

o. Aleksander Posacki

WYŻSZE MIĘDZYDIECEZJALNE SEMINARIUM DUCHOWNE W KARAGANDZIE
(KAZACHSTAN)

Jolanta Kraśniewska

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.09](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.09)

Pomiędzy duchem, duszą a ciałem. Wokół antropologii integralnej Edyty Stein

Spirit, soul and body. Edith Stein's integral anthropology

STRESZCZENIE

Artykuł ma na celu ukazać w zarysie charakter i sens antropologii integralnej (nieredukcyjnej) w ujęciu filozofa i teologa, Edyty Stein, znanej także jako święta kanonizowana Kościoła katolickiego: św. Teresa Benedykta od Krzyża, ogłoszona także współpatronką Europy.

W centrum antropologii Edyty Stein jest osoba ludzka, refleksja, która przejawia się u niej przez wszystkie etapy twórczości. Na początku rozwija oryginalną formę antropologii filozoficznej, na bazie fenomenologii (szczególnie pod wpływem Maxa Schelera). Uwzględnia w niej poziomy ducha, duszy i ciała w strukturze

człowieka. Próbuje również określić miejsce psychologii i nauk humanistycznych wobec antropologii filozoficznej, aby uniknąć redukcjonizmu (psychologizmu). Następnie próbuje zintegrować tomistyczną wizję człowieka, oryginalnie przetworzoną, z wizją fenomenologiczną, także we własnym ujęciu „fenomenologii realistycznej”. W tym okresie wprowadza także do swej refleksji antropologię teologiczną, opartą na chrześcijańskim Objawieniu, co sprzyja rozwijaniu przez nią tzw. filozofii chrześcijańskiej. W ostatnim okresie życia zajmuje się antropologią mistyczną św. Jana od Krzyża, którą nazywa Wiedzą Krzyża, traktując ją jako swoiste ukoronowanie jej poznawczych i duchowych poszukiwań.

Słowa kluczowe: antropologia integralna (nieredukcyjna), personalizizm integralny, humanizm integralny, antropologia filozoficzna, antropologia teologiczna, antropologia mistyczna, duch, dusza, ciało, psychologia, psychologizm, redukcjonizm, nauki humanistyczne, fenomenologia, filozofia chrześcijańska, Wiedza Krzyża.

ABSTRACT

The aim of the article to outline integral (non-reductive) anthropology by the philosopher and theologian Edith Stein, also known as the canonized saint of the Catholic Church St. Teresa Benedicta of the Cross, proclaimed one of six co-patron saints of Europe. The center of Edith Stein's anthropology is the person, whom she analysed through all of her work. She developed an original form of philosophical anthropology based on phenomenology (especially under the influence of Max Scheler) which includes three levels of spirit, soul and body in the human structure. She tried to establish the place of psychology and the humanities in relation to philosophical anthropology in order to avoid reductionism (psychologism). Furthermore, she strived to integrate the Thomistic view of the person with the phenomenological vision, also in her own view of „realistic phenomenology”. Stein studied theological anthropology based on Christian Revelation, which helped with the development of Christian philosophy. In the last period of her life, she dealt with mystical anthropology of Saint John of the Cross, which she called the Science of the Cross, treating it as crowning of her cognitive and spiritual studies.

Key words: integral (non-reductive) anthropology, integral personalism, integral humanism, philosophical anthropology, theological anthropology, mystical anthropology, spirit, soul, body, psychology, psychologism, reductionism, the humanities, phenomenology, Christian philosophy, Science of the Cross.

Antropologia integralna i personalizm integralny Edyty Stein

Antropologia integralna jest szerszym pojęciem niż personalizm integralny, bo uwzględnia kategorię osoby na bazie określonej struktury antropologiczno-ontologicznej. Na tej bazie antropologii integralnej rodzi się także personalizm integralny.

Personalizm Edyty Stein należy uznać za filozofię *par excellence*, za filozofię źródłową zarówno w Husserłowskim, jak i teologicznym oraz mistycznym znaczeniu. Stein szuka źródeł w Trójcy Świętej, dlatego jej koncepcję personalistyczną należy uznać za „prawdziwy humanizm”, aby użyć określenia Jana Pawła II. Jest to również „humanizm integralny” w znaczeniu podobnym, jakie ukuł Jacques Maritain – humanizm teocentryczny, który również może być formą personalizmu integralnego (Ghabach, 2004).

Jest to sposób uprawiania refleksji nad ludzką osobą z założeniem jedności wszystkich sfer człowieka (biologicznej, psychicznej i duchowej), z uwzględnieniem również perspektywy metafizycznej, epistemologicznej, etycznej, hermeneutycznej, teologicznej, w tym szczególnie chrystologicznej. Dlatego personalizm integralny jest określany również jako personalizm chrześcijański (Grzegorz Barth, Andrzej Półtawski) (Gacka, 2019).

W koncepcji personalizmu integralnego Edyty Stein widzimy wzgląd na osobę ludzką zarówno w „królestwie natury” jak i „królestwie łaski”, jako *communio personarum*. W koncepcji Stein jest to możliwe dzięki antropologii

integralnej, która stanowi jego podstawę. Edyta Stein używa różnych definicji na określenie osoby czy też duszy. Czyni to w kluczu fenomenologicznym, nie zawsze do końca wyjaśniając same pojęcia, lecz bardziej wskazując na opis osoby.

Personalizm stanowi „(...) system, czyli sposób odczytywania wszelkiej rzeczywistości z faktu osoby: rzeczywistości Stwórcy i rzeczywistości stworzenia. Osoba jest kluczem do rzeczywistości” (jak pisał Borden Parker Bowne, 1847–1910, ojciec personalizmu amerykańskiego). Jako kierunek naukowy, filozoficzny (społeczno-etyczny) i teologiczny personalizm widzi najwyższą rzeczywistość i wartość w osobach: Boskich lub ludzkich czy anielskich (osoba jest koroną rzeczywistości absolutnie w Bogu, zaś analogicznie w człowieku czy też osobowym stworzeniu) (Gacka, 2019, s. 158–159)¹.

Integralny charakter koncepcji osoby według Edyty Stein nie dotyczy tylko struktury osoby, którą cechuje warstwowość w przedziwnej misteryjnej jedności, ale też integralnego charakteru wiedzy (można by mówić o pewnego rodzaju „wiedzy integralnej”), która stała się podstawą i źródłem jej koncepcji osoby. Integralność podkreślą też różne metodologie poznania rzeczywistości (naukowa, filozoficzna, teologiczna, egzystencjalna i mistyczna) oraz różne autorytety, będące źródłem wiedzy dla Edyty Stein. Chodzi tu głównie o chrześcijańskie Objawienie, bez którego – zdaniem filozofki – rozum ludzki staje się zbyt jednostronny i ograniczony, nawet jeśli jego wysiłki są uczciwe i żarliwe.

1 Personalizm integralny oznacza także uznanie osobowej egzystencji aniołów, którą Stein uzna za ważny wymiar ontologiczny, w wymiarze filozofii i teologii, co rozwinie w głównych pracach.

