

biblioteka amor fati
fundacja “dzień dobry! kolektyw kultury”

artur
kołodziejczyk

spotkać
siebie
w innym



**SPOTKAĆ
SIEBIE
W INNYM**

SPOTKAĆ SIEBIE W INNYM

ARTUR KOŁODZIEJCZYK

FUNDACJA „DZIEŃ DOBRY! KOLEKTYW KULTURY”
Siemianowice Śląskie 2018

RECENZENCI

dr hab. Sławomir Szczyrba

dr hab. Krzysztof Kietliński, prof. nadzw. UKSW

© Copyright by Artur Kołodziejczyk 2018

ISBN: 978-83-952157-9-7 (druk)

ISBN: 978-83-952157-8-0 (e-book, PDF)

WYDANIE PIERWSZE

PROJEKT OKŁADKI

Agnieszka Zaprzalska

KOREKTA

Dominika Badzińska

SKŁAD

Kamil M. Wieczorek

WYDAWCA

Fundacja „dzień dobry! kolektyw kultury”

ul. Lampego 6/8

41-608 Świętochłowice

fundacjaddkk@gmail.com

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	13
-------------------	-----------

ROZDZIAŁ I – UWAGA WOBEC WŁASNEGO

CZŁOWIECZEŃSTWA	21
------------------------------	-----------

1.1. ODPOWIEDŹ NA PYTANIE: KIM JESTEM? JAKO WARUNEK EGZYSTOWANIA NA MIARĘ CZŁOWIEKA. UWAGA NA WŁASNE CZŁOWIECZEŃSTWO W SENSIE SZERSZYM.....	23
---	----

1.1.1. Rola innego, czyli rola mistrza w poszukiwaniu prawdy o własnym człowieczeństwie.....	27
---	----

1.1.2. Idealny «Mistrz».....	45
------------------------------	----

1.2. UWAGA NA WŁASNE CZŁOWIECZEŃSTWO W SENSIE WĘŻSZYM.....	47
---	----

1.3. UWAGA NA WŁASNE CZŁOWIECZEŃSTWO W SENSIE WĘŻSZYM – DOŚWIADCZENIE: DOŚWIADCZENIE ZŁA	52
---	----

ROZDZIAŁ II – ZNACZENIE ASYSTENCJI INNEGO

W DOŚWIADCZENIU RELIGIJNYM OSOBY. KONSEKWENCJE WYNIKAJĄCE ZE SPOTKANIA ETTY HILLESUM Z JULIUSEM

SPIEREM	55
----------------------	-----------

2.1. ETTY HILLESUM PRZED SPOTKANIEM Z JULIUSEM SPIEREM – SPOJRZENIE RETROSPEKTYWNE NA PODSTAWIE ZAPISKÓW	58
--	----

2.2. ZMIANY DOKONUJĄCE SIĘ W ETTY HILLESUM PO SPOTKANIU Z JULIUSEM SPIEREM W ŚWIETLE ZAPISKÓW	64
--	----

2.2.1. Spotkanie Etty Hillesum z Juliušem Spierem jako wydarzenie, w którym inny pozwala spotykającemu skonfrontować się w zakresie prawdy o sobie i zmusza go do myślenia zadaniowego: <i>Muszę działać!</i>	66
2.2.2. Niezbędność obecności innego dla poprawnego rozegrania własnego dramatu prawdy spotykającego: odkrywanie prawdy o rzeczywistości i wierność wobec niej, przejawiająca się w konkretnych czynach, jako źródło satysfakcji	72
2.2.3. Spotkanie z innym jako utwierdzające i rozwijające spotykającego w jego własnej tożsamości.....	78
2.2.4. Spotkanie z innym jako tym, który pokazuje spotykającemu pewien urzekający styl bycia, pociąga i uczy pełnego zaangażowania w człowieczeństwo	82
2.2.5. Spotkanie z innym i pozostawanie z nim w relacji jako metoda wychowywania osoby spotykającej	86
2.2.6. Spotkanie z innym jako moment aktywujący stałą uwagę wobec własnego człowieczeństwa w przyszłości...	89
2.2.7. Spotkanie z innym jako wyzwanie rzucone rozumowi i wolności spotykającego Ja.....	92
2.2.8. Wydarzenie spotkania z innym jako moment zagadnięcia przez Ty Wieczne	95
2.3. ETTY HILLESUM W OBOZIE WESTERBORK: <i>MYŚLĄCE SERCE BARAKU</i>	99
ROZDZIAŁ III – ETTY HILLESUM IDEA POMOCY BOGU	103
3.1. OBRAZ BOGA U ETTY HILLESUM	106

3.1.1. Na ile obraz Boga u Etty Hillesum jest obrazem biblijnym?.....	113
3.1.2. Ambiwalencja w obrazie Boga u Etty Hillesum.....	116
3.1.3. Na ile obraz Boga u Etty Hillesum został odziedziczony od Juliusa Spiera?	121
3.2. ETTY HILLESUM OSOBISTE SPOSOBY WYRAZU IDEI POMOCY BOGU	126
3.2.1. Proegzystencja.....	133
3.2.2. Uwaga wobec własnego człowieczeństwa (osoby).....	136
3.2.3. Praca z Bogiem i dla Boga	138
3.3. PROBLEM KONFESJI ETTY HILLESUM.....	144
3.3.1. Etty Hillesum wobec judaizmu.....	146
3.3.2. Etty Hillesum wobec chrześcijaństwa	147
ZAKOŃCZENIE.....	153
BIBLIOGRAFIA.....	159

Dla B.
– z wdzięcznością za Spotkanie

„Sensem świata jest «Ty», oczywiście tylko to,
które samo nie jest czymś problematycznym, lecz jest oparciem
dla wszystkiego niewymagającym żadnego innego oparcia”.

(J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*,
tłum. Z. Włodkova, Kraków: Znak 2006, s. 78)

WSTĘP

Prawdopodobnie nic tak bardzo nie nurtuje człowieka jak bodaj zasadnicze dla niego pytanie *Kim jestem?*, z którym konfrontuje się w ciągu całego swojego życia. Odnosi ono wprost do pytania o istotę człowieczeństwa jako takiego oraz do skonfrontowania się z zagadnieniem rzeczywistości transcendentnej, a także, idąc dalej, do wiary, rozumianej jako akt rozpoznania i przyłgnięcia do objawiającego się Boga. Niepodobna przeżywać swoje życie, nie konfrontując się z tą kwestią. Każdy na swój sposób zajmuje w perspektywie tego zagadnienia określone stanowisko. W różnych dyskusjach, nie zadowolając się skądinąd słuszną z teologicznego punktu widzenia odpowiedzią, iż wiara jest łaską, stawia się pytanie o przyczyny wiary oraz porusza się kwestię czynników, które w sposób istotny ją stymulują. Docieka się dróg, jakimi dociera do człowieka teologiczny fenomen łaski, w jaki sposób akt wiary wy-darza-się.

Istota ludzka odczuwa pewien egzystencjalny *niedosyt*. Ujawnia się on w pragnieniu pełni, ostatecznego spełnienia, które w rezultacie otwiera człowieka na szeroko pojętą nieskończoność. Tym samym owa tęsknota sugeruje intuicję istnienia jakiegoś *Naprzeciw*, które – z jednej strony – odpowiadałoby ludzkiej dynamice wspomnianego pragnienia pełni, z drugiej strony zaś miałoby transcendujący rzeczywistość charakter. Należy podkreślić, że nie jest to skutek specyficznych popędów człowieka, ale wyraz jego naturalnego *otwarcia na nieskończoność*, na realnie istniejące – w przekonaniu teologii – *Naprzeciw*, które byłoby odpowiedzią na człowiecze tęsknoty za bezkresną pełnią¹. Ta zakładana przez teologię otwartość osoby ludzkiej na wymiar *metá* jest jednocześnie wyrazem jej gotowości wobec doświadczenia religijnego.

¹ Por. W. PANNENBERG, *Kim jest człowiek?*, Paryż: Éditions du Dialogue 1978, s. 21.

W tym względzie bardzo sugestywne staje się twierdzenie Benedykta XVI, który we wstępie do swojej pierwszej encykliki *Deus caritas est* zaznaczył: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”². Przywołany fragment dobrze oddaje intuicję, jakoby fenomen wiary dochodził do głosu, był inicjowany, wydarzał się w bezpośredniej konfrontacji człowieka, konkretnego *Ja*, z naoczną *Innością*, która inspiruje i motywuje do działania, która mobilizuje do uważnego przeżywania swojego życia. Owa *Inność* miałaby w tym ujęciu manifestować się przez stworenia i w stworzeniach, przede wszystkim jednak w historii, a nade wszystko w innym człowieku (rozumianym w perspektywie filozofii spotkania jako *Ty*). Tym, co może obudzić zaciekawienie konkretnego *Ja*, jest dojrzałe, przemienione, atrakcyjne, a więc pociągające człowieczeństwo jakiegoś *Ty*.

Benedykt XVI podczas swojej pożegnalnej audiencji z 13 lutego 2013 roku, nieoczekiwanie przywołał postać Etty Hillesum. Dokonał tego w ramach swojego wystąpienia, które zatytułował *Pan niestrudzenie puka do drzwi człowieka*³. Papież mówił wówczas o wielkich nawróceniach znanych postaci z przeszłości (jak na przykład św. Pawła z Tarsu czy św. Augustyna z Hippony), ale także o przypadkach religijnego przebudzenia w obecnej epoce. Następnie podał przykład prawosławnego Rosjanina, Pawła Florenskiego, zaś następnie przeszedł do osoby mało znanej holenderskiej Żydówki. Papież Ratzinger powiedział: „Myślę też o postaci Etty Hillesum, młodej Holenderki żydowskiego pochodzenia, która umarła w Auschwitz. Początkowo była daleka od Boga, lecz gdy odkryła Go, patrząc w głąb samej siebie, napisała:

² BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2006, n. 1.

³ Tenże, *Pan niestrudzenie puka do drzwi człowieka*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 34 (2013), nr 3-4, s. 46.

«Jest we mnie bardzo głęboka studnia. I w tej studni jest Bóg. Czasami udaje mi się do Niego dotrzeć, częściej przykrywają Go kamienie i piasek: wówczas Bóg jest zasypany. Muszę Go wydobyć» (...). W swoim życiu, rozproszonym i niespokojnym, Etty odnajduje Boga właśnie w wielkiej tragedii XX wieku, w Szoah. Ta młoda kobieta, wrażliwa i nieusatysfakcjonowana, po przeobrażeniu przez wiarę staje się kobietą pełną miłości i wewnętrznego pokoju, która potrafi powiedzieć: «Żyję w nieustannej zażyłości z Bogiem»⁴. Papież Ratzinger – tym krótkim akapitem swojego przemówienia o Etty Hillesum – nie tylko wydobył z cienia dotychczas stosunkowo mało znaną postać młodej Żydówki, ale ukazał także, choć nie wprost, doniosłość aspektu spotkaniowego dla zainicjowania wiary i pozostawania w dynamicznej relacji z Transcendencją, z Bogiem.

Etty Hillesum (1914–1943) pozostawiła po sobie skromną, ale interesującą spuściznę literacką w postaci zbioru listów, opublikowanych w języku polskim pt. *Myślące serce*⁵, oraz pamiętnika *Przerwane życie*⁶. Ta młoda kobieta była wychowywana w religijnie obojętnej rodzinie żydowskiej, zasymilowanej w społeczeństwie holenderskim. W pewnym momencie swojego życia podjęła terapię pod kierunkiem Juliusa Spiera, rozpoczynając tym samym osobistą (ale jednocześnie także osobliwą) drogę ku dojrzałości. Wraz z dokonującą się przemianą wkroczyła na drogę religijnego doświadczenia. Istotne znaczenie dla poczynionych postępów miała nie tylko terapia, ale i osobowość jej psychoterapeuty. Przykład ludzkiej, duchowej i religijnej metamorfozy Etty Hillesum, pozostającej pod silnym wpływem mentora i terapeuty Juliusa Spiera, istotnie wpisuje się w dyskusję nad doniosłością (dla jakiegoś konkretnego *Ja*) czynnika wydarzenia spotkania

⁴ Tamże.

⁵ E. HILLESUM, *Myślące serce. Listy*, tłum. I. Piotrowska, Kraków: WAM 2002.

⁶ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, tłum. I. Piotrowska, Kraków: WAM 2000.

z wiarygodną i urzekającą *innością* człowieczeństwa napotykanego *Ty* oraz wejścia tejsze osoby w doświadczenie spotkania osobowego Boga i autentyczne doświadczenie wiary.

Mając na względzie przesłanie Benedykta XVI z początku encykliki *Deus caritas est* oraz osobę Etty Hillesum i jej religijne doświadczenie, pytanie jest następujące: czy i w jaki sposób *Ty*, samo duchowo przemienione, dojrzałe w człowieczeństwie, może być dla innego człowieka wiarygodnym znakiem obecności Tajemnicy (*Ty Wiecznego*)? Czy i na jakiej podstawie owo *Ty* może przyczynić się do przemiany *Ja*? Pytanie to dotyczy warunków, dzięki którym dochodzi do poznania siebie oraz do wejścia w relację z Bogiem. Innymi słowy, w niniejszym opracowaniu zostanie poruszona kwestia paradygmatu *wiary ze spotkania*, sproblematyzowana na przykładzie doświadczenia Etty Hillesum. Celem badań będzie konfrontacja z postawionym powyżej pytaniem oraz odnalezienie odpowiedzi na trzy kluczowe zagadnienia. Po pierwsze, niniejsza pozycja będzie próbą skonfrontowania się z zagadnieniem doniosłości wydarzenia spotkania interpersonalnego, które miałyoby urzeczywistniać doświadczenie religijne człowieka. Trzeba będzie zmierzyć się z kwestią uwagi osoby ludzkiej względem własnego człowieczeństwa i przeanalizować, czy ten rodzaj uwagi jest czynnikiem pobudzającym człowieka do wejścia na drogę religijnego doświadczenia. Ponadto należy dookreślić moment spotkania osoby ludzkiej z Bogiem, dookreślając wydarzenie spotkania z inną osobą ludzką i jej urzekającym i wiarygodnym sposobem przeżywania życia. Pomoże to w sprecyzowaniu elementów wchodzących w skład tegoż wydarzenia i pokazaniu, w jaki sposób wpływają one na podmiot spotkania (na konkretne *Ja*) oraz w jakim stopniu otwierają go na doświadczenie religijnej relacji z Bogiem. Ostatnią kwestią wymagającą refleksji jest analiza konsekwencji, które miały miejsce w toku doświadczenia u osoby, która uważnie przeżywa swoje człowieczeństwo.

Podjęcie tego zagadnienia jest umotywowane wieloma czynnikami. Kwestia relacji religijnej oraz elementów, które otwierają osobę ludzką na wymiar Boga jest nadal aktualna, zwłaszcza w teologii katolickiej⁷. Jako przykład może posłużyć Konstytucja *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego, w której napisano, że „(...) to człowiek stanowiący jedność i całość, z ciałem i duszą (...) stanowić będzie centralny punkt całego (...) wykładu”⁸. We współczesnej myśli filozoficznej nadal aktualna jest tradycja filozofii spotkania, która – jak przyznaje Tadeusz Gadacz – wywarła większy wpływ w pedagogice i teologii niż w samej filozofii w ogóle⁹. Istnieje jeszcze jeden czynnik, który uzasadnia aktualność podejmowanej tematyki. Jest nim dość wyraźnie zgłaszana potrzeba tworzenia teologii spotkania. W przekonaniu jej orędowników¹⁰ powinna ona dążyć do zrozumienia relacji łączącej człowieka z Bogiem, ale także – a nawet przede wszystkim – do bliższego zbadania wydarzenia spotkania *Ja z Ty Wiecznym* oraz do bardziej fenomenologicznego przybliżenia, czym jest ten moment. Co stanowi o jego doniosłości? Otóż wydaje się, że moment wszczynający doświadczenie religijne osoby ludzkiej pozostaje w ścisłym związku z pobudzeniem człowieka do uważnego przeżywania własnego człowieczeństwa. Nie ulega wątpliwości, że akcentowanie pierwiastka spotkaniowego jest pochyleniem się nad tym, co istotne dla człowieka, co wpisuje się w jego podstawowe doświadczenie egzystencjalne, w którym

⁷ Zob. H. SEWERYNIAK, *Homo capax Dei, wiara, wiarygodność*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa: Więź 2010, s. 105–116.

⁸ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja *Gaudium et spes*, Wrocław: TUM 2005, n. 3.

⁹ Zob. T. GADACZ, *Filozofia dialogu. Wprowadzenie*, w: *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, Kraków: Znak 2009, s. 511.

¹⁰ Zob. M. SKŁADANOWSKI, *Bóg i człowiek w teologii zorientowanej dialogicznie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 27 (2013), s. 149–165; R. M. RYNKOWSKI, *Teologia spotkania i dialogu*, „Znak” nr 660 (5), 2010, s. 88–94. W niniejszych artykułach zawierają się pewne intuicje względem konieczności uprawiania teologii spotkania i jej metodologii. Oba jednak bardziej opisują zagadnienie teologii dialogu.

może doświadczyć własnej podmiotowości, wyjątkowości oraz własnego otwarcia na relację z wyłaniającą się na horyzoncie Tajemnicą, czyli z Bogiem¹¹. W świetle tego, doświadczenie religijne Etty Hillesum i historia jej relacji z Bogiem okazuje się inspirującym świadectwem takiego spotkania. Trzeba zaznaczyć, że spotkanie to odcisnęło się silnym piętnem na całym jej życiu. Wartość świadectwa Etty jest istotna z trzech choćby racji: antropologicznej, etycznej oraz teologicznej. Między innymi z tych powodów jej doświadczenie wymaga usystematyzowanej analizy.

Trzeba przyznać, iż w Polsce stan badań nad religijnym doświadczeniem Etty Hillesum (na podstawie jej zapisków w pamiętniku oraz w listach) jest właściwie nikły. Wprawdzie, jak wcześniej zostało wspomniane, ukazało się polskie tłumaczenie pamiętnika Etty Hillesum z lat 1941–1943, zatytułowanego *Przerwane życie*, a także jej korespondencji, które ukazały się pod tytułem *Myślące serce*. Obie publikacje, a zwłaszcza pamiętnik, stanowią źródłowy materiał do analizy doświadczenia religijnego Etty w niniejszej książce. Poza tym istnieje tylko jedna praca przetłumaczona¹² na język polski, która stanowi refleksję nad relacją Etty Hillesum z Bogiem, autorstwa Yvesa Bériaulta. Sytuacja ma się nieco inaczej w Europie Zachodniej, gdzie postać Etty Hillesum jest znacznie bardziej rozpoznawalna. Na jej temat pisali Paul Lebau, Eveline Frank czy Jan Geurt Gaarlandt. Znaczącą rozprawą jest doktorat Alexandry Pleshoyano, przedłożony na Uniwersytecie w Nijmegen w 2007 roku¹³. W Holandii istnieje nawet *Etty Hillesum Research Centre*, które jest częścią Uniwersytetu

¹¹ Zob. S. SZCZYRBA, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Łódź: Wydawnictwo Archidiecezji Łódzkiej 2009, s. 234–236.

¹² Y. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, tłum. A. Frej, Warszawa: Promic 2010.

¹³ W bibliografii zawierają się odniesienia do publikacji P. Lebau, E. Frank, J. A. Gaarlandta i A. Pleshoyano.

w Gandawie. Celem tej instytucji jest promowanie wyników badań nad zapiskami Etty¹⁴.

Na strukturę niniejszego opracowania składają się trzy rozdziały, które są ułożone w systemie wynikowym. Oznacza to, że każdy następujący rozdział jest wynikiem poprzedniego i stanowi w pewnym sensie kontynuację jego myśli, aczkolwiek z zaprezentowaniem nowych aspektów badawczych. W pierwszym rozdziale zostanie przedstawiony, w sposób wybiórczy, dotychczasowy stan wiedzy z zakresu problematyki uwagi wobec własnego człowieczeństwa oraz czynników, które sprzyjają inicjacji tego typu uwagi, a także tych, które ją osłabiają. Przytoczone wiadomości będą wynikiem filozoficznych oraz teologicznych dociekań. W związku z tym rozdział pierwszy będzie stanowił przygotowanie, a także swoistą bazę dla rozważań w dwóch kolejnych, które będą próbą analizy doświadczenia religijnego oraz uwagi wobec własnego człowieczeństwa u Etty Hillesum. Rozdział pierwszy wykaże również, że konfrontacja człowieka z zasadniczym pytaniem *Kim jestem?* stanowi elementarny wymóg do przeżywania swojego życia w pełni. Ważną kwestią, która zostanie tam podjęta, będzie sprawa doniosłości *mistrza* (jakiegoś Ty) w poznawaniu siebie przez *Ja*. Drugi rozdział będzie dotyczył roli oraz wagi asystencji Ty w religijnym doświadczeniu *Ja*. W rozdziale tym zostanie także wskazane oraz omówione (na podstawie zapisków z listów oraz pamiętnika *Przerwane życie*) kilka istotnych konsekwencji, będących wynikiem wydarzenia spotkania Etty Hillesum z Juliusem Spierem. Trzeci, ostatni rozdział, będzie w bezpośredni sposób dotyczył relacji Etty Hillesum z Bogiem. W sposób szczególny zostanie poddany refleksji jej obraz Boga, pytanie o jego biblijne korzenie oraz związane z tym

¹⁴ Zob. <http://www.ehoc.ugent.be/en> (dostęp: 25 czerwca 2018 r.). Na podanej stronie znajduje się wiele opracowań z zakresu badań nad literacką spuścizną Etty Hillesum.

kontrowersje. Motywem przewodnim ostatniego rozdziału będzie analiza, specyficznej dla Etty Hillesum, *idei pomocy Bogu*. Idea ta jest oryginalnym wyrazem duchowości Etty, a także świadectwem żywiołowości jej relacji z Bogiem. Całość zwieńczy zakończenie, w którym zostanie dokonane podsumowanie całości wywodu, końcowe potwierdzenie tezy oraz ukazanie nowych perspektyw badawczych w zakresie poruszanej tematyki.

Metoda, która zostanie wykorzystana w toku rozważań jest dwojaka. Rozdział pierwszy będzie opierał się na krytycznej metodzie przeglądu filozoficznego oraz teologicznego dorobku w zakresie problemu uwagi wobec własnego człowieczeństwa osoby. Dwa kolejne rozdziały będą w znacznej mierze wykorzystywały metodę fenomenologiczną, zwłaszcza w przypadku analizy tekstów źródłowych – zapisków Etty Hillesum. Pozwoli to na stawianie tez, które będą wiązały się z kwestią doświadczenia religijnego Etty Hillesum, a także będą bezpośrednio bazowały na jej oryginalnych zapiskach, stanowiących swoisty *pogłos* owego doświadczenia oraz zbiór jej osobistych spostrzeżeń względem tego, z czym przyszło się jej konfrontować. W związku z powyższym, jedynym źródłem bezpośredniego wglądu w doświadczenie Etty są nade wszystko jej własne notatki z pamiętnika *Przerwane życie* oraz jej listy. Czemu ma służyć stosowanie tej metody badań? Otóż metoda fenomenologiczna ma na celu jak najskuteczniejsze dotarcie do istoty doświadczeń Etty oraz jej spotkania z Juliušem Spierem, które otworzyło ją na wymiar Boga. Głównym założeniem jest usytuowanie doświadczenia osoby (w tym przypadku Etty Hillesum) zawsze przed teorią, która będzie miała wyraz w rekonstrukcji doświadczenia religijnego Autorki pamiętnika *Przerwane życie*. To religijne doświadczenie było w jednoznaczny sposób zapoczątkowane poznaniem siebie samej.

ROZDZIAŁ I

UWAGA WOBEC WŁASNEGO CZŁOWIECZEŃSTWA

Człowiek jest istotą obdarzoną wolnością myślenia i samozwrotnością świadomości teoretycznej. Cechy te pozwalają mu na zdystansowanie się względem każdej treści i postawienie jej pod znakiem zapytania. Sam fakt bycia człowiekiem może być powodem zapytywania: cóż on oznacza i w czym się wyraża? Jest to zapytanie zarówno teoretyczne oraz egzystencjalne. Zwłaszcza ten ostatni rodzaj dylematu jest naznaczony swoistym *niepokojem*, którego źródłem jest intuicyjne przeświadczenie, iż istnieje ryzyko rozmija się poznającego podmiotu z prawdą, albo dokładniej – wyobcowania się z prawdy (z głębszej prawdy bycia człowiekiem). Można odnieść wrażenie, iż owego *niepokoj*u, czy też innymi słowy *fenomen*u *nieoczywistości* nie można lekceważyć. Nie powinien lekceważyć go tym bardziej pojedynczy, dotknięty nim człowiek oraz ci, którzy znajdują się w otoczeniu podmiotu, który doświadcza *fenomen*u własnej *nieoczywistości*.

Do głosu dochodzi, niekiedy słabiej, niekiedy zaś mocniej, swoista *nieoczywistość* człowieka względem samego siebie, stawiająca pod znakiem zapytania nie tylko aktualnie podejmowane działania i zajmowaną postawę egzystencjalną, lecz również samą wiedzę oraz przekonanie (samoświadomość), leżące u podstaw jego działania. To intuicyjne przeświadczenie, iż podmiot wyobcowuje się z głębszej prawdy bycia człowiekiem, nie jest tylko konsekwencją lub efektem introspekcyjnej analizy, albo – przede wszystkim też analizy. Jest ono także efektem zderzenia z *innym* w wydarzeniu spotkania.

Dramat bycia człowiekiem każda osoba ludzka musi rozegrać sama. Nie oznacza to bynajmniej, że miałoby się to

odbyć w samotności czy izolacji od innych. Zresztą trudno sobie wyobrazić całkowite odcięcie się od wpływu innych. Mowa tu raczej o niemożności scedowania tego zadania na innych, gdyż bycie człowiekiem jest nie tylko faktem, jest również zadaniem dla każdego z osobna. Już starożytni mówili o człowieku, iż, jako *persona*, jest *sui iuris et alteri incommunicabilis*, że jest *nieodstępowny*¹⁵. Każda próba przeniesienia na innych własnego dramatu prawdy w zakresie bycia człowiekiem dokonuje się na ogół za cenę alienacji. Każde bezkrytyczne przyjęcie cudzej odpowiedzi teoretycznej, leżącej u podstaw konkretnej, *tu i teraz* danej *praxis*, niesie ze sobą ryzyko wyobcowania egzystencjalnego i intelektualnego uwiedzenia. Ryzyko alienacji, przybierającej wspomniany kształt wyobcowania egzystencjalnego i uwiedzenia intelektualnego, potęguje się w stopniu monstrualnym zwłaszcza w sytuacji, w której dramat bycia człowiekiem usiłuje, za pomocą narzuconej ideologii¹⁶, zawłaszczyć władza. Nie można jednak zapominać, iż spotkanie z drugim (czyli z *innym* rozumianym jako drugi człowiek – Ty lub też z *Innym*, to jest z Bogiem), jak zostało wyżej zaznaczone, niesie także możliwość egzystencjalnego zwrotu i teoretycznej *metanoi*. Ten ostatni czynnik podkreślają w szczególności filozofowie spotkania. Jest to jednak problem do szerszego i bardziej wnikliwego naświetlenia oraz przebadania.

¹⁵ J. F. Zob. CROSBY, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Kraków: WAM 2007, s. 11–36.

¹⁶ Ideologią można nazwać system poglądów na temat natury człowieka, wyznawany przez jakąś grupę ludzi i wcielany przez nią w życie (zob. L. STEVENSON, D. L. HABERMAN, *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, tłum. U. Wieczorek, Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum 2001, s. 19).

1.1. ODPOWIEDŹ NA PYTANIE: *KIM JESTEM?* JAKO WARUNEK EGZYSTOWANIA NA MIARĘ CZŁOWIEKA. UWAGA NA WŁASNE CZŁOWIECZEŃSTWO W SENSIE SZERSZYM

Pytanie o samego siebie j e s t wspólne dla wszystkich ludzi i wielokrotnie pojawiało się w historii ludzkiej myśli, choć z różną dynamiką. Żadne inne pytanie nie intrygowało i nie intryguje człowieka bardziej niż: *Czym-Kim jestem?*, *Czym-Kim jest człowiek?*¹⁷. Wynika ono z szeregu pytań, pojawiających się na skutek zdziwienia samym sobą, formujących się na podstawie postrzegania siebie na tle innych jestestw i całej rzeczywistości, które to składają się na wiedzę teoretyczną i dotyczą podstaw ludzkiego bytowania. Pytania te są fundamentalne dla człowieczego *być*. Francuski myśliciel nowożytny, Blaise Pascal, nawoływał do tego, aby człowiek wyraził uznanie dla swojego ludzkiego, nadzwyczajnego, ontycznego statusu, w którym znajduje się pewna zagadka. Permanentnie przyzywa go ona do rozpoczęcia poszukiwania odpowiedzi na pytanie o samego siebie:

*Poznaj tedy pyszałku, jakim paradoksem jesteś dla siebie samego. Ukorz się bezsilny rozumie; umilknij, głupia natura: dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka (...)*¹⁸.

Ostatnie stwierdzenie wyżej zacytowanego fragmentu jest wyrazem uznania dla wyjątkowości człowieka, która polega na nieskończonym przerastaniu samego siebie. Zagadkowość człowieka poważnie przerasta nie tylko jego częściowo rozbudzone,

¹⁷ Angelo Scola określił w interesujący sposób pytanie *Kto ja jestem?* jako „pytanie pytań” (Zob. A. SCOLA, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, tłum. J. Merdecki, „Społeczeństwo” 2003, nr 2, s. 175).

¹⁸ B. PASCAL, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa: PAX 1977, s. 178.

zróżnicowane w każdym pokoleniu, moce poznawcze, ale także podjęte próby przedstawienia owej zagadki w postaci uporządkowanej, intersubiektywnie komunikowalnej wiedzy. Zagadkowość natury ludzkiej, co być może prezentuje się paradoksalnie, transcenduje człowieczą naturę, czego wyrazem jest owa zdolność poznawcza. Poznanie zaś tej zagadki jest ludzkiej naturze istotnie przyporządkowane. Zastanawiające jest zatem Pascalskie wezwanie do ukorzenia się rozumu.

Człowiek, ujmując siebie w oglądzie fenomenologicznym (aczkolwiek zawsze na tle innych jestestw), może permanentnie ulegać zdumieniu własnym jestestwem oraz tym, co stanowi *jakość* tegoż jestestwa i samego człowieczego zainteresowania własną złożonością¹⁹. Przy zetknięciu z własnym bytem, dzięki właściwej sobie ciekawości epistemicznej, dochodzi nierzadko do wiążących stwierdzeń. Są one wyrazem dogłębnego ujęcia faktu bycia osobą ludzką i jego wyjaśnienia. Tezy te są często również wyrazem pragnienia dotarcia do ostatecznej prawdy o samym sobie jako o człowieku. Upragnione przez osobę ludzką dogłębne poznanie siebie, dokonywane na podstawie potrzeby odkrycia racji swej egzystencji, staje się w istotnym stopniu możliwe dzięki wysiłkowi intelektualnemu. Sytuację tę obrazuje fragment encykliki *Fides et ratio*, Jana Pawła II:

Zarówno w dziejach Wschodu, jak i Zachodu można dostrzec, że człowiek w ciągu stuleci przebył pewną drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią. Proces ten dokonał się — nie mogło bowiem być inaczej — w sferze osobowego samopoznania: im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zara-

¹⁹ Luigi Giussani oddaje tę myśl w następujący sposób: „Pierwszą więc początkową intuicją jest zdumienie się tym, co jest dane i moim «ja» jako częścią tego, co dane, jako czymś istniejącym” (L. GIUSSANI, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Poznań: Pallottinum 2000, s. 165).

zem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko co jawi się jako przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego życia. Wezwanie „poznaj samego siebie”, wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako „człowiek”, czyli ten, kto „zna samego siebie”. Wystarczy zresztą przyrzeć się choćby pobieżnie dziejom starożytnym, aby dostrzec wyraźnie, jak w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się różne kultury, ludzie równocześnie zaczęli stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu? Pytania te są obecne w świętych pismach Izraela, można je odnaleźć także w Wedach, jak również w Awestach, w pismach Konfucjusza czy Lao-Tse, w przepowiadaniu Tirthankhary i Buddy. Są one obecne w poematach Homera czy w tragediach Eurypidesa i Sofoklesa, podobnie jak w pismach filozoficznych Platona i Arystotelesa. Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu”²⁰.

Przytoczony powyżej fragment ilustruje sytuację, którą można określić jako pierwszy wymiar uwagi na własne człowieczeństwo. Wymiar ów wskazuje podstawową dla człowieka, dla specyfiki jego bytowania, prawdę, iż nie może on w pełni po ludzku bytować, nie dysponując jakąś wiedzą o sobie – samoświadomością²¹. W zacytowanej encyklice stwierdzenie to wybrzmiewa

²⁰ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, Poznań: Pallottinum 1998, n. 1.

²¹ Pojawia się w tym zakresie szczególnie aporia antropologiczna, rzec by można aporia fundamentalna, która – paradoksalnie – wydaje się stanowić siłę napędową każdego myślenia teoretycznego w zakresie myślenia o człowieku. Platon, słowami Menona, tak ją sformułował: „W jaki jednak sposób będziesz szukał

w ostatnich ze słów: „(...) od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu”. Można powiedzieć, iż w zasięgu możliwości człowieka, w zasięgu możliwości jego samopoznania²², leży nadanie kierunku, w jakim on podąży: dokąd bowiem podąża intelekt, tam człowiek zmierza. Jednakże intuicja tego kierunku, która jest rezultatem działalności intelektu – choć może bazować na doświadczeniach zmysłowych – musi podlegać nieustannemu sprawdzaniu, skądinąd dlatego, że intuicja ta nie jest niepodważalna. Pojawia się zatem nowy wymiar tego, co można nazwać uwagą na własne człowieczeństwo. Ten nowy wymiar jest związany ze wspomnianą już wyżej samozwrotnością świadomości teoretycznej, ale nie tylko. Człowiek nie

Sokratesie czegoś, o czym nie wiesz zupełnie, co to jest? Co z tego, czego nie znasz, weźmiesz za punkt wyjścia? A jeżeli przypadkiem na to natrafisz, w jaki sposób poznasz, że to właśnie to, czego szukasz?” (PLATON, *Menon*, 80 E, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN 1991). Sokrates odrzucił tę formułę jako sofistyczną. Uświadomienie sobie niewiedzy nie musi wpływać paraliżująco na zamiar poszukiwania prawdy. Rozwiązanie trudności Sokrates widział w koncepcji anamnezy, zgodnie z którą wewnętrzne siły rozumu wystarczają do znalezienia, to jest do *przypomnienia sobie*, poszukiwanego rozwiązania.

²² Ten optymizm w stosunku do poznania introspekcyjnego zdaje się powściągać Emmanuel Lévinas, który krytycznie ocenia tradycję europejską, wyrosłą na gruncie sokratejskiego *Poznaj samego siebie*. Zauważa to w interesujący sposób Jan A. Kłoczowski: „Jest mi bardzo bliska myśl Lévinasa, że droga do poznania siebie nie wiedzie przez introspekcję. Lévinas powiada, że nieporozumieniem było to, że cała wielka europejska refleksja humanistyczna podążała za sokratejskim przykazaniem *Gnothi seauton*, poznaj samego siebie. Lévinas twierdzi, że więcej dowiem się o sobie, patrząc w twarz drugiego człowieka niż zaglądając w głąb własnej duszy. A dowiem się więcej, ponieważ drugi mówi o mnie nie poprzez narcystyczne czy skażone narcyzmem zanurzanie się w sobie, ale zmuszając mnie do myślenia zadaniowego: co mam czynić? Twoja twarz mówi mi przede wszystkim: nie zabijaj mnie! Czyż nie jest to interesujący kierunek poszukiwań dla myśli religijnej? Jest. A dlaczego? Dlatego że czytając Ewangelię, nie znajduję w niej zachęty do poszukiwania szczególnie intensywnych i dramatycznych przeżyć wewnętrznych i przeżywania rozmaitych stanów psychicznych. Ewangelia mówi mi wyraźnie, że będę sądzony za to, co uczyniłem jednemu z moich braci najmniejszych, za to, jak zachowałem się, widząc głodnego, chorego, prześladowanego” (*Boskie oko czyli po co człowiekowi religia. Z o. Joachimem Badenim i o. Janem Andrzejem Kłoczowskim rozmawiają Artur Sporniak i Jan Strzałka*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2003, s. 130).

przystępuje do działania, czy po prostu nie egzystuje, jedynie z jakąś hipotezą (wiedzą teoretyczną) na temat tego, kim jest. Osoba ludzka dokonuje zarówno – *in statu viæ* – swoistej weryfikacji własnej egzystencji, jak i pilotującej ją hipotezy. Owa weryfikacja przychodzi zdecydowanie łatwiej, gdy spotyka się w toku osobistego doświadczenia egzystencjalnego *mistrza* i można za jego przykładem, jako za swoim mentorem, podjąć własny sposób przeżywania życia, z nową intensywnością. Wydaje się, iż dochodzi wówczas do *ukorzenia rozumu*, czyli *wyznania* przezeń własnej bezsily, albo przynajmniej pewnego sposobu jego używania, o którym mówił i do którego wzywał Blaise Pascal.

1.1.1. ROLA INNEGO, CZYLI ROLA MISTRZA W POSZUKIWANIU PRAWDY O WŁASNYM CZŁOWIECZEŃSTWIE

Jest wiele prawdy w Lévinasowskim twierdzeniu głoszącym, że więcej można dowiedzieć się o sobie, gdy patrzy się w twarz drugiego człowieka, niż zaglądając w głąb własnej duszy. *Inny* mówi o człowieku nie poprzez narcystyczne patrzenie we własne wnętrze, ale zmusza go do myślenia zadaniowego, które jest wyrażalne w postaci pytania *Co mam czynić?*. Propozycja Emmanuela Lévinasa dla człowieka dwudziestego wieku chciała wskazać na Cierpiącego Sługę Jahwe. Koncepcja ta była jedną ze znaczących w 1968 roku – rzec by można za Markiem Jędraszewskim – w roku rozdroży prawdy o człowieku. Jędraszewski napisał:

W 1968 r. stanęły wobec siebie trzy prawdy o człowieku, które przyjęły postaci: Orfeusza i Narcyza (u Marcusego), Cierpiącego Sługi Jahwe (u Lévinasa), oraz Jezusa Chrystusa (u kard. Wojtyły). Stąd rozdroże, jakie się wówczas wyraźnie zarysowało i kształtowało. Co sądzić o tym rozdrożu? I co, przede wszystkim, sądzić o tych trzech drogach? Wreszcie: którą z nich – ostatecznie – wybrać?

