowanego *Zum Problem der Einfühlung*. Jest to moment przełomowy w jej biografii, gdyż zapoczątkowuje on jej powrót na drogę wiary. Pisze Stein:

Dla mnie jak i dla wielu innych było rzeczą jasną, że jego wpływ w tamtych latach wykraczał daleko poza ramy filozofii. Nie wiem, w którym roku przeszedł Scheler do Kościoła katolickiego, ale zapewne niewiele lat przedtem. W każdym razie, w tym czasie przepełniały go idee katolickie i umiał dla innych zjednywać zwolenników całym blaskiem swego ducha i potęgą wymowy. Było to moje pierwsze zetknięcie się z nieznanym mi dotąd światem. Nie doprowadziło mnie jeszcze do wiary, ale otworzyło pewien zakres „fenomenu”, obok którego nie mogłam przejść jak ślepiec. Nie na darmo wpajano nam staję zasadę, abyśmy odrzucili wszelkie „obawy”. Jedne po drugich opadały ze mnie więzy racjonalistycznych przesądów, w jakich wzrastałam, nie wiedząc o tym, i nagle stanął przede mną świat wiary. Przecież ludzie, których codziennie spotykałam, na których patrzyłam z podziwem – wiara tą żyli. A więc musiała ona stanowić wartość godną co najmniej przemyślenia. Chwilowo byłam aż nadto zajęta innymi sprawami i nie zajęłam się systematycznie problemem wiary. Zadawałam się tylko bezkrytycznym wchłanianiem w siebie impulsów płynących z mego otoczenia, które – prawie niepostrzeżenie – przekształciły mnie wewnątrz¹⁷.

To przekształcenie wewnętrzne, które przebiegało „prawie niepostrzeżenie”, bardzo sugestywnie opisał Scheler w swojej koncepcji działania wzorca. Wzorca osobowego, uważa Scheler, nie wybiera się, gdyż jest się przezeń wybranym. Nasze powinowactwo, czy też namiętność wobec niego, odkrywane po czasie, są już reakcją i odpowiedzią na aksjologiczne zawładnięcie działaniem wzorca i przeformowaniem, przeorientowaniem naszej egzystencji. Świadome ujawnianie się tej metanoi zachodzi w kolejnych sytuacjach, w których uświadamiamy sobie, jak bardzo należmy już do innej osoby¹⁸. Taka sytuacja, ujawniająca aksjologiczną zmianę tożsamości Edyty, miała nadejść już wkrótce.

¹⁷ Tamże, s. 126.

¹⁸ Por. J. Brejda, *Tożsamość a realizm wartości. Materialna etyka wartości w ujęciu Charlesa Taylora i Maxa Schelera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2008, t. XXXVI, z. 3, s. 111-131. „Jeśli odwró-

Przystanek czwarty: Pogrzeb Reinacha (1917)

Jak pisze Stein:

Na pogrzebie Reinacha spotkałam się pierwszy raz z Krzyżem i Bożą mocą, jakiej udziela on tym, którzy go niosą. Ujrzałam pierwszy raz w życiu Kościół w jego zwycięstwie nad ościeniem śmierci. W tym momencie załamała się moja niewiara i ukazał się Chrystus w tajemnicy Krzyża¹⁹.

To bardzo ważne wyznanie pokazujące dokonanie się przelomu, który przypieczętuje lektura tekstów Teresy z Ávila i rychły chrzest.

Przystanek piąty, ostatni: Chrzest (1921)

Sięgnęłam po jakąś książeczkę na chybił trafił. Nosiła tytuł: *Życie św. Teresy z Ávila napisane przez nią samą*. Zaczęłam czytać. Urzekła mnie! Czytałam jednym tchem do końca. Gdy ją zamknęłam, powiedziałam sobie: to jest prawda²⁰.