Trzy okresy twórczości Edyty Stein

W tym kontekście znawcy tematu słusznie wymieniają trzy okresy twórczości Edyty Stein. W pierwszym okresie rozpoczyna od czystej filozofii, czyli fenomenologii Edmunda Husserla, którą potem swoiście modyfikuje, mając właśnie na uwadze swoją wizję osoby. Jest to jakby faza „filozofii rozumu naturalnego” czy faza „filozofii krytycznej” (Lembek, 1999, s. 128). W swojej koncepcji „wzucia” (praca doktorska pod kierownictwem Husserla), filozofka twierdzi, że przeżycie wczucia (tu nie chodzi o emocje) nie jest uwarunkowane wyłącznie na poziomie fizykalno-psychicznym, lecz „(...) polega na wolnym ujęciu, dlatego wczucie, jako rozumienie wskazuje na *duchowy* proces, w którym ujmowane są zwłaszcza *wartości*. (...) W dyskusji z hermeneutyką Diltheya Edyta Stein opisuje metodyczny sposób postępowania nauk humanistycznych, jako «wczuwające ujęcie», z którym łączy się postulat «ontologii ducha»” (Kühn, 1999, s. 101).

Druga faza twórczości to okres „filozofii chrześcijańskiej”, gdzie poszukuje się pewnej syntezy pomiędzy filozofią, jako poznaniem naturalnym a Objawieniem. W tym okresie „ontologię fenomenologiczną” – we własnej interpretacji – filozofka próbuje wzmocnić poprzez ontologię i metafizykę św. Tomasza i innych scholastyków, opracowując ich jednak wybiórczo, ale samodzielnie i krytycznie. Jest to próba „wielkiej ontologii” jako podstawy dla kategorii osoby. Dopełni tę refleksję autorytet Objawienia, właśnie na wzór św. Tomasza z Akwinu i jego filozoficznej metodologii. Wyeksponowany będzie fundament teologiczny i trynitarny, także w pewnej polemice ze św. Tomaszem z Akwinu czy nawet częściowo ze św. Augustynem (Machnacz, 1999, s. 11).

Metoda Edyty Stein bazuje na modelu intelektualnym Tomasza, lecz w toku pracy zbliża się jednak do Augustyna: jego myślenie egzystencjalne okazuje się dla niej bardziej przydatne, niż się na początku spodziewała. „Chociaż dzieło wychodzi od Tomasza, ma przecież

silne piętno augustiańskie” (list do P. Henri Boelaars z 21 V 1941; Gacka, 2019, s. 148). Celem Stein nie jest jedynie pojednanie Husserla z Tomaszem, lecz ukazanie t a j e m n i c y o s o b y. Dlatego uprawia własną filozofię, wykraczając poza Husserla i Tomasza, i dlatego też odnosi się do Platona i Augustyna, Dionizego Areopagity i Dunsza Szkota (Machnacz, 1999, s. 13).

Trzecia faza jej twórczości oparta jest już bardziej o kategorie indywidualnego, egzystencjalnego doświadczenia – to faza mistyczna. Punktem odniesienia będzie szczególnie mistyka karmelitańska św. Teresy i św. Jana od Krzyża, a także mistyka Pseudo-Dionizego Areopagity (Herbstrith, 1999, s. 30–31). Mamy tu elementy „teologii negatywnej” (apofatycznej), właściwej dla teologii chrześcijańskiego Wschodu. Znajduje ona swój opis (także w kluczu fenomenologii) głównie w pracy *Kreuzeswissenschaft (Wiedza Krzyża)*, w której Edyta Stein omawia i interpretuje mistykę Jana od Krzyża, nazywając ją p r a w d z i w ą w i e d z ą, czyli „wiedzą świętych”, gdzie celem jest naśladowanie Chrystusa, a właściwie upodobnienie się do Niego (Tatar, 2019, s. 116).

To przekonanie, oparte na jej własnym doświadczeniu egzystencjalnym i mistycznym, doprowadzi ją do gotowości świadomego złożenia ofiary w Auschwitz. A sam fakt, że dzieło to zostało nieukończony, ma też charakter symboliczny (Tatar, 2019, s. 111). Jego finałem była bowiem realna, męczeńska ofiara, przygotowana przez filozofię Krzyża, rozwijaną przez nią przez całe życie (nieprzypadkowe jest bowiem samo wybranie imienia zakonnego: Teresa Benedykta od Krzyża) (Müller, Neyer, 2019, s. 285).

To ostatnie swoje dzieło Edyta nazywa „wiedzą świętych”, gdyż posiada charakter egzystencjalny, obecny także u św. Augustyna. Jest to wiedza egzystencjalna, wiedza duchowa, której celem jest duchowa transformacja i podobieństwo do Chrystusa. W jednym z ostatnich listów pisze: „«Scientia crucis» można pozyskać tylko wtedy, kiedy krzyż da się gruntownie we znaki. Co do tego byłam przekonana od pierwszej chwili, dlatego powiedziałam

z całego serca: «Ave crux, spes unica» [Bądź pochwalony Krzyżu, jedyna nadziejo] (Ave-Lallemant, 1999, s. 146).

Z filozoficznego pytania o „sens bytu” powstała „nauka krzyża” czy też „teoria praw duchowego bytu i życia” (Kühn, 1999, s. 94). W ten sposób jej życie i twórczość stały się integralną jednością, wymownym wyrazem antropologii integralnej (Ave-Lallemant, 1999, s. 146).

Znaczenie fenomenologii i jej poszerzenie

Już w kontekście powyższego widać, jak Edyta Stein przyczynia się do „(...) rozbudowy fenomenologii przez dopełnienie i zniwelowanie tendencji naszych czasów ku specjalizacji w nauce i życiu, kiedy pokazuje, jak można ująć całość, powiązanie ze sobą rozmaitych obszarów. Jest to istotne zadanie fenomenologii, umożliwiające nam całościowe, spójne wykształcenie” (Ave-Lallemant, 1999, s. 143). Jak pisze Stein, fenomenologia jest szerokim nurtem powrotu do źródeł sensu i istnienia. Subtelny myśliciel Peter Wust zaś pisze o obecnej w fenomenologii tęsknocie za czymś obiektywnym, świętością bytu, czystością i nienaruszalnością przedmiotu, za „samą rzeczą” (Herbstrith, 1999, s. 18).

Dlatego Edyta Stein była przekonana, że fenomenologia najbardziej odpowiada duchowości, i z tej racji stosowała tę metodę we wszystkich okresach twórczości, często w sposób subtelny, a nawet ukryty. W każdym okresie chodziło jej o opis i zrozumienie ludzkiej osoby. Dlatego jej fenomenologię można nazywać nie tylko ontologiczną czy realistyczną, ale także personalistyczną. Na fundamencie bowiem fenomenologicznej ontologii „próbuję odsłonić istotę osoby ludzkiej, oświetlić tajemnicę bytu człowieka” (Machnacz, 1999, s. 68).

Wynikało to z faktu, że dla Stein (wybitnej uczennicy i asystentki Husserla) fenomenologia była przede wszystkim otwartą ontologicznie metodą

filozofowania, dającą jej dostęp do „samych rzeczy”. Była to „fenomenologia ontologiczna”, która umożliwiała *f i l o z o f i c z n y r e a l i z m*, rozwinięty potem poprzez koncepcje św. Tomasza z Akwinu i innych scholastyków, które próbowała zasymilować. Chodziło tu także o teorię jednostkowości Dunsza Szkota, której Stein potrzebowała do swojej koncepcji osoby (Herbstrith, 1999, s. 29).