Jednym z kryteriów możliwej odpowiedzi jest istota kultury

europejskiej pojmowanej od czasów Tertuliana jako dialog (przezeń, co prawda, kontestowany) między Atenami a Jerozolimą. Umożliwia on zachowanie właściwej proporcji w patrzeniu na człowieka, gwarantując mu zarówno wymiar horyzontalny, jak i wertykalny.

Otóż nie ulega wątpliwości, że filozoficzna propozycja Marcusego – na skutek poprzestania na wymiarze horyzontalnym człowieka – jest powrotem do wizji w gruncie rzeczy pogańskiej²³.

Jędraszewski niuansuje pewną obiekcję Lévinasa, ale i dokonuje jej korekty w kwestii doniosłości tradycji europejskiej. Tradycja ta miałaby jednoznacznie nawiązywać do wezwania *Poznaj samego siebie*, i cechować się dzięki temu narcyzmem²⁴. Należy stwierdzić, że bliższym dla Karola Wojtyły (od etycznie zorientowanej myśli Lévinasa) antropologicznym sojusznikiem poszukiwań filozofii człowieka dla potrzeb etyki – jak zauważa Sławomir Szczyrba – może okazać się metafizycznie zorientowana filozofia Martina Bubera²⁵. Prawdą jednak pozostaje niezbędność istnienia pewnego Ty dla poprawnego rozegrania własnego dramatu prawdy²⁶. Obecność tegoż Ty może być jednak ambiwalentna.

²³ M. JĘDRASZEWSKI, *Rok 1968: na rozdrożu prawdy o człowieku*, „Przegląd Powszechny” 1996, nr 5 (897), s. 184–195.

²⁴ Europejską tradycję myśli, bardziej narcystycznie cechował kartezjański paradygmat *cogito*. Sumienie – rozumiane zgodnie z tradycją klasyczną, jako rozum praktyczny – poprzez akt samowiązania się prawdą o dobru, mieści się w dynamizmie, który Wojtyła określa jako czyn ludzki (łac. *actus humanus*) konkretnego Ja.

²⁵ Zob. S. SZCZYRBA, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2009, s. 200–236.

²⁶ Zob. tenże, *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 1994, s. 70–87.

1.1.1.1. POZYTYWNE DOŚWIADCZENIE SPO- TKANIA *MISTRZA*: POTWIERDZENIE PRAWDY O WŁASNYM CZŁOWIECZEŃSTWIE

Uwaga na własne człowieczeństwo na pozór wydaje się czymś oczywistym, jednakże szczegółowe rozpatrywanie tego zagadnienia dowodzi, że kwestia ta wcale nie jest tak prosta. Osoba ludzka, zagłębiając się w siebie dzięki filozoficznej refleksji (introspekcji), uświadamia sobie złożoność własnego jestestwa. Wielorazowe wnikanie introspektywne w problematykę i złożoność własnej egzystencji pozwala w dotarciu do elementu, który stanowi o byciu człowiekiem. Skoncentrowanie przez podmiot uwagi poznawczej na sobie jest bezpośrednim oglądem siebie w działaniu, a to zaś wzbudza zainteresowanie głębszymi racjami samego faktu bycia osobą ludzką. Ten szczególny rodzaj uwagi umożliwia dostrzeżenie i wyeksponowanie poznawczego charakteru własnego egzystowania. Osoba ludzka doświadcza siebie jako podmiotu odkrywającego otaczającą rzeczywistość oraz własne bytowanie. Oznacza to, że w oparciu o naturalną potrzebę dotarcia do prawdy, człowiek sam dla siebie może być obiektem poznania. W tym kontekście uwaga wobec własnego człowieczeństwa jest wyrazem pielęgnowania poznawczej podmiotowości człowieka. Rozpatrywana tu podstawowa zdolność ludzkiej uwagi usprawnia osobę do uznania i realizowania elementarnych wymogów człowieka, którymi są: wymóg prawdy, szczęścia, sprawiedliwości i miłości²⁷. Te zaś decydują o wewnętrznym dynamizmie osoby, dzięki

²⁷ Por. L. GIUSSANI, *Zmysł religijny*, dz. cyt., s. 21. Giussani wspominał o wymogu szczęścia, wymogu prawdy oraz o wymogu sprawiedliwości. Istotnie, wymóg miłości mógłby się wiązać z wymogiem szczęścia (a nawet w pewnym stopniu z każdym z osobna); wydaje się jednak, że wypadałoby zanotować go oddzielnie. Wymóg miłości został także ciekawie wyjaśniony przez francuskiego myśliciela-personalistę, Gabriela Marcela. Wspomniiał on, że wymóg miłości jest wymogiem ontologicznym, czyli takim, który sprzeciwia się nihilistycznej pustce i jest jednocześnie pragnieniem bycia. Tenże wymóg ontologiczny

nim bowiem człowiek jest w stanie żyć w prawdzie o sobie samym, może doświadczyć napełnienia sensem oraz jest w stanie dostrzec horyzont celu, porządkujący ze swej natury całość egzystencji. Przednaukowe doświadczenie egzystencjalne pokazuje, iż osoba ludzka chce żyć wedle tych wymogów i robi wszystko, aby jej życie je spełniało.

Ludzka zdolność logicznego myślenia jest dostrzegalna choćby w fenomenie umiejętności procesu abstrakcji, stawiania pytań i dostrzegania zarysów sensu. Te elementarne przejawy ludzkiej zdolności myślenia wydają się wiążące, to one bowiem świadczą o otwarciu osoby na rzeczywistość oraz o – wspomnianym już wcześniej – pragnieniu dotarcia do racji własnego istnienia. *Myśl* inspiruje jednostkę do rozlicznych działań, zmierzających do poszerzenia wiedzy, której posiadanie jest rezultatem ludzkiej pasji poznawczej. W zasadniczym doświadczeniu egzystencjalnym – jak zauważa S. Szczyrba – człowiek odkrywa fenomen swojego bycia, co wyraża poprzez orzeczenie *Jestem!*²⁸. Ludzka świadomość uprzytamnia sobie fakt istnienia *czegoś*, później zaś siebie. Świadome zetknięcie człowieka z rzeczywistością prowadzi go do stwierdzenia, że otoczenie jest względem niego odrębne i na swój sposób *inne*. Człowiek poznaje zatem fascynującą go rzeczywistość, a jednocześnie odkrywa przy tym własną, ewidentną odrębność. W tej perspektywie uwaga wobec własnego człowieczeństwa przejawia się w skoncentrowaniu ludzkiej *myśli* na świadomości *czegoś* oraz samego siebie. W konsekwencji owa *myśl* skłania podmiot do zdystansowania się względem środowiska, z którym nie może się utożsamić, bo nie odnajduje w nim swojego *Naprzeciw* – to z kolei implikuje kolejny już problem, jakim jest kwestia ludzkiej tożsamości. Człowiek dostrzega, że

wiąże się doświadczeniem miłości, jawi się zatem jako szczególnie ważny w doświadczeniu życiowym osoby.

²⁸ Zob. S. SZCZYRBA, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogu Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, dz. cyt., s. 235.

przerasta rzeczywistość, w której żyje i postrzega samego siebie jako byt o specyficznym statusie, gdyż nie potrafi określić samego siebie w ograniczonych definicjach. Osoba ludzka, w chwili skoncentrowania uwagi na naoczności swego jestestwa, prezentuje się jako byt na swój sposób immanentny w stosunku do otaczającego ją świata, ale jednocześnie jako byt istotnie transcendujący świat zewnętrzny²⁹. Dzięki naturze duchowej człowiek rzeczywiście wykracza ponad ziemskie uwarunkowania i może w konsekwencji stwierdzić, jakby przed samym sobą: *Jestem bytem transcendującym rzeczywistość*. W tym też momencie zauważa, że pozostaje rzeczywistą zagadką względem samego siebie, czyli otwartym pytaniem, które wymaga konfrontacji i odnalezienia satysfakcjonującej odpowiedzi. Wobec tego stawia sobie podstawowe pytanie egzystencjalne, które brzmi: *Czym-Kim jestem?*. Uwaga wobec własnego człowieczeństwa, w ostatecznym wyrazie, manifestuje się poprzez pragnienie wyjaśnienia zagadkowości własnej osoby oraz poznania prawdy ostatecznej. Adolphe Gesché dobitnie podkreśla typowość tego pragnienia zrozumienia siebie, które w jego przekonaniu jest właściwe tylko człowiekowi:

²⁹ Warto w tym miejscu zasygnalizować, że także fenomen wolności człowieka jest tym, co wyróżnia go w świecie i zaświadcza o jego specjalnym statusie. W nawiązaniu do wcześniej zacytowanej wypowiedzi B. Pascala, Benedykt XVI skierował do uczestników kolokwium *Zmieniająca się tożsamość człowieka* następujące słowa: „Człowiek nie jest dziełem przypadku, zbiegu okoliczności, determinizmów czy reakcji fizyczno-chemicznych; jest on istotą obdarzoną wolnością, która, w pełni zdając sobie sprawę ze swej natury, przekracza ją i jest znakiem obecnej w niej tajemnicy inności. To w takim sensie wielki myśliciel Pascal mówił, że «człowiek nieskończenie przerasta człowieka». Owa wolność, która jest właściwa istocie-człowiekowi, sprawia, że może on ukierunkowywać swe życie na pewien cel, że może poprzez swoje czyny zmierzać do szczęśliwości, do której został powołany na wieczność. Wolność ta pokazuje, że istnienie człowieka ma sens. Korzystając ze swej prawdziwej wolności, człowiek wypełnia swe powołanie, spełnia się, nadaje kształt swej głębokiej tożsamości, a także, korzystając z wolności, bierze odpowiedzialność za swe czyny. W tym sensie godność szczególnie osoby ludzkiej jest zarazem darem Boga i obietnicą przyszłości” (BENEDYKT XVI, *Aby nauka nie stała się kryterium dobra*, „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 29 (2008), nr 3 (301), s. 34).

Niewątpliwie to właśnie człowiek jest tą istotą, której najbardziej zależy na zrozumieniu siebie. Nie wystarcza mu samo istnienie. Domaga się wyjaśnień istnienia, docieka przyczyn, szuka swojej tożsamości: kim jestem albo czym jestem? (...) Człowiek oczywiście próbuje zrozumieć siebie także na podstawie siebie: sławetne cogito Kartezjusza nie jest nie stosowne ani bezczelne. Mamy pewną autonomię, w której każdy człowiek niezależnie od tego, czy jest wierzący, czy nie, jest w pełni upoważniony do zrozumienia siebie³⁰.

Ukierunkowana na własne człowieczeństwo ludzka myśl pozwala zatem dotrzeć do podstawowych uwarunkowań człowieka i, jak już wspomniano, rozjaśnia nieco jego zagadkę. W rezultacie człowiek jest zdolny orzec sam przed sobą: *Jestem kimś transcendującym rzeczywistość*, czy też innymi słowy, *Kimś pozostającym w związku z Rzeczywistością Transcendentną* (wyłania się wówczas intuicja, która wyraża przekonanie o istnieniu Transcendencji). W związku z tym osoba ludzka pragnie, aby jej życie przebiegało ku sprecyzowanemu celowi. Przez rdzeń tego stwierdzenia przenikają dwa problemy, a mianowicie: zagadnienie sensu bycia człowiekiem i celu ludzkiej egzystencji. Oba przejawiają się pod postacią pytania: *Co to naprawdę znaczy być człowiekiem?*.

Pytania, wynikające z uwagi na własne człowieczeństwo, niejako *otwierają* osobę ku prawdzie o dobru, pojmowanym jako cel dążeń. To poprzez tę prawdę człowiek uświadamia sobie różne możliwości swojego działania, własną możliwość wyboru. Dzięki tej prawdzie może on doświadczać wolności, ale także stawać się wolny. Dzięki prawdzie i wolności, dostrzegając też hierarchię dóbr, człowiek zauważa, że może kierować swoim życiem i nadawać mu określony kierunek. Pytania przynaglają człowieka do odkrywania prawdy. Prawda o dobru niejako *uwodzi* i nieustannie

³⁰ A. GESCHÉ, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 2005, s. 105.

mobilizuje ludzką zdolność myślenia i sferę wolitywną do działania, a pragnienie prawdy jest tak głęboko wpisane w naturę człowieka, że wydaje się, iż gdyby miał on je zignorować, to przeżywałby wtedy swoisty kryzys. Dzięki poznawaniu prawdy, zwłaszcza prawdy o dobru oraz dzięki wyborowi, człowiek może transcendować rzeczywistość. Ludzkie czyny, przebiegające w dynamice zgodnej z odkrywaną przez człowieka prawdą o dobru, odciskają w świecie pewien ślad działania opartego na prawdzie. Uwaga na własne człowieczeństwo, która kształtuje się w toku opisywanego powyżej procesu, pomaga człowiekowi uświadomić sobie potrzebę prawdy i życia w jej świetle. Poprzez zdolność myślenia, przejawiającego się w stawianiu pytań, człowiek jawi się jako byt nakierowany nie tylko na poszukiwanie prawdy o dobru, ale wręcz jako ukonstytuowany przez poszukiwanie prawdy o dobru. Prawda ta jest w stanie ukoić jego wewnętrzny niepokój, jak i może ona ustrzec go przed rozpaczą niejednoznaczności i sceptycyzmu. Zdaje się, że osoba ludzka weryfikuje swoją egzystencję jako sensowną dopiero wówczas, gdy bazuje na odkrytej prawdzie o dobru. Uwaga wobec własnego człowieczeństwa ukierunkowuje zatem ludzki byt na poszukiwanie ostatecznej prawdy, która czyni człowiekiem.

Na tym etapie rozważań należy odnieść się do tego, o czym wcześniej zostało jedynie nadmienione, a co zauważył i czemu dał wyraz S. Szczyrba. Mowa o dopełnieniu analizy dynamizmu osoby – a więc faktu mówiącego o tym, że człowiek jako osoba odsłania się w działaniu. Analizę tę przeprowadził Karol Wojtyła, autor *Osoby i czynu*, przez pewien ważny aspekt tegoż dynamizmu. Dynamizm ten można również odnaleźć w pracy Martina Bubera *Ja i Ty*³¹. Problem jest tym bardziej znaczący, gdyż tego typu dynamizm w pewnym stopniu uaktywnia

³¹ Zob. S. SZCZYRBA, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, dz. cyt., s. 224–234.

się w sumieniu, gdy samodzielnie wiązuje się ono z odkrytą prawdą o dobru. Innymi słowy, jest ono wówczas posłuszne odkrytej prawdzie o dobru. Konstytuuje się wtedy *recta ratio* i *recta voluntas*³². Szczyrba zauważył:

Wydaje się, że Martin Buber uczynił pewien znaczący krok w zbliżeniu filozofii do religii, gdy podjął się fenomenologicznej charakterystyki wydarzenia spotkania, kluczowego dla prymarnego aktu wiary. W końcowych fragmentach Ja i Ty znajdujemy interesujące wyjaśnienie, a raczej wprowadzenie na pewien kierunek, jak rozumieć wydarzenie spotkania. Autor wiąże je z Objawieniem Wiecznego Ty. Poza możliwościami człowieka leży opis Objawienia, a zwłaszcza przedmiotowa charakterystyka Wiecznego Ty, nawet w momencie spotkania. Jedno ponad wszelką wątpliwość jest jednak pewne, że „człowiek – powiada Buber, z momentu najwyższego spotkania nie wychodzi taki sam, jaki weń wszedł”. Tą krótką uwagą zostajemy wprowadzeni w coś zupełnie zasadniczego, co ma znaczenie dla procesu – dramatu – ludzkiej tożsamości.

Odnotowanie faktu pewnej zmiany podmiotu – to, że człowiek nie wychodzi ze spotkania taki sam, jaki weń wszedł, o czym może nas poinformować nasza nieintencjonalna samoświadomość prosta (refleksja towarzysząca) – nie jest, przynajmniej w momencie zachodzącego spotkania, intencjonalnym korelatem aktu poznania, lecz rezultatem wydarzeniowego charakteru spotkania. Człowiek nie tylko nie aranżuje spotkania, lecz również wydaje się nie mieć nań żadnego wpływu. Buber odnotowuje: „Moment spotkania nie jest »przeżyciem« (ein „Erlebnis”), które budzi się i rozkosznie dopełnia we wrażliwej duszy: tutaj dzieje się coś

³² Sumienie nie jest kreatorem prawdy o dobru, czyli nie jest ostateczną normą ludzkiego postępowania. W teologii moralnej pojawiły się koncepcje twórczego rozumu. Polemizował z nimi Andrzej Szostek (zob. A. SZOSTEK, *Natura – Rozum – Wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym: Fundacja Jana Pawła II 1990, s. 275–285).

z człowiekiem. Niekiedy jest to jak tchnienie, niekiedy jak zapasy, tak czy inaczej - dzieje się”. To stwierdzenie nieuchronnie wiedzie nas do rozróżnień poczynionych w swoim czasie przez K. Wojtyłę (Osoba i czyn). Nade wszystko rodzi się pytanie, czy w Buberowskim stwierdzeniu „tutaj dzieje się coś z człowiekiem” mamy do czynienia z czynem, a więc z postacią dynamizmu „ja działam”, czy też z uczynnieniem, a więc postacią dynamizmu „coś dzieje się ze mną”. Gdyby nasza myśl ciężyla w zakwalifikowaniu owego „przeżycia” do uczynnień, to musiałoby zrodzić się pytanie: Czy jedynym źródłem powyższego stwierdzenia są nachodzące „ja” wydarzenia (zdarzenia) o charakterze wewnątrzustrojowym, somatycznym?

Z pewnością reakcje somatyczne, choć dane są nade wszystko samemu podmiotowi, jednak nie są wytworem imaginacji, są obiektywnie uchwytnie. Działania somatyczne nie zawsze są zdeterminowane jedynie ustrojowo, a więc podległe wyłącznie immanentnym prawom natury. Może zachodzić interakcja o innym charakterze aniżeli immanentny determinizm fizyczny czy psychiczny. Nie można zatem z góry wykluczyć działania jakiegoś czynnika pozaustrojowego, transcendentnego na człowieka, ani też osobliwego zaangażowania się człowieka oraz pewnych symptomów somatycznych towarzyszących spotkaniu, wydarzeniu, które właśnie zaszło. Nieco dalej czytamy: „Człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost, o którym wcześniej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo określić. Naukowy światopogląd w swym uprawnionym dążeniu do nieprzerwanej przyczynowości zaszeregowuje pochodzenie nazwy. Nam, którym chodzi o rzeczywiste rozważanie rzeczywistego, zbędna jest podświadomość i aparat psychiczny. Rzeczywistością jest to, że otrzymujemy coś, czego przedtem nie mieliśmy, i otrzymujemy w taki sposób, że wiemy: to zostało nam dane”.

Wypada zauważyć, iż Buberowskie „tutaj dzieje się coś z człowiekiem” w jakimś sensie poszerza zakres podmiotowanych przez osobę odmian dynamiki – czynów i uczynnień,

ale również wnosi pewną modyfikację rozumienia osoby, podmiotu. W każdym razie tę modyfikację implikuje. To „coś” (co dzieje się z człowiekiem) nie jest w sensie ścisłym ani owocem sprawczości osoby („ja działałam”), ani czystym uczynieniem, które jedynie rejestrujemy jako sygnały pochodzące z wnętrza organizmu. Jest to coś, czemu człowiek mimo wszystko ulega, ale ulega jakby w pierwszym starciu, by – „zaraz w następnym” – dokonać choćby załawkowego przyzwolenia woli ze względu na pociągające go dobro. Można tu w sposób zasadny mówić o pradecyzji – o „ja chcę”, aby to coś działało na mnie. W innym wypadku trudno byłoby sobie wyobrazić autentyczną dialogiczność. Inaczej mówiąc, „ja” przyjmuje postawę otwarcia, nasłuchu, bo tego chce (może – nie musi, lecz chce tego!), właśnie w pewnej odpowiedzi. Dlatego, „człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost”. Tego przyrostu nie mógł wcześniej przewidzieć, zwłaszcza co do zawartości treściowej, a nade wszystko nie mógłby chcieć sam z siebie w takim oto kształcie. Nie jest w stanie przewidzieć także bezpośrednich okoliczności i źródła pochodzenia treści. Inaczej mówiąc, nie jest w stanie sformułować tutaj teorii, a w konsekwencji nie może niczego uzasadnić, zwłaszcza w sensie argumentacji, uzasadnień stosowanych w naukach szczegółowych, nie znaczy to jednak, że nie może odślaniać głębiej prawdy o człowieku, o jego całościowości³³.

Należy podsumować dotychczasowy wywód, dotyczący dynamizmu osoby. Obok podmiotowania i sprawstwa *par excellence* czynu (w żywiole *Ja działałam*), istniałyby uczynnienia (czyli *Coś dzieje się we mnie, ze mną*), które *Ja* podmiotuje, ale nie jest ich sprawcą w sensie takim, o jakim mowa w przypadku

³³ S. SZCZYRBA, *Filozofia religii w ramach filozofii dialogu*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek (*Dydaktyka Filozofii*, t. 2), Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 257–260.

czynu. Istnieje także ów trzeci dynamizm, w którym podmiotowanie *Ja* przybiera kształt bierności aktywnej – przyzwolenia. Podmiot jest świadomy wydarzenia, a więc wówczas orzeka *Tutaj dzieje się coś ze mną, człowiekiem* i zachowuje się responsorycznie w sensie pewnej interaktywności, ale tak naprawdę tylko *pozwała* działać obecnej w danej sytuacji Tajemnicy, rozpoznając i uznając Jej obecność. Omawiana tu pryncypalna zdolność uwagi człowieka względem siebie odsłania przed ludzkim bytem intuicję, że może on być ukierunkowany na relację z *Ty Wiecznym*. Więcej, jak podkreśla S. Szczyrba, relacja z *Ty Wiecznym* wydaje się fundować ludzkie *Ja*³⁴. Wgląd w fenomen swojego człowieczeństwa zbliża człowieka do wymiaru tejże Tajemnicy, czyli *Ty Wiecznego*. Zdaje się niemożliwe, aby Tajemnica ta, w czasie ziemskiego życia człowieka, mogła być kompleksowo poznana, chociaż cały czas *zagaduje* człowieka, a robiąc to *intriguje go* i to ona prezentuje się przed nim jako cel, horyzont. Dzieje się tak dlatego, że świat zaczyna jawić się człowiekowi jako swego rodzaju *symbol*, który ze swej natury daje się rozpoznać i tym samym odsyła ku *innej* rzeczywistości³⁵, do wymiaru Boga. Słusznie zauważył tę prawidłowość Joseph Ratzinger w dziele *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, gdzie napisał:

³⁴ Zob. tenże, *Odzyskać Ja odzyskując TY. Spór M. Bubera i J. Ratzingera/Benedykta XVI ze współczesną myślą o doświadczenie i pojmowanie Boga*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korzec, R. Misiak (Studia i rozprawy, nr 26), Szczecin: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego 2010, s. 131–149.

³⁵ L. Giussani zauważył, że znak nabywa swoje pełne znaczenie o tyle, o ile do tejże innej rzeczywistości odsyła (Zob. L. GIUSSANI, *Zmysł religijny*, dz. cyt., s. 177). Dalej Giussani spostrzegł, że „(...) świat w zderzeniu z człowiekiem spełnia rolę znaku, (...) świat «pokazuje» coś Innego, objawia «Boga», podobnie jak znak wskazuje na to, czego jest znakiem. Doświadczalna rzeczywistość (...) jest «znakiem» tego czegoś innego” (tamże, s. 184).

*Tylko poprzez tę nie mającą końca niepełność symbolu przedziera się wiara człowieka do Boga jako nieustanne przekraczanie przez człowieka samego siebie*³⁶.

Człowiek, egzystując w perspektywie Tajemnicy (lub innymi słowy *Ty Wiecznego*, Boga) odkrywa równocześnie, że oddala się ona – niczym obiekt na horyzoncie – choć cały czas istnieje w zasięgu myśli i napawa nadzieją. Oznacza to, że *nie daje się osiąść*. Tajemnica partycypuje w *horyzoncie nadziei*, do którego można *przybliżyć się intencjonalnie* poprzez skupioną uwagę na własnym człowieczeństwie (dokładniej – na dynamice pragnień), ewokującą dalsze pytania, nakierowane na dotarcie do ostatecznej prawdy o sobie samym. Dzięki uwadze na własne człowieczeństwo jednostka pragnie odkryć prawdę ostateczną, która będzie całościową odpowiedzią na pytanie o znaczenie bycia człowiekiem. Tajemnica, wyłaniająca się we wspomnianym *horyzoncie nadziei*, daje żyjącemu w jej perspektywie człowiekowi, odczuwalny przezeń pokój. Osoba ludzka, prawdziwie przeżywająca fenomen swojego człowieczeństwa, jest w stanie zbliżyć się do wymiaru Tajemnicy³⁷. Dokonuje się to choćby dzięki naturalnym dla człowieka zdolnościom autotranscendencji, które otwierają osobę ludzką na wymiar Boga i tym samym umożliwiają mu nawiązanie, konstytutywnej dla jego człowieczeństwa, relacji z *Ty Wiecznym*³⁸.

³⁶ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków: Znak 1970, s. 57.

³⁷ Zbliżyć się, ale nie wkroczyć w jej wymiar. Delfickie wezwanie *Poznanie samego siebie!* jest tylko warunkiem – koniecznym, ale niewystarczającym. W tym sensie obiekcja Lévinasa była zasadna. To samo należy powiedzieć o doniosłości sumienia, a zwłaszcza o wartości samowiązywania się podmiotu wraz z poznaną prawdą o dobru. Ono również jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym: bycie moralnie dobrym nie sprawia, że człowiek *automatycznie* – sam z siebie – przekracza próg Tajemnicy.

³⁸ Zob. H. SEWERYNIAK, *Homo capax Dei*, wiara, wiarygodność, dz. cyt., s. 105–116.

Problem zaznaczony w tytule bieżącego rozdziału nawiązuje do szczególnego rodzaju możliwości, który wydaje się być czynnikiem istotnym dla każdego człowieka. Przy dogłębniejszej analizie tego problemu okazuje się, że uwaga wobec własnego człowieczeństwa pozostaje czasami na poziomie nieuświadomionym bądź nieuaktywnionym. Przyczyny takiego stanu rzeczy mogą być wielorakie. Najczęstszą przyczyną wydaje się sytuacja, podczas której osoba ludzka nie zdaje sobie sprawy z tej szczególnej możliwości. Świadczy to o wręcz paradoksalnym niezainteresowaniu sobą. Z drugiej strony uwypukla się inna przyczyna nieuwagi na własne człowieczeństwo: celowa marginalizacja. Człowiek nie aż tak często (a jeśli już, to w szczególnych chwilach życia) uprzytamnia sobie siebie i doświadcza wagi własnego człowieczeństwa, po czym – z rozlicznych przyczyn – traci to doświadczenie. Na skutek nieuwagi lub rozproszenia, którym podlega, rezygnuje z próby zrozumienia samego siebie, odrzuca pytania, które usiłowały w nim przebić się do świadomości. Zadowolona się pośpiesznym, okrojonym spojrzeniem i przyjmuje naznaczone redukcją wyjaśnienia. Często też prezentują się w tym kontekście pretensje do tłumaczenia fenomenu człowieczeństwa bez wzięcia pod uwagę wszystkich czynników, które go objaśniają. U źródeł ignorancji znajdują się nierzadko zachowania polegające na tamowaniu pewnych zagadnień i refleksji, przybierające postać wypierania bądź tłumienia – jest to sytuacja *opróżniania pytań*, bądź innymi słowy: deprymowania ich znaczeń. Ta nieuwaga uniemożliwia osobie wzbudzenie ciekawości epistemicznej, która za cel swej działalności obiera dotarcie do ostatecznych racji swojego bytu. Człowiek ma wówczas nikłe szanse na zdumienie się wyjątkowością swojego jestestwa i dojścia do wymiaru Tajemnicy, będącej uspokajającą odpowiedzią na ludzkie pytania o samego siebie w całej swojej zadziwiającej złożoności. Konsekwencje takich postaw zdają się dla człowieka pustoszące, czemu dał wyraz Luigi Giussani:

Zagubienie znaczenia będącego konsekwencją pozbawienia treści lub redukcji pytań (egzystencjalnych – przyp. A.K.), niesie ze sobą poważne następstwa pod względem kulturowym. Człowiek traci kontrolę nad sobą, nad całością stanowiących go elementów. (...) Pierwszą konsekwencją owych nierozumnych postaw jest zerwanie z przeszłością, drugą samotność człowieka przeżywana w konkretnym życiu, trzecią natomiast eliminacja wolności, która jest charakterystyczną cechą antropologiczną i społeczną³⁹.

Oczywiście, także sama kultura może nie sprzyjać człowiekowi w stawaniu się człowiekiem bardziej, niż nim jest. Na ważną i niepokojącą rzecz wskazuje L. Giussani, gdy wspomina o eliminacji wolności człowieka. Jeżeli egzystencjalnym wymogiem osoby ludzkiej jest zaspokojenie potrzeby poznania sensu i celu swojego istnienia, jeśli wolność jest doświadczeniem całkowitego zaspokojenia *Ja* lub zdolnością osiągnięcia celu, i jeżeli człowiek rezygnuje z podjęcia wyzwania osiągnięcia tegoż przeznaczenia, wówczas pozbawia samego siebie pewnego dobra.

Należy poruszyć także znaczenie obecności *Ty* dla rozgrywania przez człowieka dramatu prawdy. Owo poznawanie siebie, do którego swoich rozmówców usiłował skłonić Sokrates, gdy stawiał sobie i innym pytanie „Czy ja sam nie jestem bydlę bardziej zawile i zakręcone, i nadęte niż Tyfon, czy też prostsze i bardziej łaskawe, które z natury ma w sobie coś boskiego i coś niskiego?”⁴⁰, siłą rzeczy nie mogło dokonywać się w zacisznym ustroniu i odosobnieniu. O Sokratesie wiadomo, że poszukiwał swoich rozmówców pośród bywalców ateńskiej agory. Usiłował prowadzić samego siebie oraz innych ku posłuszeństwu *daimonowi*. Oskarżony za to o ateizm oraz demoralizowanie

³⁹ L. GIUSSANI, *Zmysł religijny*, dz. cyt., s. 129.

⁴⁰ PLATON, *Fajdros*, IV, 233-236, tłum. W. Wytwicki, Warszawa: PWN 1958, s. 42.

młodych, został skazany przez współobywateli – nie zgadzając się odwołać poglądów, ani przyjąć hańbiącej go banicji – na śmierć. Być może Sokrates przeczuwał, iż mocniejszą racją, aniżeli racja logiczna, logiczny dyskurs, jest inna racja – zderzenie się z prawdą ucieleśnioną w osobie, *zderzenie z osobą*⁴¹.

Trzeba dodać, iż relacja *uczeń-mistrz*, odgrywała doniosłą rolę i była doceniana w wielu kulturach, choć praktyki były w nich bardzo zróżnicowane. Relacja ta była nie tylko ważna z powodów merytorycznych (przekaz wiedzy i doświadczenia) lecz także pozamerytorycznych, pedagogicznych (kształtowanie osobowości). Możliwość porównania własnego *Ja* z jakimś *Ty* zawsze sprawiała, że człowiek nie tylko przekraczał własną samotność, ale mógł utwierdzać się w swej tożsamości, w bycie. O ile konkretny człowiek dysponuje wyraźną postacią samoświadomości, stanowi to zawsze moment weryfikacji, nierzadko także korekty. Ten człowiek, który intensywniej, bardziej atrakcyjnie i wiarygodniej – nie w sensie jednak wyłącznie zewnętrznym – żył (a zwłaszcza przeżywał swoje człowieczeństwo), ten był postrzegany jako autorytet. Owy *mistrz* w wymiarze egzystencjalnym, zawsze wywierał silne wrażenie na swoim otoczeniu, które było tak mocne, że z łatwością pozyskiwał sobie uczniów i naśladowców, a więc tworzył szkołę. Gromadzili się w niej *uczniowie*, którzy chcieli pozyskać podobny zakres wiedzy i mądrości życiowej jak ich *mistrz*, ale także osiągnąć jakość życia podobną do niego. Tak było na Dalekim Wschodzie, tak działo się na Bliskim Wschodzie w epoce przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej.

⁴¹ Por. S. SZCZYRBA, *Sokrates – destruktor czy dobroczyńca ateńskiej polis. Kilka uwag o „zbożności” mędrca*, w: *Naród – Religia – Język. Materiały z Konferencji*, red. A. Ceglińska-Gajda, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2011, s. 389–401.

1.1.1.2. NEGATYWNE DOŚWIADCZENIE: UTRATA DOŚWIADCZENIA WŁASNEGO CZŁOWIECZEŃSTWA

Można powiedzieć, iż B. Pascal, którego stwierdzenie zostało wcześniej przywołane i uczynione punktem wyjścia prowadzonej refleksji na temat przeżycia własnego człowieczeństwa, trafnie przedstawił owo doświadczenie własnego transcendowania, wskazując tym samym na konfrontację osoby ludzkiej z jej własnym człowieczeństwem. Kiedy Zachód – na fali spektakularnych odkryć nauk empirycznych, spotkania z Nowym Światem, Reformacji, narodzin państw – wielkimi krokami wchodził na drogę afirmacji autonomii podmiotu, intuicja Pascala mogła przyczynić się do zachowania tego cennego wkładu, który objawienie judeo-chrześcijańskie, przejmując także dorobek myśli greckiej, wniosło do dziedzictwa całej ludzkości. Tym istotnym wkładem jest wprowadzenie pojęcia osoby. Pascalowska myśl mogła pomóc nowożytnej trosce o podmiot w procesie zakorzenienia się w realistycznej, klasycznej kategorii osoby i tym samym przyczyniła się do ściślejszego sformułowania tej ostatniej. Albowiem za pomocą tej kategorii, „(...) objawienie judeochrześcijańskie w sposób dotąd niespotykany utwierdziło i pogłębiło rozumienie podmiotu ludzkiego”⁴². K. Wojtyła, nawiązując do cytowanych wyżej słów B. Pascala, twierdził: „Człowiek przerasta siebie ku Bogu i wraz z tym wychodzi z granic, jakie określają mu stworzenia, z granic przestrzeni i czasu, z granic przygodności i zmiany. Transcendencja osoby łączy się z odniesieniem do Tego, [który

⁴² Por. A. SCOLA, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, art. cyt., s. 175. Do wspomnianego objawienia judeochrześcijańskiego należałoby dodać pewną uwagę. To raczej kontekst debat trynitologicznych i chrystologicznych, a więc próba transmisji treści wiary w obręb kultury kształtowanej filozoficzną myślą grecką, zaowocował precyzacją pojęcia osoby. Samo objawienie co najwyżej stymulowało myślenie personalistyczne (por. S. SZCZYRBA, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla nakreślenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, dz. cyt., s. 365–413).

jest] Nieskończony i Nieogarniony”⁴³. W ten sposób dokonuje się potwierdzenie doniosłości doświadczenia własnego człowieczeństwa, które powinno być uwzględnione zarówno w codzienności, jak i w refleksji teoretycznej. Niektórzy myśliciele nowożytni, jak słusznie zauważył Angelo Scola, poszli jednak w innym kierunku. Sądzi, że umacniają podmiot ludzki przez radykalizację jego autonomii, która ostatecznie odrzuca wspólnotę z Bogiem. W rzeczywistości, główne drogi myśli nowożytnej – w jej różnorodnych i nieraz sprzecznych ze sobą formach – nieubłagane prowadziły do przekształcenia stwierdzenia Pascala w zalecenie Fryderyka Nietzschego: „Człowiek jest czemś, co pokonanem być powinno”⁴⁴. Stąd zaś, może się wydawać, już tylko krok do twierdzenia, że należy porzucić również podmiot⁴⁵. Tym bowiem, co nade wszystko powinno być pokonane, w myśl Nietzschego, było doświadczenie transcendencji człowieka, które *otwiera go* w kierunku Tajemnicy oraz wiązanie rozumienia istoty wolności osoby ludzkiej z samozwiązaniem się człowieka w postawie posłuszeństwa wobec Boga. Zatem zamiast przekraczać siebie w kierunku Nieskończonego i doświadczać własnego wzrastania⁴⁶, człowiek gubił je i był odwodzony od autentycznego ludzkiego doświadczenia⁴⁷ w kierunku czynienia innego doświadczenia – w kierunku *nadczłowieka*. Oznacza to, że im bardziej znikał podmiot osobowo-ludzki, tym samym zaczął kształtować się nowy podmiot technokratyczny, który realizował nietzscheański *ideał wierności tylko ziemi*⁴⁸.

⁴³ K. WOJTYŁA, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Paryż: Éditions du Dialogue 1980, s. 27.

⁴⁴ F. NIETZSCHE, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Gdynia: Wydawnictwo Tenet 1991, s. 7.

⁴⁵ Por. A. SCOLA, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, art. cyt., s. 176.

⁴⁶ Por. L. GIUSSANI, *Doświadczenie jest drogą do prawdy*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce: Jedność 2003, s. 165.

⁴⁷ Por. tamże, s. 83–92; por. tenże, *Zmysł religijny*, dz. cyt., s. 97–149.

⁴⁸ Por. F. NIETZSCHE, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 7.

Ponieważ niepodobna zdławić *pytania pytań*, to jednak dostrzegalny niekiedy sojusz nauki z techniką⁴⁹ przejmując inicjatywę i poniekąd wyręcza człowieka w trudzie pytania o podmiot, snując przed człowiekiem swoistą wizję twórcy samego siebie. Czyni to dość skutecznie, ponieważ:

(...) [współczesna technika – przyp. A.K.] okazuje się środowiskiem przeznaczonym dla samego siebie, środowiskiem, które coraz mniej odpowiada na potrzeby zewnętrzne a [co-raz bardziej – przyp. A.K.], kierując się własnymi prawami ewolucji i trwania, dąży do celów wewnętrznych. Nauki i technika, co wyraźnie widać w dziedzinie biotechnologii, określają swoje cele wyłącznie na podstawie swoich wewnętrznych możliwości⁵⁰.

Wizja człowieka jako kreatora siebie jest wizją abstrakcyjną. Nie jest to bowiem doświadczenie przeciętnego, konkretnego człowieka, gdyż z doświadczeniem człowieka nie ma właściwie nic wspólnego. Dlatego Scola postawił pytanie, które dotyczy wątpliwości, czy aby współczesność nie zmierza ku narodzinom nowego podmiotu kolektywnego⁵¹. Jeśli z jednej strony współczesny *człowiek technologiczny* wydaje się nową wersją kartezjańskiej wizji, a zwłaszcza jej dualizmów (*res cogitans et res extensa*), to z drugiej strony okazuje się niespodziewanym przykładem idealistycznego utożsamienia tego, co realne i tego, co idealne.