Mniej więcej z tego okresu pochodzi bardzo ważne wyznanie Edyty, które ukazuje jej mistyczne doświadczenie, doświadczenie mistycznych narodzin (narodzin człowieka wewnętrznego). Jest to pierwsze świadectwo mistycznego doświadczenia, obecne na długo przed systematyczną lekturą św. Jana od Krzyża:

Istnieje stan uciszenia w Bogu, całkowitego odprężenia wszystkich sił duchowych, w którym niczego się nie planuje, o niczym nie decyduje, nic nie działa, lecz przyszłość stawia się do dyspozycji Bożej, poddając się zupełnie losowi. W takim stanie znalazłam się po pewnym przeżyciu, które przerastało moje siły, pochłonęło całkowicie moje siły życiowe, pozbawiło mnie wszelkiej aktywności. Spoczynek w Bogu

cimy wszakże nasze spojrzenie od tych spraw, które powodują, iż w każdej chwili pogrąża się w noc zatrąty tak wiele szlachetnych zarodków [wzorców – przyp. J.B.], przypatrzmy się natomiast pozytywnym bodźcom kształcenia, to pierwszym i najważniejszym z nich będzie aksjologiczny wzór osoby, która zyskała naszą miłość i uwielbienie. Człowiek, jeśli chce być «wykształcony», musi chociaż raz cały zatracić się w czymś całościowym [*im Ganzen*] i autentycznym, wolnym i szlachetnym. Takiego wzoru osobowego nie «wybiera się». Jest się przezeń owładniętym [*erfasst*], gdy nas wzywa do siebie i pociąga, niedostrzegalnie przygarniając do swej piersi. Wzory osobowe o charakterze narodowym, zawodowym, moralnym, artystycznym, wreszcie zaś nieliczne wzory osobowe samego najczystszonego i najdoskonalszego kształcenia człowieka, owi nieliczni na tej ziemi ludzie świeci, czyści i zupełni – oto szczyble, a zarazem drogowskazy, które unaoczniają każdemu człowiekowi i ujaśniają jego powołanie, z którymi się porównujemy, aby móc z trudem odnaleźć samych siebie, swą duchową jaźń, i które uczą nas poznawać nasze prawdziwe siły oraz czynnie się nimi posługiwać”. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 355-356).

¹⁹ E. Stein, *Światłość w ciemności...*, dz. cyt., s. 201-202.

²⁰ Tamże, s. 202-203.

w porównaniu z ustaniem wszelkiej aktywności na skutek braku sił życiowych jest czymś zupełnie nowym i jedynym. Kiedy się jemu poddaje, zaczyna mnie z wolna napełniać nowe życie i popychać – bez jakiegokolwiek udziału mej woli – do nowej działalności. Ten ożywiony przypływ jawi mi się jako emanacja aktywności i siły, która nie jest moja, i nie stawiając żadnych wymagań mojej sile, zaczyna we mnie działać. Jedynym warunkiem takiego odrodzenia duchowego zdaje się bierna chłonność tkwiąca w strukturze osoby²¹.

Tutaj możemy powiedzieć: dokonało się. Edyta została dotknięta Bożą obecnością. *Pati divina*, o której św. Jana od Krzyża pisał w *Nocy ciemnej*, ziściło się.

W etapie kolejnym chciałbym opisać strukturę doświadczenia mistycznego.

III. Struktura doświadczenia mistycznego²²

Przyjrzyjmy się cechom doświadczenia mistycznego, usiłując zrozumieć, co stanowi o szczególnym charakterze mistyki Edyty Stein.

W osobie chrześcijanina dokonuje się nowe Wcielenie Chrystusa, równoznaczne ze zmartwychwstaniem ze śmierci krzyżowej. „Nowy człowiek” nosi na swym ciele rany Chrystusa: wspomnienie nędzy, z której został wezwany do życia w szczęśliwości, cenę, jaka musiała być za to zapłacona. I odczuwa boleśnie tęsknotę za pełnią życia, zanim przez bramę rzeczywistej śmierci cielesnej wejdzie do światła bez cienia. Tak oto oblubieńcze zjednoczenie z Bogiem staje się celem, dla którego dusza została stworzona; odkupiona przez krzyż, osiągnęła wypełnienie na krzyżu i na całą wieczność nosi pieczęć krzyża²³.