Metoda fenomenologiczna pozwalała Edycie Stein filozofować bez uprzedzeń i uprzednich założeń. Umożliwiała jej dotarcie do sfery przedmiotowej, dzięki czemu mogła odciąć się od niebezpieczeństwa subiektywizmu, relatywizmu czy naturalizmu. W tym także od niebezpieczeństwa „psychologizmu”, z którym skutecznie walczył Husserl, a szczególnie z jego relatywistycznym obliczem (Herbstrith, 1999, s. 17). Współcześnie z psychologizmem jako formą nieuprawnionego redukcjonizmu ontologicznego w psychologii walczył także Viktor E. Frankl (Frankl, 1976, s. 71).

Poszerzona psychiczność a duchowość

Budując antropologię integralną poprzez fenomenologię, Stein poszerza obszar psychiczności i granice naukowej psychologii. Zgodnie z metodologicznym punktem wyjścia: wyłącznym oparciem się na intuicji fenomenologicznej i doprowadzeniem do samoreprezentacji przedmiotów w świadomości, dochodzi do stwierdzenia: „psychiczność, o ile jest jednocześnie realizacją duchowego życia, pokazuje w sobie większą ilość prawidłowości: związki przyczynowe i motywacyjne lub sensu” (Herbstrith, 1999, s. 23). Tu przejawia się wolność osoby i jej tajemnica.

W pracy *Indywiduum und Gemeinschaft* Edyta Stein poszerza ramy psychologii. Jeśli w pracy *Psychische Kausalität* psyche traktowała jeszcze jako *m i k r o k o s m o s*, jako świat dla siebie, tak teraz poszerza *h o r y z o n t o n t o l o g i c z n y*. Chce ukazać, że mechanizm procesu psychicznego nie

jest zamknięty, lecz otrzymuje dopływy tajemnicze „z zewnątrz”. Co to znaczy? Stein pisze wyraźnie: „Te dopływy należy prześledzić aż do ich źródeł, jeśli pragnie się osiągnąć wszechstronne rozumienie indywidualnej psyche” (Herbstrith, 1999, s. 23). Będzie ona nieustannie poszukiwać owych źródeł w Objawieniu chrześcijańskim i własnym mistycznym doświadczeniu.

Niemiecka filozofka jednocześnie jakby apofatycznie i dyskretnie przestrzega przed redukcjonizmem ontologicznym każdego psychologizmu, który bezprawnie eliminuje bogactwo bytu osobowego, jakim jest człowiek. Frankl nazywał ten błąd nihilizmem (Frankl, 1976, s. 71–72).

Tak właśnie Stein tka nieustannie szatę swojego personalizmu integralnego na bazie antropologii integralnej. Rozszerzona psychiczna realność ujawnia się jedynie wtedy, kiedy proces psychiczny jest realizacją życia duchowego. Ducha zaś określa ona jako wychodzenie z siebie samego, jako otwartość ontologiczną w podwójnym sensie: otwartość „na świat przedmiotowy, który jest przeżywany, i na obcą podmiotowość, obcego ducha, z którym się wspólnie przeżywa i żyje” (Herbstrith, 1999, s. 23). W ten sposób nasza myślicielka sprzeciwia się redukcjonizmowi ontologicznemu, który znamionuje wiele koncepcji psychologicznych, a zwłaszcza pseudopsychologicznych.

Świadomość i wolność jako istota osoby

Przez osobę ludzką Stein rozumie ją świadome i wolne. Wolne, bo jest panem własnych czynów. Wolne akty są pierwszą dziedziną panowania osoby. Ponieważ jednak osoba poprzez swe działanie wywiera kształtujący wpływ na ciało i duszę, do zakresu jej władzy należy cała jej własna „natura ludzka”. Posiada ona także pewien zakres władzy w otaczającym ją świecie. Z tej racji ten zakres może uważać za „swój”, gdyż może skutecznie wpływać

na otaczający świat swoim psychofizycznym (*seelisch-leibliches*) działaniem (Gacka, 2019, s. 136).

To, co osoba wykonuje w sposób wolny i świadomy jest życiem ja; do-
bywa je ona z głębi. Tą głębią jest głębia duszy, która w życiu ja ożywia się
i jaśnieje, gdy przedtem pozostawała zakryta. Jednak mimo tego rozjaśnienia
nie przestaje być pełna tajemnic (Gacka, 2019, s. 136). Także u Maxa Schel-
lera świadomość wolności jest świadomością niezależności wyższej sfery
(„centrum”) osoby od sfery niższej (ducha od psychiki, psychiki od sfery
witalnej, sfery witalnej od zmysłowej).

Napięcie między duchowością a naturą interesuje Schelera, ale też Stein,
a potem Frankla. Albowiem według Stein osoba nie mogłaby żyć jako czyste
ja. Píše ona, że osoba żyje w pełni istoty, która

(...) jaśnieje w życiu na jawie, lecz nie może być nigdy całkowicie prześwie-
tlona czy opanowana. Nosi też tę pełnię i równocześnie jest przez nią nie-
siona, jako przez swe ciemne podłoże. Objawia się tu właściwość ludzkiej
osoby, to mianowicie, co ma ona wspólnego z osobowym istnieniem Boga
oraz czystych duchów i to, co ją od nich dzieli. Natomiast, jako powstająca
z ciemnej głębi, przez nią noszona, niezdolna do przekształcenia w osobę,
rozświetlenia i opanowania całej siebie stoi poniżej nich; ma jednakże pewne
pierwszeństwo bytowe wobec czystych duchów dzięki swej własnej „głębi”
i co za tym idzie – inne od nich podobieństwo do Boga (Lembek, 1999, s. 137).

Tak rodzi się personalizizm integralny.

Dusza jako centrum

Dla Edyty Stein dusza jest nie tylko formą ciała, ale stanowi swoiste cen-
trum bytu (*Seinsmitte*). Jest to byt ukierunkowany na wymiar wewnętrzny.

Charakter duszy pozostaje jednak jednostkowy, ale związany jest ściśle z cielesnością (Tatar, 2019, s. 122). O tę j e d n o s t k o w o ś ć walczy Stein, także w polemice ze św. Tomaszem.

Jak pisze Gacka na ten temat: „Zadanie duszy jest potrójne: samokształtowanie, jako rozwój własnej istoty, formowanie ciała i wznoszenie się ponad siebie do zjednoczenia z Bogiem” (Ave-Lallemant, 1999, s. 146). Można dodać: własnej, niepowtarzalnej istoty.

W swoich antropologicznych refleksjach Edyta Stein wyróżnia następnie „duszę zmysłową”, która jest związana z cielesnością, kształtując ją, oraz duszę duchową, posiadającą zdolność autotranscendencji, o której także pisał wiele Frankl. Zarówno jednak Stein, jak i Frankl byli pod wpływem personalizmu Schelera (koncepcja centrum osobowego), podobnie jak częściowo Wojtyła (pomimo jego krytycznego podejścia do niemieckiego filozofa) (Lembek, 1999, s. 130).

Stein, próbując dookreślić sposób rozumienia duszy ludzkiej, w odróżnieniu od natury zwierząt i roślin, pisze: „Dusza jest tu ośrodkiem w nowym znaczeniu: pośrednikiem między duchowością i cielesną zmysłowością i jednocześnie przestrzenią spotkania zmysłowości i duchowości” (Tatar, 2019, s. 122). To określenie wyjaśnia jej odmienność od „duszy zwierzęcej” i „czystego ducha” (Tatar, 2019, s. 122).