⁴⁹ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, dz. cyt., n. 5.

⁵⁰ A. SCOLA, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, art. cyt., s. 176.

⁵¹ Tamże. Poniekąd ów podmiot kolektywny, w którym jednostka co najwyżej partycypuje, spełniałby wizję Augusta Comte’a, a nawet jeszcze bardziej odległą – Awerroesa. Ten ostatni przychylił się do tezy, że ginie indywidualny człowiek, ale ludzkość trwa (por. AWERROES, *A.C. Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima*, Cambridge: Ed. by F. Stuart Crawford 1953; S. SWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków: Znak 1983, s. 116). A. Comte chętnie widziałby religię ludzkości w miejsce tzw. religii tradycyjnej (por. A. COMTE, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l’Humanité*, t. 1, Paris 1851-1854, s. 22).

W tym znaczeniu podmiot na pewno nie został uśmiercony. Nowy technokratyczny i kolektywny podmiot powstał ze starego podmiotu empirycznego, który został już sprowadzony do rangi przedmiotu, protezy, czy też po prostu jakieś funkcji.

Odrzucając ideę osoby-podmiotu, tracąc zakorzenienie we wspomnianym wyżej doświadczeniu, człowiek zaczyna pojmować siebie jako wytwór człowieka. Czyż w takiej sytuacji nie trzeba postawić pytania: czy dzisiaj pojedynczy człowiek, rozumiany jako *Ja*, może być jeszcze w centrum własnego świata⁵²?

1.1.2. IDEALNY «MISTRZ»

Zdaję się być wielką krzywdą wmówienie człowiekowi, że jest kimś, kim nie jest i tak naprawdę być nie może. Ponowożytnie odpowiedzi na pytanie o człowieka, niekiedy ideologicznie zaangażowane, obarczone *błędem antropologicznym*, jedynie uwodziły i zwodziły poszczególne jednostki, a niekiedy i całe społeczeństwa. Utopia komunizmu czy mit rasy stały się emblematycznymi przykładami tego dramatycznego uwiedzenia w dwudziestym stuleciu, a przecież to nie jedyne ideologie tamtych czasów. Prawdopodobnie z tego powodu, że większość ideologii oferuje człowiekowi odpowiedź na pytanie o istotę jego osoby. Patrząc z tego punktu widzenia, to znaczy z perspektywy problematyczności istoty człowieczeństwa oraz oferowanych przez ideologie możliwości, jak i mając na uwadze wszystkie próby rozwiązań, można zaryzykować poszukiwanie *idealnego «mistrza»* dla człowieka. Aby uniknąć zarzutu sięgania jedynie do argumentacji teologicznej, trzeba skupić się na argumencie formalno-ontologicznym. Można w tym celu intuicyjnie przyjąć jako prawdziwe zdanie, twierdzące, że człowiek jest egzystencją problematyczną. By uargumentować przeświadczenie o problematyczności

⁵² Por. A. SCOLA, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, art. cyt., s. 177.

człowieczeństwa, można przytoczyć kilka założeń⁵³. Jeśli człowiek nie jest sam w sobie, w swoim człowieczeństwie, oczywisty i w związku z tym potrzebuje wychowania oraz pracy nad sobą, to nie tylko potrzebuje drugiego człowieka rozumianego jako nauczyciela (który może go motywować i wspierać), ale potrzebuje *Mistrza*, który jest więcej niż człowiekiem, bowiem do rozwiązania pozostaje właśnie problem człowieczeństwa. Drugi człowiek (czyli *Ty*) nie może być ostateczną miarą innego człowieka i rozwiązaniem problemu człowieczeństwa, ponieważ ma on do rozwiązania dokładnie ten sam problem. Teoretycznie oraz formalnie «*idealnym Mistrzem*» mógłby być Ktoś, kto jest na przykład zarazem człowiekiem i Transcendensem (w perspektywie jego statusu ontycznego), a zarazem Ten, który rzeczywiście przyjąłby za swoją misję nie tylko teoretyczne, ale nade wszystko egzystencjalne rozwiązanie problemu człowieka⁵⁴. W świetle tak skonstruowanego kryterium można również dokonać przeglądu różnych hipotez

⁵³ Na potrzeby niniejszego opracowania można przytoczyć choćby dwa takie argumenty: po pierwsze to, że żadne ze znanych jestestw nie potrzebuje tak długiego okresu troski wychowawczej oraz przygotowania do życia w społeczności jak człowiek; jeśli na tym polu istnieją poważne zaniedbania, to w konsekwencji pojawiają się także różnego rodzaju zakłócenia i dysfunkcje egzystencjalne. Po drugie – żadne ze znanych jestestw nie jest w stanie być tak okrutnym jak człowiek. Pisał o tym już Arystoteles w *Polityce*: „Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłamie z prawa i sprawiedliwości. Najgorsza jest bowiem nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużyte. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivosti zmysłowej i żarłoczności” (ARYSTOTELES, *Polityka*, 1253 a (12), tłum. L. Piotrowicz, Warszawa: PWN 1964, s. 8).

⁵⁴ Byłby to przykład argumentacji różniący się nie tylko od tej, którą można znaleźć u św. Anzelma (znanej pod pytaniem *Cur Deus homo?*; zob. ANZELM z CANTERBURY, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*, w: tenże, *O wcieleniu. Wybór pism*, tłum. A. Rosłan, Poznań: Fundacja św. Benedykta 2006, s. 45–210), ale także u św. Tomasza z Akwinu (zob. CH. SCHÖNBORN, *Bóg zesłał Syna Swego*, tłum. L. Balter, Poznań: Pallottinum 2002, s.13–14) oraz u autora współczesnego – Stanisława Judyckiego (zob. S. JUDYCKI, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań: W drodze 2010, s. 69–78).

ontologicznych⁵⁵, bazujących na materiale empiryczno-historycznym, oraz dokonać swoistej ewaluacji⁵⁶. Ewenementem pod względem uwagi względem człowieczeństwa osoby ludzkiej pozostaje zainteresowanie nim, jakie prezentuje Jezus Nazarajczyk⁵⁷.

1.2. UWAGA NA WŁASNE CZŁOWIECZEŃSTWO W SENSIE WĘZSZYM

Dostrzeżenie i aktywowanie tej szczególnie ważnej dyspozycji, którą jest uwaga na własne człowieczeństwo w sensie węższym, jest zazwyczaj owocem spotkania z kimś (jakimś Ty), kto nie tylko z pewną intensywnością i wyrazistością (poruszającą spotykające Ja) przeżywa swoje człowieczeństwo, lecz także żyje uwagą wobec człowieczeństwa w spotykającym go. Pozwala to człowiekowi w sposób istotny zadbać o kierunek życia⁵⁸. Gdy wspomniana

⁵⁵ Taką metodą, szeroko omawianą, w odniesieniu do innego zagadnienia, posługuje się Jacek Wojtysiak (zob. J. WOJTYSIAK, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań: W drodze 2012).

⁵⁶ Byłby to argument na rzecz tezy, którą Jan Paweł II sformułował nie wprost w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* (zob. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, Poznań: Pallottinum 1979, 10) a *expressis verbis* wygłosił podczas pierwszej podróży do Polski, gdy wskazał, iż człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa (*Niech zstąpi Duch Twój. Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa, Warszawa – 2 czerwca 1979*, w: tenże, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań: W drodze 1984, s. 38–39).

⁵⁷ Choć ta problematyka nie stanowi wprost przedmiotu badań J. Wojtysiaka, to jednak nie można przeoczyć interesującej argumentacji obecnej w jego artykule: *Spory o Jezusa z Nazaretu. Rekonstrukcja filozoficzna* (zob. „Znak” nr 647 (4), 2009, s. 92–106).

⁵⁸ Koresponduje to ze zdaniem Benedykta XVI z jego pierwszej encykliki pt. *Deus caritas est*, w której zamieścił znamienne, budzące zastanowienie, stwierdzenie (które zostało już przywołane we wstępie niniejszej pracy: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, dz. cyt., n. 1).

zdolność dochodzi do głosu, pozwala osobie ludzkiej skupić się na tym, co dzieje się z nią w konkretnej czasoprzestrzeni. Człowiek bowiem w pewien sposób ciągle na nowo *wydarza się* oraz *potwierdza* w teraźniejszości. Pragnienie już nie tyle poznania prawdy o sobie, ale życia w prawdzie, mobilizuje go w tym względzie do zaangażowania się w ową teraźniejszość, w której tak naprawdę decyduje się kształt jego ludzkiego oblicza. Nie zawsze owo zaangażowanie przyjmuje postać zaangażowania całościowego, uwzględniającego wszystkie elementy, które winny być wzięte pod uwagę. Jednakże znacznie częściej ludzkie zaangażowanie jest cząstkowe i dotyczy głównie jakiegoś aspektu, któremu przypisuje się znaczenie absolutne. Przed człowiekiem odsłania się wówczas prawdziwie dramatyczny charakter jego egzystencji. Jednak tego dramatu człowiek tak długo nie uświadamia sobie w całej pełni, ani nie przeżywa na najgłębszym poziomie, jak długo nie zderzy się z kimś, kto intensywniej i bardziej wyraziście (atrakcyjnie, lecz nie w sensie czysto zewnętrznym) żyje jako człowiek. Stanięcie wobec *drugiego* (postrzeganego jako ludzkie Ty lub jako Boskie Ty Wieczne) – zwłaszcza gdy ów drugi z powagą i uwagą traktuje człowieka w jego człowieczeństwie – jest zawsze doniosłą prowokacją dla człowieczego rozumu i wolności, dla kształtu jego samostanowienia. Jest prowokacją, objawieniem się pewnej możliwości w zakresie kwestii spotkania. To, czy spotkanie wydarzy się, stanie się udziałem konkretnej osoby ludzkiej, czy stanie się ono początkiem wspólnej drogi z drugim podmiotem wspomnianego wydarzenia spotkania, zależy od pewnej otwartości osoby (*Ja*). Można rzec, że zależy także od tego, czy choćby zaczątkowo i w postaci niewyraźnej pojawia się w osobie ludzkiej pytanie o jej fakt bycia człowiekiem, który sprawia, że w jakiś sposób zaczyna on poszukiwać i oczekiwać odnalezienia odpowiedzi. Nic bowiem nie jest bardziej

niewiarygodne jak odpowiedź na problem, którego nie postawiono – co słusznie zauważył Reinhold Niebuhr⁵⁹. Takie prawdopodobnie myśli snuł i przeżywał Gabriel Marcel w stosunku do François Mauriac niebawem przed swoją decyzją życiową, która doprowadziła go do chrztu w Kościele katolickim⁶⁰ (co stało się także udziałem jego żony⁶¹ i spowodowało jej przejście na katolicyzm dwanaście lat po jego chrzcie), a także w obliczu zaproszenia do Abreden, gdzie w ramach Gifford Lectures miał wygłosić serię wykładów poświęconych własnej filozofii. To wyzwanie skłoniło także G. Marcela do innej refleksji, która dotyczyła jego własnej filozoficznej drogi, znacznie innej od akademickiego stylu filozofowania:

Marcel zadumał się nad tym bądź co bądź abstrakcyjnym sformułowaniem, w którym pewni bliscy mu sercu – na przykład Troisfontaines – komentatorzy próbowali zamknąć i wyrazić istotę jego filozoficznej refleksji. W głębi duszy przyznawał, że w jakiejś mierze oddawało ono to wszystko, co było i ciągle jest jego pielgrzymią drogą. Człowiek pielgrzym – Homo viator, którym jest zarówno on sam, jak i wszyscy ci, którzy odważą się pójść za nim. Właśnie – odważą się. Droga filozofa, tego, który stawia pytania i który spodziewa się i oczekuje prawdziwych odpowiedzi, wymaga odwagi. Odwagi wyrzeczenia się raz na zawsze wszelkich przesądów i uprzedzeń. Jakiegoś ogołocenia się w imię prawdy. Czy słuchacze z Aberdeen będą równie odważni i tak wewnętrznie prawi, jak jego żona, i wyruszą za nim na ten pielgrzymi szlak? Czy nie pozostaną głusi na przedstawiane lub raczej wywoływane w ich duszy wartości? Czy potrafią zrozumieć własną egzystencję, czyli to, o czym pisał 29 lutego

⁵⁹ Por. R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, Westminster: John Knox Press 1996, s. 6.

⁶⁰ G. Marcel został ochrzczony 23 marca 1929 roku (zob. G. MARCEL, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa: PAX 1986, s. 20; por. tamże, s. 12–13. 19–20).

⁶¹ Jacqueline Boegner była protestantką. G. Marcel poślubił ją w 1919 roku.

1929-roku, iż „u źródeł musi się znajdować doświadczenie oddania”? Iż „coś nam zostało powierzone, tak że jesteśmy odpowiedzialni nie tylko w stosunku do siebie samych”? Czy zrozumiałwszy tę własną egzystencję, to znaczy potrafiąc ją zobiektywizować, czyli mając świadomość, że „jesteśmy odpowiedzialni wobec czynnej i wyższej zasady”, będą umieli przekroczyć to pośrednie stadium i dojść do najwyższego, to znaczy dojść do doświadczenia samego Boga? Czy będą w stanie przejść od sytuacji swoistej udręki do sytuacji, w której ma się już uczucie osobistego rozwoju i związanej z nim radości?

Czuł coraz wyraźniej, że zaproszenie z Abreden jest w istocie apelem do złożenia świadectwa z tego własnego mocowania się z „tajemniczym wyzwaniem” (l'exigence mystérieuse) przeżywanym przed tylu już laty⁶².

Sięgnięcie do konkretnej biografii, mimo swojej zdawkowości, jest dobrą egzemplifikacją kwestii, którą aktualnie próbowano przybliżyć.



Podsumowując wcześniejsze rozważania, można stwierdzić, że człowiek nie zadowala się parcjalną odpowiedzią na pytanie *Kim jestem?*, której udzielają nauki przyrodnicze. Każda osoba ludzka nosi w sobie intuicję posiadania pewnego fundamentu, pewnej tajemniczej osnowy człowieczeństwa, która wywołuje w nim, przynajmniej od czasu do czasu, głębokie zdumienie i poczucie niepokoju. Doświadczenie własnego człowieczeństwa, które wyraża się w wielorakich aspektach, jest więc zetknięciem się *Ja* w danej chwili z tymi momentami, w których wybrzmiewa ludzka wyjątkowość. Trzeba wskazać więc na te momenty,

⁶² M. JĘDRASZEWSKI, *Proszę Cię, abys mi się objawił. Gabriel Marcel (1889-1973)*, w: tenże, *Filozofia i modlitwa*, Poznań: W drodze 2001, s. 301–320.

w których jednostka doświadcza siebie jako człowieka w całym dramatyzmie swojego bycia. Wyłania się zatem pewien schemat, otóż poświęcenie uwagi własnemu człowieczeństwu jest warunkiem jego doświadczenia, jednakże doświadczenie zakłada ocenę, o czym słusznie przypominał Giussani:

(...) po przeprowadzeniu badania egzystencjalnego konieczne jest umieć osądzić rezultaty tego rodzaju badania nad sobą samym.

Uniknięcie wyobcowania w tym, co mówią inni nie zwalnia nas z konieczności osądzenia tego, co w toku badania w nas się odkryło. Bez umiejętności oceniania człowiek nie może przeżyć żadnego „doświadczenia”. (...) Słowo „doświadczenie”, oczywiście nie oznacza wyłącznie „próbowania”, „doznawania”. Człowiekiem doświadczonym nie jest ten, który nagromadził „doświadczeń” w sensie faktów i wrażeń – wkładając wszystko – jak to się mówi, do jednego worka. Takie bezmyślne gromadzenie faktów prowadzi często do zniszczenia i spustoszenia osobowości. Doświadczenie, oczywiście łączy się z „próbowaniem czegoś”, ale przede wszystkim jednak utożsamia się z osądem tego, co się próbuje⁶³.

Tylko w perspektywie świadomości swojego aktualnego położenia człowiek może żyć w prawdzie i tylko ta prawda jest warunkiem jego autentycznego rozwoju. Punktem wyjścia jest zawsze konkretna sytuacja życiowa osoby ludzkiej. Człowiek bowiem objawia się kim jest w działaniu, gdy potwierdza siebie jako osobę (jako konkretne *Ja*). Jest to scena rozgrywającego się dramatu człowieczeństwa. Dzięki tej uwadze jednostka może stawać na drodze odzyskiwania siebie, czyli docierania do prawdy o sobie. Uwaga, którą osoba poświęca własnemu fenomenowi bycia, wiecie ją głębiej, ku własnej zagadkowości. To właśnie

⁶³ L. GIUSSANI, *Zmysł religijny*, dz. cyt., s. 19.

jest punktem wyjścia dla całego procesu poszukiwania podstawy ludzkiej egzystencji, racji bycia *Ja*.

1.3. UWAGA NA WŁASNE CZŁOWIECZEŃSTWO W SENSIE WĘZSZYM – DOPOWIEDZENIE: DOŚWIAD- CZENIE ZŁA

Człowiek autentycznie przeżywający własną egzystencję, dokonując osądu, nie tylko może pojąć znaczenie *rzeczy* i ich sensu, lecz także w pewnym momencie – dokonując osądu wedle kryterium⁶⁴, zaczerpniętego z własnej natury – uświadamia sobie istnienie pewnej granicy. Jednocześnie może zadawać sobie pytanie, czy przekroczenie jej jest warunkiem rozwoju, czy raczej formą sprzeniewierzenia się czemuś bądź komuś. Myśl o istnieniu jakiejś nieprzekraczalnej granicy jest jednak stale poddawana osobliwemu testowi. Z jednej strony pojawia się przed człowiekiem przeświadczenie twierdzące, że myśl o tejże granicy znajduje swoje źródło w Bogu, *Ty Wiecznym* (Absolut pojmowany jest tak Ten, który istnieje ponad człowiekiem, a zatem granica ma nieprzekraczalny charakter ze względu na swoje pochodzenie). Z drugiej strony, myśl ta może przybierać postać przeświadczenia o nieistnieniu jakichkolwiek granic lub o możliwości przekraczania ich bez jakichkolwiek konsekwencji⁶⁵. Odkrycie tego faktu niesie ze

⁶⁴ Warunkiem dokonywania osądu jest kryterium. Staje się wówczas w obliczu pytania o to, czym bądź jakim jakie jest to kryterium, na podstawie którego można osądzić to, co się w człowieku dzieje. Istnieją dwie możliwości: kryterium jest zapożyczone z zewnątrz lub da się je odnaleźć w samej osobie ludzkiej. Pierwsza możliwość prowadzi do alienacji. Druga możliwość, związana z nazbyt pośpiesznym skojarzeniem, iż człowiek jest miarą sam dla siebie, może podlegać zarzutowi subiektywizmu (w jakimś sensie prowadziłoby to do autoalienacji) albo też skutkować arbitralnym odrzuceniem takiego kryterium. Do rozpatrzenia pozostaje zatem sprawa takiego kryterium, które jest nieodłączne od człowieka, ale nie jest z jego nadania, lecz zaczerpnięte z człowieczej natury, dane wraz z naturą (por. tamże, s. 20–21).

⁶⁵ Człowiek bowiem – powiada się dość powszechnie – jest z natury ukierunkowany na dobro. Wyraża to prawo synderezy, stojącej u podstaw sumienia:

sobą doświadczenie pewnego aspektu własnego człowieczeństwa. Łączy się to ze stwierdzeniem, iż nieodłączną częścią dramatu bycia człowiekiem jest znajdowanie się w pewnym *napięciu*, które jednostka – dzięki introspekcji – odsłania przed samą sobą. Zmierzenie się z odkryciem tej granicy jest istotne, bowiem podejmowanie przez człowieka intelektualnej refleksji nad problemem granicy świadczy o pewnego rodzaju wrażliwości względem własnej egzystencji.

Jeżeli myśl o możliwości przekroczenia wspomnianej granicy uznawana jest powszechnie za demoniczną, złą, to należy zmierzyć się z pytaniem o miejsce ludzkiego doświadczenia siebie w sytuacji zła. Buber w swoim dziele *Ja i Ty* zauważył, że: „(...) doświadczenie siebie [dokonuje się – przyp. A.K.] w faktycznych spotkaniach ze złem”⁶⁶. Buber twierdził także, iż człowiek wie, co jest złem, ale tylko w sytuacji, gdy wprawdzie ma wiedzę dotyczącą siebie: ta wiedza o sobie jest *signum* człowieczeństwa. Twórca dialogiki stanowisko w tej sprawie doprecyzował w dziele *Obrazy dobra i zła*, twierdząc, że złe jest to, czemu się człowiek już poświęcił (co już dokonał) w zestawieniu z tym, jak to coś wpisuje się w faktyczny wymóg jego ludzkiej natury. Przed człowiekiem, stoi możliwość intelektualnego wnikięcia we własną istotę i rozeznania jej wymogów, które są także czynnikami rozwoju jednostki. Zatem złem jest w tym ujęciu to, co sprzeciwia się realnemu wymogowi ludzkiej natury (poznanemu poprzez zdolność uwagi), co alienuje człowieka od jego natury; zaangażowanie się

Fac bonum, evite malum! Zaprzeczenie istnienia granicy lub stwierdzenie możliwości bezkarnego jej przekraczania mogłoby świadczyć o zuchwałej zdradzie swego naturalnego ukierunkowania na trwanie w dobru. Sytuacja ta przywodzi na myśl opis kuszenia Adama i Ewy, który został opisany w Księdze Rodzaju (zob. Rdz 3, 4b-5; por. S. SZCZYRBA, *Dobro i zło w faktycznym kontekście życia ludzkiej osoby – stanowisko Martina Bubera*, w: *Tajemnice rozwoju. Materiały z konferencji 10-12 maja 2008 r.*, red. D. Pieńkowska, A. Lenartowicz, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2009, s. 511–524).

⁶⁶ M. BUBER, *Obrazy dobra i zła*, w: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa: PAX 1992, s. 199.

w sobie. Samopoznanie prawdy o własnej naturze daje istocie ludzkiej możliwość ocenienia czegoś jako złe.

Konkludując, spotkanie człowieka ze złem i cały proces odkrywania tegoż procesu są momentem *detonacji*, czyli uaktywnienia człowieczeństwa (jest to wyjątkowe doświadczenie konfrontacji właściwej jedynie człowiekowi). Innymi słowy, uwaga wobec samego siebie odsłania doświadczenie człowieczeństwa osoby w jej konfrontacji ze złem: odkrycie zła niesie ze sobą konieczność decyzji, w której przejawia się ludzka umiejętność samostanowienia. Kiedy człowiek określa, co dla niego w danej sytuacji jest złem, to staje przed nim wówczas możliwość dokonania wyboru. Może opowiedzieć się za tym, co dla niego właściwe, i co podpowiada mu natura lub może gardzić swoim osądem, tłumić go w sobie i ulegać temu, co zwodnicze, aczkolwiek *urzekające* i mieszczące się w kategorii możliwości. Doświadczenie człowieczeństwa przejawia się w tym przypadku także w dramatyzmie decyzji, samostanowienia, pomiędzy tym, co jawi się jako zgodne z naturą, a tym, co dla człowieka złe i przed czym przestrzega intuicja istniejącej granicy, którą odczuwa i przeżywa jedynie on jako człowiek. Każda forma opowiedzenia się za jakimś rozwiązaniem przybiera w konsekwencji postać czynu.

ROZDZIAŁ II

ZNACZENIE ASYSTENCJI INNEGO W DOŚWIADCZENIU RELIGIJNYM OSOBY. KONSEKWENCJE WYNIKAJĄCE ZE SPOTKANIA ETTY HILLESUM Z JULIUSEM SPIEREM

Człowiek potrzebuje swoistego *Naprzeciw*, aby móc doświadczyć w spotkaniu z nim samego siebie. W tym właśnie sensie *inny mó- wi* spotykającemu o nim samym. W spotkaniu określonego *Ja* z *Ty*, podmiot spotykający konfrontuje się w obliczu *Ty* z pewnym podobieństwem zachodzącym pomiędzy nimi (można rzec z podobieństwem ontycznym), ale również z istotnym różnicowaniem, zachodzącym pomiędzy obiema stronami spotkania. W związku z tym warto przytoczyć stwierdzenie M. Bubera:

Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty. Naprzeciw pojawia się i znika, wydarzenia relacji gęstnieją lub rozpraszają się, a w tej przemienności zarysowuje się i rośnie za każdym razem świadomość niezmiennego partnera, świadomość Ja. Nadal wprawdzie ukazuje się ona tylko w splocie relacji, w odniesieniu do Ty (...) aż wreszcie pękną wiązania i Ja przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączonego, jak gdyby naprzeciw Ty, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relacje⁶⁷.

Trzeba więc stwierdzić, że warunkiem aktualizacji samoświadomości *Ja* jest wejście w relację z *Ty*, skonfrontowanie się z jego podobieństwem oraz, jednocześnie, z jego naoczną innością. Cały

⁶⁷ M. BUBER, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 56.

ten proces zachodzi po wydarzeniu spotkania tych dwóch podmiotów. Świadome partycypowanie człowieka w momencie wydarzenia spotkania, przeżywanie faktu *bycia obdarowanym* tym wydarzeniem, uzmysławia podmiotowi coraz intensywniej świadomość bycia *Ja*, także z powodu dostrzegania różnic pomiędzy nim samym a *Ty*. W tym sensie obecność napotykanego przez *Ja* kogoś określonego *Ty* ma charakter znakowy. Buber uważał, że gdyby przedłużyć te linie relacji pomiędzy spotykającymi się podmiotami, to przetną się one w *Wiecznym Ty*. Twierdził, że każde poszczególne *Ty* stanowi dla *Ja* rodzaj *prześwitu* ku *Wiecznemu Ty*⁶⁸. Pojawia się w tym miejscu aspekt religijnego wymiaru człowieka.

Wymiar religijny zatem jest właściwy człowiekowi i urzeczywistnia się najpełniej po wydarzeniu spotkania jakiegoś *Ja* z jakimś *Ty*. Podobnie rzecz się miała z Etty Hillesum, która początkowo wychowywana w zasymilowanej w społeczeństwie holenderskim oraz religijnie obojętnej żydowskiej rodzinie, poznała w pewnym momencie Juliusa Spiera, który rozniecił w niej religijny zmysł. To dzięki niemu Etty uświadomiła sobie własną wyjątkowość i rozpoczęła proces intensywnej pracy nad sobą. Czas formacji pod auspicjami Spiera był dla niej intensywnym czasem wchodzenia w relację wiary z Bogiem⁶⁹. To Spier nauczył Etty patrzeć na rzeczywistość tak, by móc odczytywać jej znakowy charakter. Innymi słowy, spotkanie Etty Hillesum z Juliussem Spierem (rozumianym w tym świetle jako *Ty*) miało charakter wydarzenia, gdyż w spotkaniu tym *prześwitywał* – poprzez *jakość* życia Spiera – *Wieczny Ty*. Jej formacja poprowadziła ją do bardziej

⁶⁸ Tamże, s. 85.

⁶⁹ W notatce ze swojego pamiętnika, pod datą 15 września 1942 r., Etty zapisała następującą refleksję, będącą wyrazem wdzięczności wobec Spiera za pomoc w jej osobowej przemianie: „Czuję się bardzo silna i wiem, że dojdę do ładu z życiem. Uwolniłam energię, którą posiadam. Nauczyłeś mnie wymawiać imię Boga bez skrępowania. Byłeś pośrednikiem między Nim a mną (...) Moja droga wiedzie prosto do Boga. Tak jest dobrze – czuję to. Sama stanę się pośredniczką innych, do których będę w stanie dotrzeć” (E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 183).

świadomego przeżywania własnego życia. Zatem trzeba przyznać rację S. Szczyrbie, który twierdzi:

Odnotowanie faktu pewnej zmiany podmiotu – to, że człowiek nie wychodzi ze spotkania taki sam, jak weń wszedł, o czym może nas poinformować nasza nie-intencjonalna samoświadomość prosta (refleksja towarzysząca) – nie jest, przynajmniej w momencie zachodzącego spotkania, intencjonalnym korelatem aktu poznania, lecz rezultatem wydarzeniowego charakteru spotkania⁷⁰.

Nawiązanie relacji ze Spierem, stało się dla Etty momentem religijnego doświadczenia, a w szerszej perspektywie – jej osobowej przemiany. Jego obecność była więc punktem zwrotnym w tak ważnym momencie jej życia, dzięki któremu uporządkowała swoje wnętrze i otworzyła się na innych ludzi, aby móc im nieść pomoc i pociechę w tragicznych czasach drugiej wojny światowej. Należy zatem zbadać rolę asystencji Juliusa Spiera (Ty) w doświadczeniu religijnym Etty Hillesum (Ja) oraz przeanalizować niektóre konsekwencje wydarzenia spotkania tych dwóch osób. Pozwoli to na dokładniejszą analizę dynamiki tegoż spotkania oraz pomoże wyszczególnić te aspekty, dzięki którym osobowa przemiana Etty Hillesum miała charakter szczególnie żywiołowy.

W niniejszej części teoretyczne rozważania z rozdziału pierwszego zostaną skonkretyzowane na przykładzie religijnego doświadczenia Etty, które było poprzedzone rozbudzeniem uwagi względem własnego człowieczeństwa. Dokonało się to dzięki zetknięciu z wiarygodnością – w ujęciu Etty – stylu życia Juliusa Spiera, co wywołało u niej pragnienie osobistej przemiany.

⁷⁰ Tamże, s. 224.

2.1. ETTY HILLESUM PRZED SPOTKANIEM Z JULIUSEM SPIEREM – SPOJRZENIE RETROSPEKTYWNE NA PODSTAWIE ZAPISKÓW

Historia doświadczenia religijnego Etty Hillesum ma charakter wybitnie dynamiczny. Bez wątplenia należy przyznać, że kluczowym momentem wszechynającym to doświadczenie było wydarzenie spotkania z Juliusem Spierem, do którego Etty udała się w pewnym momencie swojego życia z doskwierającą jej duchową blokadą, powodującą w niej poczucie spętania⁷¹. Z biegiem czasu Julius Spier stał się dla Etty *mistrzem* oraz jej osobistym formatorem. Terapia, którą przechodziła pod jego opieką, stała się zarówno momentem jej egzystencjalnej przemiany, rozpoczęciem świadomego przeżywania swojego życia, a także – co szczególnie istotne – zapoczątkowaniem intymnego i żywiołowego doświadczenia religijnego, czyli relacji z Bogiem. Regularne prowadzenie pamiętnika było ważnym elementem terapii. Etty w swoich zapiskach, bez żadnych skrępowań, opisywała doświadczenia, które miały miejsce w jej życiu, a także starała się skrupulatnie zapisywać swoje refleksje z zakresu szeregu różnych spraw. Można zatem stwierdzić, że jej pamiętnik jest świadectwem postępującego rozwoju osobistego i przemiany duchowej. Trzeba jednak dodać, że na kartach jej notatek pojawiają się niekiedy zapisy, pozwalające na poznanie jej kondycji przed rozpoczęciem formacji prowadzonej pod nadzorem psychoterapeuty. Zapiski te są szczególnie interesujące, bowiem to właśnie w nich Etty dokonywała szczerej samooceny własnych zachowań i pragnień przed osobistą przemianą. Oznacza to, że Etty podjęła się refleksji nad jakością swego dotychczasowego życia, próby rozrachunku tego etapu, w wyniku czego postawiła określoną diagnozę.

⁷¹ Zob. tamże, s. 15.

W notatce datowanej na 16 marca 1941 r., a więc stosunkowo niedługo po pierwszym wpisie do pamiętnika, Etty sama przyznała, że znajduje się w bardzo istotnym momencie swojego życia: „Tymczasem wszystko trochę się zmieniło. (...) W ten sposób dostałam do ważnego punktu”⁷². Jest to jeden z pierwszych zapisków, w którym Etty świadomie uznała zmiany, które zaczęły się w niej dokonywać, a także dostrzegła ich pozytywny charakter. Dokonała oceny swego niedawnego podejścia do rzeczywistości. Uważa lektura pamiętnika pozwala na wskazanie takich fragmentów, w których Autorka zestawiała swoje aktualne postrzeganie samej siebie, innych ludzi, świata i podejście do niego, ze swoim wcześniejszym nastawieniem względem tych problemów. Można zauważyć, że od momentu wszczętej terapii i nawiązania relacji ze Spierem, Etty nie bała się nazywać rzeczy po imieniu. Odtąd jej ocena stała się dogłębna. Etty zaczęła doceniać dokonywać zmiany, jakie dokonały się w niej po wspomnianym wydarzeniu spotkania, tj. istotną przemianę osobową oraz doprowadzenie jej do zażyłej relacji z Bogiem. Uwagę przykuwa pewien fragment, także zanotowany pod datą 16 marca 1941 r.:

Kiedy podobał mi się jakiś kwiat, miałam ochotę przycisnąć go do piersi lub po prostu zjeść. Trudnej rzecz się miała z całym pięknem natury, ale samo uczucie pozostało niezmiennie. Byłam zbyt «zmysłowo», powiedziałabym wręcz «chciwie» nastawiona do życia. Zbyt fizycznie pragnęłam wszystkiego, co uważałam za piękne. Chciałam to mieć. Stąd to bolesne uczucie głodu, którego nie można było zaspokoić i „Heimweh”, tęsknoty za czymś, co uważałam za nieosiągalne i nazywałam twórczym zapalem (...) Nagle coś się zmieniło, nie wiem, jaki proces to spowodował, ale jest teraz inaczej.

Uświadomiłam to sobie dopiero dzisiejszego ranka, kiedy przypomniał mi się wieczorny spacer wokół lodowiska

⁷² Tamże, s. 25.

parę dni temu. Wędrowałam o zmierzchu: delikatne barwy w powietrzu, tajemnicze sylwetki domów, żywe drzewa z przejrzystą siecią gałęzi. Jednym słowem – zachwycające. Wiem dokładnie jak to «dawniej» było. Odczuwałam ból w sercu, takie to było piękne. Cierpiałam z tego powodu i nie wiedziałam, co poczyć. Wówczas ogarniała mnie chęć pisania, tworzenia poezji, ale słowa nigdy nie napływały, więc czułam się głęboko nieszczęśliwa. Właściwie zanurzałam się w tym krajobrazie, co mnie wykańczało i kosztowało nieskończenie wiele energii. Teraz określiłabym ten stan mianem «onanizmu».

Ale tamtego wieczoru zareagowałam inaczej. Uległam radości, że boski świat, mimo wszystko, jest cudowny. Przez chwilę delektowałam się intensywnie tym tajemniczym, cichym pejzażem o zmroku, ale tym razem jakby «bardziej rzeczowo». Już nie miałam ambicji «posiadania».

(...) wiem już, na czym polegało moje «pisanie». To inna forma «posiadania», sposób przyciągania rzeczy za pomocą słów i obrazów, aby móc je posiadać na własność. Właśnie to było dotychczas, jak myślę, istotą mojego pisarskiego zapалу: a mianowicie – cichutko schować się przed wszystkimi wraz ze skarbami, które nagromadziłam w sobie, zanotować je i zatrzymać dla siebie, i w ten sposób się nimi delektować. Element zachłanności (...) nagle znikł. Tysiące uwierających więzów pękło, potrafię swobodnie oddychać i rozglądam się wokoło błyszczącym okiem. Teraz, kiedy już niczego nie chcę i jestem wolna, mam wszystko, a moje wewnętrzne bogactwo jest niezmierzone⁷³.

Styl przytoczonego powyżej fragmentu z pamiętnika Etty Hillesum uderza swoją szczerością oraz klarownością oceny. Autorka na kartach swojego pamiętnika uczciwie przyznała się przed samą sobą do tego, co przez długi czas było jej nagminną słabością oraz problemem w podejściu do rzeczywistości. Co więcej, dokonała

⁷³ Tamże, s. 25–27.

dowartościowania tego, co zaczęło się w niej dziać, doceniła nowość w swoim podejściu do świata i przyniosło jej to – jak sama zresztą przyznała – wiele pokoju, a przede wszystkim dało poczucie wolności oraz wewnętrznego bogactwa. Warto jednak pochylić się nad diagnozą autorefleksji Etty w sprawie swojego dotychczasowego życia. Przeanalizowanie tych zapisków pozwoli na docenienie *przebudzenia*, które nastąpiło wraz z poznaniem Juliusa Spiera. Postawa Etty, wyłaniająca się z jej osobistych i autokrytycznych zapisków, może zostać określona mianem *łapczywej potrzeby zagarniania rzeczywistości*. Etty przyznała, że przez swoje przesadnie zmysłowe podejście do rzeczywistości, chciała zagarniać dla siebie wszystko to, co określała jako wartościowe, czy też piękne: „Kiedy podobał mi się jakiś kwiat, miałam ochotę przycisnąć go do piersi lub po prostu zjeść. Trudniej rzecz się miała z całym pięknem natury, ale samo uczucie pozostawało niezmiennym”⁷⁴. Nie umiała delektować się pięknem, chciała je wręcz *pożerać*, zatrzymywać dla siebie, aby móc ukoić odczuwalną przez nią i nieco enigmatyczną (póki co) potrzebę pełni. Etty przyznała, że jej głównym pragnieniem było wówczas posiadanie tego wszystkiego, co wzbudzało w niej zachwyt. Zarysowane powyżej nastawienie Autorki uprzytamnia jej niedojrzałość, wręcz chorobliwe redukowanie siebie do roli *katalizatora*, dokonywane poprzez egoistyczne zagarnianie sobie wszelkiego przejawu piękna i próbowanie nieuporządkowanego upajania się nim dla samej siebie. Ten stan dobrze oddaje Józef Tischner w swojej *Filozofii dramatu*:

Można to nazwać chorobą zmysłów albo ostrzej – szaleństwem. Szaleństwo polega na zaburzeniu struktury intencjonalności. Zmysłowość (...) nie kieruje już ku zewnętrznemu światu, lecz szuka bardziej doświadczenia samej siebie, ogniskując się na własnej doznaniowości

– doznaniowości tęsknoty, wspomnienia, marzenia, pragnienia, przedstawienia i wyobrażenia, w których każde «jesteś mój» okazuje się jedną więcej iluzją. (...) Cały oczarowany staje się jednym bolesnych westchnieniem, próbowaniem osiągnięcia czegoś nieogarnionego, schwytania w dłoń świata. (...) Kogo potrzebuje piękno? Nikogo! Cóż zatem robi w jego promieniach oczarowany? Sam tego nie wie. I dlatego stoi na krawędzi spotkania⁷⁵.