1. Nicość i pełnia

Stoimy dopiero na progu życia mistycznego, przy wejściu w przekształcenie, które mamy osiągnąć przez noc ducha. Tutaj wyraźnie jawi się „coś”, co pozostaje nienaruszone przy zawieszeniu sił duszy; pozostaje na pewno, skoro dopiero po zawie-

²¹ Tamże, s. 202. Fragment pochodzi z przygotowywanej przez Stein rozprawy habilitacyjnej *Psychische Kasualität*.

²² Strukturę doświadczenia mistycznego jako swoistego rodzaju doświadczenie obecności opisałem w tekście: *Doświadczenie obecności*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2007, t. XXXV, z. 1, s. 5-22. Doświadczenie obecności traktuję tu w nawiązaniu do stadiów Kierkegaarda jako jeden z trzech rodzajów mistyki: mistykę estetyczną. Zobacz także: J. Brejda, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Kraków 2007.

²³ E. Stein, *Światłość w ciemności...*, dz. cyt., s. 362.

szeniu władz możliwe jest przekształcenie w Boga. Właśnie to „coś”, leżące po drugiej stronie zmysłowości i rozumu, uzależnianego od zmysłów, zda się być dopiero **duchem we właściwym znaczeniu**. Podobnie rozumie Jan również **istotę duszy**. Dusza jest według swej substancji duchem [podkr. – J.B.]²⁴.

Autorka *Wiedzy Krzyża* opisuje ten stan za św. Janem od Krzyża jako „noc ducha”, noc następująca poprzez „zawieszenie sił duszy”. Tylko tak sięgnąć można dna duszy, które wydaje się miejscem eksterytorialnym, należącym już do Boga, zamieszkiwanym przez boskiego ducha. Dusza skierowana na zewnątrz, twierdzi Stein, jest duszą ożywającą, dusza skierowana ku wnętrzu jest duchem, boską opoką osoby (moment nicości i ascezy pojawi się także u Heideggera oraz Schelera, o czym będzie mowa w podsumowaniu).

2. Źródło

Doświadczenie źródła jest doświadczeniem metodycznie negatywnym, dochodzimy do niego poprzez ogałacanie się z naszych wyobrażeń i oczekiwań: „Dusza powinna dążyć do Boga, poznając Go raczej przez to, czym On nie jest, aniżeli czym jest. Musi więc całkowicie odrzucić wszystkie doznania, tak naturalne, jak i nadprzyrodzone”²⁵.

Łaska mistyczna daje doświadczenie tego, czego uczy wiara – że Bóg zamieszkuje w duszy. Kto idąc za prawdą wiary, szuka Boga, dojdzie do tego samego miejsca, do którego dochodzili wybrani, obdarzeni łaską mistyczną – do obnażonej ze wszystkiego samotności własnego wnętrza, ażeby tam trwać w „ciemnej wierze”, w prostym, rozmiłowanym patrzeniu ducha na Boga ukrytego, wprawdzie jeszcze za zasłoną, ale rzeczywiście obecnego. I będzie przebywał tutaj, w miejscu swego odpocznienia, w głębokim pokoju, aż spodoba się Panu zamienić wiarę na widzenie twarzy w twarz²⁶.

3. Łaska miłości

Doświadczenie źródła nie odbywa się wprawdzie bez nas, ale zachodzi ono nie z naszej woli, lecz ma charakter łaski:

²⁴ E.Stein, *Wiedza Krzyża...*, dz. cyt., s. 178.

²⁵ Tamże, s. 136.

²⁶ E. Stein, *Światłość w ciemności...*, dz. cyt., s. 277-278.

Bez wsparcia łaski nie jest możliwa modlitwa i rozmyślanie. A wszystko to przecież dotyczy naszej wolności i dokonuje się naszymi własnymi siłami. I od nas zależy po-
grążenie się w modlitwie oraz czy pozostaniemy w „kontemplacji nabytej”. Jeżeli do-
strzeżemy u siebie tę **kontemplację**, owo spokojne, miłosne oddanie się Bogu, mo-
żemy je uważać za **formę wiary, fides qua creditur** [podkr. – J.B.]²⁷

Łaską jest wiara będąca miłosnym oddaniem się Bogu. Miłosne oddanie
jest aktem **najbardziej fundamentalnej, żywej wiary, fides qua creditur**.
Niesłychane jest to utożsamienie wiary z miłością, zaczerpnięte gdzieś
z ducha Ewangelii Janowej, które staje się tutaj wyznaniem osobistego świa-
dectwa.