Taka wizja duszy przypomina a n t r o p o l o g i ę s e r c a, jaka występuje w tradycji duchowej Kościoła wschodniego (Kraśniewska, 2016, s. 219–220). Serce w tej koncepcji jest także jakby instancją pośrednią pomiędzy wymiarem duchowym i cielesnym, zarówno w wymiarze symbolicznym, jak i realistycznym (co zależy jednak od konkretnej teologicznej koncepcji)². Jest to także wyraz antropologii integralnej.

2 Interesujące jest, że Stein odnosi się też wprost do antropologii serca, choć nie rozwija tego tematu. Por. E. Stein (1995). *Byt Skończony a Byt Wieczny*, s. 439. Kraków.

Edyta Stein ostatecznie stwierdza, że „dusza w najwłaściwszym znaczeniu mieszka sama w sobie i w niej właśnie znajduje się osobowe Ja” (Tatar, 2019, s. 122). To określenie koresponduje z kolei z mistycznym obrazem „twierdzy wewnętrznej” Teresy z Avili, gdzie najbardziej wewnętrzne ja łączy się z Bogiem. Jak pisze syntetycznie Stein: „*Dusza ludzka* jest według swej natury duchem uformowanym osobowo, zdolnym przyjąć *życie Boże*” (Gacka, 2019, s. 145).

Trójca Święta jako źródło antropologii

Cały dorobek filozoficzny i teologiczny św. Edyty Stein, patronki Europy,

jest związany z rzeczywistością *osoby* (ontyczna struktura osoby) i dotyczy rozumienia osoby Boskiej, osoby anielskiej i osoby ludzkiej. Stanowi, zatem przejście od fenomenologii poprzez tomizm do personalizmu trynitarnego, podobnie jak u Karola Wojtyły istniało przejście od tomizmu poprzez fenomenologię do personalizmu chrześcijańskiego (Gacka, 2019, s. 159).

Trynitologia jako punkt wyjścia dla antropologii jest typowym i zasadniczym podejściem dla teologii Kościoła wschodniego (Łoski, 1989, s. 158–160). Niestety rzadko odnosi się ten fakt do twórczości Stein i nie szuka się dosyć oczywistych analogii, które sprzyjałyby dialogowi ekumenicznemu z prawosławiem. Tymczasem w swoim ujęciu trynitologii św. Edyta Stein zajęła się przede wszystkim odbiciem Trójcy Świętej w stworzeniu. Zauważa ona, że „(...) św. Tomasz *imago Dei* widział jedynie w duchu ludzkim i w aniołach. Nie zgadzamy się z nim, jakoby reszta stworzenia stanowiła tylko ślad (*vestigium*) Trójjedynego. Pewne odbicie – jakie widzieliśmy – da się wykazać w całym stworzeniu” (Gacka, 2019, s. 159).

W ten sposób wizja teologiczna Stein zbliża się do wschodniej teologii Przebóstwienia z łaski (*theosis*), która dotyczy – w przypadku człowieka – transformacji ontologicznej i mistycznej nie tylko ducha, ale i ciała (Łoski, 1989, s. 159). Nieprzypadkowo w tym kontekście cytuje św. Teresę, opisując jej mistyczne intuicje: „W *Twierdzy* mówi ona, że przez modlitwę zjednoczenia doszła do poznania tej prawdy wiary, iż Bóg jest w każdej rzeczy, poprzez swój byt, swoją obecność i swoją moc. Przedtem wiedziała tylko o Jego zamieszkaniu przez łaskę” (Stein, 1977, s. 166).

Obecność łaski dotyczy jednak tylko osób mających wolną wolę, otwartą na łaskę, tu zaś chodzi o inny rodzaj obecności. Jan od Krzyża i Teresa Wielka „są zgodni, co do tego, że zamieszkanie przez łaskę jest inne od obecności utrzymującej w bycie, wspólnej wszystkiemu, co stworzone” (Stein, 1977, s. 166). Tu jesteśmy blisko myśli wschodniej i rosyjskiej. Idea „bogomaterializmu”, o której pisał Włodzimierz Sołowjow, czołowy filozof rosyjski, oznacza nie tylko przewyciężenie greckiego dualizmu, ale jest prawdziwą chrześcijańską mądrością nieznaną wcześniej, którą umożliwiło dopiero Wcielenie (Krasicki, 2003, s. 139).

Dlatego Edyta Stein odnajduje kategorię „przebóstwienia” całego człowieka u Jana od Krzyża:

W nowym życiu zjednoczenia, wszystkie pożądania i władze, wszystkie jej skłonności i czynności zostają przebóstwione. Dusza żyje „życiem Boga. Śmierć zamieniła się jej w życie, życie zmysłowe – w duchowe”. Rozum przekształcił się w rozum boski, wola, pamięć i pożądania naturalne uległy przebóstwieniu. „Substancja (*sustancia*) duszy nie jest wprawdzie substancją Boga – dusza nie może się substancjalnie (*sustancialmente*) w Niego zamienić – jednak będzie z Nim ściśle zjednoczona i w Niego wchłonięta, staje się Bogiem przez uczestnictwo”. I może tu słusznie powiedzieć: „Teraz zaś to już nie ja żyję, to żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20) (Stein, 1987, s. 198–199).

Oto opis doświadczenia mistycznego Jana od Krzyża, który w wielu momentach i wyrażeniach odpowiada teologii chrześcijańskiego Wschodu (co zauważyło wielu badaczy), a Edyta Stein wyraźnie się z nim identyfikuje, także w okresach „filozoficznych” swej twórczości.

Takie myślenie posiada jednak swoją najgłębszą genezę. W Trójosobowym Bogu wszystko ma swój p r a w z ó r, odbicie jego zaś może być bliższe lub dalsze. Zatem – jak komentuje Bogusław Gacka –

według św. Edyty Stein, w przyrodzie materialnej odbija się potrójny rozwój istnienia w ciałach stałych, płynnych i lotnych. W przypadku istot żywych znajdujemy szczególnie wyraz potrójnego rozwoju w świecie roślinnym, zwierzęcym i w ludziach. Wszystko to jest raz jeszcze objęte przez świat ludzki. Jednakże tylko *osoby duchowe* mają wspólne z Bóstwem to, że są osobami (*Personhaftigkeit*). Tylko one posiadają życie osobowo-duchowe, a przez to coś, co przypomina *duchową płodność pochodzenia Osób w Bóstwie*; gdy poznanie wypełnia się w słowie ze stwórczego ducha odrywa się równocześnie jakby dojrzały owoc. A gdy duch patrzy na ten swój wytwór, wynika z tego owa radosna afirmacja, będąca „czymś w rodzaju miłości” (Gacka, 2019, s. 160).

Antropologia integralna ma u naszej filozofki wiele wymiarów, gdyż wzoruje się na modelu Trójcy. Widzimy tu trzy triady. Triada antropologiczna, czyli sfera ciała, duszy i ducha, pozostaje według niej w jedności z potrójną triadą trzech funkcji władz człowieka. Jako pierwszą triadę Edyta Stein opisuje: ducha, miłość i poznanie na wzór Trójcy Świętej. Idąc za św. Augustynem, wskazuje na drugą triadę: pamięć, rozum i wolę (on też wzorował się na Trójcy). Następnie niemiecka filozofka, odnosząc się do psychologii, wylicza: myślenie, czucie i chcenie (Gacka, 2019, s. 123).