Przytoczone przez J. Tischnera szaleństwo było również przypadłością Etty na początkowym etapie jej religijnego doświadczenia i polegało na nieumiejętności obchodzenia się z określonymi sytuacjami oraz z otaczającym światem. Jej rozchwiana i pożądliva zmysłowość coraz bardziej pogrążała ją w chorobliwym nastawieniu na *mieć dla siebie*, w zagarnianiu. Taka – jak sama to określiła – postawa *chciwości* w podejściu do świata zostawiała ją z niczym. Etty poszukiwała sposobów, dzięki którym mogłaby nasycić swoje potrzeby.

We wcześniej zacytowanym fragmencie z pamiętnika, Etty przyznała, że uciekała w twórczość. Postrzegała ją jako narzędzie do chciwego posiadania rzeczy, a także tego, co uważała za piękne. Jednak twórczość – poniekąd paradoksalnie – tym bardziej wzmagała w niej poczucie rozczarowania i nienasycenia oraz potęgowała w niej uczucie tęsknoty, co doprowadzało ją do poczucia frustracji. W pamiętniku zapisała, że z perspektywy czasu „(...) określiłabym ten stan mianem *onanizmu*”⁷⁶. W obcowaniu z pięknem towarzyszył jej silny przymus do posiadania konkretnej rzeczy, a więc uciekała w artystyczną twórczość, rozumianą jako pewien mechanizm obronny. Chciała przez to nasycić i załagodzić potrzebę zagarniania oraz posiadania jakiejś rzeczy (właśnie poprzez akty twórczości). Wiązało się to jednak z jej bolesnym rozczarowaniem, bowiem mimo wszystko musiała mierzyć się

⁷⁵ J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Kraków: Znak 2012, s. 129.

⁷⁶ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 26.

z głębokim i doskwierającym jej poczuciem braku pełni, co wzmagало w niej coraz większą tęsknotę i ostatecznie wyczerpywało ją. Można sądzić, że był to jeden z motywów, dla którego dokuczały jej wcześniej okresowe stany depresyjne, spowodowane licznymi frustracjami. Dlatego też określała ową postawę mianem *onanizmu*, bowiem podejmowała się pewnych substytutów w celu osiągnięcia tego, co jawiło się jej jako warte uwagi. W ten sposób twórczość miała być narzędziem do osiągnięcia pełni, która w rezultacie okazywała się iluzoryczna, namiastkowa, a w konsekwencji bardziej raniąca.

Zakończenie przytoczonego fragmentu z pamiętnika *Przerwane życie* pozwala stwierdzić, iż jej podejście uległo zmianie po wydarzeniu spotkania z psychoterapeutą Juliusem Spierem. Wcześniejsze zdania z zapisku, widniejącego w pamiętniku pod datą 16 marca 1941 r., pozwalają połączyć ten fragment z osobą Juliusa Spiera. Etty przyznała, że jej ambicje posiadania rzeczywistości już przeminęły – tak samo jak pragnienie gromadzenia w sobie wszystkiego, co wartościowe. Wspomniała, że „Element zachłanności (...) nagle znikł. Tysiące uwierających więzów pękło, potrafię swobodnie oddychać i rozglądam się wokoło błyszczącym okiem”⁷⁷. To bardzo ważne stwierdzenie pozwala zauważyć, że Etty Hillesum uporała się wreszcie z poczuciem *spętania*, które silnie doskwierało jej w czasie swojego zachłannego nastawienia wobec świata – przed spotkaniem Spiera. Dopiero spotkanie z nim pozwoliło jej na odczucie swobody i ulgi z powodu wyzwolenia się z poprzedniego stanu. Co więcej, mogła w końcu zacząć doświadczać bezcennej wolności, którą zaczęła przeżywać dopiero wówczas, gdy wyzwoliła się z szaleńczej postawy zagarniania. Powoli zaczęła doznawać wewnętrznego spokoju oraz bogactwa, które mogła dostrzegać w swoim wnętrzu. Można postawić tezę, że przed tą zasadniczą przemianą Etty permanentnie padała ofiarą

⁷⁷ Tamże, s. 27.

własnych aspiracji posiadania, które pogrążały ją coraz bardziej w licznych stanach nienasycenia. Element zachłanności i fizycznie ukierunkowanego podejścia wobec świata jednak zniknęły, a jej nastawienie, nie tylko do świata zewnętrznego, ale i do siebie samej, cechowało coraz więcej umiaru i, przede wszystkim, wolności od egoistycznej potrzeby *zagarniania dla siebie*⁷⁸.

2.2. ZMIANY DOKONUJĄCE SIĘ W ETTY HILLESUM PO SPOTKANIU Z JULIUSEM SPIEREM W ŚWIEŹLE ZAPISKÓW

Celem tej części rozważań jest wykazanie, że spotkanie Etty Hillesum z Juliem Spierem stało się przełomowym wydarzeniem w życiu Autorki pamiętnika *Przerwane życie*. W sposób godny zauważenia i przemyślenia wpłynęło ono na jakość życia Etty, jej podejście do rzeczywistości i samej siebie, a zwłaszcza na rozbudzenie w niej uwagi wobec własnego człowieczeństwa. Ostatecznie to rozbudzenie otworzyło ją na rzeczywistość wiary w Boga. Trzeba dodać, że ta przemiana nie miała charakteru jednorazowego zwrotu, wręcz przeciwnie, ukonstytuowała się jako trwała metamorfoza jej osoby. W kontekście tego można zaryzykować postawienie tezy, wedle której wydarzenie spotkania Etty z Juliem miało dla niej *charakter znakowy*. Oznacza to, że spotkanie ze Spierem stało się dla Etty permanentnym doświadczeniem konfrontacji ze zdumiewającą i pociągającą atrakcyjnością *inności*

⁷⁸ Warto zwrócić uwagę na to, jak bardzo ta początkowa postawa Etty Hillesum koresponduje z postawą głównego bohatera powieści Stanisława Ignacego Witkiewicza pt. *Nienasycenie* – Genezypa Kapena, który mówiąc do swojego idola, Tengiera, wypowiada znamienne słowa: „Mnie jest tak źle, jak nigdy, a przy tym zupełnie bez powodu (...). A ja chcę dotykać wszystkiego gołego, jak dotykam mojej własnej twarzy moją własną ręką... Ja chcę wszystko zmienić, aby było takim, jak być powinno. Ja chcę to wszystko mieć, dusić, cisnąć, wygniatać, męczyć!!! – krzyknął histerycznie, prawie z płaczem Genezyp, nie poznając siebie w tym, co mówił” (S. I. WITKIEWICZ, *Nienasycenie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1982, s. 50).

życia i człowieczeństwa Juliusa Spiera, którą Etty postrzegała jako wartość naśladowania. Więcej, racje, którymi kierował się Spier (racje ważne dla niego), stawały się znaczące, a z czasem nawet stawały się jej własnymi racjami. Były one czynnikiem poruszającym, który mobilizował ją do podejmowania określonych działań⁷⁹ i stopniowo zaczynał wpływać na jakość jej życia. Na poparcie powyższej tezy zostanie przywołane kilka konsekwencji, które wyniknęły ze wspomnianego spotkania. Zostanie ponadto dokonana analiza znaczenia asystencji Juliusa Spiera w procesie rozbudzenia u Etty uwagi na jej własne człowieczeństwo, a w rezultacie – dla jej zwrotu w kierunku świadomej i dojrzałej relacji z Transcendencją.

Ten cel zostanie osiągnięty w oparciu o wybrane fragmenty zapisków Etty, które zostaną poddane wnikliwej analizie. Pozwolą one przedstawić spojrzenie Etty na jej kondycję zarówno przed, jak i po spotkaniu z psychoterapeutą. Istotnym punktem refleksji będzie także rozpatrywanie roli Juliusa Spiera przy wdrażaniu przez Etty poszczególnych kroków na drodze do przemiany siebie.

⁷⁹ Trzeba podkreślić, iż Etty w sposób świadomy zgadzała się na swą *inspirację*. Nie tylko mówiła jej *tak*, udzielając przyzwolenia, ale formułowała wręcz imperatywne *Muszę!*, pod którym skrywało się jej mocne: *Tak właśnie chcę!*.

2.2.1. SPOTKANIE ETTY HILLESUM Z JULIUSEM SPIEREM JAKO WYDARZENIE, W KTÓRYM INNY POZWALA SPOTYKAJĄCEMU SKONFRONTOWAĆ SIĘ W ZAKRESIE PRAWDY O SOBIE I ZMUSZA GO DO MYŚLENIA ZADANIOWEGO: *MUSZĘ DZIAŁAĆ!*⁸⁰

Pierwsze spotkanie Etty Hillesum z Juliušem Spierem, do którego doszło 3 lutego 1941 roku, stało się dla Autorki pamiętnika *Przerwane życie* głębokim i przełomowym doświadczeniem, które wywołało w niej szereg refleksji, dotyczących jej egzystencji oraz dotychczas podejmowanych przez nią działań. Pamiętnik Etty stał się ważnym źródłem pozwalającym dotrzeć do istoty wydarzenia spotkania tych dwojga. Redakcja pamiętnika rozpoczęła się niedługo po ich poznaniu się, czyli zaraz na początku terapii Etty. To właśnie w tym pamiętniku Etty zawarła swoje przemyślenia, dotyczące oceny swojego położenia jak i duchowego stanu, a także zadania stojące przed nią. Na początku swojego pamiętnika zanotowała:

Zaimponował mi jego [Spiera – przyp. A.K.] dar analizowania moich najgłębszych wewnętrznych konfliktów (...) Byłam pod wrażeniem swego rodzaju wewnętrznej wolności, którą emanował (...) Przez całe życie nie opuszczało mnie przeczucie, że kiedyś pojawi się ktoś, kto weźmie mnie za rękę i zajmie się mną. (...) Już po tygodniu ten zupełnie obcy pan S. o skomplikowanej twarzy dokonał cudu – na przekór wszystkiemu⁸¹.

Nie ulega wątpliwości, że Julius Spier wywarł na Etty duże wrażenie. Etty była zdumiona jego zdolnościami i osobowością,

⁸⁰ Warto zauważyć, że ów imperatyw *Muszę działać!*, suponuje pytanie, które nasuwa się w sytuacji konfrontacji: *Co mam zrobić?*. Pytanie takie sugeruje przynajmniej mglistą intuicję, iż istnieje możliwość uczynienia czegoś, więcej, iż w ludzkim czynieniu (*Ja działałam!*) jest nadzieja – jak zostanie wykazane niżej – na przekroczenie pewnych uczynień..

⁸¹ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 17–18.

oczarowana stylem bycia. Już choćby na podstawie tych kilku zdań dotyczących Spiera można stwierdzić, że wydarzenie ich spotkania stało się dla Etty momentem niezwykle ważnym, w pewnym sensie odkrywczym. Było ono zarówno okazją do nawiązania bliskiej więzi, która istotnie stała się punktem zwrotnym dla przemiany życia bohaterki, jak i impulsem do coraz bardziej dynamicznego poznawania prawdy o sobie. Owo spotkanie stało się dla Etty Hillesum dodatkowo na tyle odkrywcze, na ile mogła ona, za przyczyną Juliusa Spiera, dowiedzieć się prawdy o sobie, co pomogło jej w procesie własnej przemiany. Etty wspomina również, że towarzyszyła jej zawsze potrzeba opiekuna-*mistrza*, który pomógłby jej odkryć prawdę o sobie z pełnym poszanowaniem jej własnej wolności. Na czym jeszcze polegała doniosłość spotkania ze Spierem? Można zaryzykować twierdzenie, że odkrywanie w spotkaniu prawdy o sobie jawiło się przed nią jako istotny wymóg w procesie pracy nad sobą. W omawianym wydarzeniu Etty doświadczyła zarazem własnego *podobieństwa* i *niepodobieństwa* do napotkanego mężczyzny. W żadnym razie nie należy tego utożsamiać z doświadczeniem *identyczności*. I *podobieństwo* to, ale i *odmienność* jawiły się dla niej jako źródło zadziwienia, bowiem w pełni świadomie, pobudzona jego nietuzinkową osobowością, napotkała na odpowiadający jej własnej strukturze inny ludzki byt. Oczywiście, okolicznością dodatkowo sprzyjającą fascynacji odmiennością *innego*, była męskość Spiera, tak bardzo znana Etty z innych odniesień, a zarazem tak bardzo różniąca się. W związku z tym, spotkanie ze Spierem stało się formą *odstąpienia* przed Etty prawdy o jej podobieństwie do Spiera, polegającą na stwierdzeniu ich bogatej *wewnętrznej złożoności* (w zakresie emocji). Szczególne wrażenie wywołało u niej dostrzeżenie wewnętrznej wolności Spiera i – w sposób *implicite* – uprzytomniło jej to własne powołanie do urzeczywistnienia takiego stylu życia w wolności, aby móc postrzegać rzeczywistość, szczególnie samą siebie, w taki sposób, w jaki się ona

autentycznie jawi. Etty zaczęła nabierać coraz wyraźniejszego poczucia godności własnej osoby, co wyrażało się nie tyle w reaktywności, ile w panowaniu nad sobą.

Uświadomienie sobie własnej godności, a także powołania do życia w wolności, stało się dla Etty doświadczeniem aktualnej prawdy o samej sobie. Spier był dla niej swoistym *odbiciem*, które *mówiło* w sposób klarowny prawdę o jej rzeczywistej kondycji. Zacytowany powyżej fragment uzmysławia, że ich spotkanie było dla Etty czymś przełomowym i przemieniającym. Żydowski psychoterapeuta dokonał w jej życiu – jak sama zapisała – cudu i to w niedługim czasie. Jak doszło do tego, że Spier stał się dla Etty lustrzanym odbiciem jej działań, ich *weryfikatorem* i swego rodzaju wskaźnikiem dla życia w prawdzie o samej sobie? W początkowych notatkach pamiętnika, Etty zapisała:

Siedziałam tam z moją (...) „blokadą duchową”, On zaś miał zaprowadzić porządek w miejsce mojego wewnętrznego chaosu i opanować sprzeczne siły, które we mnie działają. S. ujął moją rękę i powiedział:

– Spójrz, tak musisz żyć.

(...) «Körper und Seele sind eins», ciało i dusza są jednością. Pewnie na potwierdzenie tej maksymy zaczął mierzyć moją siłę fizyczną podczas zapasów. Okazało się, że mam całkiem sporo sił. Nagle wydarzyło się coś przedziwnego. Powaliłam tego wielkiego faceta na ziemię. Cała moja wewnętrzna blokada znikła, spętana moc uwolniła się, a on leżał wbity w ziemię zarówno dosłownie, jak i w sensie psychicznym, jak mi później powiedział. Jeszcze nigdy nikomu się to nie udało. Nie pojmował, jak tego dokonałam. Jego usta krwawiły. Pozwolił mi obmyć je wodą kolońską. Niesamowita i zarazem swojska czynność. Ale on był tak «otwarty» i ufny, i naturalny w ruchach – również wtedy, gdy turlaliśmy się po podłodze i kiedy leżałam pod nim, sztywno ściśnięta w jego ramionach i ostatecznie ujarzmiona. Nawet wtedy pozostał «rzeczowy» i uczciwy, choć

*na moment poddałam się fizycznej pokusie, która z niego emanowała. Te zapasy odczuwałam jako coś dobrego, nowego, nieoczekiwanego i wyzwalającego, mimo że później wspomnienie o nich działało zbyt silnie na moją wyobraźnię*⁸².

W taki oto sposób Spier uaktywnił działające i mocne *Ja* Etty, tkwiące w jej ciele. Tak też, choć nie wprost, Spier pokazał Etty prawdę o *jakości* (tj. reaktywności) jej dotychczasowego życia, jak i o skutkach tej reaktywności. W tym sensie Spier *objawiał* prawdę o Etty oraz stawał się *weryfikatorem* jej konkretnych możliwości. Innymi słowy, Etty zaczęła odczytywać prawdę o sobie, konfrontując się z reakcjami Spiera na jej zachowania, konfrontując się też z własnymi odczuciami i myślami, jakie pojawiały się w procesie zainicjowanej osobowej przemiany. Jego postawa, pełna otwartości, akceptacji, ale zarazem uczciwość i rzeczowość uruchomiła lawinę zapytań. Dotykały one jej wewnętrznych stanów (które początkowo określała jako chaotyczne), oraz owoców pracy nad sobą. Prawda, którą stopniowo odkrywała, motywowała ją do tego, aby działać. Spier stał się więc dla niej ważnym nauczycielem na drodze wewnętrznego rozwoju. Zupełnie uprawnione wydaje się postawienie pytania o okoliczności rosnącego zaufania Etty do Spiera, jego spostrzeżeń oraz wskazówek. Dlaczego Etty *powierzyła* się temu psychoterapeucie i pozwoliła mu na ocenianie swoich działań, analizowanie jej osobowości i dawanie wskazówek, dotyczących stylu życia? Etty zezwalała na to przede wszystkim dlatego, że zauważyła, że chce i może żyć inaczej, swobodniej i płynniej, bez poczucia blokady, w poczuciu spokoju i ładu. Nie doznawała zniewolenia, zawłaszczenia. Geniusz Juliusa Spiera wspierał się na jego dojrzałości. Nie tylko etos psychoterapeuty był tu formalnie raczej zachowany (choć wśród komentatorów dziennika Etty nie brakuje takich, którzy – być może słusznie – przypisują Etty i Juliusowi romans).

⁸² Tamże, s. 18–19.

Ich relacja była w pełni uporządkowana. Uczciwa postawa Juliusa Spiera prowokowała Etty do świadomej i wolnej motywacji, do osiągnięcia podobnej jakości własnej egzystencji, angażującej całość jej człowieczeństwa. Przykład życia Spiera pobudzał Etty do pracy nad sobą, co doprowadziło do przemiany jej osoby na wzór jej *mistrza*. Spier, poprzez przykład swojego życia, unaoczniał przed Etty przeświadczenie, że człowiek może żyć wiarygodnie przed samym sobą i przed innymi. Ten element pilotował świadomość Etty na temat prawdy o powołaniu człowieka do życia zgodnego z wymogami sprawiedliwości, szczęścia, prawdy oraz miłości.

Mając na uwadze powyższe rezultaty *analitycznego wczucia* w wyłonione zapiski z pamiętnika Etty, trzeba dodać, że im bardziej relacja Hillesum i Spiera krzepła i dojrzewała, tym bardziej świadomie Etty przeżywała swoje człowieczeństwo oraz tym silniej pobudzała w sobie czynniki właściwe człowiekowi jako takiemu. Jednym z tych czynników był wzrost myślenia zadaniowego, wyrażalnego za pomocą imperatywów, które artykułuje czasownik posiłkowy *Muszę!*. Analiza jej pamiętnika pozwala na wyłonienie ponad osiemdziesięciu takich artykulacji. Pozwala to na przebadanie dynamiki rozwoju jej determinacji w przemianie własnego człowieczeństwa. Wspomniane pragnienie dobitnie wyrażało się w swoistej *niecierpliwości* towarzyszącej myśleniu zadaniowemu, co wyrażało się bardzo natarczywie w pytaniu *Co mam czynić?*. To pytanie było podstawą dla artykulacji wspomnianych imperatywów. Wyrażają one interesującą i pełną napięcia determinację Etty ku przemianie własnego życia. Na pierwszych kartach pamiętnika zanotowała:

Do dzieła! To będzie dla mnie moment bolesny i prawie nie do przezwyciężenia: wydanie spętanej duszy na pastwę kawałka zwykłego papieru w linie. (...) Ogromne zahamowanie nie pozwala mi wyjawić tych spraw, przeszkadza im swobodnie wypłynąć, ale mimo to muszę o tym pisać, jeśli

*chcę doprowadzić swoje życie do rozsądnego i satysfakcjonującego końca*⁸³.

Już pierwsze zdanie wykrzyknieniowe, otwierające pamiętnik, świadczy o postawieniu sobie ambitnego zadania konfrontacji z samą sobą. Zdanie to świadczy także o towarzyszącym jej napięciu, które jednocześnie utrudniało porzucenie wyzwania zmierzania się z własną osobą. To zdanie dowodzi również świadomości trudu, który ją czekał. Pierwszemu imperatywowi towarzyszyła również jasność, co do celu jej zmagania. Stawką było osiągnięcie satysfakcji z przeżywania przez nią własnego życia. W jaki sposób Etty tak mocno przyłgnęła do takiego pragnienia i w tak konsekwentny sposób stawiała sobie coraz to nowe imperatywy? Odpowiedź jest jedna – dokonało się to za sprawą spotkania konkretnego człowieka, czyli Juliusa Spiera. Uświadomienie sobie, dzięki Juliusowi Spierowi, własnych zdolności stanowiących uposażenie jej człowieczeństwa, uprzytomniło jej tym samym możliwość *życia pełnego*. Czym ono jest? W kontekście zapisków Etty Hillesum można uznać, że *życie pełne* jest uważnym potraktowaniem przez podmiot własnych pragnień i zdolności, które umożliwiają autentyczne zaangażowanie całości struktury własnego człowieczeństwa w doświadczane, życiowe wydarzenia. *Jakość* życia Juliusa Spiera odsłoniła przed Etty możliwość i wiarygodność osiągnięcia podobnego sposobu egzystencji, co tym samym stało się podstawą jej zdumienia i fascynacji takim życiem. Konsekwencją tego było nieodparte pragnienie przemiany własnej egzystencji w żywiole własnego, przebudzonego człowieczeństwa. Myślenie zadaniowe, jak i wywodzące się z niego imperatywy, były ukierunkowywaniem Etty na określone cele, porządkujące tok jej przemiany. Psychoterapeuta Spier był w tym dla niej istotnym wsparciem, który *weryfikował* jej poczynania i jasno

⁸³ Tamże, s. 15.

wskazywał na *nowe horyzonty*⁸⁴. Etty uprzytomniła sobie, że jej wszelka działalność winna opierać się o jasno sprecyzowany cel. To właśnie dostrzeżenie celu, pewność co do jego istnienia i przekonanie względem jego jakości, stanowiły dla niej warunki każdorazowej artykulacji imperatywu *Muszę!*, łączącego jej osobę z celem. Każdy imperatyw był dla Etty wyrazem takiego sposobu jej działania, który wytyczał jej pewną perspektywę, nakierowywał na cel, objawiał możliwość życia pełnią egzystencji osobowej.

**2.2.2. NIEZBEDNOŚĆ OBECNOŚCI INNEGO DLA POPRAWNEGO
ROZEGRANIA WŁASNEGO DRAMATU PRAWDY SPOTYKAJĄCEGO:
ODKRYWANIE PRAWDY O RZECZYWISTOŚCI I WIERNOŚĆ
WOBEK NIEJ, PRZEJAWIAJĄCA SIĘ W KONKRETNÝCH
CZYNACH, JAKO ŹRÓDŁO SATYSFAKCJI**

S. Szczyrba, w monografii poświęconej poglądom Jerzego Mirewicz, dotknął interesującego zagadnienia, które określił mianem *dramatu prawdy*. W opracowaniu Szczyrby można przeczytać:

*Wysiłek zrozumienia otaczającej człowieka rzeczywistości oraz siebie może być słusznie nazwany dramatem prawdy. Każdy, na mocy swego człowieczeństwa, jego struktury, został zaproszony do odegrania własnej roli w tym dramacie*⁸⁵.

Wydaje się, iż ów *dramat prawdy* w szczególny sposób dochodzi do głosu w chwili, w której może być przeżyty w konfrontacji z podobnym dramatem rozgrywanym przez drugiego człowieka (Ty). Jest doświadczeniem właściwym wszystkim ludziom, bowiem każdy człowiek rozgrywa swój dramat. Dobrze, gdy może

⁸⁴ Bynajmniej nie chodziło tu tylko o teoretyczne wyjaśnienia. W większym stopniu chodziło tu o doświadczenia egzystencjalne.

⁸⁵ S. SZCZYRBA, *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicz* TJ, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 1994, s. 70.

on liczyć na życzliwą obecność drugiego. Etty Hillesum także mierzyła się z tym doświadczeniem. Nie była w nim sama.

W poprzednim paragrafie wykazano doniosłość asystencji Juliusa Spiera dla Etty Hillesum w celu odkrywania prawdy o samej sobie. Rozbudzona w niej, za sprawą wydarzenia spotkania, świadomość własnej podmiotowości oraz fascynacja życiem i osobowością Spiera, przyczyniły się do wzbudzenia w niej imperatywów, celujących w osiągnięcie podobnej do Spiera jakości życia. Ponadto dostrzegła, że otaczająca ją rzeczywistość stanowi dla niej poważne zadanie poznawcze. W związku z tym coraz większym jej pragnieniem, fascynacją, stało się odkrywanie prawdy o sensie rzeczywistości. Potrzeba ta jest szczególnie silnie zakorzeniona w człowieku i nie można nie podlegać konfrontacji gdy tylko zaistnieje ku temu okazja. Taka okazja nadarzyła się. Spotkanie ze Spierem stało się punktem wyjścia do zmiany postrzegania otaczającego Etty świata, zarówno zewnętrznego jak i wewnętrznego. Studium pamiętnika i korespondencji Etty wyraźnie pokazuje, że nic tak bardzo nie nurtowało ją jak jej własna osoba oraz swego rodzaju *misja* w świecie – celowość i przyczynowość życia, sens lub bezsens jej własnej egzystencji. Dzięki Spierowi rozbudziła w sobie postrzeganie samej siebie jako zagadki, ważnej dla niej i dla innych. Potrzebę jej rozwikłania tym bardziej wzniecało w niej poczucie wzrastającej odpowiedzialności za samą siebie wobec innych.

Przed spotkaniem z Juliusem Spierem Etty zmagала się z enigmatycznym *pragnieniem pełni*, którego nie mogła nazwać, stąd też nie potrafiła odpowiednio podjąć wyzwania *rozprawienia się z samą sobą*. Spier uprzytomnił Etty potrzebę opanowania wewnętrznych poruszeń, konieczną do właściwego rozegrania walki w zakresie poszukiwania prawdy o samej sobie. Jego przykład pobudził w niej imperatywy, które miały ją dyscyplinować w docieraniu do rdzenia własnej osoby. Innymi słowy, relacja ze Spierem stanowiła dla Etty nieustanną motywację do pracy:

Musisz pracować i basta! Żadnych fantazji, «wielkich» myśli i silnych przeczuc! (...) Powinnam mianowicie siłą wypędzić z mózgu wszystkie fantazje i mrzonki, wyczyścić go od wewnątrz, by zrobić miejsce na małe i wielkie sprawy związane ze studiami. Właściwie jeszcze nigdy tak naprawdę nie pracowałam. I w tym wypadku można to porównać ze sferą intymną. Kiedy ktoś robi na mnie wrażenie, potrafię dniami i nocami nurzać się w erotycznych fantazjach. Sądzę, że nadal nie bardzo sobie zdaję sprawę, ile to zżera energii. A kiedy dochodzi do prawdziwego zbliżenia, doznaję ogromnego rozczarowania. Rzeczywistość nie przystaje do wyobrażeń, gdyż te są zbyt wybujałe. (...) Czasem potrafię bardzo jasno i przenikliwie drążyć i analizować jakąś sprawę. W moim umyśle pojawiają się wielkie i niejasne myśli, niemal nieuchwytnie, dzięki czemu nagle ogarnia mnie gwałtowne, wielkie uczucie. (...) Oczywiście zatrzymaj swoje (...) przeczucia – to źródło, z którego czerpiesz, ale uważaj, by się w nim nie utopić. Trochę poukładaj te rupiecie, zadbaj nieco o duchową higienę. Twoje fantazje, emocje itd. są wielkim oceanem – musisz wydrzeć mu kawałek łądu. (...) Nie spuszczaaj z oczu stałego łądu i nie miotaj się bezsilnie w oceanie⁸⁶.

Etty nie chciała już podlegać iluzorycznym napięciom i fantazjom, które w rzeczywistości – w jej ocenie – kosztowały ją wiele sił i, tak naprawdę, odciągały od rzeczywistego zadania autoformacji. Doszła do przekonania, że oddając się tym emocjom nie osiągnie poznania samej siebie, wręcz przeciwnie. Była bardzo bezpośrednia przy opowiadaniu o swoich osobistych doznaniach erotycznych. Oddawanie się takim doświadczeniom może świadczyć o towarzyszącej jej wówczas, nieodpartej potrzebie odnalezienia i osiągnięcia własnej pełni. Jednak po pewnym czasie Etty była

⁸⁶ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 20–21.

wobec tych doświadczeń bardzo krytyczna. Uważała, że nie dają jej one poczucia spełnienia lub całkowitej satysfakcji. Twierdziła, że tak naprawdę są dla niej źródłem rozczarowania. Przytoczony wyżej fragment akcentuje silnie odczuwaną przez Etty, potrzebę – jak to sama określiła – *wydarcia kawałka lądu*. W tej potrzebie można dopatrywać się konieczności odnalezienia pewnych trwałych punktów zaczepienia dla budowania nowej jakości swojego życia. Spier uprzytomnił Etty, że tym *lądem* jest najgłębsza prawda o jej własnym człowieczeństwie. Aby mogła być wierna tej prawdzie, pragnąc przemiany swojego życia, musiała uporządkować swoją wewnętrzną rzeczywistość, to znaczy emocje, doznania, fantazje – by być w stanie postrzegać siebie w pełnej ostrości. Po opanowaniu własnego *wewnętrznego nieporządku* stanęła wobec konieczności afirmacji odkrytej prawdy o sobie. Trzeba ponownie podkreślić – co bardzo ważne – że dokonała tego będąc pod wpływem Spiera. Pragnąc żyć podobnie jak on – pełnią człowieczeństwa, wyrażającego się także w potrzebie odkrycia ostatecznej prawdy o własnej podmiotowości i wynikających z tego konsekwencji – poszła w ślady za nim.

Poszukiwanie odpowiedzi na zagadkowość pytania o własne *być*, w żywiole dramatu prawdy, wymagało od Etty zagłębienia się w całą złożoność jej jestestwa. Zagłębienie się w samą siebie było konieczne dla dokonania pewnego rekonesansu własnej kondycji i jej dotychczasowego funkcjonowania w świecie, aby mogła poznać *jak jest* i stwierdzić *jak być powinno*. Rozdzwięk, który stopniowo odkrywała, wyrównywała poprzez formułowanie imperatywu konieczności *wydarcia kawałka lądu*. Potrzebowała *uporządkowania swojego wnętrza* i *odkrycia prawdy o sobie*. Imperatyw ten stał się dla niej silnym bodźcem performatywnym. Mając na uwadze postać psychoterapeuty Spiera i jego – w jej przekonaniu – wiarygodny sposób życia, wymagała od siebie szczególnej uwagi i wgłębiała się w swoje wnętrze, aby móc lepiej poznać siebie. Asystencja Spiera, jako swoistego *lustra*

w dramacie prawdy Etty, była zatem szczególnie istotna i miała podwójny charakter. Po pierwsze, nie wprost, na zasadzie fascynacji, sama jego obecność w jej doświadczeniu przyczyniała się do wszczynania przez Etty pracy nad sobą, wywierała dobroczynny wpływ na jej własny dramat prawdy. Po drugie, asystencja Spiera miała także charakter *bardziej wprost*, bezpośredni, bowiem Spier niekiedy sam ingerował w jej rozwój, zalecając określone praktyki i weryfikując jej poczynania. Jego pełne życzliwości uwagi stały się dla Etty pomocą w procesie przemiany samej siebie. Relacja ze Spierem okazała się ważnym czynnikiem rozgrywanego przez Etty, jakby od nowa, dramatu prawdy.

Podsumowując, Spier był dla Etty towarzyszem i mentorem w zmaganiach na jej drodze duchowej walki o nowe oblicze, zwłaszcza w konfrontacji z rozdzwieniem pomiędzy dotychczasowym życiem i rodzącym się pragnieniem ideału. Postać Spiera stała się dla niej, w jakimś sensie, wzorem do naśladowania; Julius stał się mistrzem, korygującym jej poczynania, mobilizującym ją do działania i wskazującym jej określony kierunek. Zacytowany fragment z pamiętnika Etty, datowany na 10 marca 1941 roku, uświadamia, że być może jest sporo racji w przekonaniu, wedle którego uporządkowanie własnego wnętrza dla odszukania prawdy o swoim jestestwie jest warunkiem życia, które niesie ze sobą satysfakcję. Dlaczego Etty chciała zażegnać wewnętrzne rozchwianie, poszukując *kawałka lądu*? Wydaje się, że dramat prawdy, w którym partycypowała Etty, wywoływał w niej szczególnie rodzaj *napięcia*. Nic tak bardzo nie nurtowało jej jak potrzeba posiadania pewności w sprawie samej siebie, co do sensu swojego życia: jego zasadności i celowości. Spier tym bardziej wzniewał w niej taką potrzebę. To napięcie nie zostało zignorowane, doczekało się uwagi Etty i podjęcia określonych działań. Jej świadomość tym bardziej mobilizowała ją w tym imperatywie, który nakłaniał ją do zmierzenia się z potrzebą prawdy o własnym, niepoukładanym dotąd jestestwie. W rezultacie, wspomnianie

napięcie zostało nasycone. Jednak jakie to miało znaczenie dla niej samej? Etty Hillesum, poznając samą siebie w towarzystwie bliskiego jej człowieka, mając go właściwie obok siebie, mogąc w sposób stały porównywać się z nim, nie tylko nie była pozostawiona sama sobie, ale mogła liczyć na rzetelną przyjaźń i wsparcie, mogła pozostać wierna wobec prawdy już odkrytej i utwierdzać się w niej. Co więcej, była ciągle mobilizowana do dalszych poszukiwań i poznawania, nadal stawiała sobie nowe wymagania, wyrażalne poprzez imperatyw *Muszę!*. W notatce z 5 września 1941 roku napisała:

Realny świat interesuje mnie szalenie, ale nie dlatego, by w nim być i działać. Pasjonuje mnie przyglądanie się mu z perspektywy mojego stołu. Aby zrozumieć ludzi i ich idee, muszę poznać rzeczywistość i jej podłoże, poznać granice, w obrębie których wszystko powstało i istnieje⁸⁷.

Wydarzenie spotkania ze Spierem uświadomiło Etty jej własną intuicję posiadania *osnowy* swego człowieczeństwa. Autorka pamiętnika *Przerwane życie* podjęła wyzwanie odnalezienia prawdy o sobie w nieskrępowanej wolności i porządkującej racjonalności. Pozwoliło jej to na odkrycie pytania o prawdę własnego istnienia jako *bycia dla* drugiego człowieka, czyli o otwarcie się na *innego*. W przytoczonym powyżej fragmencie, Etty wyraziła istotne przekonanie o istnieniu *podłoża świata*, swoistego *fundamentu*. Ta intuicja wcale nie jest bezpodstawna. To Spier pomógł jej docenić wagę pierwiastka rozumowego w procesie poznawania oraz rozumienia ogarniającej ją rzeczywistości, a w szczególności samej siebie. Etty uważała, że zrozumienie drugiego człowieka jest możliwe tylko poprzez uporządkowane poznanie świata w obrębie granic jego stworzenia i istnienia. Aspekt rozumowy ciągle uczestniczył w całym jej toku poznawczym w celu odnalezienia

⁸⁷ Tamże, s. 59.

sensu rzeczywistości, co do którego istnienia miała silne przekonanie. Zawiązana więź z Julusem Spierem dokonywała się w dynamice relacji *mistrz-uczeń*.

Styl życia Spiera okazał się dla Etty wyzwaniem. Po zmierzeniu się z intrygującą *innością* jego egzystencji zaczęła poszukiwać odpowiedzi na pytanie zasadnicze dla swojego *być*. Julius Spier nauczył Etty, że poszukując odpowiedzi na pytanie *Kim jestem?*, powinna zagłębiać się w samą siebie. Mając to na względzie zapisała: „Jestem sama dla siebie drogowskazem”⁸⁸. Jednak dlaczego okazało się w jej przypadku, że odkrywana prawda tak bardzo angażowała ją? Analiza doświadczeń Etty Hillesum pokazuje, że kluczową konsekwencją poszukiwania prawdy o sobie i wierności wobec niej jest wzrastające poczucie satysfakcji z przeżywanego życia. Ową satysfakcję wzmaga konkretne poczucie (doświadczenie) porządku oraz możliwość dostrzegania dobra, wynikającego z własnego działania i płynącej z niego radości. Takie *dobro* czynił Spier. Było ono przez nią dostrzegane. Julius Spier był obecny w rzeczywistości w sposób przekonujący i pociągający. Poczucie satysfakcji, którym ewidentnie emanował, zarażało ją. Ceną tej decyzji było uciszenie emocji, różnych przeżyć i odczuć, którym dotąd bezrefleksyjnie się oddawała.

2.2.3. SPOTKANIE Z INNYM JAKO UTWIERDZAJĄCE I ROZWIJAJĄCE SPOTYKAJĄCEGO W JEGO WŁASNEJ TOŻSAMOŚCI

W życiu Etty, momentem nie mniej przełomowym niż spotkanie ze Spierem, była jego śmierć. Lektura pamiętnika pozwala stwierdzić, że pomiędzy 29 lipca a 5 września 1942 r. najprawdopodobniej nie prowadziła pamiętnika. Jednak okres ten był czasem szczególnie napiętym i obfitującym w ważne wydarzenia. Jednym z nich była decyzja o dobrowolnym udaniu się do obozu

⁸⁸ Tamże, s. 71.

przejściowego Westerbork. Drugim zaś choroba i śmierć Juliusa. Informacja o tym pojawia się po raz pierwszy w nocnej notatce z 15 na 16 września 1942 roku. Śmierć Juliusa to wydarzenie, które było dla Etty zasadniczo tak samo ważne, jak pierwsze spotkanie z nim i nawiązanie relacji. Sama daje temu wyraz w swoim pamiętniku w następujący sposób:

Jakże musiałeś walczyć z sobą, aby pozostać wiernym i twoja lojalność przewyciężyła przeciwności. Czasami sprawiałam ci ogromne trudności, wiem, ale od ciebie nauczyłam się, co to wierność, walka i słabość. W tobie kryły się wszystkie złe i dobre cechy, które człowiek może posiadać: demony, namiętności, dobroć, miłość do ludzi. Ty wielki humanisto, poszukiwaczu i odkrywco Boga. Wszędzie rozglądałeś się za Bogiem, w każdym ludzkim sercu, które otwierało się przed tobą – a było ich co niemiara i wszędzie znajdowałeś cząstkę Boga. Nigdy nie dawałeś za wygraną. Błahostki budziły w tobie ogromne rozdrażnienie, ale w ważkich sprawach wykazywałeś bezgraniczne opanowanie. (...) Chcę cię bezimiennie nosić w sobie i przekazywać dalej świeżymi i czułymi gestami, jakich wcześniej nie znałam⁸⁹.