4. Życie krzyżem

Scienciam crucis zdobywa się tylko wtedy, gdy się samemu do głębi doświadczy
krzyża. Od początku byłam o tym przeświadczona i powiedziałam z całego serca:
*Ave Crux, Spes unica*²⁸.

Edyta Stein rozumie, że chrześcijaństwo w sposób źródłowy jest sposo-
bem życia, a nie teoretyczną nauką. Sens Krzyża jest *sensum dokonywanym*
(Heideggerowskim *Vollzugssinn*), wyłaniającym się za sprawą *pójścia za*
(Schelerowskie *Gefolgschaft*) Ukrzyżowanym:

A jeśli ktoś w najgłębszym unізieniu dojdzie do unicestwienia, do całkowitego **nic**,
osiągnie wtedy duchowe zjednoczenie z Bogiem, najwyższy stan osiągalny w tym
życiu. Polega on nie na wewnętrznych pokrzepieniach, rozkoszach i odczuciach, lecz
na prawdziwej śmierci krzyżowej w zmysłach i w duchu, zewnętrznie i wewnętrz-
nie²⁹.

5. Kenoza

W duchu ewangelicznej kenozy już nie Boga, lecz człowieka,
Stein układa modlitwę, w której wyrzeka się siebie, oddając się całkowicie
we władanie Boga³⁰:

²⁷ E. Stein, *Wiedza Krzyża...*, dz. cyt., s. 177.

²⁸ *Taż, Światłość w ciemności...*, dz. cyt., s. 280

²⁹ *Taż, Wiedza Krzyża...*, dz. cyt., s. 116.

³⁰ „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie ze Mną, nie jest mnie godzien. Kto chce znaleźć
swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” [Mat. 10,37;
Mk 8, 34-35].

O Panie, daj mi, proszę, wszystko, co zaprowadzi mnie do Ciebie.
I weź mi wszystko, Panie Boże,
Co mnie od Ciebie może odwieść.
Zabierz ode mnie też mnie samą
I daj mnie całą na Twą własność³¹.

W zapomnieniu samego siebie trzeba się całkowicie i bez reszty oddać Bogu, aby stworzyć w sobie miejsce dla Jego życia. A życiem Bożym jest miłość płynąca potężnym strumieniem, miłość bezkompromisowa i dobrowolnie siebie dająca. Miłość, która chorych uzdrawia, a umarłych wskrzesza [...]. Tylko Bóg może przyjąć takie oddanie i tylko Bóg dać się w darze tak, że napełni sobą całą ludzką istotę, nie tracąc przy tym nic z siebie samego³².

6. Ofiara

Gdybym nie podzieliła losu mych braci, moje życie byłoby zmarnowane³³

Cechą charakterystyczną mistyki Edyty Stein jest jej religijny charakter. Jest to mistyka Jezusa Ukrzyżowanego, który *notabene* również dla Simone Weil był najważniejszym przewodnikiem duchowym. Mistyka Stein jest mistyką krzyża i ofiary. Na ołtarzu ofiary Edyta składa siebie, a celem tej ofiary jest odkupienie narodu żydowskiego. Nie znalazłem w tekstach Edyty Stein bliższego wytłumaczenia powodów, dla których naród żydowski takiego odkupienia by wymagał, więc zdaje się tu na własną interpretację, zgodnie z którą Izrael nie dostrzegł Mesjasza w Chrystusie i pozostał po raz kolejny głuchy na wezwanie Boga. Jeśli przyjmiemy to wytłumaczenie, wówczas droga Stein spotyka się z drogą apostoła Pawła, który z perspektywy niektórych autorów żydowskich, takich jak Jakob Taubes, zabiegał przede wszystkim o zbawienie narodu żydowskiego. W tym kontekście powstające chrześcijaństwo spełniło funkcję syna marnotrawnego; zgodnie z taką intencją, Stein pozostałaby żydówką, która miałaby pójść za Chrystusem, by ocalić swój naród, by odnowić wiarę żydowską:

Rozmawiałam ze Zbawicielem i powiedziałam mu, że wiem, iż to Jego Krzyż zostaje teraz złożony na naród żydowski. Ogół tego nie rozumie, lecz ci, co rozumieją, ci muszą być gotowi w imieniu wszystkich wziąć go na siebie. Chcę to uczynić, niech mi tylko wskaże – jak. Gdy nabożeństwo się skończyło, miałam wewnętrzną pew-

³¹ E. Stein, *Światłość w ciemności...*, dz. cyt., s. 206.