Wpatrując się w osobowy, naturalny obraz w człowieku, Stein stwierdza, że właściwe poznanie osób możliwe jest tylko w zjednoczeniu osobowym (*communio personarum*). Oto słowa Edyty Stein:

Pragnienie, chcenie i miłość mają to wspólne, że afirmują dobro. Pragnienie jest skierowane na otrzymanie pożądanego dobra, chcenie – na jego realizację z nakładem własnego działania, o ile jest potrzebne. Miłość natomiast jest oddaniem się dobru. Oddanie się – we właściwym znaczeniu jest możliwe tylko, jako oddanie się osobie (Gacka, 2019, s. 142).

Relacyjność osoby

Edyta Stein ukierunkuje od początku naukę św. Tomasza o bycie na naukę o osobie, „ukazując, że osoby nie da się wyprowadzić tylko z bytu ani jedynie z poznania, lecz głównie z *odniesienia*. Taki proces myślowy prowadzi do *fenomenologii osoby*, która prześciga ontologię i teorię poznania” (Gacka, 2019, s. 148).

Stopniowo w twórczości Stein, ponad myślą św. Tomasza o bycie, ponad nauczaniem Husserla o ja, otwiera się nauka Augustyna o relacji: w stosunku do oddania i przyjęcia. „Z pochwycenia wynika być pochwyconym, zmienić się, związać się. Sens bytu staje się bytem osoby” (Gacka, 2019, s. 148). W podobny sposób kard. Wojtyła zaszokował tomistów z KUL-u swoją nowatorską pracą *Osoba i czyn* (Mruszczyk, 2010, s. 11).

Jak zauważa precyzyjnie w tym temacie Gacka,

„kontemplując naturalny i nadnaturalny obraz Trójcy Świętej w człowieku, św. Edyta Stein dochodzi do *communio personarum*, która opiera się na *relacji osób*. W ten sposób personalizm trynitarny św. Edyty Stein zbliża się do personalizmu trynitarnego św. Jana Pawła II. Dla św. Jana Pawła II rodzina, a zwłaszcza św. Rodzina z Nazaretu stanowi obraz Trójcy Świętej. Ale co więcej, dla św. Jana Pawła II rodzina w misji stanowi obraz Trójcy Świętej w misji. Możemy zatem stwierdzić, że zgodnie z Soborem Watykańskim II i za św. Janem Pawłem II, tajemnica Trójcy Świętej objawia się w rodzinie jako

mysterium, communio i missio. Jest to misterium osób, komunია osób i misja osób. Stąd cały Kościół stanowi misterium komunii misyjnej” (Gacka, 2019, s. 160).

Edyta Stein zauważa, że usiłowania, aby trójosobowość – czyli trynitarny wymiar człowieka, podobieństwo do Trójcy Świętej – widzieć w wielości osób duchowych – jak np. mężczyzna, kobieta, dziecko – odrzucili zarówno Augustyn (*De Trinitate*, XI, 5, 6), jak Tomasz z Akwinu (S. Th. I, q. 94, a. 6, ad 2) (Gacka, 2019, s. 148).

Stein twierdzi natomiast, że jeśli miłość w swym najwyższym wypełnieniu jest wzajemnym oddaniem się i zjednoczeniem, wymaga wielości osób. Pisze ona:

„Trzymanie się” własnej osoby, samoafirmacja właściwie źle pojętej miłości własnej, to krańcowe przeciwieństwo Boskiej istoty, będącej samooddaniem siebie. Jedynym doskonałym urzeczywistnieniem miłości jest samo życie Boże, wzajemne oddanie się sobie Osób Boskich. Tu każda osoba odnajduje siebie samą w drugiej, a ponieważ zarówno ich życie, jak ich istota są jednym, dlatego ich wzajemna miłość jest zarazem miłością siebie, afirmacją własnej istoty i własnej osoby (Gacka, 2019, s. 143).

Jak pisze Gacka,

(...) według Josepha Ratzingera osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje. Skoro Absolut jest osobą, nie jest absolutną liczbą pojedynczą. Co nie żyje w relacji i nie może jej stworzyć, nie mogłoby być osobą. Tak więc przekroczenie liczby pojedynczej zawiera się z konieczności w pojęciu osoby. Bóg jest jeden, ale nie jest samotny (św. Hilary). Zatem ważna jest relacyjność osoby. Relacja stanowi strukturę konstytutywną osoby, jako substancji. Według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, stworzenie

człowieka na obraz i podobieństwo Boga oznacza, że osoba ludzka, jako substancja w relacji jest ukonstytuowana w relacji do Boga i bliźnich (Gacka, 2019, s. 158–159).

Personalizm płci i „My”

Obraz Boga wyraża – pisze Gacka –

(...) nie tylko rozumność i wolność, co dotychczas podkreślano, ale podobieństwo do Boga Osobowego oznacza to, że odniesienie do Boga i odniesienie do bliźniego konstytuują osobę ludzką, stanowią o jej strukturze konstytutywnej, jako istoty relacyjnej (*communio personarum*). To oznacza, że osoba ludzka bez relacji do Boga i bliźniego nie może żyć („To czyn, a będziesz żył” – Łk 10, 27–28) (Gacka, 2019, s. 159).

Dlatego Edyta Stein nie chce zgodzić się z Heideggerem, że Bycie przewyższa nawet Boga. Według niej czyste bycie może być tylko osobą. Jej metafizyka osiąga punkt kulminacyjny w filozofii osoby. „Osoba jest współ-byciem” (Nota, 1999, s. 78).

Potwierdza ona nie tylko substancjalny, ale i relacyjny charakter osoby, obecny już u św. Augustyna, „agapiczny” charakter osoby (Špidlík, 2000).

Nasza filozofka twierdzi, że Bóg, będąc miłością, nie może być samotną osobą. Ale miłość to więcej niż szacunek dla wartości. Miłość to oddanie siebie „Ty”, jest wyższego rodzaju jednością w obustronnym oddaniu. Jego imię „Ja jestem” musi być identyczne z oddaniem pewnemu Ty. Musi być: My jesteśmy. Przypomina to filozofię Ferdinanda Ebnera, katolickiego prekursora filozofii dialogu (Ebner, 2016, s. 164–165). Można to też odnieść do „filozofii My” wybitnego rosyjskiego filozofa Siemiona Franka (Frank, 2007, s. 175–181).

To „My” potem dojrzeje do ofiary za „My”, naród, za świat, za ludzkość, jak to wyrazi w homilii beatyfikacyjnej Jan Paweł II w czasie beatyfikacji Teresy Benedykty od Krzyża (Jan Paweł II, 2019, s. 20–22).

Wracając do tematu stosunku Boga do Swego Stworzenia, mówiliśmy, że Stein zauważa, iż całe stworzenie jest obrazem Boga, a ludzie w sposób szczególny. W tym kontekście rozwija ona filozofię człowieka, duszy, osoby. Na uwagę zasługuje *personalizm płciowości*, uprzedzający prace Wojtyły, ale rozwijający się w podobnym duchu hermeneutyki biblijnej. Autorka przeciwstawia się tu *samotności egzystencjalnej* nie tylko Boga, ale i ludzi, o której pisał negatywnie wspomniany Ebner, a którą w pewien sposób gloryfikował Kierkegaard (Jaspers, 2013, s. 153–157).