Śmierć Spiera pozwoliła jej zatem dokonać dogłębnego rozrachunku konsekwencji ich wzajemnego spotkania i relacji. Etty nieustannie podziwiała wewnętrzne zmaganie Juliusa Spiera o wierność, nawet po jego śmierci. Ulegała ciągłemu zdumieniu jego heroicznością, a w rezultacie – wiarygodnością życia, aż do końca. Świadomość dobrych i złych stron Spiera, wzmacniała w niej poczucie wiarygodności człowieczeństwa jej *mistrza*, który nie był człowiekiem bez skazy. Co więcej, Etty doceniała jego wrażliwość na ludzki *zmysł religijny*. To przecież Julius uwarścił Etty na ten czynnik człowieczego życia, dzięki któremu zaczęła

⁸⁹ Tamże, s. 184, 185.

przemianę samej siebie. Śmierć jej duchowego mentora utwierdziła ją w przekonaniu, że chciałaby dalej przekazywać to, czego ją nauczył i co dał jej Julius Spier.

Śmierć Juliusa Spiera stała się również sposobnością do przeanalizowania pewnego aspektu tego wydarzenia spotkania, które zaowocowało u Etty procesem osobistej przemiany. Odejście tak bliskiej dla niej osoby zakończyło w jej życiu pewien etap. Dzięki temu mogła spojrzeć na ich relację z perspektywy czasu i poddać ocenie znaczenie ich spotkania i nawiązanej relacji. Nie ulega wątpliwości, że Spier pomógł jej uwolnić się od *duchowego spętania*, które początkowo doskwierało jej, oraz uporządkować sposób życia i postrzegania świata. List Etty Hillesum do Netty van der Hof zawiera interesujące świadectwo, w którym Etty opisuje spotkania pacjentów z Juliušem Spierem i skutki tych wizyt (być może w jakimś sensie mówi także o swoim doświadczeniu):

Najbardziej porusza mnie to, jak sugestywny wpływ jego dynamicznej (...) osobowości niweluje wszystkie cząstki jestestwa drugiej osoby, aby następnie nadać im właściwy kierunek. Gdyby ten człowiek nie charakteryzował się ogromnym poczuciem odpowiedzialności i miłością do ludzi, i nie pracował nad sobą codziennie, mógłby wywołać katastrofę naturalną u bezradnej jednostki, która oddała się w jego ręce. (...) jest to wzruszający spektakl, ilu przeobrażających się ludzi z trudnościami wewnętrznymi napływa do niego; są przyjmowani i formowani – przy tym każdy zachowuje swoją osobowość⁹⁰.

Nie ulega wątpliwości, że nie jest to jedynie uwaga kogoś patrzącego wyłącznie z zewnątrz, kogoś próbującego opisać fakty obiektywnie dane, ale kogoś, kto sam doświadczył tego procesu całym sobą. Zacytowany fragment każe pochylić się nad doniosłością

⁹⁰ E. HILLESUM, *Mysłące serce. Listy*, dz. cyt., s. 24–25.

pewnego aspektu spotkania z *innym*. Spotkanie ze Spierem nie tylko pozwoliło Etty odzyskać poczucie istotnych granic, ale ugruntowało w niej świadomość własnej tożsamości i zachęciło do rozwoju. Początkowo udała się do Spiera pełna wewnętrznych blokad, aby po stosunkowo niedługiej terapii móc zanotować w swoim pamiętniku: „Nagle zaczęłam żyć inaczej, swobodniej i *fliessender*, «płynniej». Poczucie «blokady» ustąpiło, a do «środka» wpłynęło nieco spokoju i ładu – na razie wyłącznie pod wpływem jego magicznej osobowości, ale z czasem było to motywowane psychicznie i świadomie”⁹¹. Co to oznacza? Etty w spotkaniu z Juliusem Spierem musiała ewidentnie doświadczyć realizmu swojego istnienia (zaś doświadczenie to było zapośredniczone w spotkaniu z *innym*, którym był Spier), zaczęła precyzyjnie określać swoje emocje, problemy, pragnienia, składające się na jej osobę, będące jej konsystencją. To właśnie w jasności oceny swoich doświadczeń zaznawiała realności siebie, potęgując w sobie poczucie własnej tożsamości oraz osobistej odrębności od innych, od świata. Można stwierdzić, że to Spier zainicjował, a w każdym razie wyzwolił u Etty pasję rozwijania własnej tożsamości, czyli formowania jej oraz zagłębiania się w nią w dynamice pragnienia poznania samej siebie. Julius Spier uświadomił jej także konieczność wzięcia odpowiedzialności za pytanie *Kim jestem?* i potraktowania na poważnie pytania o to, *Kim powinnam być?*⁹². Dzięki

⁹¹ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 18.

⁹² W tym miejscu warto zauważyć, iż pytanie *Kim jestem?*, które człowiek powinien sobie stawiać, wybrzmiewa z całą wyrazistością w momencie swoistego zdumienia rzeczywistością otaczającą i na jej tle – zdumieniem nad fenomenem człowieka. W kontekście pytania o tożsamość człowieka jako takiego, rodzi się poniekąd – jako dopełnienie – inne zapytanie: *A «Ja», kim jestem?*. W dalszej kolejności pojawia się pytanie: *Kim powinienem być?*. Zachowanie takiego porządku pytań jest szczególnie ważne, gdyż to dopiero po stwierdzeniu własnej tożsamości osoba może odnaleźć poczucie pewności względem samej siebie, co daje jej poczucie pewnej formy bezpieczeństwa. Poczucie jasności o prawdzie własnego jestestwa, czyli klarowności tego, kim się jest, umożliwia w dalszej kolejności potraktowanie własnego życia jako *projektu*, który wymaga podjęcia. W świetle tego, człowiek musi potraktować siebie jako swego rodzaju wyzwanie

obecności Juliusa Spiera, Etty uprzytomniła sobie własną tożsamość i *wzięła siebie w posiadanie*. Żyjąc dalej w dynamice wydarzenia spotkania ze Spierem, wzrastała w niej świadomość bycia *Ja* poprzez odróżnianie się od *Ty* Juliusa Spiera⁹³.

2.2.4. SPOTKANIE Z INNYM JAKO TYM, KTÓRY POKAZUJE SPOTYKAJĄCEMU PEWIEN URZEKAJĄCY STYL BYCIA, POCIĄGA I UCZY PEŁNEGO ZAANGAŻOWANIA W CZŁOWIECZEŃSTWO

Zwłaszcza początek pamiętnika Etty Hillesum (choć nie tylko wstęp) przybliży jej pierwsze reakcje po spotkaniu z Juliušem Spierem. Nie można nie odnieść wrażenia, że spotkanie to było w konsekwencji głęboko zapamiętane, silnie przeżywane, refleksjonowane i rozpamiętywane⁹⁴. W notatce z 9 marca 1942 roku zapisała:

Jakbym była przygniatana jego indywidualnością (...). Moje własne problemy, które odbieram jako mniej więcej podobne, też tam spoczywają, szamocząc się jak ja. (...) I tak podbił moje serce, demonstrując próbkę swych umiejętności. Poczułam, że potrzebuję pomocy (...). Byłam pod wrażeniem swego rodzaju wewnętrznej wolności, którą

i tak kształtować samego siebie, aby formować się w zgodzie z własnym przeznaczeniem, które winien w sobie odkryć i przede wszystkim – na bazie tego, co zostało wyżej zaznaczone – zaakceptować.

⁹³ Dobrze opisuje to wydarzenie M. Buber, gdy pisze, że „Człowiek staje się *Ja* w kontakcie z *Ty*. Naprzeciw pojawia się i znika, wydarzenia relacji gęstnieją lub rozpraszają się, a w tej przemienności zarysowuje się i rośnie za każdym razem świadomość niezmiennego partnera, świadomość *Ja*. Nadal wprawdzie ukazuje się ona tylko w splocie relacji, w odniesieniu do *Ty* (...) aż wreszcie pękną więzania i *Ja* przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączonego, jak gdyby naprzeciw *Ty*, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relacje” (M. BUBER, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 56).

⁹⁴ Na przykład przy okazji śmierci Juliusa Spiera, o czym zostało już wspomniane we wcześniejszym paragrafie (zob. E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 183–186).

*emanował, prężności, opanowania i bardzo osobliwej gracji, która kryła się w tym zwalistym ciele*⁹⁵.

Etty dostrzegła pewne podobieństwo – by nie powiedzieć – *powinowactwo duchowe*, względem Spiera. Podobieństwo to dotyczyło nie tylko sposobu przeżywania problemów, ale również ich wspólnej wrażliwości wobec rzeczywistości. Julius Spier spowodował w jej życiu zwrot, polegający na innym i dojrzalszym podejściu do własnych trosk oraz do własnej osoby. Etty, początkowo rozchwiana emocjonalnie, nie umiała odnaleźć się w natłoku roztargnienia, które wynikało z wielu sprzecznych i tym samych zawiłych emocji, które skrywała w sobie. Wielość tych problemów, które dotyczyły ją w sposób bezpośredni i z którymi musiała się mierzyć, rysowała się przed nią jako wielkie wyzwanie, wymagające odpowiedniego podejścia i sposobu przeżywania. Spotkanie z psychoterapeutą Spierem było wydarzeniem skonfrontowania się z obcą dla niej – jak dotąd – formą mierzenia się z własnym człowieczeństwem. W zacytowanym wcześniej fragmencie Etty dała wyraz własnemu urzeczeniu dojrzałością Spiera i *jakością* podejścia do swoich problemów. Zaczęła odczuwać nieodpartą potrzebę, aby wkroczyć na drogę porządkowania swojego wnętrza w celu odnalezienia własnej formy i poprawienia kondycji istnienia. Uznała, że potrzebuje pomocy *innego*, że potrzebuje konkretnej pomocy Juliusa Spiera, który posłużył jej jako *ikona* i *mistrz* w toku jej zmagania z własną rozchwianą osobowością i w procesie porządkowania wnętrza. Tym samym chciała osiągnąć cel, który przyświecał także i dojrzałej osobowości Juliusa Spiera.

Jak Spier postrzegał zaangażowanie człowieka we własne człowieczeństwo? Jakich nauk udzielił Etty? Nie ulega wątpliwości, że pozostawał w pełnym kontakcie z swoim ciałem, ze swoją seksualnością. Nie odcinał się od swojej fizyczności i nie chował

⁹⁵ Tamże, s. 15. 17.

się za teorią. Teoria pozostawała u niego w związku z doświadczeniem, czyli nie zastępowała go. Można wręcz stwierdzić, iż za każdym razem Spier ryzykował *grając* – w najlepszym tego słowa znaczenia – całym sobą do bólu i do zranienia, będąc odkrytym całkowicie przed swoim pacjentem. Oznacza to, że nie lekceważył ludzkich pragnień, obaw, bólów. Wszystkim tym czynnikom stawiał czoła, przez co całość tego, co stanowi o człowieczeństwie jego osoby była istotnie brana przezeń pod uwagę. Można odnieść wrażenie, że Etty Hillesum podzielała przekonanie, iż choćby na pozór drobne pominięcie któregośkolwiek składnika człowieczeństwa, sugerowałoby wycofanie, częściowość, wręcz nieautentyczność. Nie byłoby to wówczas doświadczenie *innego* w całym jego zróżnicowaniu i *napięciu*. Etty dostrzegła i doceniła takie podejście. Spier zapoznał Etty z szeregiem metod, które nauczyły ją wyciszenia, wsłuchiwania się w siebie, a przede wszystkim w swój – jak to sama określała – *wewnętrzny głos*.

W liście z początku sierpnia 1941 roku, adresowanym do Juliusa Spiera, Etty dała wyraz własnego, już wzrastającego, zaangażowania w człowieczeństwo, którego nauczyła się od swojego terapeuty; zanotowała:

Czuję się w środku tak, jakby po bezkresnej przestrzeni pędziły bezładnie dzikie hordy, które teraz stoją utemperowane silną ręką i emanują energię: czymś pewnym, silnym, harmonijnym i organicznym. Wiara we własne siły. Nagle wszystko się we mnie znajduje, choć jeszcze nie jestem, jak to nazywasz, „siłaczką”. Dawniej ustawicznie się bałam, że siły odmówią mi posłuszeństwa, a one rzeczywiście odmawiały. Obecnie już o tym nie myślę i energia sama się regeneruje w obliczu każdego nowego zadania, którego się podejmuję. Wydarzył się we mnie swego rodzaju cud. Myślę o „człowieku S.” [o Juliusie Spierze – przyp. A.K.]

*z głęboką miłością, która nie ma nic wspólnego z erotyzmem ani ze stanem zakochania*⁹⁶.

Etty, dzięki Spierowi, mogła uwierzyć we własne siły i pozyskać odwagę do skonfrontowania się z własnymi emocjami. Spierowi, w czasie całego toku formacji Etty, udało się doprowadzić ją do stanu świadomości własnych emocji, nad którymi potrafiła w następstwie zapanować i nadawać im określony kierunek, poprzez wzbudzanie w sobie wspomnianego imperatywu *Muszę!*, który potęgowany był poprzez jego własny przykład trudu życia. *Przebudzone człowieczeństwo* Etty Hillesum, poważnie traktujące własną podmiotowość oraz dramatyzm jego kształtowania się, z którym nauczyła się odpowiedzialnie konfrontować, było niewątpliwą konsekwencją⁹⁷ wydarzenia spotkania z *innością* Juliusa Spiera. To jej zdumienie nad Juliuszem przyczyniło się do postawienia sobie za cel osiągnięcie podobnej, wiarygodnej *jakości* w swoim życiu, które zaczęła odtąd świadomie przeżywać, nie lekceważąc przy tym jakiegokolwiek swojego wewnętrznego poruszenia. Etty wzbogaciła się o przekonanie, co do konieczności pracy nad sobą, aby móc wypierać niepotrzebne myśli i oceniać swoją sytuację. W notatce z 9 września 1941 roku zapisała:

*(...) jestem kimś, kto chce wszystkiego od życia, ale też i wszystko jest w stanie sobie przyswoić. I zapewne tak jest. Oczywiście wewnętrzne blokady stanowią część tego zjawiska, ale muszę ograniczyć je do minimum, w przeciwnym razie w ogóle nie będę mogła normalnie funkcjonować*⁹⁸.

⁹⁶ E. HILLESUM, *Myślące serce. Listy*, dz. cyt., s. 14.

⁹⁷ Bynajmniej nie dlatego, żeby zachodziła tu jakaś determinacja, czy związek przyczynowy, ale dlatego, że Etty tak właśnie chciała. Zależało jej na tym, aby to, co się wydarzyło, trwało nadal. Aby mogło ponownie urzeczywistnić się w jeszcze pełniejszym wymiarze.

⁹⁸ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 61.

Zawarty powyżej imperatyw: „(...) muszę ograniczyć je [wewnętrzne blokady – przyp. A.K.] do minimum, w przeciwnym razie w ogóle nie będę mogła normalnie funkcjonować” oznaczałaby świadomość Etty, co do potrzeby opanowania własnych blokad, celem nadania samej sobie pożądanego kształtu i właściwego funkcjonowania. Poczucie tej potrzeby było także bardzo bliskie Spierowi, co szczególnie urzeekało Etty. Pobudzona jego przykładem, zdeterminowana wewnętrznie ku uporządkowaniu swojego życia, dała świadectwo takiego stylu życia, w który zaangażowała się właśnie pod wpływem skonfrontowania się z postawą psychoterapeuty. Podjęła walkę ze swoim rozchwianiem, aby móc zacząć realizować dzieło odnalezienia własnego kształtu. Z tego względu, w notatce z pamiętnika z dnia 4 sierpnia 1941 roku, napisała:

Powinnam przezwyciężyć lenistwo, a przede wszystkim zahamowanie i niepewność, aby dotrzeć do własnej duszy, a poprzez siebie do innych. Muszę się zobaczyć realistycznie i zaakceptować siebie⁹⁹.

To silne poczucie bezwzględnej potrzeby realizmu w patrzeniu na samą siebie stało u podstaw akceptacji własnej osoby, aby móc odpowiednio *podążać za*, formować się pod kierunkiem mistrza, Juliusa Spiera.

2.2.5. SPOTKANIE Z INNYM I POZOSTAWANIE Z NIM W RELACJI JAKO METODA WYCHOWYWANIA OSOBY SPOTYKAJĄCEJ

Spotkanie Etty Hillesum z Juliusem Spierem dało Etty sposobność do pozyskania towarzysza i *mistrza*. Spier towarzyszył jej we wzrastaniu. Zresztą sama niejednokrotnie dawała wyraz potrzebie bycia prowadzoną przez kogoś: „(...) podbił moje serce, demonstrując próbkę swoich umiejętności. Poczułam, że

⁹⁹ Tamże, s. 47.

potrzebuję pomocy, *hilfsbedürftig*”¹⁰⁰. To pragnienie wydaje się jak najbardziej zrozumiałe. Po stwierdzeniu własnego położenia i kondycji egzystencjalnej, przynaglana ewidentnym odczuwaniem pragnienia przemiany, po doświadczeniu wiarygodnej *inności* życia Spiera, które ją bardzo pociągało, chciała podjąć się pracy nad sobą. Etty w bardzo wielu miejscach swojego pamiętnika dała wyraz konieczności zajęcia się wychowywaniem samej siebie. Notatka z 13 sierpnia 1941 roku zawiera następujący imperatyw:

*Muszę pozostać w centrum własnego zainteresowania, a jednocześnie dojść do ładu z tym, co dzieje się w świecie. (...) Chcę żyć pełnią życia. (...) postawiłam sobie za cel, by wznieść się na nieco wyższy stopień. S. [Spier – przyp. A.K.] nazywa to budowaniem w szlachetnym materiale*¹⁰¹.

Powyższy fragment pamiętnika *Przerwane życie* nie jest, jakby mogło się wydawać, przejawem jej egocentryzmu i egoizmu. W zacytowanych słowach, Etty Hillesum dała wyraz potrzebie skupienia się na sobie, aby móc odnaleźć się w rzeczywistości. W sposób *implicite* współdzieliła przekonanie, że praca nad sobą, poprzez słuszne skupienie się nad swoją osobą w toku formacji, pozwoli jej zająć właściwe stanowisko wobec świata zewnętrznego. To pobudzało ją do rozpoczęcia własnego dzieła samowychowania. Spier *czuwał* i towarzyszył procesowi przemiany Etty, nadawał mu właściwy tor i zalecał określone praktyki, służące jej rozwojowi. Etty podjęła to wyzwanie kształtowania swojej osoby właśnie po spotkaniu ze zdumiewającą i urzekającą *innością* osoby Spiera. Zdobycie zaufania do niego umożliwiło jej swobodne powierzenie się jego kierownictwu i zaowocowało istotną zmianą

¹⁰⁰ Tamże, s. 17.

¹⁰¹ Tamże, s. 52–53.

postrzegania samej siebie i jasnego postawienia sobie celów, które uważała za gwarantujące jej pełnię egzystencji.

W notatce datowanej na 20 października 1941 roku zawarła skierowaną do siebie samej przestrozę:

Rób, co ci każą twoja ręka i twoja dusza, pogrążaj się w tym bez przerwy i nie próbuj dłużyć koło przyszłości swoimi myślami, lękami czy troskami! Muszę znów zająć się swoim wychowaniem¹⁰².

W powyższym fragmencie dobitnie wychodzi na jaw imperatyw, wskazujący jej na konieczność własnego wychowania. Etty miała świadomość tego wyzwania. Co więcej, uważała, że bezwzględnie musi skupić się na sobie w chwili obecnej i dyscyplinować się, aby nie ulegać naiwnie pewnym wyobrażeniom, czy emocjom, które mogłyby wprowadzić w jej wnętrze poczucie roztargnienia i zbyttno odrywałyby ją od *tu i teraz*. Zależało jej na poczuciu posiadania własnej i uporządkowanej formy, nad którą potrafiłaby w pewnym sensie już sama czuwać. Mimo to miała jasność, co do swojej aktualnej kondycji, która ciągle prowokowała ją do wzięcia odpowiedzialności za własne życie i konieczności kształtowania go: „Jedyna odpowiedzialność, którą mogę wziąć na swoje barki to odpowiedzialność za siebie samą i w tym przypadku muszę ją w pełni ponieść”¹⁰³. Pobudzenie jej pragnienia osobistej przemiany, pozostawiło ją w silnym poruszeniu, które ciągle i na nowo motywowało ją do rozwoju, do osiągnięcia stanu, jaki stwierdzała u swojego psychoterapeuty. Spier pomógł jej uświadomić sobie, że osiągnięcie satysfakcji z własnego życia odbywa się na drodze autoformacji i pracy nad sobą (poprzez stałe mierzenie się z własnymi problemami, które dotąd powodowały w jej życiu poczucie zagubienia oraz braku ukierunkowania). Permanentna relacja Etty

¹⁰² Tamże, s. 68.

¹⁰³ Tamże, s. 69.

Hillesum z Juliušem Spierem powodowała w niej stawianie sobie nowych wymagań i utwierdzała ją w konieczności ciągłej uwagi wobec siebie, aby móc coraz lepiej stawać się osobą uważnie przeżywającą własne człowieczeństwo.

2.2.6. SPOTKANIE Z INNYM JAKO MOMENT AKTYWUJĄCY STAŁĄ UWAGĘ WOBEC WŁASNEGO CZŁOWIECZEŃSTWA W PRZYSZŁOŚCI

Wyraźne zafascynowanie sposobem życia Juliusa Spiera uprzytomniło Etty nie tylko konieczność pracy nad sobą, utwierdzaną nieustannie poprzez pociągający ją przykład pełnego zaangażowania we własne życie, ale generowało także potrzebę stałej uwagi wobec własnego człowieczeństwa. W zapiskach z 9 czerwca 1941 roku zanotowała:

Zapewne strach, czy pozostanę sobą w tych [wojennych – przyp. A.K.] warunkach, niepewność, czy przetrzymam tę próbę, podziła na mnie paraliżująco. (...) Muszę jeszcze udowodnić trwałość takiej formy mojej egzystencji. Powinam zawsze żyć tak jak teraz¹⁰⁴.

Etty Hillesum, zafascynowana ujmującym sposobem życia Juliusa Spiera, także w swoim podejściu do życia w przyszłości, której horyzont wcale nie był wyrazisty, chciała dawać wyraz uważnego traktowania otaczającego świata, a co najważniejsze – prawdziwego podejścia do własnego człowieczeństwa. Można uznać, że całość procesu pracy nad sobą polegała nie tylko na pobudzaniu jej człowieczeństwa (w celu coraz bardziej świadomego i odpowiedzialnego traktowania siebie i czynów, których podejmowała się w konkretnym *tu i teraz*), ale również ogarniała dzięki temu nieznana przyszłość. Powyższy cytat dobrze oddaje, jak bardzo

¹⁰⁴ Tamże, s. 116.

zależało jej na wytrwaniu w takiej *jakości* życia, o którą zabiegała z całych sił. Miała świadomość, że okoliczności zewnętrzne mogą być istotnym utrudnieniem na tej drodze. Nie chciała jednak rozpraszać się poprzez poświęcanie zbytnej uwagi i przesadnej ilości swoich sił na analizowanie i roztrząsanie wszystkich zewnętrznych wydarzeń. Czuła, że wciąż musi skupiać się na swojej wewnętrznej stronie, aby nie ustawać w procesie autoformacji. Zacytowane powyżej słowa świadczą o jej mobilizowaniu się do wywołania w sobie postawy czujności i konsekwentnego dążenia ku życiu otwartemu, wychylonemu ku przyszłości.

Istnieje jeszcze kilka innych fragmentów w jej notatkach, w których artykułuje potrzebę postawy uważności na samą siebie:

*Stocz ze sobą pojedynek i nie obdzielaj ludzi swoją drażliwością, bo nawet jeśli jej nie okazujesz, ona tkwi w Twoim sercu, znów więc musisz zrobić z nim porządek! (...) nie trać z oczu sensu i drogi!*¹⁰⁵.

Ten urywek z pamiętnika zaświadcza, że zaczęła coraz precyzyjniej dostrzegać nie tylko swoje wewnętrzne stany i oceniać je, lecz także udało się jej ujmować perspektywę własnej drogi, perspektywę sensu (przekształcającą konkretne *tu i teraz*). Zacytowane powyżej dwa zdania wykrzyknieniowe świadczą, iż przestrzegała samą siebie, aby nie zatracić celu (tu jeszcze bliżej nieokreślonego, lecz intuicyjnie ujętego) swojej życiowej drogi oraz nieustannie porządkować swoje wnętrze. Takie podejście do własnych doświadczeń i stanów stało w zupełnej opozycji do jej początkowej kondycji, gdy odczuwała zagubienie oraz totalną dezorientację. Mając na uwadze tę jej późniejszą postawę, można stwierdzić, że Julius Spier pomógł jej również aktywować uwagę wobec własnego człowieczeństwa z szerokim otwarciem ku przyszłości i ze względu na przyszłość. Jednak temu otwieraniu perspektywy

¹⁰⁵ Tamże, s. 121.

przyszłości (horyzontu) towarzyszyła, już wcześniej odzyskana, klarowna wizja świadomości własnej podmiotowości i godności osobowej. Ta jasność względem samej siebie, dokonywała się stopniowo i coraz dogłębniej wraz z redagowaniem przez Etty jej pamiętnika. 22 marca 1941 r. napisała:

*Muszę się starać, aby nie stracić kontaktu z tym zeszytem, czyli z samą sobą. W przeciwnym razie będzie ze mną źle. W każdej chwili grozi mi niebezpieczeństwo, że się znów kompletnie zagubię – tak to czuję w tej chwili, ale być może to kwestia zmęczenia*¹⁰⁶.

Właściwie prawie nic tak równie mocno nie angażowało uwagi Etty jak świadomość potrzeby pisania pamiętnika – miało to przecież istotny walor terapeutyczny. Prowadzenie notatek wymagało od niej głębokiego wglądu we własne stany, a dzięki temu osiągała klarowność własnej kondycji. Dawało to jej poczucie *porządkowania samej siebie* i ciągłe bycie w kontakcie z sobą, czyli skupienie na tym, co najważniejsze w dynamice pracy nad sobą. W świetle tego można twierdzić, że jednym z celów prowadzenia notatek była systematyczność pracy w procesie autoformacji i coraz uważniejsze przeżywanie własnego człowieczeństwa poprzez – między innymi – wrażliwość na własne doświadczenia i emocje. To z kolei wywołało u niej kolejny imperatyw:

*(...) muszę wieść tak dobre, pełne i wiarygodne życie, jak tylko to jest możliwe – aż po ostatnie tchnienie. Tak, by ktoś, kto po mnie przyjdzie, nie musiał zaczynać wszystkiego od początku i nie borykał się z podobnymi trudnościami. Czy w ten sposób nie robię czegoś dla potomności?*¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Tamże, s. 31.

¹⁰⁷ Tamże, s. 134.

O czym świadczy ten zapis? Uświadamia on, że Etty przekonała się nie tylko o doniosłości takiej uwagi wobec własnego egzystowania dla niej samej i przeżywania pełnej satysfakcji z życia, lecz także, że postanowiła dzielić się tym odkryciem z innymi. Zapiski w pamiętniku postanowiła kontynuować z myślą o innych, co świadczy o jej pragnieniu zrobienia czegoś ważnego dla ludzkości w ogóle.

2.2.7. SPOTKANIE Z INNYM JAKO WYZWANIE RZUCONE ROZUMOWI I WOLNOŚCI SPOTYKAJĄCEGO JA

Kształtowanie siebie w żywiole uaktywnionej, przez spotkanie ze Spierem, uwagi na własne człowieczeństwo stało się dla Etty Hillesum okazją do kształtowania własnej tożsamości. Wspomniane wydarzenie spotkania rozpoczęło u Etty proces intensywnego samowychowania. W świetle tego można twierdzić, że nie wydarzyłoby się to, gdyby spotkanie z Juliuszem Spierem nie stało się dla niej prawdziwym wyzwaniem rzuconym jej rozumowi i wolności. W notatkach z pamiętnika, datowanych na 30 września 1942 roku, napisała:

Być wierną wszystkiemu, co rozpoczęłam spontanicznie, czasem w nazbyt żywiołowym momencie. Być lojalną wobec każdego uczucia, każdej kielkującej myśli. Wierną w najbardziej uniwersalnym tego słowa znaczeniu. Lojalną wobec Boga, siebie i najlepszych własnych chwil. I być całą duszą tam, gdzie jestem – w stu procentach. Moje «działanie» będzie polegać na «byciu», a także na tym, co nazywałabym «twórczym talentem», choćby był nie wiem jak mały. (...) muszę cierpliwie wierzyć, że to, czemu chce dać wyraz, faktycznie we mnie powstanie. Należy mu jednak

w tym pomóc i wyjść naprzeciw (...) Tymczasem nie przestaję rozmyślać. Czytam życie. Wiem, że to potrafię¹⁰⁸.

Na podstawie zacytowanego powyżej imperatywu można wnosić, że Etty mocno doświadczała wielkiego wyzwania skierowanego wobec jej niecierpliwej natury. Postrzegała to wyzwanie jako lojalność wobec swych najlepszych chwil – można się domyślać, że wiele z nich wiązała z czasem, w którym mogła mieć obok siebie Spiera. Więcej, postrzegała je jako lojalność wobec Boga¹⁰⁹. O czym świadczy wspomniana potrzeba lojalności względem tych doświadczeń? Etty nie chciała zatracić tak wartościowych doświadczeń, więcej – pragnęła dać wyraz temu, jak bardzo przyczyły się one do jej procesu przemiany. Chciała zatem nadal partycypować w takiej jakości swojego życia, w której nadal mogłaby doświadczać pełnego zaangażowania w swoje człowieczeństwo i dawać temu świadectwo. Wydaje się, że wspomniane przez nią konkretne życiowe momenty, wiązały się z uznaniem doniosłości ich skutków, a także z ich wysoką oceną. Co więcej, to Spier zainspirował ją do życia w skupieniu na wydarzającym się *tu i teraz*. Taka uważność wobec terażniejszości pozwalała jej przeżywać życie i być w stałym kontakcie ze sobą oraz z Bogiem. W tym sensie jej działanie miało polegać po prostu na *byciu* całą sobą. Było to jednocześnie wyzwaniem wobec jej wolności i rozumu. Spier wymagał i uczył swoim przykładem postawy całkowitego poświęcenia uwagi względem samej siebie w aktualnej terażniejszości, w której rozgrywał się dramatyzm jej jestestwa. To z kolei angażowało jej wolność, w żywiole której podejmowała, lub nie, swoje działania. Absorbowało to także jej rozumność, w ramach której podejmowała się oceny zasadności, sensu i celowości konkretnego wyzwania, przedsięwzięcia.

¹⁰⁸ Tamże, s. 204–205.

¹⁰⁹ Zob. tamże, s. 183.

Potrzeba wierności świadczy o rozumowym zaangażowaniu w proces osobistej formacji. W akcie oceny Etty stwierdziła, że forma egzystencji, którą przyjęła, jest zasadna oraz cenna i wymaga podjęcia określonych działań w przyszłości, jeżeli chce osiągnąć satysfakcję. Uznała, że musi podjąć się takiego wyzwania. Postawienie sobie imperatywu *Muszę!* tym bardziej świadczy o podjęciu w tym zakresie racjonalnego osądu tegoż przedsięwzięcia. Jednak podjęcie go musiało odbyć się za przyzwoleniem woli. Oznacza to, że Etty w wolności podjęła się zadania własnej formacji i uwagi względem człowieczeństwa. Spier wcale jej do tego nie przymusił. Sama doceniła wartość takiego życia (które on sobą reprezentował) i stwierdziła, że chce żyć podobnie, czyli żyć uważnie.

W jednym ze swoich listów napisała: „Co chwilę zęgnam się i czuję się wolna od wszystkiego, co zewnętrzne. Przycinam liny, które jeszcze mnie krępują. Wciągam na pokład wszystko, czego potrzebuję, aby rozpocząć podróż”¹¹⁰. W liście do Hana Wegerifa z 29 czerwca 1943 roku zanotowała: „Nie mam poczucia, że zostałam ograbiona z wolności”¹¹¹. Im bardziej Etty realizowała dzieło kształtowania siebie, tym mocniej towarzyszyło jej przeświadczenie, że właśnie w tym momencie rozgrywa się prawdziwa batalia jej samostanowienia o siebie: „Bez względu na to, co się wydarzy, nie pozwolę, by zawładnęły mną myśli, które kołaczą mi się teraz w głowie. Muszę w taki czy inny sposób pozostać nieskrępowana”¹¹². Szczytem aktu wolności była jej decyzja pozostania w obozie przejściowym Westerbork (licząc się tam ze świadomością pewnej śmierci), mimo, że miała możliwość ucieczki. Zdecydowała się pozostać wśród swych bliskich oraz innych Żydów, aby móc nieść pomoc wszystkim potrzebującym. Wydarzenie spotkania z Julusem Spierem uaktywniło także

¹¹⁰ E. HILLESUM, *Myślące serce. Listy*, dz. cyt., s. 10.

¹¹¹ Tamże, s. 89.

¹¹² E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 84.

w Etty świadomość doniosłości własnego rozumu dla realizmu w postrzeganiu siebie i reszty rzeczywistości.

2.2.8. WYDARZENIE SPOTKANIA Z INNYM JAKO MOMENT ZAGADNIĘCIA PRZEZ TY WIECZNE

Julius Spier poważnie traktował duchowy wymiar osoby ludzkiej¹¹³ i prowadził Etty po drodze, zmierzającej ku otwarciu się na Transcendencję. Im bardziej podejmowała wyzwanie zagłębiania się w siebie, tym jaśniej dostrzegała obecność Tajemnicy, Boga, w całym procesie terapii. Po śmierci Spiera, zanotowała:

*Teraz muszę sama sobie radzić. Czuję się bardzo silna i wiem, że dojdę do ładu z życiem. Uwolniłam energię, którą posiadam. Nauczyłeś mnie wymawiać imię Boga bez skrępowania. Byłeś pośrednikiem między Nim a mną. Tymczasem odszedłeś. Moja droga wiedzie prosto do Boga. Tak jest dobrze – czuję to*¹¹⁴.

Wydarzenie spotkania ze Spierem stało się dla Etty dobrą sposobnością do dostrzeżenia w sobie czegoś, co nie dawało jej spokoju, co istniało – jak mniemała – wewnątrz niej samej¹¹⁵. Zacytowany wyżej fragment wskazuje, że Etty okazywała wielką wdzięczność

¹¹³ Wzmianka o tym fakcie pojawia się również w opracowaniu Y. Bériault: „Julius Spier był człowiekiem uduchowionym. Choć był Żydem, znał Biblię chrześcijańską, którą codziennie czytał. To właśnie Julius zaznajomił ją [Etty – przyp. A.K.] z Biblią i Wyznaniami św. Augustyna. (...) był tym, który poprowadził Etty ku spotkaniu z Bogiem. Był w pewnym sensie przewodnikiem duszy, który kierował ją ku wewnętrznej głębi. (...) Wpływ Juliusa Spiera miał decydujące znaczenie na drodze Etty, tak z punktu widzenia psychologicznego, jak i duchowego. (...) Julius był nie tylko przyjacielem od serca Etty i jej terapeutą, lecz także jej mistagogiem, przewodnikiem, który powiódł ją ku wierze w Boga. Nie można badać życia Etty Hillesum, nie biorąc pod uwagę roli Juliusa Spiera jako terapeuty i jego autentycznej wiary” (Y. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, dz. cyt., s. 29–32).

¹¹⁴ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt. s. 183.

¹¹⁵ Zob. tamże, s. 15.

swojemu terapeutce za pomoc w wyzwoleniu się od jej wewnętrznych blokad. Etty dała także wyraz odnalezionej wewnętrznej spójności, którą budowało nawiązanie relacji z Bogiem. To Spier otworzył ją na *wewnętrzną przemianę* i pomógł jej odnaleźć własną drogę, której chciała pozostać wierna: „Muszę mieć trochę zaufania do siebie i powinnam wierzyć, że należy trzymać się jednej wytyczonej drogi”¹¹⁶. Odkrycie tej własnej drogi życiowej pozwoliło jej odnaleźć poczucie jedności ciała i duszy, a także doświadczyć zjednoczenia z Bogiem. Etty wymagała od siebie konsekwencji w podążaniu jedną, obraną drogą. Chciała być w nieustannym kontakcie z *najgłębszą warstwą siebie*, skąd wybrzmiewał w niej jej własny – jak to sama określiła – *wewnętrzny głos*. W świetle tego zapisała: „Muszę nadal (...) nasłuchiwać wewnętrznego głosu (...) aby zachować równowagę”¹¹⁷.

Postać Juliusa Spiera stała się dla niej – można tak to spuentować – sposobnością do dostrzegania *prześwitywania* przez tego mężczyznę *Ty Wiecznego*, czyli Boga. *Inność* życia Spiera, w porównaniu z innymi ludźmi, jawiła się przed Etty jako coś misteryjnego. 13 czerwca 1942 roku zapisała:

*Im bardziej czuję się znużona i bezradna, tym większą konsternację wywołuje we mnie energia S. [Spiera – przyp. A.K.], a także miłość, która jest w nim zawsze i w stosunku do każdego. Bywam po prostu przerażona, że w tych czasach S. ma jeszcze tyle sił*¹¹⁸.

Etty nie mogła przestać dziwić się temu, skąd Spier czerpie tyle energii do życia i pracy z innymi ludźmi – szczególnie w tak trudnych czasach wojny. Niewzruszoność postawy jej psychoterapeuty powodowała w niej wręcz swoiste przerażenie. Pragnąc osiągnąć podobny stan, w wolny sposób zaczęła *podążać za*, wkraczając

¹¹⁶ Tamże, s. 65.

¹¹⁷ Tamże, s. 59.