³² Tamże, s. 217.

³³ Tamże, s. 282.

ność, że zostałam wysłuchana. Ale na czym ma polegać to dźwiganie krzyża, tego jeszcze nie wiedziałam³⁴.

W ten horyzont ofiarniczej śmierci krzyżowej wpisuje się postawa Edyty w chwili aresztowania, gdy miała zwrócić się do swej siostry Róży: „Chodź, idziemy za nasz naród!”.

IV. Drogi mistyki

Spójrzmy teraz z perspektywy doświadczenia mistycznego na koncepcje Heideggera i Schelera z okresu ich fenomenologii religii, odnosząc je do mistyki Edyty Stein. Filarem tej mistyki jest, jak widzieliśmy, krzyż i miłość, utożsamienie wiary krzyża z miłością. Czy jednak uprawnione jest mówienie o misticie w kontekście filozofii Heideggera i Schelera? Czy są tam w ogóle cechy charakterystyczne dla doświadczenia mistycznego? A jeżeli tak, to co różni mistyczne drogi Heideggera, Schelera i Stein? Odpowiedź nie jest prosta, gdyż wszyscy wymienieni autorzy na swój sposób wydają się opisywać doświadczenia mistyczne w podstawowym znaczeniu bycia dotkniętym przez transcendencję³⁵. Porównajmy zatem te trzy drogi, korzystając z wcześniej odsłoniętej struktury doświadczenia mistycznego.

Nicość i pełnia³⁶

1. Heidegger

Husserlowska redukcja fenomenologiczna doprowadziła do etapu redukcji już nie nastawień, lecz dotychczasowej egzystencji. Moment ten jest fundamentalny dla wymienionych tutaj autorów. Heidegger, pisząc o unicestwieniu dotychczasowego projektu w byciu ku śmierci, postawi ten problem bodaj najbardziej radykalnie. Pamiętamy, że prototypem tego do-

³⁴ Tamże, s. 220.

³⁵ Mistyka w znaczeniu *pati divina*, boskiego dotknięcia, pojawia się w *Nocy ciemnej* św. Jana od Krzyża, a także u św. Tomasza z Akwinu jako *cognitio Dei experimentalis*. Zob. na ten temat: A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.

³⁶ Związek pomiędzy nicością a pełnią u Schelera i Heideggera opisywałem w: *Pomiędzy śmiercią a świętością. O naturze fenomenu w rozumieniu Maxa Schelera i Martina Heideggera*, „Przeгляд Religioznawczy” 2004, nr 2(212), s. 43-52.

świadczania było Pawłowe **słowo o krzyżu**, *logos tou stauru* [1 Kor 1,18]³⁷, o czym Edyta zapewne nie mogła wiedzieć. Pisze Heidegger: „*moribundus* najpierw nadaje *sum* jego sens”³⁸. „Dopiero w umieraniu do pewnego stopnia absolutnie mogę powiedzieć «jestem»”³⁹.

Nicość jest dla Heideggera otwarciem się na pełny sens bycia, pełny, to znaczy niezawężony żadną partykularną perspektywą sensów przedmiotowych, instrumentalnych czy abstrakcyjnych. Dynamika jestestwa musi obejmować nie tylko bycie ku śmierci, ale również bycie ku ponownym narodzinom. Relacja pomiędzy byciem ku śmierci oraz ponownym narodzinom zostaje zarysowana w tekście *Fenomenologia i teologia* (1928). O ile człowiek wiary ma prawo mówić o ponownych narodzinach czy nawet zmartwychwstaniu, o tyle filozofowi pozostaje docieranie do tej pozytywności poprzez negatywność metody. Wówczas *właściwy* sposób bycia wyłania się z przekroczenia *niewłaściwego* w procesie egzystencjalnej odnowy. Czytamy w *Liście o „humanizmie”*:

Istota świętości daje się pomyśleć dopiero z prawdy bycia. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo „Bóg”. [...] Jakże człowiek naszych czasów może pytać szczerze i rygorystycznie o to, czy Bóg przybliży się czy oddala, jeśli zaniedbuje się wmyślenie się w wymiar, w którym tylko to pytanie może być postawione? Ten zaś wymiar jest wymiarem świętości. Pozostaje on, nawet jako wymiar zamknięty, jeśli otwartość bycia nie prześwituje i w swym prześwicie nie stoi w pobliżu człowieka⁴⁰.

Widzimy zatem wyraźnie, że również u Heideggera nicość otwiera nas na pełnię, pełnię, której doświadczenie ma także dla Heideggera charakter łaski i nieprzewidywalnego *kairosu*.

2. Scheler

Strukturę nicości i pełni odnajdujemy również w Schelerowskiej koncepcji redukcji fenomenologicznej obejmującej trzy etapy: ascezę sfery popędowej, ukorzenie naturalnego Ja oraz miłość jako sposób bycia umożliwiający najbardziej dogłębne (w terminologii Schelera – obiektywne) po-

³⁷ Zob. J. Brejda, *Cień w ciele*. dz. cyt.; tenże, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt am Main 1996.

³⁸ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), w: tegoż, *Gesamtausgabe*, Bd. 20, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt Main 1988. s. 438.

³⁹ Tamże, s. 440.

⁴⁰ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, w: tegoż: *Znaki drogi*, tłum. J. Mizera, Warszawa 1999, s. 302.

znanie: „kto poniekąd nie spojrział w otchłań absolutnego nic, ten zupełnie przeoczy również nadzwyczajną pozytywność treści wglądu, że w ogóle jest coś, a nie raczej nic”⁴¹. Scheler ujmuje rzeczywistość widzianą z osobowej perspektywy miłości, czyli z perspektywy przekroczonego egocentryzmu, jako świętość. Świętość nie jest jedną z wartości, obok wartości hedonicznych, witalnych czy duchowych, lecz źródłem wartościowości jako takiej⁴². Świat z perspektywy miłości ukazuje się osobie w swym pełnym wymiarze, wymiarze świętości właśnie. Doświadczenie to dobrze wyraził Robert Spaemann, pisząc:

Czy jednak w ogóle możemy doświadczyć tego, co nie odniesione, święte? Czy doświadczenie czegoś nie oznacza włączenia go w kontekst odniesienia? Wszelkie doświadczenie ma strukturę kategorialną i jako takie jest rodzajem struktury racjonalnej. Praktyka religijna zna jednak taki sposób zwracania się do swego przedmiotu, który uobecnia rzeczywistość jako absolutną, bez odniesienia jej do podmiotu, bez zapośredniczenia w języku: jest to akt oddania czci. Niezależnie jak bliżej analizuje go fenomenologia religii, akt oddania czci – przynajmniej w rozumieniu żydowskim, chrześcijańskim i islamskim – oznacza bezwarunkowe uznanie absolutnej podstawy rzeczywistości. [...] Uznanie bezwarunkowe ma charakter wdzięczności – wdzięczności za to, co objawia się w swej czystej nierelatywności, za to, co w języku religii pochodzenia biblijnego nazywa się „chwałą”. *Gratia agimus tibi propter magnum gloriam tuam* – to jedna z najstarszych modlitw chrześcijańskich⁴³.

Także i tu relacja nicości i pełni jest fundamentalna.

Osoba w koncepcji Schelera, podobnie jak u Stein, staje się boską raną człowieka: „boski przenika osoby – tak jak pęd przenika ciała osób”⁴⁴. Osoba jest stygmatem świętości w ciele człowieka, jest fragmentem absolutnego procesu stawania się Boga. Scheler swoją koncepcją osoby zbiorowej kieruje się jednak przeciw absolutnie intymnej relacji z Bogiem, typowej dla mistyki, pokazując solidarnościowy wymiar zbawienia⁴⁵.