Edyta Stein twierdzi, że Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz, stworzył go jako mężczyznę i kobietę, podkreślając, że to zróżnicowanie jest bardzo ważne i wydobywając te specyficzne aspekty różnicy płciowej. Twierdzi ona, że

Bóg stworzył mężczyznę i kobietę na swój obraz, jako duchowe istoty: Czy dlatego nie było dobrze, że on był sam, ponieważ najwyższym sensem duchowo-osobowego bycia jest wzajemna miłość i bycie jednym większej liczny osób w miłości? Bóg dał Adamowi „pomoc podobną do niego”: towarzyszkę, odpowiadającą mu jak jedna ręka drugiej ręce, prawie taką samą jak on, a przecież odrobinę inną, zdolną do własnej i uzupełniającej mocy według jej cielesnego i dusznego życia. Czy nie powinniśmy „być w jednym ciele” ująć tylko, jako istotnej wspólnoty cielesnych natur, lecz równocześnie, jako zazębiania się procesów życia, pozwalających na powstanie z obu jedności bycia. Dla duszy jest możliwa jeszcze bardziej wewnętrzna jedność, ponieważ w duchowym życiu istnieje stawanie się jednym, niemające odpowiednika w obszarze fizycznego bycia: obraz miłości w stworzeniu między wiecznym Ojcem i bliskim Synem (Nota, s. 79).

Integralna struktura osoby i ontologia personalizmu

Dzięki fenomenologii, której naukę o istotach rozumiała jak ontologię, Edyta Stein mogła potem rozwijać ontologię personalizmu, najpierw na gruncie filozofii, potem na polu teologii. Uważała bowiem, że transcendentálny idealizm Husserla nie należy z istoty do fenomenologii i pozostaje niejako prywatnym wyborem niemieckiego filozofa, dla którego fenomenologia od początku pozostaje czymś więcej niż metodą (Machnacz, 1999, s. 61).

W *Potenz und Akt* [Potencja i akt] Edyta Stein idzie nieco dalej w przewyżnianiu stanowiska nie tylko Husserla, ale i Heideggera, ponieważ w przeciwieństwie do nich traktuje człowieka jako byt cielesno-duszno-duchowy oraz jako byt stworzony. Przewyciężenie stanowiska filozoficznego Husserla i Heideggera dokonuje się – w ujęciu Stein – w chwili, gdy „(...) podmiot filozofujący zwraca się ku sobie i dostrzega przygodność swego cielesno-duchowego bytu. Prawdziwe życie osoby ludzkiej jest życiem duchowym, nadbudowane jest na życiu cielesno-duszonym (Machnacz, 1999, s. 61).

Razem z Schelerem i Franklem Edyta Stein podąża w swojej antropologii za trychotomicznym podziałem przytoczonym przez św. Pawła (1 Tes 5, 23). Postrzega ona człowieka jako dynamiczną jedność złożoną z ducha, duszy i ciała. Nie przedstawiając zbyt precyzyjnych definicji, stara się opisowo ukazywać przebieg wzajemnych relacji tych trzech warstw struktury bytu ludzkiego. Ukazuje witalne wzajemne odniesienia, a także dynamikę przenikania się sfery duchowej, dusznej (psychicznej) oraz cielesnej (materialnej) (Stein, 2015, s. 86n).

Istnieje przedziwna jedność wszystkich tych wymiarów. W fenomenologicznym opisie tej jedności Stein stosuje metodę opisową, a nie spekulatywną. Na bazie chrześcijańskiego Objawienia sięga po biblijny model trójdzielny w antropologii, ale nadaje mu własne znaczenie, stosując metodę

fenomenologiczną, która ułatwia opis dynamicznej jedności różnych warstw: ducha, duszy i ciała.

W swoim głównym dziele *Byt skończony a byt wieczny* Edyta Stein podała fenomenologiczne określenie osoby ludzkiej: „Osoba nosi i obejmuje «swoje» ciało i «swoją» duszę, jednocześnie jest przez nie noszona i objęta” (Gacka, 2019, s. 135). Dopiero z tak określonego pojęcia osoby pada światło na specyficzny byt człowieka.

Przyznając częściowo rację Heideggerowi, ukazuje, że w czasowości *Da-sein* przebija się także wieczność, że w przygodności tegoż *Dasein* odsłania się Absolut. Chce ukazać dobitnie, że bez osoby Boga nie jest możliwe zrozumienie człowieka. I to właśnie było jej powołaniem (Machnacz, 1999, s. 69). Szczególnie tu chodzi o Tróję Świętą.

Wolność i znaczenie egzystencjalno-duchowego wyboru

Jak pisze trafnie Anna Grzegorzczak: „«Natura–człowiek–Transcendencja», «ciało–dusza–duch», dusza osadzana w ciele, ciało zapominające swe naturalne uwarunkowania – te ciągi kategoryjne są wyraźnie odgradzane w refleksji Stein przez czynniki czysto ludzkie: wolę i świadomość” (Grzegorzczak, 2019, s. 165).

Czynnik świadomościowy i wolnościowy stanowią w koncepcji Edyty Stein „centrum personalne”, które zarządza charakterem i indywidualnością osoby (Grzegorzczak, 2019, s. 165).

Wybór egzystencjalno-duchowy czy decyzja, która zostaje podjęta przez człowieka, ma wpływ na proces personalizacji (ale także i depersonalizacji). Stein rozwija ten problem duchowego rozwoju czy duchowej transformacji w terminach filozoficznych, teologicznych i mistycznych (Grzegorzczak, 2019, s. 166). To jest także wyraz antropologii integralnej. Dlatego wykłada

te procesy duchowe „w języku fenomenologii konstytucji podmiotu, antropologii struktury osoby lub antropologii teologicznej, albo też w zmetaforyzowanym języku mistyki ‘twierdzy duchowej’” (Grzegorzczuk, 2019, s. 166).

Efekt poznawczy jest podobny, ale w kluczu Kierkegaardowskiego „albo, albo” lub ignacjańskiej kategorii duchowego wyboru, proponowanej w *Ćwiczeniach Duchownych*³.

Jak pisze dalej Grzegorzczuk: „Świadomy i wolny człowiek konstituuje się, jako osoba poprzez wybór, jakiego dokona, według jakiego wektora będzie podążał w swoim życiu. Przy czym – jak wskazują analizy Stein – wektor nastawiony na duchowość formuje osobę w kierunku Transcendentnego Zła lub Dobra, demoniczności lub przebóstwienia” (Grzegorzczuk, 2019, s. 166). Są to kategorie radykalnie duchowe, a nie tylko psychologiczne. Nie chodzi tylko o psychologiczny rozwój, ale kwestię Zbawienia Wiecznego.

Fiodor Dostojewski ująłby ten proces w perspektywie radykalnej alternatywy chrystocentrycznego „Bogoczołwieczeństwa” i upadłego, demonicznego w swej istocie „Człekobóstwa”, co odpowiada alternatywie obecnej u Stein: „osiągnięcia górnego pułapu człowieczeństwa” lub „pułapki diabelskiej”. Albowiem wektor skierowany na naturę ściąga ją w dół (Grzegorzczuk, 2019, s. 166). Ten upadek ma charakter infernalny.