¹¹⁸ Tamże, s. 119.

tym samym – choć nie do końca w świadomy tego sposób – na drogę religijnej wiary. Można zatem twierdzić, że Bóg, w wydarzeniu spotkania Etty z Julusem, naprawdę *stanął naprzeciw* niej, posługując się właśnie osobą, człowieczeństwem żydowskiego psychoterapeuty. Zdumienie, wdzięczność i wierność Etty wobec tego spotkania, które przetrwały ponad śmierć Spiera, a także poskutkowały decyzją o pozostaniu w obozie Westerbork, są tego wymownym potwierdzeniem. Julius Spier dodał jej coraz więcej śmiałości w przeżywaniu jej religijności. Z początkowo zagubionej kobiety, stała się w konsekwencji osobą silnie zakorzenioną w relacji z Bogiem. Spier pomógł jej odkryć w sobie Boga, czyli ten *wewnętrzny głos*, którego słuchanie dawało jej poczucie równowagi. Chciała być wierna we wsłuchiwanie się w Niego, więc 4 sierpnia 1941 roku zapisała, że musi „(...) nadal nasłuchiwać wewnętrznego głosu (...) by zachować równowagę”¹¹⁹. *Inność życia* Juliusa Spiera okazała się dla niej manifestacją wiarygodnej *inności Boga*, zaś proces pracy nad sobą stał się dla niej wkroczeniem w relację z Bogiem. Im bardziej odkrywała prawdę o sobie, tym silniej odkrywała obecność Boga i nawiązywała z Nim więź. Analiza całości jej zapisków pozwala na dogłębną analizę tego procesu. W dniu 27 lipca 1942 r. zanotowała:

Wieczorem w czasie długiej wędrówki do domu ponownie dopadły mnie strapienia i zdawało się, że to się nigdy nie skończy. Niespodziewanie powiedziałam sobie, że jeśli utrzymuję, iż wierzę w Boga, muszę być konsekwentna, muszę się całkowicie zdać na Niego i zaufać Mu. Nie wolno mi zaprzętać głowy dniem jutrzejszym. (...) musimy być konsekwentni, jeżeli już raz zaufaliśmy Bogu, nigdy nie wolno nam tracić tej ufności. Czuję się jak przechowalnica kawałka drogiego życia, z całą odpowiedzialnością

¹¹⁹ Tamże, s. 49.

wynikającą z tego faktu. Czuję się odpowiedzialna za wspaniałe i wielkie uczucie, jakie żywię dla życia. Postaram się przeprowadzić go przez te lata w stanie nienaruszonym do lepszych czasów. Tylko to jest ważne. Świadomość tego mnie nie opuszcza. Zdarza się, że przez głowę przemyka mi myśl, iż skapituluję albo się załamie. Jednak raz po raz powraca poczucie odpowiedzialności za moje istnienie: poczucie, że naprawdę muszę je zachować. Przeczytam jeszcze parę listów Rilkego i pójdę wcześniej spać. W życiu osobistym wiodło mi się dotychczas nad wyraz pomyślnie (...) Na koniec chciałabym tylko dodać: myślę, że osiągnęłam prostotę, której zawsze tak pragnęłam¹²⁰.

Wiarygodność życia Spiera, przejawiająca się choćby w jego dostrzegalnym uporządkowaniu wewnętrznym, a także w dojrzałości i opanowaniu, była konsekwencją poważnego traktowania Boga, jako partnera człowieka, i silnej więzi z Nim. Spier stał się dla Etty świadectwem Jego realnej obecności w tym okrutnym czasie szaleństwa i upodlenia. W tym sensie spotkanie z psychoterapeutą miało *charakter znakowy* – było znakiem *Innej Rzeczywistości*, było znakiem obecnej i działającej Tajemnicy¹²¹. Nawiązanie relacji z Bogiem, poprzez wydarzenie spotkania ze Spierem, dawało Etty poczucie radości i pełnego zaangażowania we własną egzystencję. Świadomość własnej więzi z Bogiem umacniała poczucie przeżywania życia. Etty miała świadomość, że dzięki temu może żyć inaczej niż dotąd, co więcej, chciała tak żyć nawet pomimo trudnych czasów drugiej wojny światowej.

¹²⁰ Tamże, s. 168–170.

¹²¹ Etty daje temu wyraz w swoim liście do Juliusa Spiera, datowanym prawdopodobnie na lipiec 1942 r.: „Należysz do nielicznych, którzy ciągle stanowią prawdziwe schronienie dla cząstki życia, cierpienia i Boga. Otóż większość od dawna zwątpiła, a te trzy słowa są dla nich wyłącznie pustymi dźwiękami. Dlatego masz święty obowiązek utrzymywać swoje ciało, czyli «ziemski dom» w jak najlepszym stanie, aby móc jak najdłużej ofiarowywać Bogu gościnę” (E. HILLESUM, *Myślące serce. Listy*, dz. cyt., s. 27).

2.3. ETTY HILLESUM W OBOZIE WESTERBORK: *MYŚLĄCE SERCE BARAKU*

Śmierć Juliusa Spiera w 1943 roku była dla Etty wydarzeniem tak samo ważnym jak spotkanie z nim w roku 1941. Praktycznie oba te wydarzenia stanowią początek zupełnie nowej jakości egzystencji Etty. Owym *novum* było zainicjowanie gruntownej przemiany swojej osoby pod okiem *mistrza* i duchowego przewodnika Juliusa Spiera. Zaowocowało to również związaniem pomiędzy nimi głębokiej relacji. Śmierć psychoterapeuty Etty znajduje się na przeciwległym końcu. Była ona zakończeniem ziemskiej egzystencji Spiera, ale dla Etty Hillesum stanowiła początek odmienionego życia, w którym sama będzie chciała dać wyraz jakości stałości swojej przemienionej egzystencji. W notatce z nocy z 15 na 16 września 1942 roku napisała:

Kiedyś napisałam, że chciałabym przeczytać twoje życie od pierwszej aż po ostatnią stronę. Teraz poznałam je do końca. Owładnęła mną osobliwa radość ze wszystkiego, co życie przyniosło – bez wyjątku – i co zapewne wzbogaciło mnie wewnątrz, bo w przeciwnym razie nie byłoby we mnie tej energii, radości i pewności. (...) Istnieje jeszcze tysiące rzeczy, o które chcę cię zapytać. Teraz muszę sama sobie radzić. Czuję się bardzo silna i wiem, że dojdę do ładu z życiem. Uwolniłam energię, którą posiadam. Nauczyłeś mnie wymawiać imię Boga bez skrępowania. Byłeś pośrednikiem między Nim a mną. Tymczasem odszedłeś. Moja droga wiedzie prosto do Boga. Tak jest dobrze – czuję to. Sama stanę się pośredniczką innych, do których będę w stanie dotrzeć¹²².

Już samo porównanie tego fragmentu, pochodzącego z pamiętnika Etty, z jej pierwszymi wpisami świadczy o gruntownej

¹²² E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 182–183.

metamorfozie jej osoby. Z roztargnionej kobiety stała się osobą, która była świadoma swojej siły, energii i potrafiła zapanować nad swoimi pragnieniami, kontrolując je i nadając im właściwy, pożądany przez nią samą kształt. Powyższy fragment dowodzi, że przemiana ta była dla niej źródłem głębokiej radości z pewnego odczuwalnego *wzbogacenia wewnętrznego* i poczucia pewności. To duży postęp w porównaniu z jej początkowym stanem, w którym znajdowała się, przychodząc do Spiera z prośbą o pomoc. Tuż po jego śmierci stwierdziła, że musi zacząć radzić sobie sama. Innymi słowy, nie uległa dezorientacji i nie poddała się rozpacz – wręcz przeciwnie. Po śmierci Spiera odczuwała tym większą radość z ich wzajemnego spotkania, nadal doznawała uczucia niewzruszonego, wewnętrznego pokoju i stawiała sobie kolejny ważny imperatyw. Wskazała w nim, że od momentu śmierci swojego psychoterapeuty – jej formatora i duchowego *mistrza* – musi radzić sobie sama. Etty Hillesum chciała dać wyraz trwałości i wiarygodności swojej osobistej przemiany.

Trzeba zaznaczyć, że Etty Hillesum po śmierci Spiera podjęła jego, swego rodzaju, *duchowy testament*. Chciała kontynuować jego misję i pomagać innym w dojściu do ładu z samym sobą, z uporządkowaniem swojego wnętrza i odnalezieniem wewnętrznego spokoju. Było to także, bez wątpienia, zadanie terapii Juliusa Spiera: pomagać innym w dotarciu do najgłębszych fundamentów swojego człowieczeństwa¹²³, do Boga. Podjęcie przez Etty tego zadania jest świadectwem trwałości jej gruntownej przemiany i stanowi wyraz jej otwarcia się na *innego*, gotowości na spotkanie z nim i chęci niesienia mu pomocy (zwłaszcza w czasach tak tragicznych dla ludzkości). Potwierdzenie tego stwierdzenia także zawiera się w jej pamiętniku:

¹²³ Po śmierci Spiera, Etty ustosunkowała się także do celu prowadzonych przez niego terapii: „Ty wielki humanisto, poszukiwaczu i odkrywco Boga. Wszędzie rozglądałeś się za Bogiem, w każdym ludzkim sercu, które otwierało się przed tobą – a było ich co niemiara i wszędzie znajdowałeś cząstkę Boga” (Tamże, s. 184).

W nocy leżałam na pryczy wśród cichutko chrapiących, mówiących przez sen, skrycie płaczących i wierzących się kobiet i dziewczyn, które często mówiły w ciągu dnia: «Nie chcemy myśleć», «Nie chcemy czuć, bo w przeciwnym razie zwariujemy». Czasem ogarniało mnie wtedy bezgraniczne rozczulenie i leżąc z otwartymi oczami pozwalałam przetaczać się przez siebie wydarzeniom: tym zbyt licznym impresjom zbyt długiego dnia. Myślałam: «Pozwól mi stać się myślącym serem baraku». Chcę nim być. Chciałabym zostać myślącym barakiem całego obozu koncentracyjnego. Teraz leżę tu tak cierpliwie i spokojnie. (...) Czuję w sobie przypływ sił. (...) Będzie, co ma być, i cokolwiek się zdarzy, będzie dobrze¹²⁴.

Wrażliwość Etty na innego człowieka to wyraz jej empatii, współodczuwania z drugim. Mając w pamięci doświadczenie etapu w swoim życiu, gdy – jak to określała – nieuważnie traktowała swoje przeżycia i emocje, po przemianie siebie chciała pomagać innym osobom z obozu w dotarciu do sfery wymiaru religijnego, dzięki któremu doświadczała głębokiego pokoju i bezpieczeństwa. Pragnienie zostania *myślącym sercem baraku* to efekt terapii Juliusa Spiera, to wyraz pragnienia oddania się innym, aby mogli doświadczyć innej *jakości* swojego człowieczeństwa, nawet w tak tragicznych czasach. To pragnienie jest ściśle powiązane z lekcją, której Spier udzielił Etty. Twierdził on bowiem, że lepsza od miłości do jednego człowieka jest miłość do wszystkich ludzi. Dostrzegała niebezpieczeństwo zarzucenia uważności w przeżywaniu swojego życia, niechęci wobec myślenia. Poprzez nawiązanie z Nim relacji doświadczała pokoju, płynącego z tej więzi.

¹²⁴ Tamże, s. 212–212.

ROZDZIAŁ III

ETTY HILLESUM IDEA POMOCY BOGU

Zainicjowanie u Etty Hillesum postawy uwagi wobec własnego człowieczeństwa stało się następstwem wydarzenia spotkania z Juliussem Spierem. Etty, ewidentnie zauroczona oraz zainspirowana jego wiarygodną i atrakcyjną *jakością* życia¹²⁵, zapragnęła żyć podobnie – w pełni, całkowicie uważnie wobec samej siebie, wobec własnego człowieczeństwa. Spotkanie ze Spierem stało się dla niej wydarzeniem nie tylko inicjującym własną przemianę na płaszczyźnie ludzkiej. To spotkanie stało się także wyzwoleniem procesu, w którym skonfrontowała się z radykalną *Innością*, czyli transcendentnym Bogiem. Ta konfrontacja dokonała się także za sprawą Juliusa Spiera – mężczyzny, który z pełną powagą traktował własny *zmysł religijny*. Jego życie stało się swego rodzaju *świadectwem Tajemnicy*. Można zaryzykować stwierdzenie, że spotkanie Hillesum-Spier nosi rangę prawdziwego wydarzenia, najwyższego spotkania. Miało ono wszelkie znamiona wydarzenia spotkania, o czym wspomniał M. Buber: „(...) człowiek z momentu najwyższego spotkania nie wychodzi taki sam, jak weń wszedł”¹²⁶. Spier, co zostało wykazane oraz przeanalizowane w poprzednim rozdziale, uprzytomnił Etty jej własny zmysł religijny. To dzięki temu mogła coraz pełniej i świadomiej przeżywać życie oraz wejść w konstytutywną dla człowieka relację z Bogiem. Relacja ta, wraz z upływem czasu, stawała się coraz bardziej intensywniejsza i coraz bardziej pogłębiona.

Przemiana Etty Hillesum dokonała się w przeciągu niewiele ponad jednego roku: z osoby religijnie obojętnej stała się

¹²⁵ Zob. E. HILLESUM, *Myślące serce. Pamiętnik 1941-1942*, dz. cyt., s. 17.

¹²⁶ M. BUBER, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 108.

osobą głęboko wierzącą. Ta relacja z Tajemnicą napawała ją ustawicznym pokojem oraz poczuciem wewnętrznej harmonii. Wyrazem tego stanu mogą być zdania, które zanotowała w liście do swojej przyjaciółki, Henny Tideman z 18 sierpnia 1943 r.:

Ogromnie mnie wzbogaciłeś, Boże, pozwól mi rozdawać siebie całymi garściami. Moje życie przeistoczyło się w nieustający wspaniały dialog z Tobą, Panie. Kiedy stoję w jakimś zakątku obozu [Westerbork – przyp. A.K.], z nogami wrośniętymi w Twoją ziemię i twarzą zwróconą ku niebu, niekiedy po twarzy spływają mi łzy, zrodzone ze wzruszenia i wdzięczności, która szuka ujścia. Również wieczorem, gdy leżę w łóżku i znajduję spokój w Tobie, czasem łzy wdzięczności ciekną z moich oczu. Tak właśnie wygląda moja modlitwa.

(...) Nie walczę z Tobą, Panie. Moje życie przypomina wielki dialog. (...) Czuję się w Tobie zbyt bezpiecznie, żeby się tym przejąć. Czasem chciałabym wyrzucić małe prawdy i przenikliwe opowieści, ale za każdym razem moja ręka żłobi jedno i to samo słowo «Bóg», które obejmuje całą resztę, toteż nie muszę wymieniać innych. Moja twórcza energia przemienia się w wewnętrzne dialogi z Tobą. Pulsujące uderzenia mego serca stały się bardziej nerwowe i spokojniejsze zarazem. Mam wrażenie, że moje duchowe bogactwo stale rośnie¹²⁷.

Przytoczony powyżej zapis zdaje się ważnym świadectwem osobowej metamorfozy Etty, a także, już zażyłej, więzi z Bogiem. Całe jej życie stało się – jak sama to ujęła – dialogiem z Nim. Doświadczała Jego obecności w każdej sytuacji, w każdej zwykłej czynności. Mając na względzie początki jej zapisków w pamiętniku, z których wyłaniał się obraz zagubionej, nieukierunkowanej, skłonnej do depresji oraz nieuporządkowanej kobiety, trzeba przyznać, że w jej życiu doszło do pewnego kluczowego zwrotu.

¹²⁷ E. HILLESUM, *Mysłące serce. Listy*, dz. cyt., s. 123.

Dialog z Bogiem dawał jej poczucie bezpieczeństwa, spokoju oraz satysfakcji. Etty Hillesum doceniała fakt swojej przemiany i okazywała wielką wdzięczność wobec Juliusa Spiera¹²⁸.

Miała świadomość, że jej relacja z Bogiem nie może zostać stłumiona czy też spożytkowana jedynie dla niej samej¹²⁹. Odczuwała silną potrzebę pomocy innym ludziom, a także – co być może na pozór brzmi niewiarygodnie – samemu Bogu. Uważała to za swoje fundamentalne zadanie podczas pobytu w obozie Westerbork. Twierdziła, że zadanie pomocy powinno wynikać z dostrzegania w świecie Bożej obecności:

Sądzę więc, może dziecinnie, lecz uparcie, że tylko miłość – o której pisał kiedyś Żyd Paweł w trzynastym rozdziale pierwszego listu, skierowanego do mieszkańców Koryntu – byłaby w stanie sprawić, by ta ziemia trochę bardziej nadawała się do zamieszkania.

(...) Są tacy, którzy przychodzą do mnie obciążeni psychicznymi problemami i muszę z nimi wiele rozmawiać. Z innymi regularnie wymieniam obszernie listy, gdyż spostrzegłam, że właśnie tego potrzebują, a ja chcę im pomóc¹³⁰.

Niesienie pomocy innym ludziom oraz samemu Bogu – czemu dawała wyraz w wielu swoich zapiskach – było naturalnym wynikiem jej relacji z Tajemnicą. Jej wiara miała nie tylko wydźwięk wewnętrzny, ale także wyrażała się na zewnątrz. Po śmierci Juliusa Spiera, Etty postanowiła pomagać innym ludziom

¹²⁸ Swoją wdzięczność okazywała mu także osobiście, choćby w jednym z listów, datowanym prawdopodobnie na 5 sierpnia 1941 r., skierowanym do niego: „Rozwijam się i dojrzeвам poprzez nieustanne rozmyślanie o Tobie, czasami to jednak trudne, wiesz? Kiedyś powiedziałeś, że jestem dla Ciebie wyzwaniem. Ty dla mnie również. Dobrze, że jesteś” (zob. tamże, s. 13).

¹²⁹ Warto w tym miejscu przypomnieć jej początkową twórczość, poprzez którą chciała egoistycznie zagarnąć wszystko, co wartościowe dla siebie, aby nabyć poczucie *zawłaszczenia rzeczywistości* (zob. E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 25–27).

¹³⁰ E. HILLESUM, *Myślące serce. Listy*, dz. cyt., s. 63.

w osiągnięciu przez nich wewnętrznej harmonii w taki sposób, w jaki pomógł jej to uczynić Spier¹³¹. Chęć pomocy ogarniała całą jej osobę. Swoistym *novum* okazała się jednak, przywoływana już tutaj, i kilkakrotnie pojawiająca się w jej zapiskach, *idea pomocy Bogu*, która sama w sobie wymaga wyjaśnienia. Zanim jednak zostanie podjęta refleksja nad tym fenomenem, trzeba pochylić się nad sposobem postrzegania Boga przez Etty.

3.1. OBRAZ BOGA U ETTY HILLESUM

Lektura zapisków Etty Hillesum dostarcza szeregu wskazówek o posiadanym przez nią obrazie Boga. Należy pamiętać, że Etty wzrastała w środowisku religijnie obojętnym, niezwiązanym jednoznacznie z jakąkolwiek tradycją religijną. Nie była związana z judaizmem mimo swojego żydowskiego pochodzenia¹³². W związku z tym, zawiązanie bliższej relacji z Bogiem, w perspektywie jej egzystencjalnych doświadczeń, wcale nie było czymś oczywistym. Spotkanie z Juliussem Spierem zainicjowało duchowe przebudzenie, jednak także nie wkomponowywało ją w żadną określoną konfesję religijną. Jan Geurt Gaarlandt, hollenderski dziennikarz, pisarz oraz tłumacz, we wstępie do pamiętnika *Przerwane życie* zawarł interesującą uwagę:

(...) Etty Hillesum opisuje w pamiętniku siebie samą, ale również dobrze możliwości każdego człowieka w jakimkolwiek czasie. Poza tym rozwija się jej świadomość religijna,

¹³¹ W notatce z 15 września 1942 r., zredagowanej tuż po śmierci Spiera, Etty zapisała: „Tymczasem odszedłeś. Moja droga wiedzie prosto do Boga. Tak jest dobrze – czuję to. Sama stanę się pośredniczką innych, do których będę w stanie dotrzeć. (...) Chcę cię [Spiera – przyp. A. K.] bezimiennie nosić w sobie i przekazywać dalej świeżymi i czułymi gestami, jakich wcześniej nie znałam” (E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 183. 185).

¹³² Żydowskie pochodzenie rodziny Etty Hillesum w żadnym stopniu nie łączyło się z praktykowaniem judaizmu.

która – być może – dla pewnej liczby czytelników jest niezrozumiała i zniechęcająca. Etty była «poszukiwaczką Boga», co w rezultacie zaowocowało przekonaniem, że Bóg faktycznie istnieje. Już w pierwszych zeszytach można natknąć się na słowo «bóg», ale wydaje się, że użyto go niemal bezwiednie. Powoli, acz zdecydowanie następuje przesunięcie w kierunku prawie bezustannego doświadczenia Boga. Notatki Etty nabierają całkiem innego charakteru, kiedy autorka zwraca się do Boga – co robi wprost, bez odrobiny onieśmienia. Religijne doznania Etty są niekonwencjonalne, w zasadzie nie chodziła do synagogi czy kościoła. Jej religijny rytm rządził się swoimi prawami. Absolutnie obce były jej dogmaty, teologia i systematyczność uprawiania praktyk religijnych¹³³.

Powyższy fragment wstępu J. G. Gaarlandta do pierwszego hollenderskiego wydania pamiętników Etty sygnalizuje, że jej duchowość była niezmiernie dynamiczna (wyraża się choćby w jej redakcyjnym przejściu od określenia *bóg* do *Bóg*), ale również, mimo swej niezwykłości, dość zwyczajna. Wyjątkowość relacji Etty Hillesum z Bogiem wyraża się w jej sposobie pojmowania Boga. Obraz Absolutu, który w sobie nosiła, nie korespondował jednoznacznie z żadną tradycją religijną, zaś z pewnością był bardzo osobisty.

Pierwsze zapiski w pamiętniku sygnalizują, że silnie doskwierała jej duchowa blokada, która determinowała całą jej egzystencję. Wreszcie, kiedy ją sobie uświadomiła, pojawił się niepokój. W konsekwencji rozbudziło się w niej pragnienie wydobywania się z tegoż niepokoju, który wygaszał i zatruwał jej życie, generując niespełnienie oraz coraz większy lęk. Wszystko to – jak odnotowuje – było wynikiem *bezpośredniego doświadczenia z samą sobą*, poczuciem *czegoś*, co wydawało się jej bardzo

¹³³ Fragment ze wstępu J. G. Gaarlandta do opublikowanego pamiętnika Etty; cyt. za: E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 6–7.

blisko, bowiem w niej samej. Potrzebowała zrozumienia tego *czegoś*, samej siebie, doświadczanego przez nią stanu. Zapagnęła jak nigdy wcześniej zaznać harmonii, która wprowadziłaby w jej życie upragniony spokój i poczucie pełni.

Istotną przesłanką dla jej poszukiwania stało się odczuwalne, uwięzione w niej *coś*: „(...) Jest we mnie *coś* głęboko uwięzione. (...) *Coś* trzyma mnie tak mocno w garści”¹³⁴. Ten fragment pochodzi z początku jej pamiętnika, a tym samym dość dobrze opisuje jej początkową fazę przemiany. To enigmatycznie wskazanie na *coś*, co z jednej strony pozostawało zablokowane, a z drugiej strony pozwalało zachować pewną samodyscyplinę, z biegiem czasu nabierało coraz konkretniejszych kształtów. Jednakże można zaryzykować dookreślenie tej intuicji: owo *coś* stało się wyrazem jej wewnętrznego przeświadczenia o istnieniu rzeczywistości transcendentnej i zarazem immanentnej. Na taką interpretację pozwala badanie jej zapisków, mające na względzie wymowę całości jej notatek, zarówno w pamiętnikach i listach. W notatce z 16 marca 1941 r. stwierdziła: „(...) to bolesne uczucie głodu, którego nie można było zaspokoić, i *Heimweh*, tęsknoty za czymś, co uważałam za nieosiągalne (...)”¹³⁵.

Towarzyszyło jej przekonanie, o istnieniu *czegoś* nieosiągalnego. Wskazywałoby to na *coś*, co mogłoby posiadać znamiona Transcendencji. Dostrzegała to *coś* poniekąd *na horyzoncie*, chciała je osiąść, aby ugasić swoje dramatyczne pragnienie pełni. W tym miejscu warto przywołać słowa L. Giussaniego, wedle którego to właśnie Bóg jest przedmiotem kojącym ludzkie pragnienie egzystencjalnej pełni:

[Bóg – przyp. A.K.] jest oczywiście obecnością nieustannie ciężącą na ludzkim horyzoncie, znajduje się jednak zawsze poza nim. I im usilniej człowiek stara się przyspieszyć kroku

¹³⁴ Tamże, s. 15.

¹³⁵ Tamże, s. 27.

w swoim poszukiwaniu, tym bardziej ten horyzont się cofa, tym bardziej się przesuwa.

(...) Ta (...) sytuacja dysproporcji i nieosiągalności sprzyja pojawieniu się w ludzkiej świadomości pojęcia tajemnicy, to znaczy poczucia, że właściwy i odpowiadający egzystencjalnemu wymogowi przedmiot jest niewspółmierny do rozumu, niemożliwy do ogarnięcia przez rozum jako «miarę», przez zdolność do mierzenia, jaką posiada sam egzystencjalny wymóg. Przedmiotu, ku któremu zmierza człowiek, nie można sprowadzić do żadnego osiągniętego celu ani do żadnego zrealizowanego zamierzenia, do jakich mógłby on dość. Taką nieosiągalność, im dłużej człowiek wędruje, zamiast się zmniejszać, staje się jeszcze bardziej ewidentna, do tego stopnia, że tylko «ignorant» w swojej zarozumiałości przypuszcza, że osiągnął ów przedmiot dążenia¹³⁶.

Poszukiwanie pełni nabrało w życiu Etty dość dramatycznego charakteru. Zdecydowała się na twórczość o charakterze literackim, co postrzegała jako narzędzie do *zagarniania rzeczywistości*, a także do wyrażania przeżywanej przez nią Transcendencji. W ten sposób, dając upust pracy intelektualnej, usiłowała zaspokoić swoje pragnienia, jak się okazywało – bez powodzenia. Nie przynosiło jej to duchowego spokoju.

Już we wspomnianym pragnieniu pełni dochodził do głosu jej *zmysł religijny*, przeżywany przez nią jednak jeszcze nie do końca świadomie i niekonsekwentnie (w życiu Etty rozwój świadomości tegoż zmysłu nastąpił dopiero po spotkaniu z Juliusem Spierem i pod wpływem prowadzonej przez niego terapii). W tym miejscu należy przywołać inne słowa Giussaniego, w których wskazał, że *zmysł religijny* „Jest (...) tożsamy z potrzebą pełnej realizacji i wyczerpującej kompletności”¹³⁷. Nic tak bardzo nie

¹³⁶ L. GIUSSANI, *Chrześcijaństwo jako wyzwanie. U źródeł chrześcijańskiego roszczenia*, tłum. D. Chodyniecki, Poznań: Pallottinum 2002, s. 13.

¹³⁷ Tamże, s. 11.

nurtowało Etty jak potrzeba doprowadzenia swojego życia do satysfakcjonującego końca, czemu zresztą dała wyraz już w początkowych zapiskach pamiętnika, w pierwszym sformułowanym imperatywie: „(...) muszę o tym pisać, jeśli chcę doprowadzić swoje życie do rozsądnego i satysfakcjonującego końca”¹³⁸. Tym samym należy przyjąć, że wyrażana przez nią enigmatyczna obecność *czegoś*, co ewidentnie odczuwała, wiązała się istotnie z odczuwaniem przez nią Transcendencji (nie tylko pewnej – ponieważ jeszcze nieokreślonej) oraz także z coraz wyraźniej dochodzącym do głosu jej *religijnym zmysłem*.

Jeżeli Etty dzieliła przeświadczenie o istnieniu *czegoś*, co nosi znamiona Transcendencji, i co stanowiło przedmiot jej dążeń (gdyż intuicyjnie jawiło się jej jako pełnia), to tym samym należy przyjąć, że na początku swojego religijnego doświadczenia nosiła bardzo mglistą wizję Boga. Jednak już 19 marca 1941 r. w zapiskach Etty Hillesum pojawił się pierwszy zwrot do Boga, w którym to w pełni świadomie posłużyła się terminem *Bóg*. Zanotowane przez nią wezwanie jest formą modlitwy, którą zanosila, doświadczając cielesnego poruszenia, spowodowanego rozbudzoną erotyczną ciekawością, skierowaną początkowo wobec wielu mężczyzn, a wówczas – wobec Juliusa Spiera¹³⁹. Etty czuła się wyczerpana uleganiem swoim fizycznym popędom oraz seksualnym fantazjom, więc walka, którą musiała stoczyć z tymi skłonnościami była dla niej dość trudna¹⁴⁰, stąd też jej zapis:

¹³⁸ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 15

¹³⁹ Zob. tamże, s. 28.

¹⁴⁰ Początki relacji Etty Hillesum z Juliušem Spierem stanowiły okres głębokiej fascynacji osobą żydowskiego psychoterapeuty, który robił na Etty wielkie wrażenie swoją zmysłowością oraz dojrzałością. W swoim pamiętniku szczerze przyznała, że odczuwała swego rodzaju fascynację nim, ale nie chciała dopuścić do zaistnienia jakiegokolwiek romansu: „Znów bardzo delikatnie moje usta przesłiznęły się po tym niepoprawnym zagięciu wargi. Nigdy jeszcze nie pocałowałam go [Spiera – przyp. A.K.] naprawdę. Na razie nie czuję autentycznego porywu serca. S. jest mi niezmiernie drogi. Nie chciałabym jakimś romansem zmącić tego dobrego, ludzkiego uczucia, którym go obdarzam” (zob. tamże, s. 29).

„Boże, wspieraj mnie i daj mi siłę, bo walka będzie trudna”¹⁴¹. Jej pierwsze świadome użycie terminu *Bóg* jest istotnym elementem przejścia z enigmatycznego określenia Transcendencji do osobowego pojmowania Absolutu. Tym samym, przejście to stanowiło również ważny moment w klarowaniu się jej obrazu Boga.

Przybliżona powyżej przemiana w postrzeganiu przez Ety Absolutu – najpierw jako *czegoś* bliżej nieokreślonego (aczkolwiek wypełniającego cechy Tajemnicy), a następnie jako osobowego Boga – jest ważnym elementem jej religijnego rozwoju. Ety nosiła w sobie obraz Boga, uważała zresztą (po rozbudzeniu w sobie zmysłu religijnego), że jest On jej bardzo bliski: „Jest we mnie głęboka studnia, którą zajmuje Bóg. Czasem mogę się do niej dostać, ale częściej przed studnią leżą kamienie i gruz, wtedy Bóg leży zakopany i muszę go na nowo wygrzebywać”¹⁴². Ta bliskość była potęgowana poprzez ciągły dialog, w którym Ety wsłuchiwała się w głos Boga¹⁴³. Określała to jako słuchanie *wewnętrznego głosu*, który pełnił rolę *drogowskazu* w dynamice życiowych doświadczeń. Bliski i dający poczucie pokoju oraz bezpieczeństwa Bóg był dla Ety Tym, któremu zechciała posłusznie się oddać. W notatce z 25 listopada 1941 r. napisała:

Boże, weź mnie za rękę, a ja pójdę z Tobą posłusznie, bez oporu. Nie będę się uchylać przed niczym, co mnie w życiu spotka, za to zrobię wszystko, by się z tym oswoić. (...) Podążę za Tobą wszędzie i spróbuję się nie lękać. Postaram się promieniować miłością, gdziekolwiek się znajdę, prawdziwym ludzkim uczuciem, które we mnie jest. (...) Nie chcę być nikim ważnym, jedynie kimś, kto ciągle szuka w sobie pełnej samorealizacji. Niekiedy dochodzę do wniosku, że potrzebuję odosobnienia w klasztorze. Powinna jednak poszukać tej samotności wśród ludzi i w tym świecie. (...) To

¹⁴¹ Tamże, s. 28.

¹⁴² Tamże, s. 56.

¹⁴³ Tamże, s. 65.

właśnie uczynię – przeżyję to życie do końca, będę iść na-przód – obiecuję¹⁴⁴.

Z biegiem czasu Etty wydawała się być coraz lepiej przygotowaną na wypełnianie Jego woli i oswojona z tym, co ją spotykało. Zwraçała się do Boga w modlitwie w postawie klęczącej i chciała stale podążać za Jego głosem. Postanowiła, że będzie starała się *promieniować miłością* w każdym miejscu, a także, że podejmie wyzwanie, aby przeżywać swoje życie w pełni. Oznacza to poświęcenie kompletnej uwagi swojemu człowieczeństwu, życie w relacji z Bogiem, czyli – w jej przekonaniu – życie, które daje poczucie satysfakcji ze względu na odnaleziony punkt odniesienia dla własnej egzystencji. Szczególnie jednak uderza bliskość Boga, którą odczuwała Etty. Y. Bériault ujął to w następujący sposób:

Etty weszła w świat relacji, w którym spotkanie z tym Innym nie tylko wstrząsnęło jej życiem, ale i nadało mu kierunek i rację bytu. To prawda, że słowo «Bóg» uważała za zbyt ubogie na określenie tego życia i tego intymnego dialogu, który zdawał się za każdym dniem w niej wzrastać. (...) Teraz spotkała się z tym Bogiem – z braku innego określenia – który dawał się jej poznać od wewnątrz i jej doświadczenie przeciwstawiało się powszechnym obrazom Boga, jako Tego, który jakoby ma swoje mieszkanie w niebiosach, z dala od ludzi. Etty stwierdza, że Bóg zdaje się żyć w niej, a ona w Bogu, stąd, by o tym mówić, słowa i pojęcia zdają się być zbyt ubogie¹⁴⁵.

Ta odczuwalna przez nią permanentna bliskość Boga przekładała się także na umiejętność dostrzegania Jego oblicza w stworzeniu, zwłaszcza zaś w drugim człowieku. Być może z tej przyczyny w swoich pismach wielokrotnie przywoływała fragment z Księgi

¹⁴⁴ Tamże, s. 76–77.

¹⁴⁵ Y. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, dz. cyt., s. 56.

Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Bóży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”¹⁴⁶. Bóg, w którego wierzyła Etty po swojej przemianie, rozpoczętej w wydarzeniu spotkania z Julusem Spierem, był także Bogiem jej zawierzenia. Dawał jej poczucie bliskości, bezpieczeństwa oraz był dla niej Tym, który zapewniał jej odnalezienie kształtu własnej egzystencji, czego tak bardzo potrzebowała. Całość jej życia, po rozpoczęciu swojej egzystencjalnej metamorfozy, była naznaczona żywą więzią z *Innym*, z którym przeżywała osobliwą więź wiary. Nie ulega wątpliwości, że dokonało się to dzięki Juliusowi Spierowi, który nauczył ją „(...) wymawiać imię Boga bez skrępowania”¹⁴⁷. To właśnie Spier był dla Etty, co zresztą sama przyznała¹⁴⁸, pośrednikiem w relacji z Bogiem. Spier doprowadził Etty Hillesum do więzi z Bogiem, i to na Nim Etty oparła swoje życie i odnalazła wewnętrzną harmonię, a uczucie spętania – tak doskwierające jej na samym początku terapii – przeminęło.

3.1.1. NA ILE OBRAZ BOGA U ETTY HILLESUM JEST OBRAZEM BIBLIJNYM?

Termin *Bóg* – w przekonaniu Etty – nie oddawał w pełni tego, za kogo Go uważała. Posługiwała się jednak tym terminem nader często. Nie można nie zauważyć i nie podkreślić faktu, że w jej pismach określenie *Bóg* pojawiło się ponad czterysta razy¹⁴⁹. Zasadnym ze wszech miar jest postawienie pytania o pochodzenie jej obrazu Boga oraz Jego przymioty. Oczywiście, pamiętać należy i przypominać ciągle, że Etty Hillesum swojego religijnego przebudzenia doświadczyła pod wpływem i za sprawą Juliusa Spiera, że wypełnił on w jej przypadku ważną rolę *pośrednika*. Nie jest

¹⁴⁶ Rdz 1, 27; *Biblia Tysiąclecia*.

¹⁴⁷ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 183.

¹⁴⁸ Zob. tamże.

¹⁴⁹ Zob. Y. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, dz. cyt., s. 60.

trudno jest spostrzec jednak, że obraz Boga u Etty Hillesum nie jest jednolity. Przyznaje to wielu badaczy. Przykładowo, według Alexandry Pleshoyano, obraz Boga był w przypadku Etty jej oryginalną kompilacją. Był kombinacją, lub też wypadkową, wpływu kilku źródeł:

Jej rozumienie Boga bazowało na oryginalnej kompilacji oddziaływań z zakresu psychologii, literatury, filozofii, judaizmu, chrześcijaństwa oraz innych źródeł. Ponadto w szczególności czerpała z charakterystycznej dla niej odrębnej drogi (metody) rozumowania i interpretacji: «Musisz raczej uczyć się ufać swoim doświadczeniom, obserwacjom i intuicjom, niż wierzyć, że zaczerpniesz wszystko z księzek (5 października 1941)»¹⁵⁰.

Uwadze nie może umknąć dołączona przez Pleshoyano uwaga i zapisek Etty: „Musisz raczej uczyć się ufać swoim doświadczeniom, obserwacjom i intuicjom”, bo może on świadczyć o swoistym konfrontowaniu wszystkiego z *doświadczeniem odpowiedzi*, które jako takie odwoływało się do osądu rozumu. Świadczą one nade wszystko o tym, że Etty bardziej niż do twórczej kompilacji racjonalnej odwoływała się do swojego przebudzonego człowieczeństwa i właśnie nim *grała* jako swoistym kryterium. Należy przypuszczać, iż Spier, który doskonale znał Biblię i zlecał jej lekturę wszystkim swoim pacjentom (także Etty), uczył ich wszystkich swoiście egzystencjalnej (choćby jako psychodramy) lektury tej Księgi. Spier poniekąd poprowadził Etty ku pełniejszemu poznaniu Boga właśnie poprzez egzystencjalną lekturę Pisma Świętego. Bériault postawił tezę, że „(...) Biblia stała się codzienną towarzyszką młodej kobiety, która czerpała z niej siłę i odnalazła w niej właściwy kierunek rozwoju”¹⁵¹. To prawda, że

¹⁵⁰ A. PLESHOYANO, *Etty Hillesum: for God and with God*, „The Way” 44 (2005), nr 1, s. 8.

¹⁵¹ Y. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, dz. cyt., s. 88.

Biblia zaczęła inspirować Ety, a niektóre fragmenty stanowiły dla niej niebagatelne wyzwania. Traktowała je nader poważnie. 28 listopada 1941 r. w swoim pamiętniku zapisała: „Ostatnimi czasy zdarza się, że pewnie zdanie z Biblii nabiera wyraźnego, nowego, bogatego w treść i żywego znaczenia. «Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Kochaj bliźniego swego jak siebie samego» itd.”¹⁵². To jeden z pierwszych wpisów, w którym Ety cytuje Pismo Święte. W powyższym fragmencie znajdują się dwa fragmenty: pierwszy z nich to: Rdz 1, 27; zaś drugi: Mt 19, 19. W jednej frazie Ety zawarła zdania z Biblii Hebrajskiej i z Biblii Greckiej.