3. Stein

Stein wyzna za św. Janem od Krzyża: „A jeśli ktoś w najgłębszym uniżeniu dojdzie do unicestwienia, do całkowitego **nic**, osiągnie wtedy

⁴¹ M. Scheler, *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, w: tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 293.

⁴² Zob. J. Brejda: *Tożsamość a realizm wartości*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2008, t. XXXVI, z. 3, s.125-130.

⁴³ R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Marecki SDS, Lublin 1997, s. 129-130.

⁴⁴ M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, t. II, Bern 1979, s. 210.

⁴⁵ J. Brejda, *Philosophia crucis...*, dz. cyt, s. 161.

duchowe zjednoczenie z Bogiem, najwyższy stan osiągalny w tym życiu” – cel i zbawienie utrudzonej codzienną walką egzystencji.

Kairos łaski

Moment wydarzeniowości, czyli czasowego charakteru łaski, najwyraźniej podkreśla Heidegger w swojej koncepcji wydarzenia jako daru. Jego prototypem jest Paweł z *Pierwszego Listu do Tesaloniczan*. Ale także później, w *Czym jest metafizyka*, czytamy: „Taka jest nasza skończoność, że nie potrafimy za sprawą własnej decyzji i woli przenieść się przed nicą”⁴⁶. Wydarzeniowość ta nie odgrywa, według mojej wiedzy, takiej roli u Schele- ra, który w swojej koncepcji osoby zbiorowej stara się pokazać, że współod- powiedzialność za drugiego ma taką samą źródłowość jak intymna relacja z Bogiem. Scheler oskarża mistykę za zbyt indywidualizm i przeciwstawia jej etykę, ukazując możliwość zbawienia na gruncie solidarności, gruncie coraz łatwiej odrzucanym przez współczesność⁴⁷.

Jak widzieliśmy, u Stein pojawia się wyraźne doświadczenie łaski, za sprawą której wiara i miłość ukazują się w swojej nierozdzielnej jedności.

Metanoia egzystencji

Dotknięcie przez transcendencję nie zachodzi niezauważalnie, zmienia ono całkowicie naszą egzystencję. W *Byciu i czasie* w odniesieniu do właściwej dziejowości powie Heidegger, że uderza ona i kruszy rutynę fak- tycznej egzystencji⁴⁸. Sam Heidegger wydaje się tu najbardziej odporny na dotknięcie Boga. Wprawdzie przejście od *niewłaściwego* do *właściwego* sposo- bu bycia może być odczytywane jako narodziny nowego Adama czy czło- wieka wewnętrznego, ale opis ten raczej nie koreluje z faktycznym życiem Heideggera, nie znajduje swego odpowiednika w zmianach konkretnego jego stylu życia⁴⁹. Max Scheler w okresie do roku 1922/23 pozostaje pod silnym wpływem doświadczenia religijnego, szczególnie widoczne jest to w jego oryginalnej koncepcji osoby czy w etyce wzorców osobowych, zmienia-

⁴⁶ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt am Main 1992, s. 36.

⁴⁷ Zob. J. Bejda, *Philosophia crucis...*, dz. cyt., s. 161.

⁴⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 552.

⁴⁹ „Według Stein, Heideggerowskie analizy jestestwa z niezwykłą ostrością ukazują jeste- stwo nieodkupione, które obejmuje zarówno bycie właściwe, jak i bycie niewłaściwe”. J. Brej- dak, *Pozytywność świadectwa versus negatywność metody – Edyta Stein czyta Martina Heideggera*, w: *Wokół myśli Edyty Stein, św. Teresy Benedykty od Krzyża*, red. J. Machnac, M. Małek, K. Sera- fin, Kraków 2012, s. 36.