A więc wektor duchowy decyduje o możliwości skoku w Transcendencję Zła lub Dobra. Wektor naturalistyczny – wciąga naturę lub animalność, która jednak nie może zatrzymać się – jak sądzę – na poziomie zwierzęcia i wpada w wymiar infernalny. Zacytujmy jednak w całości analizę Grzegorzczuk w tym celu, aby ją także uzupełnić. Pisze ona:

3 Søren Kierkegaard, którego czytała razem ze św. Teresą i *Ćwiczeniami Duchowymi* Ignacego Loyoli, mógł także mieć wpływ na jej nawrócenie na chrześcijaństwo. Por. A. MacIntyre (2019). *Edyta Stein. Prolog filozoficzny 1913–1922*, s. 281n. Kraków.

Widać wyraźnie, że w sytuacji podejmowania wyborów neutralne „centrum personalizacji” przekształca się w proces postępującej personalizacji bądź depersonalizacji, czyli „wzrastania” osoby w kierunku demoniczności (popadanie w relacje z Duchem Zła) lub w kierunku pogłębiania człowieczeństwa (człowieczeństwo to przekraczanie siebie w kierunku Transcendencji Dobra), albo też upadania poniżej osoby (przekraczanie człowieczeństwa w kierunku naturalizacji, animalizacji) (Grzegorzczuk, 2019, s. 166).

Problem jednak polega na tym, należy powtórzyć raz jeszcze, że człowiek nawet w tym drugim przypadku nie może się zatrzymać na poziomie zwierzęcia i popada także w tym przypadku w wymiar duchowy demoniczny czy infernalny.

Pomiędzy Inicjacją i Kontrinicjacją

Radykalizm możliwego „zdemonizowania” (o którym zresztą mówi Ewangelia) wynika z absolutnego charakteru wolności człowieka, który postuluje Stein, wnikliwie analizująca procesy duchowego wzrostu lub duchowego upadku człowieka. Człowiek może podążać w kierunku Inicjacji lub Kontrinicjacji, bo jest radykalnie wolny (Posacki, 2002, s. 10–14).

Kontrinicjacja to rozwój duchowy, ale w niewłaściwym kierunku, w kierunku „duchowego zła”, które według Stein posiada rodzaj egzystencji:

Zło, jako wypaczenie woli stworzenia, wstrzymuje dopływ łaski i tym samym spotęgowanie istnienia, jakiego dokonuje łaska. Jest to więc także istnienie, ale przeciw własnej pierwotnej naturze i kierunkowi istnienia, czyli w dosłownym znaczeniu „odwrócone”. Nie niweczy ono natury i istoty, ale je „przekręca”, zmieniając w negatywne przeciwieństwo. Tę przemianę nazywa teologia

„zatwardziałością w złu” lub „zapamiętałością”. Ludzie w swoim czasowym dojrzywaniu i rozwoju mogą stopniowo przyzwyczać się do dobrego i do złego (Stein, 1995, s. 412).

Inicjacja i Kontrinicjacja to stopniowe wspinanie się po drabinie dobra lub zła, które trwale odkształca duszę.

W każdym przypadku mamy do czynienia z pewnego rodzaju ontologiczną transformacją. Píše o tym Stein dalej w kontekście tajemnicy i realnego istnienia zła: „Działanie woli stworzenia przeciwne woli Bożej nazywamy właśnie «złem». Jako twór woli jest czymś istniejącym, należy nawet do rzędu tego, co najwyższe w zakresie bytu stworzonego” (Stein, 1995, s. 412). Oznacza to, że nasza myślicielka dostrzeżga egzystencję i powagę zła, które jest w wolności wybierane i swoiście utrwalane.

Wolny podmiot i konieczność radykalnego wyboru

Edyta Stein w tym kontekście wprowadza nie tylko pojęcie „wolnego podmiotu”, ale też koncepcję „pustego ja”, poprzez które określa stan egzystencjalno-duchowy podmiotu podejmującego decyzję wyboru drogi życiowej. Píše ona:

Wolny podmiot – osoba – znajduje się jako taki w zupełnej pustce. Posiada siebie i może poruszać się we wszystkich kierunkach, a jednak właśnie wskutek tej absolutnej wolności trwa wyłącznie w sobie samym i jest skazany na bezruch. Albowiem to Ja sam [*Selbst*], które posiada, jest zupełnie puste i całą pełnię otrzymuje od królestwa, któremu podda się mocą swojej wolności (Grzegorzcyk, 2019, s. 167).

Anna Grzegorzcyk słusznie wysoko ocenia tę koncepcję pustego, wolnego ja dla personalizmu, a także dla humanistyki, która banalizuje zwykle tak pojętą wolność lub nawet jej zaprzecza (Grzegorzcyk, 2019, s. 167).

W znakomitej interpretacji *Fausta* Goethego Edyta Stein ukazuje, jak „dusza przekraczająca próg świadomej wolności, wchodząc w sferę stricte duchową, dokonuje wyboru, poprzez który napędza się duchem Zła” (Grzegorzcyk, 2019, s. 167). Jest to prawdziwy p a k t z D i a b ł e m, który ma oparcie w głębokiej teologii św. Augustyna, którego wpływy są widoczne w koncepcjach Stein. To może polegać na tym, że na skutek możliwości radykalnej wolności wyboru, dusza, „(...) wkraczając w Księstwo Złego Ducha, wpada w demoniczną pułapkę; przekraczając siebie w intelektualnej pysze i kreacyjności, oddaje się w nadnaturalne zniewolenie. Dusza Fausta przemienia się w kierunku nadnaturalnego Zła, otrzymuje nową *demoniczną tożsamość*” (Grzegorzcyk, 2019, s. 167).

Jest to bardzo mocno powiedziane. Czy człowiek staje się wtedy Synem Diabła, przejmując jakby jego naturę, o czym pisał św. Jan Apostoł? Czy może należy do Potomstwa Szatana, jak to wyraził dosadnie mistyk Ludwik Maria Grignon de Monfort (de Monfort 2013, s. 45)? Zostawmy te ważne pytania z obszaru duchowości otwarte dla dalszych badań. Należy jednak się cieszyć, że Edyta Stein, podobnie jak Dostojewski i Kierkegaard, nie unika demonologii (w tym ciemnych i misteryjnych stron ludzkiej natury), co oznacza, że jej humanizm czy personalizm zachowuje głębię i integralność, której nie posiada zbyt często współczesny humanizm.

Jak pisze Grzegorzcyk, „przemiana nadnaturalna” człowieka interesowała Stein już od jej doktoratu *O zagadnieniu wczucia*, w którym już analizowała ten problem. Potem rozwijała go także w późniejszych pracach, ukazując proces przemiany we wspomnianych dwóch wektorach duchowości i antyduchowości (pseudoduchowości). W kierunku demonicznego zniewolenia lub w kierunku przebóstwienia człowieka, na gruncie personalizmu trynitarnego (Grzegorzcyk, 2019, s. 169).