Wielość fragmentów z Pisma Świętego w notatkach Ety Hillesum, a także spora ilość odniesień do Biblii pozwala wnosić, że jej obraz Boga był coraz bardziej oparty na treści Pisma Świętego. Lektura tej Księgi wprowadzała w jej życie wiele spokoju i ładu:

Jest we mnie taka łagodność, przywiązanie i zadowolenie, które opiera się na Bogu. Stary Testament emanuje czymś prasilnym i tkwi w nim coś «ludowego». Zamieszkują go okazali mężczyźni – faceci na schwał: liryczni i srodzy. Biblia jest właściwie szalenie pasjonującą księgą: szorstką i czułą, naiwną i mądrą. Fascynującą nie tylko ze względu na treść, lecz również na ludzi, których można dzięki niej poznać, i ich wypowiedzi»¹⁵³.

Ety czerpała pasję życiową z czytania Pisma Świętego i także dzięki temu mogła osobiście poznawać Boga. Gdy zbliżył się dzień jej transportu do obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau, to pierwszą rzeczą, o którą się zatroszczyła było Pismo Święte. W jej życiu ważnym imperatywem była miłość do każde

¹⁵² E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 80.

¹⁵³ Tamże, s. 143.

go innego człowieka, bez wyjątku, ze względu na *obraz Boży*, który *inny* nosił w sobie. Był to dla niej ślad Boga.

Studiowanie Pisma Świętego pomogło Etty Hillesum w zbliżeniu się do Boga, a także w ukształtowaniu Jego obrazu. Niektórzy badacze jej pism twierdzą, że z kart zapisków Etty wyłania się raczej chrześcijańska wizja Boga, choć na ówczesnym etapie jej życia dla niej samej nie było to jeszcze takie klarowne: „Uderza to, że [zapiski Etty – przyp. A.K.] wyrażają chrześcijańską wizję Boga, choć pozostaje ona nieuświadomiona”¹⁵⁴. Inni zaś twierdzą, że nie można zaklasyfikować obrazu Boga Etty Hillesum w ramy tradycji chrześcijańskiej: „Kim jest Bóg Etty Hillesum? Bóg jej wiary nie jest Bogiem katolickiego katechizmu. Etty nie należy do żadnej religijnej społeczności. (...) Czytała *Naśladowanie Chrystusa*, doskonale znała Nowy Testament, ale jej myślenie prawdopodobnie dalekie było od ortodoksji”¹⁵⁵. Nie ma zatem zgody w tym zakresie pomiędzy komentatorami jej pism. Pewne jest zaś, że skrupulatne czytanie Biblii przybliżyło ją do Tajemnicy i pomogło jej w wykształceniu sobie Boskiego obrazu. Obraz ten posiadał jednak pewne subtelności, niepozwalające jednoznacznie zaklasyfikować go do konkretnej religijnej tradycji. To, co najbardziej uwidacznia się w jej wizji Boga to fakt, że tenże Bóg był dla Etty szczególnie bliski, wręcz permanentnie obecny. Mogła do Niego zwracać się prawie w każdej chwili, bo doświadczała Jego dobroczynnej obecności w każdej sytuacji swojego życia.

3.1.2. AMBIWALENCJA W OBRAZIE BOGA U ETTY HILLESUM

Wraz z rozwojem doświadczenia religijnego, obraz Boga u Etty Hillesum coraz bardziej przybierał cechy, które w sposób

¹⁵⁴ J. BOLEWSKI, *Dziewczyna, która nie umiała klęczeć*, „Tygodnik Powszechny” nr 15, 2001, s. 6.

¹⁵⁵ A. BONIECKI, *Do zobaczenia, Etty*, „Tygodnik Powszechny” nr 15, 2001, s. 7.

bezpośredni korespondowały z obrazem Boga z kart Biblii. Istotnie, Etty coraz bardziej oddawała się lekturze tej Księgi i wnikliwie ją studiowała. Przepisując niektóre fragmenty, czyniła je tym samym punktem odniesienia swoich różnych poczynań. Trudność, która pojawia się w związku z badaniem jej zapisków polega przede wszystkim na próbie jednoznacznego zaklasyfikowania jej wizji Boga do określonej konfesji: czy jest to wizja Boga z Biblii Hebrajskiej, judaistyczna wizja Boga, czy wizja chrześcijańska, jaką przynosi Biblia Grecka. Nie były jej obce także rozmyślenia o charakterze religijno-filozoficznym (wpływ koncepcji Carla G. Junga¹⁵⁶ oraz Zygmunta Freuda). Nie da się ukryć, że rozstrzygnięcie tego problemu jest zadaniem dość trudnym. Sama Etty jednoznacznie nie utożsamiała tego obrazu z obrazem Boga konkretnego wyznania, żyła właściwie swoją własną wizją Absolutu. Wizja ta bazowała jednak na judeochrześcijańskim Objawieniu, bez szczegółowego wnikania w różnice.

O jeszcze jednym, dosyć istotnym problemie, który nie może zostać zignorowany, wspomniał Adam Boniecki:

*Wśród komentatorów jej myśli spotkałem i takich, którzy utrzymują, że Etty Hillesum wcale nie wierzyła w Boga, a kiedy używa tego imienia, w istocie nie zwraca się do Boga, ale do własnego, najgłębszego «ja»: że dialog jest w gruncie monologiem. Jestem przekonany, że to interpretacja mocno naciągana*¹⁵⁷.

Badając wizerunek Boga, wyłaniający się z zapisków Etty, napotyka się na kolejne istotne zagadnienie: czy Bóg, w którego wierzyła Etty, nie jest aby jedynie jakąś zawoalowaną, immanentną, nieuświadomioną formą i podstawą jej jaźni? Innymi słowy, trzeba zmierzyć się z pytaniem o to, czy Bóg Etty nie jest

¹⁵⁶ E. HILLESUM, *Myślące serce. Listy*, dz. cyt. s. 17.

¹⁵⁷ Tamże, s. 30.

przypadkiem psychologiczną imaginacją i projekcją jej uwznioślonych pragnień. Trzeba przyznać, że w jej pismach pojawiają się fragmenty, które mogłyby sprzyjać takiemu rozumowaniu. W notatce z 17 września 1942 r. napisała:

(...) jestem ze sobą w harmonii (...) Hineinhorchen – chciałabym znaleźć właściwy odpowiednik tego słowa w języku niderlandzkim. W zasadzie moje życie jest nieustannym nasłuchiwaniem mojej duszy, innych i Boga. A kiedy mówię, że «natężam słuch» – oznacza to właściwie, że Bóg we mnie nasłuchuje. To coś najistotniejsze i najgłębsze we mnie, co słucha najistotniejszego i najgłębszego, nie jest mną. To Bóg zwraca się do Boga¹⁵⁸.

Można wysunąć wniosek, że albo Etty uznawała swoistą *dwoistość Boga*, albo uznawała istnienie *dwóch Bogów*: z jednej strony Bóg osobowy – na wzór tradycji biblijnej, z drugiej strony Bóg pojmowany jako jej najskrytsza warstwa jestestwa. Trzeba przyznać, że sprawa jest problematyczna i należy ją rozwikłać.

Etty Hillesum uważała, że słowo *Bóg* jest *sui generis* narzędziem do opisanie stanu, który dokonywał się w jej wnętrzu, stąd też jej zapis: „Właśnie to najgłębsze i najbogatsze we mnie, co stanowi moją ostoję, nazywam «Bogiem»”¹⁵⁹. Nie można jednak uważać, że w sposobie rozumowania Etty doszło do całkowitej dyfuzji jej własnej osoby z osobą Boską. Y. Bériault, w książce *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, zwrócił uwagę, że tylko taka lektura jej pism, która ma na względzie całość jej literackiej spuścizny, pozwala przeciwstawić się twierdzeniu, jakoby Etty lansowała ciągle stopienie Boga z samą sobą¹⁶⁰. Jak już zostało wskazane, Etty zmieniała się pod opieką Juliusa Spiera. Dzięki temu miała kontakt z myślą takich twórców dwudziestowiecznej

¹⁵⁸ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 187.

¹⁵⁹ Tamże.

¹⁶⁰ Zob. Y. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, dz. cyt., s. 53.

psychoanalizy jak Z. Freud czy C. G. Jung, u którego Spier był uczniem¹⁶¹. Myśl Junga wywarła na Etty największe wrażenie, a zwłaszcza te elementy, które odnosiły się do religijnego zmysłu osoby ludzkiej:

12 stycznia 1942 roku cytuje fragment z Junga wzięty z jednej z jego konferencji zatytułowanej Znaczenie psychologii dla współczesności, w którym stwierdza on, co następuje: «Znam ludzi, dla których wewnętrzna konfrontacja z obcą im mocą stanowi doświadczenie, któremu nadają nazwę Bóg. Nawet jeśli Bóg w tym znaczeniu jest teorią, pewną wizją rzeczy, obrazem, jaki tworzy ograniczony ludzki mózg, by dać wyraz doświadczeniu nie poddającemu się analizie, niewyraźalnemu. Obrazy jako takie, mogą być zbrukane lub rozdarte». Czyż Etty (...) nie była świadkiem i ofiarą wojny, gdzie chwilowi zwycięzcy są produktem jednej z największych judeo-chrześcijańskich kultur w Europie? (...) Etty była codziennym świadkiem tego, w jaki sposób ludzie nadużywają imienia Boga, wzywają Go we wszystkim i po nic. To, czym zajmuje się Jung podczas wspomnianej konferencji, nie jest samym Bogiem, ale obrazem, jaki można sobie stworzyć w odniesieniu do Niego i psychicznej rzeczywistości, jaką On stanowi dla człowieka wierzącego. Jung sam doskonale się broni, odpowiadając swoim przeciwnikom: «(...) mówię o obrazie Boga, a nie o Bogu, ponieważ jestem całkowicie niezdolny do mówienia o tym ostatnim. (...) Nigdy nie sądziłem, że posługując się psychologiczną strukturą obrazu Boga uchwyciłem także i Jego samego»¹⁶².

Prawdopodobnie więc od Junga pochodziło przekonanie Etty, że słowo *Bóg* jest zbyt mało pojemne, aby określić Tego, który nadał jej życiu nowy sens. Trzeba zaznaczyć, że w żadnym stopniu nie umniejsza to wiarygodności jej relacji z Bogiem. Trzeba również

¹⁶¹ Zob. tamże, s. 28.

¹⁶² Tamże, s. 54–55.

postawić pytanie: czy Etty postrzegała Boga jako wykwit swojej podświadomości lub nieświadomości – w podobieństwie do Junga, którym była zainspirowana – czy też może jako rezultat jej własnego osobliwego doświadczenia?

Nie ulega wątpliwości, że Bóg, pojmowany przez Etty, nie jawi się jako *tożsamy głęboko, zlany* bezpośrednio z jej *Ja*. Od samego początku postrzegała Go jako swoje *Naprzeciw*, uczestnika dialogu – jako *Ty*. Bóg był ostatecznie dla niej szczególnym partnerem, któremu powierzała swoje plany, a także Panem życia oraz Stwórcą całego świata. Dostrzegała Jego obecność w każdym elemencie świata, a tym bardziej w każdej napotykaney osobie. To dlatego obdarzała *drugiego* miłością i opieką; miłość do innego człowieka wynikała dla niej z faktu, jakoby *drugi* był „(...) elementarnym darem [Boga – przyp. A.K.], którym się żyje”¹⁶³. Wolę Bożą postrzegała jako odrębną od jej własnej woli, tym nie mniej doświadczała jej mocno, niczym w wewnętrznym źródle, wybijającym, znajdującym się w niej samej. Chciała nasłuchiwać i nasłuchiwała rozbrzmiewającego w niej głosu Boga. Od tego wsłuchiwania się w ów tajemniczy, przynaglający ją głos uzależniała swoje życie.

A. Pleshoyano postawiła słusznie pytanie, które przekracza Jungowską wykładnię doświadczenia Etty:

*Czy Etty pierwotnie myślała o Bogu w jungowskich kategoriach nieświadomości? Być może, ale któż jest w stanie zbadać wystarczająco wnikliwie i któż może orzec, że nie jest w nim obecna tajemnica Boga? Pojawia się tu problem dotyczący tego, na ile faktycznie spotkała Boga, a na ile jej Bóg był po prostu własną projekcją*¹⁶⁴.

¹⁶³ E. HILLESUM, *Myśląc serce*. Listy, dz. cyt., s. 117.

¹⁶⁴ A. PLESHOYANO, *Etty Hillesum: for God and with God*, art. cyt. s. 11.

Twierdzenie, że Bóg u Etty Hillesum był jedynie jej psychologiczną imaginacją, nie wydaje się uzasadnione. Imaginacja ta prawdopodobnie nie wytrzymałaby czasu próby i to w tak dramatycznych okolicznościach historycznych.

Dogłębna lektura Biblii, a ponadto doświadczenie spotkania ze Spierem, sprawiły, że Etty pojmowała Boga coraz bardziej na sposób biblijny – jako Kogoś, z kim wchodzi w rzeczywisty dialog. Stopniowo wchodziła z Nim w relację, która przybierała żywiołowy charakter. Słowo *Bóg* nie wyczerpywało w jej mniemaniu doświadczenia relacji z Tajemnicą. Dlatego też tym samym mianem nazywała postawę własnego nasłuchiwania *wewnętrznego głosu*, od którego uzależniała swoje decyzje i miała przekonanie, że jest to głos *Kogoś Innego* – Boga. Z tej przyczyny w swoim pamiętniku zanotowała następujące słowa: „A kiedy mówię, że «natężam słuch» – oznacza to właściwie, że Bóg we mnie nasłuchuje. To coś najistotniejsze i najgłębsze we mnie, co słucha najistotniejszego i najgłębszego, nie jest mną. To Bóg zwraca się do Boga”¹⁶⁵. Element ten sprawia, że postrzeganie przez nią Boga oraz pojmowanie relacji z Nim ma niekonwencjonalny charakter. Etty doświadczała w sobie *Obecności*, która ją zmieniała. Nie można zatem z całą pewnością mówić, że Bóg Etty Hillesum był jedynie jej imaginacją i jej projekcją.

3.1.3. NA ILE OBRAZ BOGA U ETTY HILLESUM ZOSTAŁ ODZIEDZICZONY OD JULIUSA SPIERA?

Istotny wpływ na duchowy rozwój Etty Hillesum oraz jej obraz Boga miał oczywiście Julius Spier – jej duchowy mentor, a także opiekun terapii, dzięki której mogła wydostać się z doskwierającego poczucia spętania oraz wewnętrznego rozchwiania, dającego o sobie znać poprzez nawracające stany depresyjne. Terapia

¹⁶⁵ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 187.

prowadzona przez Spiera była nietypowa. Jej najważniejszym aspektem był indywidualny rozwój jednostki, osiągany głównie poprzez troskę o duchowy wymiar osoby. Metoda Spiera bazowała na psychoanalizie i metodzie Junga, wykorzystywała analizę morfologii dłoni, cykl spotkań terapeutycznych, konferencje grupowe (w ramach których uczestnicy dzielili się własnymi spostrzeżeniami), zajęcia gimnastyczne i oddechowe oraz interpretowanie własnych snów. Spier kładł także duży nacisk na prowadzenie regularnych medytacji oraz osobistą lekturę wielkich mistrzów życia duchowego judaizmu, a także chrześcijaństwa. To on zapoznał Etty z Biblią oraz z *Wyznaniami* św. Augustyna, które wyraźnie ją oczarowały. Wkład Spiera w rozwój duchowy uczestników terapii zauważył także Bériault:

Julius Spier był człowiekiem uduchowionym. Choć był Żydem, znał Biblię chrześcijańską, którą codziennie czytał. Pośród jego ulubionych pisarzy można wymienić Dietricha Bonhoeffera, św. Augustyna, św. Tomasza à Kempis, Sørensa Kierkegaarda i Rainera Marię Rilkego, poetę, który wywarł ogromne wrażenie na Etty. (...) szybko przywiązała się do niego i oto co zanotowała pod datą 10 sierpnia 1941 r.: «Jestem Ci tak bardzo wdzięczna, że pozwoliłeś mi tak zbliżyć się do siebie. To będzie miało decydujące znaczenie dla mojego dalszego rozwoju, czuję to coraz wyraźniej. Prawdę mówiąc, jesteś pierwszą ludzką istotą, ku której staram się wewnątrznie skłaniać. Być może stanie się to pierwszą w moim życiu przyjaźnią bez dyletanctwa?»¹⁶⁶.

Osobowość Spiera, a także jego zainteresowania, silnie oddziaływały na Etty. Jego magnetyzm działał do tego stopnia, że *poszła za nim*, starała się go naśladować – zafascynowana wiarygodną *jakością* jego życia – chcąc po prostu osiągnąć podobny do niego pułap, przeżywaney w pełni, egzystencji. Ich relacja była

¹⁶⁶ Y. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, dz. cyt., s. 29.

początkowo przesiąknięta fizycznością. Oczarowana Juliušem młoda kobieta, targana swoimi seksualnymi namiętnościami, silnie pożądała go, jednak nie chciała dopuścić do sytuacji, w której uległaby swoim namiętnościom. Ich więź, z biegiem czasu, osiągnęła jednak pewien stopień relacji, a fizyczne pożądanie przekształciło się w dojrzałą przyjaźń. Ani Etty Hillesum, ani Julius Spier nie chcieli ulec odczuwalnemu pożądaniu. Mieli świadomość tego, że mogłoby to ich drogo kosztować. Co więcej, Julius nie chciał ranić ani Etty, ani innej kobiety, z którą nie tylko pozostawał związany, ale formalnie zaręczony. Ich przyjaźń stała się zatem dla obojga polem batalii o wierność innemu człowiekowi (Ty) oraz *Innemu* (to jest Ty *Wiecznemu*). Gdy fizyczna pożyteczność została przez nich opanowana, i gdy zdobyli jasność intencji w ich wzajemnej relacji, Spier stał się tym, który mógł prowadzić Etty do wiary i zawierzenia Bogu. Dopiero po śmierci Juliusa, Etty wyznała: „(...) ale od ciebie nauczyłam się, co to wierność, walka, słabość”¹⁶⁷. Chciała iść w ślady Juliusa. Wyrażało się to choćby w tym, że zaczęła wybierać i czytać literaturę, która była mu bliska. Naśladownictwo to nie miało jednak charakteru bezrefleksyjnego, czysto sentymentalnego podążania za bliską osobą. Wręcz przeciwnie, Etty pracowała nadal bardzo solidnie i skrupulatnie, przykładając się do codziennej lektury. Ze szczególną powagą traktowała zwłaszcza Pismo Święte. Wnikliwie analizowała je i medytowała, a w późniejszym czasie Biblia stała się najważniejszą Księgą jej życia. Sięgała do niej w każdej sytuacji, z niej czerpała nadzieję i pocieszenie – także w tragicznych okolicznościach życia obozowego.

Wpływ Spiera na rozwój osobowości Etty Hillesum, przy jej aktywnym zaangażowaniu, okazał się nader owocny, zarówno pod względem duchowym jak i psychologicznym. Spier był dla Etty nie tylko terapeutą, stał się jej przyjacielem, mentorem,

¹⁶⁷ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 184.

a także świadkiem wzrastania w prawdziwej i dojrzałej religijnej wierze. Pytając o Boga, któremu Etty uwierzyła i zawierzyła, należy zapytać nie tyle, na ile Etty zaczerpnęła swój obraz Boga od Juliusa Spiera, ile raczej, na ile ukształtowała w sobie Jego obraz pod wpływem relacji ze swym duchowym przewodnikiem? Pytanie to otwiera problem, który można umieścić w zespole zagadnień określanych w ujęciu psychodynamicznym mianem *teorii relacji z obiektem*, gdyby nie pewne ograniczenia i *ale*. Teoria ta dotyczy wczesnych faz rozwojowych człowieka jako dziecka i bada przede wszystkim kształtowanie się reprezentacji Boga nie tylko w bezgłośnych wymianach pomiędzy dzieckiem a jego rodzicami, ale także później: z nauczycielami, duchownymi (pastorami, księżmi, osobami zakonnymi), przedstawicielami władzy¹⁶⁸, w nikłym stopniu zaś dotyczy faz późniejszych życia człowieka. W świetle tego, istnieje pewna trudność, aby wykorzystać tę teorię do interpretacji relacji pomiędzy Etty i Juliussem, pod względem rozwoju jej obrazu Boga. Mimo wszystko, w świetle przytoczonych powyżej faktów, trzeba sobie uzmysłwić ów wielki wkład Juliusa Spiera w religijne doświadczenie Etty Hillesum. Jak zauważa Ana-Maria Rizzuto (choć co prawda w odniesieniu do dzieci):

Jak pokazuje moje badanie, nie chodzi tylko oto, co ci ludzie (rodzice, wychowawcy, nauczyciele duchowni, przedstawiciele władzy – przyp. A.K.) mówią, ale również kim są, co robią i jak odnoszą się do dziecka. Dziecko używa wszystkiego tego do przekształcania swojego obrazu wedle swoich potrzeb. Proces nieustannego przekształcania reprezentacji Boga jest delikatny i wymaga szacunku dorosłego dla adaptacyjnych i obronnych aktywności dziecka. Próbuując zmienić «zaburzony» obraz dziecka w bardziej «normalny», można

¹⁶⁸ Zob. A.-M. RIZZUTO, *Narodziny żyjącego Boga [Studium psychoanalizy]*, tłum. A. Świdorska, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012.

*dopuszczyć się przemocy i manipulacji jego prywatnym światem*¹⁶⁹.

Na ile odnosi się to ludzi dorosłych, czy tzw. *dorosłych* (którzy według analizy transakcyjnej¹⁷⁰ nadal komunikują się, odgrywając rolę *dziecka*)? W przypadku Ety, chodzi tu o kwestię jej fascynacji Spierem – początkowo dość obsesyjnej i niedojrzałej, która z biegiem czasu nabrała właściwej, dojrzałej formy. Zatem nie było to tylko ich wzajemne wymienianie poglądów i przekonań dotyczących Boga. Ety w swoich zapiskach nie zrelacjonowała dokładnie sposobu postrzegania Boga przez Spiera, spisała za to własne doświadczenia oraz refleksje. Ma tu miejsce, i można w tym momencie również sięgnąć po określenia Rizzuto, „(...) kształtowanie się reprezentacji Boga w bezgłośnych wymianach pomiędzy” nią a Spierem. Jej pisma są świadectwem osobistego doświadczenia Boga i relacji z Nim. Bliskość Spiera z pewnością stymulowała w dość znaczący sposób jej zwrócenie się ku własnej sferze ducha i zatroszczenie się o nią.

Wpływ Juliusa był delikatny i subtelny, genialność jego asystencji polegała na tym, że nie próbował na siłę zmienić stanu ducha Ety, nie determinował jej duchowego rozwoju poprzez własne wizje, przeciwnie – z szacunkiem towarzyszył w uważnym przeżywaniu przez nią jej człowieczeństwa oraz w pielęgnowaniu własnego zmysłu religijnego. Z całą pewnością należy uznać, że być może Ety nigdy nie osiągnęłaby takiego rozwoju własnej duchowości gdyby nie Julius Spier i proponowane przez niego praktyki terapeutyczne. Bez wątpienia istotną rolę odegrało tu także studiowanie Pisma Świętego oraz mistrzów życia wewnętrznego. Co więcej, Ety wykazała wielką autodeterminację, zaangażowała się i trwała w ciągłym dialogowaniu z Bogiem.

¹⁶⁹ Tamże, s. 281.

¹⁷⁰ Zob. T. HARRIS, *W zgodzie z sobą i tobą. Praktyczny przewodnik po analizie transakcyjnej*, tłum. E. Knoll, Warszawa: PAX 1979.

Jego obraz w niej kształtował się w dużej mierze pod wpływem tego właśnie intymnego dialogu z Tajemnicą.

3.2. ETTY HILLESUM OSOBISTE SPOSOBY WYRAZU *IDEI POMOCY BOGU*

Przemiana Etty Hillesum dotyczyła głównie sfery jej osobowości oraz ducha. Jej początkowe nastawienie do świata opierało się głównie na pragnieniu *zagarniania* dla siebie wszystkiego, co wartościowe¹⁷¹. Ta dość egoistyczna postawa ulegała stopniowej przemianie wraz z rozwojem jej religijnego doświadczenia i otwierania się na Boga. Osobowy rozwój autorki pamiętnika *Przerwane życie* osiągnął swój kulminacyjny punkt w nawiązaniu szczególnie dynamicznej relacji z Bogiem. Z osoby religijnie obojętnej, w niedługim czasie, stała się osobą głęboko religijną. Jej wiara nie miała charakteru neofickiego – wręcz niedojrzałe naiwnego i niedoświadczzonego – przeciwnie, stała się wiarą dojrzałą. Być może w jakimś sensie przyczyniły się do tego okoliczności zewnętrzne: trudne pod różnymi względami (nie tylko materialnymi) czasy, pełne nienawiści, terroru, brutalnych prześladowań i wojennej przemocy. To wszystko stało się dla niej wyzwaniem, aczkolwiek Etty nie zrażała się trudnościami, choć doświadczała ich w pełni. Szukała pomocy u Boga i Jemu wszystko powierzała: „Co wieczór kładę – ze swoistym spokojem ducha – moje ziemskie troski u stóp samego Boga”¹⁷². Dojrzałość jej przemiany i wiary w Boga cechowała wysoka świadomość konieczności proegzystencji – przychodzenia innym z pomocą i życia dla nich. Element ten tym bardziej uświadamia zakres i doniosłość jej przemiany: od osoby pragnącej zagarniać sobie rzeczy-

¹⁷¹ Zob. E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 26.

¹⁷² E. HILLESUM, *Myślące serce. Listy*, dz. cyt., s. 112.

wistość do postawy *bycia dla innych i dzielenia się sobą*, czyli współdzielenia życia z innymi.

Jednym z ważnych zapisków, świadczących o potrzebie konieczności niesienia pomocy bliźnim, jest notatka z 15 września 1942 r., czyli tuż po śmierci Juliusa Spiera: „Tymczasem odszedł. Moja droga wiedzie prosto do Boga. Tak jest dobrze – czuję to. Sama stanę się pośredniczką innych, do których będę w stanie dotrzeć”¹⁷³. To, czego Etty doświadczyła w czasie swej terapii, stało się przedmiotem jej pomocy innym. Chciała pomagać tym wszystkim ludziom, którzy (podobnie jak ona kiedyś) znajdowali się w sytuacji braku ukierunkowania, zagubienia, duchowego letargu. Doceniając zalety tego, co się w niej dokonało, oraz uwzględniając plusy nowej jakości swojej egzystencji, stała się – podobnie jak wcześniej dla niej Julius Spier – wiarygodnym świadectwem przeżywania swojego życia z pełnym poszanowaniem sfery ducha. Stwierdziła, że nie może swoich przemyśleń i wiary zachować tylko dla siebie. Dostrzegając wszechobecną wówczas nędzę, także nędzę duchową, chciała być dla innych tym, kim wcześniej stał się dla niej Spier. Odczuwała nagłą potrzebę pomagania wszystkim zagubionym, identyfikowała się z nimi ze względu na podobne doświadczenia, które wcześniej były przecież także jej udziałem. Etty Hillesum uzyskała zatem poczucie własnej misji. Stała się w jej wypełnianiu przedłużeniem dzieła Juliusa Spiera i jego szeroko już pojętej psychoterapii:

Wolała pójść na pierwszą linię, tam, gdzie tłoczyli się deportowani. Pragnęła uczynić wszystko, co możliwe, by nieść wsparcie i życie swoim rodakom i otworzyć w nich, jak sama mówiła, drogę do Boga. Kiedy pierwszy raz przyjechała do Westerbork pod koniec lipca 1942 roku, za swoją misję uznała bycie «myślącym sercem baraku». Tym sformułowaniem starała się opisać pracę, jaką chciałaby tam

¹⁷³ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 183.

*wykonywać, a może raczej ten rodzaj obecności, jaki chciałaby tam wnieść*¹⁷⁴.

Pytanie o sens życia i próba odpowiedzi na nie (nie tyle teoretyczne, ale praktyczne), w realiach drugiej wojny światowej i Szoah, było przedsięwzięciem dramatycznym i pełnym heroizmu. Etty odnalazła sensowność swojej egzystencji w ufnym powierzeniu się Bogu i w odnajdywaniu Jego asysty w każdej sytuacji i w każdym miejscu. W ten sposób *pomagała Bogu być obecnym*. Wrażliwa na niedolę innych ludzi, ukazywała im Boga obecnego w ich tragicznym doświadczeniu poprzez swoje trwanie przy bliznach oraz współdzielenie z nimi życia. W ten sposób chciała także zainspirować innych do świadomego przeżywania życia (jako sposobu nawiązania i trwania w relacji z Bogiem), aby mogli oni doświadczyć sensu swojej egzystencji, a tym samym – by mogli, mimo wszystko, ocalić swoje człowieczeństwo. Etty Hillesum, utwierdzona własnym doświadczeniem życiowym, wierzyła, że pełnia człowieczeństwa może być osiągnięta jedynie poprzez relację z Bogiem. Musiała wiedzieć, że tragiczność wojennych realiów i okrucieństwo oprawców nie jest ostatecznością, bowiem „(...) duszy zabić nie mogą”¹⁷⁵.

Pomoc, którą niosła Etty potrzebującym w obozie Westerbork była różnorodna: dotyczyła pracy fizycznej na rzecz innych ludzi, jak i towarzyszenia im w trudnych momentach. Pamięć o egzystencjalnej kondycji Etty Hillesum sprzed jej zasadniczej, osobowej przemiany stała się dla niej tym czynnikiem, dzięki któremu mogła lepiej rozumieć rozterki napotykanych ludzi. Etty spotykała się i, współczując, konfrontowała z poczuciem braku pewności, nieukierunkowaniem, znieczuleniem, z brakiem wewnętrznego pokoju oraz niedoświadczeniem sensu w obecnych okolicznościach. Te wszystkie elementy rozpoznawała w swojej

¹⁷⁴ Y. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, dz. cyt., s. 132.

¹⁷⁵ Zob. Mt 10, 28.

wcześniejszej kondycji. Czuła spętanie i niepokój u kobiet i u mężczyzn – takie, jakie niegdyś sama przeżywała. Z relacji z Bogiem czerpała niezbędną siłę do konfrontowania się z najpoważniejszymi sytuacjami i siłą tą postanowiła się dzielić. Nie chciała zatrzymywać tylko dla siebie poczucia wolności i pokoju, które stały się ważnymi elementami nowej *jakości* jej życia. Uważała, że musi dzielić się z innymi wielkim dobrem, które osiągnęła dzięki spotkaniu Spiera oraz dzięki otwarciu na Boga. Jej misją stało się zatem niesienie pomocy wszędzie tam, gdzie zapanowała duchowa jałowość i poczucie depresyjnego zrezygnowania z przeżywania życia. W ten sposób chciała też wyrazić swój sprzeciw i mimo wszystko rzucić wyzwanie ówczesnym czasom. Ów osobliwy sposób niesienia pomocy, pośród wojennej otchłani zła, stał się wyrazem jej duchowej misji o potrzebę walki o zachowanie ludzkiej godności (szczególnie w tak nieludzkich warunkach, jakie panowały choćby w przejściowym obozie koncentracyjnym Westerbork).

Etty dostrzegała kilka istotnych zagrożeń dla człowieczeństwa we współczesnych jej realiach. Za jeden z nich uważała porzucenie woli świadomego, pełnego przeżywania swojej egzystencji. Dała wyraz swoim obawom w jednej z notatek, zawartej w jej pamiętniku:

W nocy leżałam na pryczy wśród cichutko chrapiących, mówiących przez sen, skrycie płaczących i wiercących się kobiet i dziewczyn, które często mówiły w ciągu dnia: «Nie chcemy myśleć», «Nie chcemy czuć, bo w przeciwnym razie zwariujemy». Czasem ogarniało mnie wtedy bezgraniczne rozczulenie i leżąc z otwartymi oczami pozwalałam przetrzącać się przez siebie wydarzeniom: tym zbyt licznym impresjom zbyt długiego dnia. Myślałam: «Pozwól mi [Boże – przyp. A.K.] stać się myślącym sercem baraku». Chcę nim być. Chciałabym zostać myślącym barakiem całego obozu koncentracyjnego. Teraz leżę tu tak cierpliwie i spokojnie.

Czuję się odrobinę lepiej, nie przesadzam, naprawdę lepiej. Czytam listy Rilkego Über Gott (O Bogu). Każde słowo w nich napisane ma dla mnie kolosalne znaczenie. Mogłabym sama je napisać i gdybym to zrobiła, chciałabym, by były właśnie takie.

Czuję w sobie przyływ sił. (...) Już nie myślę o planach i niebezpieczeństwach. Będzie, co ma być, i cokolwiek się zdarzy, będzie dobrze¹⁷⁶.

Tym, co najbardziej ujmuje w powyższym cytacie, to empatyczna postawa Etty, która gotowa była wziąć na siebie cały duchowy ciężar obozowych doświadczeń jej współtowarzyszek oraz, kierowane do Boga, pragnienie, by stać się *myślącym sercem* całego obozu. Sama postawa proegzystencji Etty – to znaczy gotowości do służby innym ludziom w każdym momencie i w każdej sytuacji w okresie jej pobytu w obozie Westerbork i zasadniczo niezmienna do końca jej dni – budzi głębokie zdumienie. W liście datowanym na koniec grudnia 1942 r., napisała:

(...) wtedy wykolejone życie mogłoby wykonać ostrożny krok do przodu, jeśli podstawą tego życia stałoby się wspólne uczciwe poszukiwanie odpowiedzi wyjaśniających te niepojęte wydarzenia.

Właśnie z tego powodu dostrzegam poważne niebezpieczeństwo, gdy stale słyszę wokół siebie: «Nie chcemy myśleć nie chcemy czuć, najlepsze, co można zrobić, to obojętność na otaczającą nędzę».

Jak gdyby cierpienie – pojawiające się w jakiejkolwiek formie – nie należało także do ludzkiego istnienia¹⁷⁷.

Autorka pamiętnika *Przerwane życie* zawsze była wrażliwa na otoczenie. Wojenna groza nie zniwelowała w niej postawy

¹⁷⁶ Tamże, s. 211–212.

¹⁷⁷ E. HILLESUM, *Myślące serce. Listy*, dz. cyt., s. 58.

dostrzegania drugiego człowieka oraz jego kondycji. Gdy dobrowolnie znalazła się w obozie koncentracyjnym Westerbork, tym bardziej *aktywowała w sobie* wrażliwość, która przyjęła w niej postać empatii. Z łatwością przenikała głębie stanów swoich współtowarzyszek z baraku, ich doświadczenie olbrzymiego cierpienia, osamotnienia, zmęczenia, często rezygnacji. Martwiła się tym, że jej towarzyszki nie chciały myśleć, nie chciały odczuwać, twierdząc przy tym, że taka postawa pozwoli im łatwiej przetrwać obozowe piekło. Bały się nie tylko cierpienia fizycznego, ale również obawiały się konfrontacji z prawdą o sobie. Wynikało to najczęściej z braku autentycznego wsparcia oraz oczywistej troski o rzeczy zewnętrzne. Proegzystencja Etty Hillesum może zostać z powodzeniem określona jako *rozdawanie siebie*, ponieważ chciała dzielić się własnym doświadczeniem duchowym, świadczyć innym pomoc w zupełnej wolności, nie oczekując niczego w zamian. Jej postawa była motywowana przede wszystkim współodczuwaniem z innymi powagi i piękna człowieczeństwa, które sama odkryła jako dar. Pragnęła dzielić się dobrem, które stało się jej udziałem: „Podzieliłam własne ciało na chleb i rozdałam ludziom. A dlaczego nie? Oni są bardzo głodni i dawno odczuwali jego brak. (...) Gdybym tak mogła być opatrunkiem na wszystkie rany”¹⁷⁸. To zdanie zapisała w pamiętniku krótko przed swoją śmiercią. Była już całkowicie wolna i oczyszczona z początkowej postawy chciwego zagarniania wszystkiego dla siebie oraz z potrzeby egoistycznego *kolekcjonowania* wszelkiego dobra wedle swoich kapryśnych pragnień. Postawa dzielenia się sobą stawiała się sposobem jej życia. W ten sposób rozumiała swoje *pomaganie Bogu*.

Idea pomocy Bogu stanowi swego rodzaju *novum*, a także jest oryginalnym elementem duchowości Etty Hillesum. Z tej przyczyny wymaga jeszcze głębszego potraktowania. Podczas gdy

¹⁷⁸ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 218.

w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy celem było odnalezienie odpowiedzi na pytanie o rozumienie Boga przez Etty, tak zadaniem tej części jest analiza jej duchowego doświadczenia, a zwłaszcza wspomnianej oryginalnej idei pomocy Bogu. W liście adresowanym do Marii Tuinzing z 2 września 1943 r., Etty napisała:

*Sami jeszcze nie zdajemy sobie w pełni z tego sprawy: zostaliśmy naznaczeni cierpieniem na całe życie, które mimo to jest zadziwiająco dobre w swojej niezgłębionej głębi. Mario, zawsze jednak muszę do tego nawiązać. I jeśli zatroszczymy się o to, by – wbrew wszystkiemu – Bóg był bezpieczny w naszych rękach Mario...*¹⁷⁹.

Co zatem oznacza potrzeba ocalenia Boga i zapewnienia mu bezpieczeństwa? Odpowiedź na to zapytanie jest powiązana z duchowym doświadczeniem Etty oraz z dostrzegalnym przez nią duchowym rozkładem, który panował pośród innych więźniów obozu Westerbork. Trzeba dodać, że rozumienie przez Etty *idei pomocy Bogu* nie dotyczyło jedynie sfery religijnej, wręcz przeciwnie – realizacja tej idei integrowała także inne elementy jej życia. Jej religijność nie była ani powierzchowna, ani ckliwa. Odnajdywała swój wyraz w codziennym życiu. Należy zatem przedstawić syntetycznie podstawowe elementy tej idei, które są dla niej wyróżniające i najbardziej charakterystyczne¹⁸⁰.

¹⁷⁹ E. HILLESUM, *Myśląc serce*. Listy, dz. cyt., s. 144.