jących naszą tożsamość. Ale także Scheler, pomimo swego zaangażowania, pozostaje raczej teoretykiem miłości, nie zmienia w sposób radykalny swego życia (zmienia raczej żony, jeśli można pozwolić sobie na odrobinę uszczupliwości pod adresem filozofa, którego cenię i który jest mi bliski). A zatem tylko u Stein widzimy wyraźny zakręt na dotychczasowej drodze życia. Doświadczenia bycia dotkniętą z roku 1920 prowadzi nie tylko do napięć rodzinnych, ale jego następstwem jest chrzest i podjęcie decyzji wstąpienia do klasztoru, która ziści się dopiero po kilkunastu latach. Podsumowując, możemy powiedzieć, że zarówno Heidegger, jak i Scheler opisują doświadczenia mistyczne. Różnica polega jednak na tym, że opisują nie zawsze swoje doświadczenia. Dla Heideggera, co wyraźnie widać w jego *Fenomenologii życia religijnego*, punktem odniesienia jest doświadczenie apostoła Pawła, choć znany jest mu św. Augustyn czy Mistrz Eckhart. Max Scheler, o czym zaświadcza Stein po licznych spotkaniach z nim w Getyndze, żyje wiarą. W tym okresie zmagają się również z Pawłem i jego doświadczeniem „Chrystusa we mnie”. Trwa to zapewne do końca tak zwanego teistycznego okresu, ale obecne jest także w okresie metaantropologicznym, kiedy Scheler, wychodząc poza paradygmat chrześcijaństwa, wciąż pozostaje w paradygmacie teomorficznym, o czym świadczyć mogą wygłoszone przez niego słowa na zjeździe antropologicznym w Salzburgu w 1926, gdzie powtórzył swą tezę, zgodnie z którą bez Boga nie można poznać człowieka.

Stein, w odróżnieniu do Heideggera i tylko częściowo Schelera, dochodzi do mistyki o własnych siłach. Choć rola lektury Teresy z Ávila, podobnie jak w przypadku Augustyna *Tolle, lege* i jego lektury *Listu Do Rzymian* przed nawróceniem, jest nie do przecenienia.

Cechą dystynktywną pomiędzy omawianymi stanowiskami jest zapewne także źródłowość opisywanego doświadczenia, jego „mojość”. W przypadku Stein jest to przeżycie własne, które tematyzuje ona, posługując się najczęściej metaforą św. Jana od Krzyża. Heidegger, opierając się na mistycznej antropologii Pawła, tworzy swoistego rodzaju mistykę bycia. Wczesny Scheler jest zafascynowany chrześcijaństwem, o czym wspomina w cytowanym powyżej fragmencie Edyty Stein.

Drugą ważną cechą odnajdziemy, starając się przypisać Kierkegaardowskim koncepcjom stadiów: estetycznego, etycznego i religijnego, trzy właściwe im rodzaje mistyki. Mistykę estetyczną, wydarzającą się bez naszego udziału i niemającą charakteru religijnego. Mistykę etyczną, której przykładem może być etyka Emmanuela Lévinasa, Henryka Elzenberga. Czy w końcu mistykę religijną, której najlepszym przykładem są Teresa z Ávila i św. Jan od Krzyża.

Z tej perspektywy, mistykę Heideggera możemy określić jak **mistykę estetyczną**, mistykę bycia dotkniętym przez bycie. Mistyka Schelera jest raczej typem **mistyki etycznej**. Przy czym materialna etyka wartości, będąca etyką autentyczności zmuszającą do odnalezienia siebie, własnego *ordo amoris*, jest odnajdywaniem boskiego głosu w człowieku. Motorem napędowym etyki jest miłość, umożliwiająca uczestnictwo w procesualnym akcie tworzenia (akt deifikacji). Tylko mistyka Stein jest całkowicie **mistyką religijną**, mistyką bliskości Chrystusa Ukrzyżowanego. Nie jest to tylko fenomenologiczny opis cudzych doświadczeń, lecz mistyka świadectwa, pisana własnym życiem aż po jego tragiczny kres.

**Between Phenomenology of Religion and Mysticism
of Testimonial: Edith Stein *versus* Max Scheler
and Martin Heidegger**

Summary

This article begins with the presentation of three versions of phenomenology of religion shown as a maieutic turn in phenomenology: in case of Martin Heidegger, a Dasein as an enactment, in case of Max Scheler, a Person as an act. The second part of this work depicts Stein's way towards God and tries to reconstruct her account of mystical experience based on her encounter with the thought of Saint John of the Cross. From a theoretical point of view, Edith Stein's purpose seems to be limited, yet not in the merits of the case. Testimonial stays the only real way of experiencing God and reporting on His presence.