Paradygmat antropologii integralnej, personalizmu integralnego i humanizmu integralnego

Edyta Stein była dla Jana Pawła II „postacią paradygmatyczną”, jak się wyraził do George’a Weigla 12 grudnia 1997 roku. Ogłaszając ją „świętą wobec całego świata, jako wielką córkę Izraela i wierną córką Kościoła”, Jan Paweł II wynosił na ołtarze wzór kobiety, który opisał „syntezę” XX wieku i jego bolesnego poszukiwania *p r a w d z i w e g o h u m a n i z m u* (Gacka, 2019, s. 157).

Zdaniem Jana Krokosa filozofia Stein jest na wskroś personalistyczna w swym podmiotowym źródle, jakim jest filozofujący podmiot. Posiada też charakter mądrościowy. Oznacza to, że dla Edyty Stein filozofia i teologia nie były czymś absolutnym, lecz „pozostawały w relacji służebnej najpierw względem jej osoby, a potem względem innych osób” (Gacka, 2019, s. 158).

Mówiliśmy wcześniej o *p e r s o n a l i z m i e* Edyty Stein. Co to znaczy? Philibert Secretan w swym wprowadzeniu do filozofii Stein pisze:

Personalizm oznacza spotkanie człowieka z jego godnością, której często sam nie szanuje; oznacza także wgląd człowieka w swą własną istotę, żywe zainteresowanie poznaniem siebie, które cechuje go, jako istotę duchową; oznacza zdolność odbierania wpływów naukowych i kulturalnych, która świadczy o jego duchowości; oznacza, w myśl jego przeznaczenia religijnego, *dążenie ponad siebie* (Gacka, 2019, s. 147).

Według prof. Półtawskiego personalizm Edyty Stein i Karola Wojtyły odpowiadają dokładnie temu określeniu i w swej istotnej treści są ze sobą całkowicie zgodne; różnią się jednak akcentami (Gacka, 2019, s. 147). Istnieje wiele analogii w twórczości Stein i Wojtyły. Podobnie jak wiele łączy Stein i Maksymiliana Kolbego jako proroków XXI wieku.

Dążenie ponad siebie, transcendowanie siebie, wewnętrzne życie duszy – czy też inaczej – „twierdza duchowa” to określenia charakteryzujące personalizm Edyty Stein, pisze Gregorczyk. Sfera natury i sfera ducha, jako środowiska kształtowania się osoby z wyraźnym ukierunkowaniem wznoszenia się do stanu duszy zjednoczonej z Bogiem, wyznaczają drogę przekraczania siebie u osoby zdeterminowanej przez naturę (Grzegorczyk, 2019, s. 165).

Edyta Stein pisze o „dziwnym pochodzie do wnętrza”, opisywanym przez świętych, „w którym dusza przemierza jednocześnie siebie samą od murów po najbardziej wewnętrzne wnętrze” (Stein, 1977, s. 333). W tym kontekście jasno konkluduje:

Jest to punkt pozwalający ustalić zgodność naszego przedstawienia z wypowiedziami świętych: ponieważ dusza jest tworem osobowo-duchowym, jej wnętrze, to, co jest najbardziej właściwe, jej istota, z której pochodzą jej władze i zmieniające się role życiowe, to nie jest jakieś nieznanne X, które przyjmujemy dla objaśnienia doświadczalnego faktu duchowego, lecz jest to coś, co może się nam rozświetlić i stać się dostrzegalne, choć pozostanie zawsze tajemnicze (Stein, 1977, s. 333).

W epoce antyhumanizmu, humanizmu satanicznego, człękobóstwa i transhumanizmu, i posthumanizmu, i samoubóstwienia człowieka, personalizm integralny Edyty Stein posiada wyjątkowe i ogromne znaczenie, podobnie jak antropologia integralna, na której jest oparty, która sama w sobie ma ogromne znaczenie (w dobie różnych „psychologizmów”, redukcji duchowości do psychologii, materialistycznej i hedonistycznej pseudopsychologii). Humanizm teocentryczny jest tu przypieczętowany egzystencjalno–duchową transformacją mistyczną, podobieństwem do Chrystusa, a następnie pieczęcią męczeństwa. Dlatego w pełni można go nazwać humanizmem czy personalizmem integralnym.

Bibliografia

- Ave-Lallemant E. (1999). *Aktualność Edyty Stein*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 141–146. Wrocław.
- Ebner F. (2016). *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*. Chojnice.
- Frank S. L. (2007). *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*. Tarnów.
- Frankl V. E. (1976). *Homo patiens*. Warszawa.
- Gacka B. (2019). *Personalizm trynitarny Edyty Stein*. W: *Splendor persona. Święta Edyta Stein Patronka Europy*, red. B. Gołkowska, s. 129–160. Warszawa.
- Ghabach J. (2004). *La dimensione etica della persona umana in Jacques Maritain*. Roma.
- Gołkowska B. (red.) (2019). *Splendor persona. Święta Edyta Stein Patronka Europy*. Warszawa.
- Grzegorzczak A. (2019). *Personalizm Edyty Stein wobec współczesnego posthumanizmu*. W: *Splendor persona. Święta Edyta Stein Patronka Europy*, red. B. Gołkowska, s. 161–187. Warszawa.
- Herbstrith W. (1999). *Mysł filozoficzna Edyty Stein*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 17–32. Wrocław.
- Jan Paweł II (2019). *Homilia wygłoszona w czasie beatyfikacji Edyty Stein, Kolonia 1 maja 1987*. W: *Splendor persona. Święta Edyta Stein Patronka Europy*, red. B. Gołkowska, s. 17–25. Warszawa.
- Jaspers K. (2013). *Kierkegaard*. Toruń.
- Krasicki J. (2003). *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław.
- Kraśniewska J. (2016). *Antropologiczno-duchowy wymiar serca w teologii duchowości kardynała Tomáša Špidlíka*. „Duchowość w Polsce” 18, s. 217–233.
- Kühn R. (1999). *Życie z bytu. O podstawowych intuicjach filozoficznych Edyty Stein*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 93–105. Wrocław.

- Lembek K.-H. (1999). *Wiara w wiedzy? O aporetycznej strukturze późnej filozofii Edyty Stein*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 125–140. Wrocław.
- Łoski W. (1989). *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Warszawa.
- Machnacz J. (red.) (1999). *Stanowisko Edyty Stein w „sporze wewnątrzfenomenologicznym”*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 53–71. Wrocław.
- MacIntyre A. (2019). *Edyta Stein. Prolog filozoficzny 1913–1922*. Kraków.
- de Monfort L. M., św. (2013). *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*. Częstochowa.
- Mruszczyk M. (2010). *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*. Katowice.
- Müller U., Neyer M. A. (2019). *Edyta Stein. Życie niezwykłej kobiety*. Kraków.
- Nota J. H. (1999). *Edyta Stein i Martin Heidegger*. W: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnacz, s. 72–90. Wrocław.
- Posacki A. (2002). *Neospiirytyzm i pseudopsychologie*. Kraków.
- Špidlík T. (2000). *Prowadzeni przez Ducha*. Kraków
- Stein E. (2015). *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*. Kraków.
- Stein E. (1995). *Byt Skończony a Byt Wieczny*. Kraków.
- Stein E. (1977). *Światłość w ciemności*, t. 2. Kraków.
- Tatar M. (2019). *Europa bez krzyża – krzyż przyszłością*. W: *Splendor persona. Święta Edyta Stein Patronka Europy*, red. B. Gołkowska, s. 103–128. Warszawa.