¹⁸⁰ O *idei pomocy Bogu* wypowiadał się również Hans Jonas. W eseju *Idea Boga po Auschwitz*. Żydowski głos zaproponował tzw. *eksperyment teologiczny*, w którym starał się zrozumieć jaki Bóg mógł pozwolić, aby wydarzyło się Auschwitz. Aby to pojąć, posłużył się formułą mitu, w którym zilustrował sposób powstawania świata na podstawie Boskiej pradecepcji w akcie *cimcum*, czyli w akcie *cofnięcia się Boga wewnątrz siebie, skurczenia się*, aby zrobić miejsce stworzeniu – by mogło ono zaistnieć. H. Jonas wskazał, że Boska pradecepcja miała bardzo radykalny charakter: Bóg całkowicie zrezygnował w akcie *cimcum* z wszelkich prerogatyw Boskości i poddał się ryzykownemu przypadkowi w dynamice ewolucji stworzenia i przebiegu dziejów. W pewnym momencie –

3.2.1. PROEGZYSTENCJA

Pierwszym wyróżnikiem *idei pomocy Bogu* była proegzystencja – życie świadomie wychylone ku innym, którzy zdawali się tracić ducha. Towarzystwo drugiemu człowiekowi (postrzeganemu dialogicznie jako *Ty*), zwłaszcza w sytuacji przeżywania przezeń egzystencjalnego doświadczenia granicznego, było sposobem służby Ety dla innych ludzi, a także *Ty Wiecznemu*. Nie ograniczało się ono jedynie do bycia przy kimś i wspólnym znoszeniu jego cierpienia. Ety postawiła sobie pewien cel, o czym wspominała w swoim pamiętniku pod datą 17 września 1942 r.:

Panie, jakże ogromny jest duchowy dramat Twoich stworzeń na ziemi! Bardzo Ci dziękuję, że kierujesz do mnie tak wiele osób, nękanych wewnętrznymi problemami. Rozmawiają ze mną tak spokojnie i jakby niczego nie podejrzewając, gdy nagle opada maska i wyłania się ich udręka, przede mną zaś siedzi kawałek zrozpaczonego człowieka, który nie ma pojęcia jak powinien żyć.

(...) Nie wystarczy głosić Twoje słowo, krzawić jej odgrzebywać w sercach innych ludzi. Należy udrożnić kanał w ich duszach, wiodący do Ciebie, i aby tego dokonać, trzeba być wielkim znawcą ludzkich serc i wykwalifikowanym psychologiem. (...) W każdym rozmówcy rozpoczynam ostrożną i niepewną penetrację. Nadal brakuje mi instrumentów, aby przetrzeć ten szlak, prowadzący do Ciebie. Dobrze i to, a ja

wraz z pojawieniem się człowieka – pojawiła się wiedza i wolność. Odtąd Bóg miał stać się szczególnie zagrożony, gdyż przeszedł pod problematyczną pieczę człowieka, którego zadaniem stało się odtąd *pomaganie Bogu* w trwaniu w dynamice zasady odpowiedzialności. Według H. Jonasa doświadczenie Zagłady pokazuje, że Bóg nie jest Bogiem wszechmocnym. Bóg jest *słaby* (zob. H. JONAS, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, tłum. G. Sowinski, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 2013, s. 379–383). Sama idea *cimcum*, a za nią w konsekwencji *idea pomocy Bogu* wywodzi się z kabały luriańskiej (zob. G. SCHOLEM, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2007, s. 288–293).

*powoli i cierpliwie udoskonale te narzędzia. Dziękuję Ci, że ofiarowałeś mi dar czytania w ludzkich sercach i odnajdywania w nich drogi. Ludzie jawią mi się czasem jako domy, które stoją otworem. Wchodzę do środka i błędzę po korytarzach i pokojach. Każdy dom jest nieco inaczej urządzony, a jednak wszystkie są takie same. W każdym należałoby stworzyć Ci mieszkanie i poświęcić je. Obiecuję, że będę szukała schronienia dla Ciebie w nieprzebranej liczbie domów. (...) Pójdę tym szlakiem, aby poszukać dla Ciebie dachu nad głową. Mijam po drodze tak wiele pustych domów (...)*¹⁸¹.

Etty traktowała szamoczącego się w sobie człowieka, udręczonego i borykającego się z trudnościami, jak ewangelicznego Samarytana, ofiarę zbójckiego napadu (por. Łk 10, 30-37). Tym, którym odebrano wszystko, łącznie z własnym domem i rodziną, próbowała nie tylko pomóc w godnym stawianiu czoła bestialskiemu traktowaniu, ale próbowała również zaradzić realnemu niebezpieczeństwu utraty człowieczeństwa. Podjęła próbę walki o człowieka i ludzki sposób życia więźniów w tak bardzo nieludzkich warunkach. Chciała, pomimo tragicznych okoliczności dziejowych, być świadkiem sensu życia. Towarzyszyła jej jasna świadomość faktu, że w byciu z *drugim człowiekiem i dla niego*, nie wystarczy zadowalać się prostymi frazesami. Te nigdy, zwłaszcza wypowiedane w trywialny sposób, nie otwierają ani drogi człowieka do Boga, ani Bogu drogi do człowieka. Etty – mając na względzie choćby własne doświadczenie relacji religijnej w więzi z Bogiem – wiedziała, że proces otwierania drugiego człowieka na Boga nie jest łatwy i nie dokonuje się od razu. Notatki Etty uzmysławiają, że podstawową drogą służby bliźnim jest *współczłowieczeństwo*.

Etty nie pisząc wprost, a może nawet nie do końca zdając sobie z tego sprawę, pisała o *wewnętrznym mieszkaniu Boga*

¹⁸¹ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt. s. 187–188.

w człowieku, o potrzebie przywrócenia tego *mieszkania* Bogu jako warunku *sine qua non* odbudowy człowieczeństwa. Jest to myśl godna św. Teresy z Avila. Czy wtedy i czy w ogóle o niej pomyślała? Jest to pewien rodzaj kongenialności intuicji. Dialog z drugim rozpoczynała od uważnego słuchania, od wejścia w optykę drugiego, bez osądzania i moralizowania. Ta empatyczna postawa pozwalała jej na głębsze rozumienie stanu człowieka – tego swoistego *labiryntu*, zdobycie jego zaufania. Była też początkiem procesu – jak sama to określała – *udrażniania kanału do Boga i dla Boga*. Nigdy nie było to proste, miała w tym względzie pewne trudności. Analiza jej zapisków pozwala sądzić, że wraz z biegiem czasu zdobywała coraz wyższe *kwalifikacje psychologiczne* – jak sama te dary nazywała. Umiejętność *bycia dla innych* opanowała do perfekcji.

Etty wspominała w zapiskach o *odnajdywaniu drogi w sercach innych ludzi*. Jaki cel miałyby się w tym przedsięwzięciu realizować? Odpowiedź na to pytanie można odnaleźć w dalszej części przytoczonego cytatu, w którym Etty posłużyła się metaforą domu. Wyznała tam, że ludzie jawią się jej jako domy, które są do siebie podobne, co jednak wcale nie oznacza, że są identyczne. Można wnosić, iż miała świadomość, że każda osoba ludzka jest podobnie skonstruowana i złożona, jest tej samej natury. To, co wyróżnia poszczególną jednostkę od innych to jej własny, rzecz by można osobowy bagaż przeżyć oraz w pełni osobowy sposób przeżywania różnych elementów egzystencji – zwłaszcza wówczas: cierpienia. Aby jeszcze lepiej zrozumieć cel tego przedsięwzięcia, trzeba jeszcze raz przywołać kluczowe dla powyższego fragmentu stwierdzenie Etty, które dość dobrze oddaje jej osobliwe rozumienie aplikacji *idei pomocy Bogu* w postawie proegzystencji: „W każdym należałoby stworzyć Ci mieszkanie i poświęcić je. Obiecuję, że będę szukała schronienia dla Ciebie w nieprzebranej liczbie domów. (...) Pójdę tym szlakiem, aby poszukać dla Ciebie dachu nad głową. Mijam

po drodze tak wiele pustych domów (...)”¹⁸². Celem tegoż przedsięwzięcia miałyby być odzyskane *mieszkanie dla Boga*, a właściwie żyjący człowiek. Przytoczony fragment pozwala jednocześnie zrozumieć pewną diagnozę Etty, wedle której wielu spośród jej współczesnych, porzucając myślenie i przeżywanie, żyło, zapominając tym samym o Jego (Boga) istnieniu (często wskutek doświadczenia okrucieństwa wojny, nie mogąc pogodzić tego faktu z Jego istnieniem).

Wszystkie elementy kondycji wielu ówczesnych osób, które Etty poznała w obozie Westerbork, stanowiły dla niej wyzwanie niesienia pomocy innym, a tym samym *pomocy Bogu*. Dlaczego Etty tak bardzo na tym zależało? W tym miejscu należy ponownie mieć na uwadze jej osobiste doświadczenie religijne. Dzięki nawiązaniu – za pośrednictwem Juliusa Spiera – relacji z Bogiem, poprzez świadome przeżywanie swojego człowieczeństwa, mogła doświadczyć prawdziwego smaku życia i wewnętrznego pokoju, których nie były w stanie zmącić żadne okoliczności zewnętrzne. W szczególny sposób pokój wewnętrzny, dający jej poczucie harmonii, celowości oraz sensu, których tak bardzo potrzebowała, i których brak był jej udziałem zanim doszła do metamorfozy, przepełniał ją szczęściem (do tego stopnia, że chciała to uczynić doświadczeniem także innych osób). W swoich działaniach widziała możliwość spłacenia długu u Juliusa Spiera, a nade wszystko właściwe uwielbienie Boga, dla którego chwałą jest żyjący człowiek.

3.2.2. UWAGA WOBEC WŁASNEGO CZŁOWIECZEŃSTWA (OSOBY)

Drugim wyróżnikiem *idei pomocy Bogu* jest, zdawałoby się oczywista, postawa uwagi wobec własnego człowieczeństwa. Według Etty Hillesum, ten szczególny rodzaj wrażliwości (ciągle

¹⁸² Tamże, s. 188.

wzbudzany i pielęgnowany), a wręcz *czułości*, miałyby polegać na świadomym przeżywaniu tych wszystkich elementów, które charakteryzują człowieka jako takiego. Etty doceniała potrzebę takiego stylu życia, które cechowałby pewien rodzaj *ślusznego skupienia* na sobie, to znaczy dbałości o własny rozwój czy też nawet o własne samopoczucie. W liście skierowanym do Juliusa Spiera z lipca 1942 r. napisała:

Musisz dbać o zdrowie, co jest twoim podstawowym, świętym obowiązkiem, jeżeli chcesz pomóc Bogu. Należysz do nielicznych, którzy stanowią prawdziwe schronienie dla części życia, cierpienia i Boga. Otóż większość od dawna zwątpiła, a te trzy słowa są dla nich wyłącznie pustymi dźwiękami. Dlatego masz święty obowiązek utrzymać swoje ciało, czyli «ziemski dom» w jak najlepszym stanie, aby móc jak najdłużej ofiarowywać Bogu gościnę¹⁸³.

Lektura powyższego fragmentu pozwala uzmysłwić sobie, że Etty kładła nacisk także na potrzebę troski o własne zdrowie, aby móc skuteczniej i dłużej *pomagać Bogu* odnaleźć schronienie. Co to oznacza? Etty, mając świadomość powszechnego zwątpienia w Boga, tym bardziej odczuwała konieczność świadczenia, poprzez styl życia, o Jego obecności i owocach więzi z Nim. Wiedziała, że Bóg daje o wiele więcej, aniżeli człowiek może dać Bogu. W ten sposób gruntownemu przeobrażeniu ulegała jej motywacja względem troski o własne zdrowie, przeobrażeniu uległa także wizja przetrwania. Już nie chodziło o przetrwanie za wszelką cenę. Etty *niepokoiła* ludzi (borykających się z poczuciem rozpacz i bezsensu, a więc rezygnujących z życia na rzecz przetrwania za wszelką cenę) swoim życiem, które płynęło z żywiołowej relacji z Bogiem. Sama była ucieleśnieniem świadectwa takiego sposobu życia, które w pewien sposób zmuszało innych do

¹⁸³ E. HILLESUM, *Myślące serce. Listy*, dz. cyt., s. 27.

myślenia, do stawiania pytań o sens, a więc do obudzenia w sobie pragnienia życia na miarę człowieka w nieludzkich warunkach. To pragnienie pomocy innym w odnalezieniu Boga (a tym samym *pomocy Bogu*, aby mógł być obecny w życiu ludzi) było tak silne, że nie zrezygnowała z pobytu w obozie Westerbork nawet wtedy, gdy miała możliwość wydostania się stamtąd. Nadal chciała pomagać innym w odnalezieniu własnej drogi do Boga i w zagospodarowaniu ich *ziemskiego domu*, w którym sami mogliby *ugościć Boga, udzielić Mu bezpiecznego schronienia*, a tym samym ocalić o wiele więcej niż samo życie – mogliby bowiem ocalić własne człowieczeństwo.

Etty wiedziała, że ci, którzy zdobędą się na gest zaufania (uznając, że tylko Bóg jest w stanie *zbudzić człowieka z życiowego letargu*) i nawiążą relację z Bogiem, odzyskując siebie, odnajdą także pokój i równowagę. Nazywała to *częstką życia* w świecie, którego śmierć i przemoc były symbolami. Życie Etty zostało brutalnie przerwane, została zamordowana w obozie Auschwitz-Birkenau w 1943 r. Gdyby nie jej śmierć, z pewnością niejedno zostałoby dopowiedziane.

W pomocy innym ludziom w odzyskaniu uwagi wobec własnego człowieczeństwa, Etty widziała wielce obiecującą perspektywę zwrócenia się ludzi do Boga, nawiązania z Nim relacji i *udzielenia Mu miejsca* w życiu. W działaniu tym widziała istotny czynnik przemiany i rozkwitu człowieczeństwa oraz bardziej po-myślnej przyszłości całego świata.

3.2.3. PRACA Z BOGIEM I DLA BOGA

Postawa proegzystencji oraz uwaga wobec własnego człowieczeństwa to dwa podstawowe wyróżniki (w życiu Etty Hillesum) *idei pomocy Bogu*. Trzecim wyróżnikiem, dopełniającym wspomniane dwa, jest *praca z Bogiem i dla Boga*. Autorka pamiętnika *Przerwane życie* sprawiła, że idea ta stała się jej codzienną praktyką.

Tym samym ukazała, że nie jest to jedynie teoretyczne rozważanie. Była to wiarygodna, zakorzeniona w sferze *praxis*, propozycja sposobu życia.

Postawa Etty, polegająca na *byciu dla innych*, obierała za cel chęć pomocy ludziom w odnalezieniu ich własnej drogi do Boga. Dzięki temu, w jej przekonaniu, osoby naznaczone cierpieniem oraz niepokojem, mogłyby odnaleźć upragnioną równowagę. Był to pierwszy aspekt *pracy dla Boga* – utorowanie innym ludziom drogi do Niego. Możliwość ta miała się dokonywać poprzez własne świadectwo przemienionego życia, zakorzenionego w relacji z Tajemnicą – w jej osobistej *pracy z Bogiem*. Etty chciała, aby dzięki temu napotykanii przez nią ludzie mogli zacząć przebywać z Bogiem w bliskiej zażyłości. Wierzyła, że stałoby się to dla nich źródłem wielkiej siły, a dla samego Boga – miejscem Jego szczególnego trwania. Był to drugi aspekt *pracy dla Boga*. Doświadczenie obecności Tajemnicy w tych strasznych czasach było dla wielu nie tylko czymś nieoczywistym, ale stanowiło wprost osobiwe doświadczenie nieobecności Boga.

Idea pomocy Bogu oraz pracy dla Boga konkretyzowała się także w postawie uwagi wobec człowieczeństwa drugiej osoby. Idea ta nie opierała się jedynie na fizyczności (choć także), na zachowaniu życia. Istotą było coś znacznie większego, a mianowicie zachowanie ludzkiego, osobowego kształtu egzystencji również i wtedy, gdy nie można było żadną miarą uchronić życia fizycznego od eksterminacji. Etty pobudzała napotykaną ludzi do tego, aby zwracali większą uwagę na samych siebie: na własną wyjątkowość, wartość oraz godność bycia człowiekiem. Ta postawa uwagi przyczyniała się w konsekwencji do rozbudzenia w nich pytań o sens. Tym samym wprowadzała ich na drogę dostrzeżenia i odnalezienia horyzontu ludzkiej egzystencji – na drogę relacji z Bogiem (i współpracy z Nim). Jest jeszcze jeden element konkretyzacji *idei pomocy Bogu*, który zdaje się oryginal-

nym zwornikiem misji Etty Hillesum. W notatce datowanej na 12 lipca 1942 r., zapisała:

Pomogę Ci, Boże, żebyś nie stracił wszystkich sił z mojego powodu, ale z góry nie mogę niczego zagwarantować. To jedno widzę coraz wyraźniej: Ty nie możesz nam pomóc, to my Ciebie musimy wesprzeć, dzięki czemu sami sobie przyjdziemy z pomocą. Jedyne, co możemy ocalić w tych czasach, to cząstkę Ciebie, która jest w nas. To jedyne, co jest istotne. Być może jesteśmy w stanie odkopać Cię ze spustoszonych serc innych ludzi. (...) Niemal z każdym uderzeniem serca uświadamiam sobie coraz dobitniej, że nie potrafisz nam pomóc, za to my musimy wesprzeć Ciebie, a tego domu w nas, w którym mieszkasz, powinniśmy bronić aż do końca. Są ludzie – to prawda – którzy nawet w ostatniej chwili zabezpieczają odkurzacze, srebrne widelce i łyżki, zamiast Ciebie, Boże. Są też ludzie, którzy pragną ukryć w bezpiecznym miejscu swoje ciała, nasączone już tylko tysiącami łez i goryczą. Mnie nie dostaną w swoje szpony – mówią. Zapominają jednak, że nie są w niczyich pazurach, jeśli otaczają ich Twoje ramiona. (...) Przeżyjesz jeszcze we mnie chude lata, Panie, niekarmiony dostatecznie treściwie przez moje zaufanie, ale uwierz mi, będę nadal dla Ciebie pracować, pozostanę Ci wierna, i nie wypędzę Cię z mojego terytorium¹⁸⁴.

Przejmujące wyrażenia o niemocy Boskiej interwencji, połączone z imperatywem *musimy* lub *powinniśmy*, brzmią być może dość obrazoburczo dla niektórych czytelników zapisków Etty. Tak rozumiany przez Etty sposób niesienia pomocy innym osobom był przez nią jednocześnie postrzegany jako forma *idei pomocy Bogu*. W tym zakresie *pomoc Bogu* oznaczała odnalezienie dla Niego miejsca w ówczesnym świecie, pośród ówczesnych ludzi.

¹⁸⁴ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 160.

Etty towarzyszyła klarowna diagnoza. Wiedziała, że w okrutnych czasach wojny Bóg nie był dla wielu osób kwestią pierwszorzędną. W obliczu zaplanowanej i realizowanej eksterminacji, podstawowymi problemami dla wielu ludzi stały się kwestie związane z własnym przetrwaniem. Etty widziała, jak wiele sił kosztuje człowieka życie wokół takiego celu i jak bardzo ten imperatyw może pustoszyć człowieka. Brak poczucia stabilności, totalna niepewność i permanentne zagrożenie śmiercią zbierały miazdzące duchowe żniwo. Przywracanie ducha ludzkiego do życia nazywała *odkopywaniem Boga ze spustoszonych ludzkich serc*¹⁸⁵. Ostatnie słowa zacytowanego wyżej fragmentu z 12 lipca 1942 r. zawierają istotne wyznanie, mówiące o tym, że chce pracować *dla Boga i z Bogiem*. W interesujący sposób ujęła tę jej misję A. Pleshoyano, kanadyjska badaczka spuścizny Etty Hillesum:

*Pomóc oznacza ocalić, uratować, wspomóc, towarzyszyć, troszczyć się i współpracować. Etty zdecydowała się na to wszystko dla Boga. Czy to nie wydaje się czymś nowym i awangardowym (avant-garde)? Czyż św. Paweł z Tarsu, z którego tekstami Etty była dobrze zaznajomiona, nie napisał, że jesteśmy sługami Boga (por. 1 Kor 3, 9)? W 1 Kor 4, 1 możemy przeczytać, że jesteśmy powiernikami Bożych tajemnic, a powiernik to ktoś odpowiedzialny, kto zarządza cudzą własnością. Czyż Etty nie była powierniczką Boga? Według św. Pawła, mają oni pozostać wierni Bogu. Etty chciała pozostać wierna swoim obietnicom, które złożyła Bogu*¹⁸⁶.

Pleshoyano w dobitny sposób podkreśliła fakt, że misja Etty była silnie powiązana z jej duchowym zaangażowaniem w relację z Bogiem. Odwołując się do Listu św. Pawła Apostoła do

¹⁸⁵ Por. tamże.

¹⁸⁶ A. PLESHOYANO, *Etty Hillesum: for God and with God*, art. cyt., s. 14.

Koryntian, poszerzyła poniekąd rozumienie idei pomocy, a zarazem ją uwiarygodnia. W postawie Etty, obok konsekwencji myślenia, uderza także gotowość do przeprowadzenia myśli w działanie. Etty była gotowa do tego, aby *usprawiedliwiać* Boga przed zarzutami o Jego odpowiedzialność za okrucieństwa ówczesnych czasów¹⁸⁷. Twierdziła, że są one konsekwencją ludzkich decyzji, wypływających z posiadania wolnej woli.



Gotowość Etty do realizowania duchowej misji pomagania była w sposób istotny uwarunkowana jej osobistą relacją z Bogiem, co więcej – była jej wyrazem. Oryginalna *idea pomocy Bogu* była także wynikiem jej osobistego doświadczenia religijnego oraz wyjątkowo trafnej diagnozy kondycji duchowej współczesnych jej ludzi. Dobitnie oddał to Bériault:

*Dla Etty Bóg jest fundamentem wszelkiego życia. Trzeba Go odkryć i głosić Jego istnienie na przekór siłom śmierci działającym w niej i wokół niej. Za taką cenę godność ludzka nie tylko zostaje ukazana i ocalona, ale też może rozwijać się pośród przeciwności losu. Etty poprzez swoją postawę uznaje fundamentalną współzależność Boga i człowieka, bowiem człowiek nie może obejść się bez Boga, nie wystawiając na szwank własnego człowieczeństwa*¹⁸⁸.

Tragedia drugiej wojny światowej zaowocowała licznymi pytaniami. W wielu z nich podnoszono i podnosi się nadal zagadnienie istnienia Boga. *Quaestio Dei* przybiera często formę negacji Jego istnienia¹⁸⁹. Zarzut jest zazwyczaj formułowany następująco:

¹⁸⁷ Zob. E. HILLESUM, *Myślące serce. Listy*, dz. cyt., s. 86

¹⁸⁸ Y. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, dz. cyt., s. 161–162.

¹⁸⁹ Zob. JĘDRASZEWSKI M., *Jak filozofować po Auschwitz?*, „Filozofia

Bóg nie może istnieć ze względu na istniejące na świecie zło lub też, wskazując konkretnie na zło drugiej wojny światowej, w tym los ofiar obozów, Bóg po prostu *opuścił* człowieka, *zapomniał* o nim. Ważne pytanie postawił Theodor Adorno. Pytał on, czy po Auschwitz jest jeszcze możliwe tworzenie poezji i uprawianie filozofii¹⁹⁰. Ten przedstawiciel szkoły frankfurckiej twierdził, że nie można bez skrępowania tworzyć sztuki po Zagładzie. E. Lévinas, przekształcił słusznie pytanie Adorna w pytanie o sposób uprawiania filozofii po Auschwitz. Polski filozof, Józef Tischner, idąc tropem Lévinasa, próbował zauważyć, że po drugiej wojnie światowej można mówić o pewnej grupie osób, którzy byli świadkami przerażających wojennych okrucieństw. Tischner twierdził, że niektórych z nich cechuje szczególny rodzaj ateizmu, który określił mianem *ateizmu zrezygnowanego*¹⁹¹.

Etty Hillesum była naocznym świadkiem krystalizowania się postaw zobojętnienia, a także *zrezygnowanego ateizmu*. Symptomy takich postaw upatrywała w pragnieniu porzucenia świadomości, w rezygnacji z myślenia, w panicznym unikaniu cierpienia. Wydaje się, że wielu jej współczesnych podzielałoby twierdzenie Marcela Gaucheta: „Nawet gdyby Bóg istniał, człowiek miałby «obowiązek niewiary», bo taki Bóg byłby nie do przyjęcia”¹⁹². Etty zwierzyła się z tego w liście do Hana Wegerifa z 7 czerwca 1943 r. Powołała się w nim na rozmowę z pewną kobietą, która wyznała Etty: „Stale powtarzam: «O Boże, o Boże!» – ale czy On w ogóle jeszcze istnieje?”¹⁹³. Etty wiedziała, że takie stwierdzenia powodowane były indywidualnymi ludzkimi doświadczeniami, przesyconymi bólem, cierpieniem. Jednak nie zrażała się tym.

chrześcijańska” 3 (2006), s. 7–11.

¹⁹⁰ Zob. T. ADORNO, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1986, s. 507–512. (por. R. BUTTIGLIONE, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin: TN KUL 1996, s. 38–39).

¹⁹¹ Zob. J. TISCHNER, *Bóg po Oświęcimiu, Człowiek po Kołymie*, w: tenże, *Idąc przez puste Błonia*, Kraków: Znak 2005, s. 125–130.

¹⁹² Cyt. za: M. NEUSCH, *L'énigme du mal*, Paris: Bayard 2007, s. 92.

¹⁹³ E. HILLESUM, *Myślące serce. Listy*, dz. cyt., s. 76.

Stawiała im czoła – traktowała je jako wyzwanie. Wszystkich przyjmowała bezwarunkowo, w postawie całkowitej gotowości do bycia z innymi i służenia im. W jakimś sensie bliska była jej postawa, którą dokładnie oddają słowa Simone Weil: „Kiedy kocha się Boga poprzez zło, to kocha się rzeczywiście Boga”¹⁹⁴. Jej pasja *do i dla życia drugiego człowieka* nie była ograniczana przez zło ówczesnych czasów – w żadnym stopniu nie umniejszało ono jej gotowości do służby na rzecz życia, czego najdobitniejszym potwierdzeniem była dobrowolna decyzja pozostania w obozie Westerbork i niesienia tam pomocy: „Oto paradoks: każdy Żyd w Amsterdamie oddałby Bóg wie ile, aby móc leżeć w szpitalu, by nie wylądować w Westerborku, itd. Ja zaś bardzo pragnę tam wrócić, a muszę przenieść się do szpitala”¹⁹⁵. Ta miłość do bliźnich przerastała u Etty nawet naturalną miłość do najbliższych¹⁹⁶. Z kobiety, którą początkowo charakteryzowała chęć *zagarniania dla siebie* wszystkiego, co jawiło się jej jako wyjątkowe, stała się kobietą, która bezinteresownie dzieliła się sobą, własnym doświadczeniem osobistej przemiany.

3.3. PROBLEM KONFESJI ETTY HILLESUM

Nie jest łatwym zadaniem próba konfesyjnego zaklasyfikowania doświadczenia religijnego Etty Hillesum (której rodzina nie praktykowała judaizmu; co za tym idzie, Etty nie miała w sobie ukształtowanej postawy religijnej). Nie uczestniczyła regularnie w żadnych religijnych obrzędach, nie wyniosła z domu jakiegokolwiek tradycji życia duchowego, którą mogłaby realizować. Innymi słowy, sfera religijna przez długi czas była jej całkowicie obojętna, kompletnie niezagospodarowana. Spotkanie z psychoterapeutą

¹⁹⁴ S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Paris: Plon 1947, s. 87.

¹⁹⁵ E. HILLESUM, *Myślęce serce*. Listy, dz. cyt., s. 47.

¹⁹⁶ Tamże, s. 124.

Juliusiem Spierem zapoczątkowało istotny przełom w tej kwestii. W zakres tej przemiany należy zaliczyć – o ile nie przede wszystkim – jej duchowe przebudzenie. Spier rozbudził w Etty także pragnienie Boga. Właściwie od tego momentu całość jej życia znalazła nową perspektywę i tym samym ostatecznie obrała swój kierunek. Odtąd wielokrotnie potwierdzała – czego świadectwa pozostawiła w swoich zapiskach, zwłaszcza zaś w pamiętniku – że siły do życia i stawiania czoła wszelkim przeciwnościom czerpie od Tajemnicy. To stąd miało pochodzić wszelkie jej poczucie wolności oraz pokoju. Relacja z Bogiem była dla Etty Hillesum fundamentem wszelkich decyzji, które przychodziło jej podejmować. Zauważył to Y. Bériault:

Jej doświadczenie Boga przekonuje ją, że człowiekowi dane jest zrozumienie dobra i zła, a w konsekwencji działanie wyłącznie na podstawie wewnętrznych poruszeń, które pochodzą od Niego. To właśnie dzięki temu życiu w niej Etty znajduje kierunek własnej egzystencji, fundament swoich decyzji, a to już zupełnie inny motyw jej uwielbienia i dziękczynienia: «Boże, dziękuję Ci za siłę, jaką mi dajesz: wewnętrzne centrum, z którego moje życie jest stale kierowane z mocą i światłem. (...) Ośmielę się stwierdzić z pewnym przekonaniem: moje wewnętrzne królestwo zaznaje pokoju, ponieważ dysponuje potężną centralną władzą. Wydaje mi się, Boże, że dobrze z Tobą pracuję, że dobrze razem pracujemy»¹⁹⁷.

W toku terapii Etty nawiązała głęboką więź z Bogiem i dopiero od tego momentu zaczęła świadomie i odpowiedzialnie przeżywać własną sferę ducha. Julius Spier zapoznał Etty z ważnymi elementami obu wielkich religii monoteistycznych: judaizmu i chrześcijaństwa, z ich tradycjami oraz świętymi Księgami.

¹⁹⁷ Y. BÉRIault, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, dz. cyt., s. 112–113.

3.3.1. ETTY HILLESUM WOBEC JUDAIZMU

Trzeba rozdzielić dwie kwestie: etniczny fakt żydowskiego pochodzenia i religijną identyfikację z judaizmem. Fakt etnicznej przynależności Etty, jak już uwzględniono wcześniej, wcale nie implikował praktykowania przez nią judaizmu. Próżno by szukać w zapiskach Etty jakiegokolwiek osobistego wyznania, w którym w jasny sposób określałaby siebie jako Żydówkę praktykującą judaizm. Nie ma jednak także zapisków, w których kompletnie odcinałaby się od religijnej spuścizny Izraela.

Swoją żydowską tożsamość (w aspekcie etnicznego pochodzenia), Etty zaczęła przeżywać w pełni świadomie dopiero w perspektywie pojawiających się nazistowskich prześladowań. Przed wojną nie interesowała się zbytnio kwestią żydowską czy samym judaizmem. Bériault zauważył, że „(...) jeden z jej profesorów, Hendrik Josephus Pos, który w 1939 roku napisał książkę o antysemityzmie, podarował jeden egzemplarz tej publikacji swojej studentce z odręczną dedykacją: «Do twojej pracy magisterskiej w nadziei, że zwrócisz odtąd swoją uwagę na kwestię żydowską»”¹⁹⁸. Zatem Etty przez długi czas nie była zainteresowana swoimi korzeniami, ani tym, co zaczęło dotyczyć jej rodaków – jarzmo ideologicznego antysemityzmu nazistów. Czuła się po prostu obywatelką Holandii. Dopiero restrykcyjne przepisy nazistowskie, piętnujące Żydów, skłoniły ją do świadomego przeżywania jej przynależności do narodu żydowskiego. To wtedy doszło do pełnego utożsamienia się z historią i tradycjami jej narodu. Dzięki temu zaczęła również pełniej solidaryzować się z tragicznym położeniem Żydów.

Analiza zapisków pamiętnika i treści listów Etty Hillesum nie rzuca wystarczającego światła, by jednoznacznie rozstrzygnąć o jej religijnym związku z judaizmem. W jej notatkach zawierają się dwa odniesienia do żydowskich świąt. Pierwsze z nich pojawia

¹⁹⁸ Tamże, s. 61.

się w liście skierowanym do Osiasa Kormanna z 22 września 1942 r., w którym wspominała o święcie Jom Kippur i pytała swojego przyjaciela czy odprawił post i odpowiednie modlitwy. Inna wzmianka o żydowskim święcie Chanuka także pojawia się w liście do Kormanna, tym razem z 26 grudnia 1942 r. Wydaje się jednak pewne, że Etty była daleka od ortodoksyjnego praktykowania judaizmu, co spostrzegł także Y. Bériault: „Warto zauważyć, że na jej karcie wpisowej w Radzie Żydowskiej w Amsterdamie zostało zanotowane, że wyznaje judaizm, lecz jest osobą o skłonnościach raczej «liberalnych» niż «ortodoksyjnych»”¹⁹⁹. Mimo to trzeba zaznaczyć, że jej religijne doświadczenie z pewnością nie byłoby aż tak silne, gdyby nie codzienna lektura Biblii oraz postrzeganie własnej niekonwencjonalnej drogi wiary w perspektywie wiary swoich żydowskich przodków.

3.3.2. ETTY HILLESUM WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA

W zapiskach Etty Hillesum nie pojawiają się jakiekolwiek wzmianki o tym, aby dokonała świadomego aktu konwersji poprzez przyjęcie sakramentu chrztu. Należy przypuszczać, że nie przeszła żadnej liturgicznej inicjacji chrześcijańskiej. W jej zapiskach nie pojawia się też żadna osobista informacja, jakoby wprost identyfikowała się z chrześcijaństwem. Można zatem wnosić, iż wiara Etty nie wyraziła się w przyłgnięciu do jakiejś konkretnej konfesji. Z drugiej strony można twierdzić, że jej doświadczenie religijne jest w jakimś stopniu zbieżne z całą judeochrześcijańską tradycją.

Pleshoyano dostrzegła, że „Etty nie ma zaufania do tych wszystkich religii, które skłonne są do fundamentalizmu”²⁰⁰. Nie

¹⁹⁹ Tamże, s. 65.

²⁰⁰ A. PLESHOYANO, *Etty Hillesum. L'amour comme "seule solution". Une herméneutique théologique au coeur du mal*, Münster: Lit Verlag 2007, s. 70. Jest

musi to wszakże oznaczać, jakoby Etty umyślnie dystansowała się względem każdej z religii. Podchodziła jedynie z pewnym dystansem do tych form konfesji, których wyznawcy dopuszczali się skrajnych postaw fundamentalistycznych. Fakt, że Etty nie chciała łączyć tego, co przeżywała z żadną konkretną religią nie oznacza, że jej wiara miała charakter w pewnym sensie wybitnie nieokreślony. Nie można także nie brać pod uwagę faktu, że jej nabierające pędu doświadczenie, zostało przerwane. Pozostaje wielką niewiadomą to, w jakim kierunku mogłoby się rozwinąć.

Bériault postawił tezę, że „(...) nie ma niczego niewłaściwego w tym, aby chrześcijanie przyznali, że dzielimy z Etty Hillesum tę samą miłość do Boga i świata, choć wiara Etty nigdy nie wyraziła się w przyłgnięciu do konkretnej religii”²⁰¹. Innymi słowy, Etty Hillesum nie była zainteresowana faktem konfesyjnego dookreślenia się. Na tym etapie bliższa jej była *duchowość drogi*²⁰². Czy dynamika i struktura jej drogi do odkrycia Boga i wejścia z Nim w relację predysponuje do poczynienia jakichś sugestii w tej subtelnej materii? To sprawa dosyć złożona i problematyczna, jednak można odważyć się na spojrzenie na całość doświadczenia Etty Hillesum w perspektywie pewnej hipotezy. Oczywiście, nie brakuje autorów, którzy śmieiej postrzegają *chrześcijański zwrot* w doświadczeniu Etty. W jej zapiskach istnieje rzeczywiście kilka fragmentów, które pozwalają na takie konkluzje. I tak na przykład Paul Lebeau wskazał, że w jej pismach zawiera się „(...) ewangeliczne natchnienie, które bezpośrednio odsyła do osoby Jezusa Chrystusa”²⁰³. Mimo to, gdy Etty wspominała o swojej relacji z Bogiem, to nie pojawiała się jakakolwiek wzmianka – w żadnym wypadku wprost – o Jezusie z Nazaretu.

to pierwsza rozprawa doktorska, obroniona w Holandii na Uniwersytecie w Nijmegen 30 listopada 2007 roku, poświęcona Etty Hillesum.

²⁰¹ Y. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, dz. cyt., s. 67.

²⁰² Por. tamże, s. 75.

²⁰³ P. LEBEAU, *Etty Hillesum. Un itinéraire spirituel. Amsterdam 1941–Auschwitz 1943*, Bruxelles: Édition Albin Michel 2001, s. 151.

Z drugiej strony, jeden z fragmentów w jej notatkach pozwala twierdzić, że jednak mimo wszystko pewna więź łączyła ją z Nazarejczykiem. Można też przywołać fragment, w którym wspomniała, że podzieliła „(...) własne ciało jak chleb (...)”²⁰⁴, aby rozdać je ludziom, którzy są „(...) bardzo głodni i długo odczuwali jego brak”²⁰⁵. W związku z tym zapisem, Rachel Brenner, wskazała na świadome nawiązanie przez Etty do ewangelicznej sceny Ostatniej Wieczerzy i do osoby Jezusa, a jeszcze wcześniej – do nakarmienia słuchających Go. Czy Etty, na podobieństwo Nazarejczyka, motywowana Jego przykładem, zdecydowała się pozostać w obozie i nieść pomoc wszystkim potrzebującym, gotowa ponieść najwyższy koszt – złożenia niejako ofiary z samej siebie? Faktem jest, że pozostała w obozie Westerbork, mając możliwość wydostania się z niego.

Julius Spier zapoznał Etty z Biblią Grecką. Czytała go z równym zaciekawieniem, co Biblię Hebrajską. Polecał jej także lekturę chrześcijańskich mistrzów życia duchowego, a Bériault zauważył:

*Etty Hillesum zbliżyła się do Jezusa jako postaci historycznej oraz do Jezusa z Ewangelii i została napełniona Jego nauczaniem i tajemnicą jego Osoby. Jednakże nie wydaje się, by rozpoznawała w Nim chrześcijańskiego Chrystusa, a tym bardziej, by czuła się szczególnie związana z Kościołem*²⁰⁶.

Słuszną ocenę wyraził Rabin Josy Eisenberg, który twierdził, że Etty Hillesum znajdowała się „(...) na pograniczu judaizmu i chrześcijaństwa”²⁰⁷. W swoim pamiętniku, pod datą 23 września

²⁰⁴ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 218.

²⁰⁵ Tamże.

²⁰⁶ Y. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, dz. cyt., s. 77.

²⁰⁷ E. FRANK, *Avec Etty Hillesum. Dans la quete du bonheur, un chemin inattendu*, Genève: Labor et fides 2002, s. 185.

1942 r., wspomniała o polemice, którą prowadziła ze swoim znajomym Klaasem Smelikiem. Polemika dotyczyła sposobu podejścia do ich oprawców. Propozycja Etty spotkała się z emocjonalną i interesującą reakcją Klaasa:

Klaas, stary i zaciekły orędownik walki klas, stwierdził przeżony i zarazem zdumiony: „Ale to... ale przecież to znów oznaczałoby chrześcijaństwo!”.

A ja rozbawiona tą nagłą konsternacją, powiedziałam bardzo rzeczowo: „Tak, właściwie dlaczego by nie... chrześcijaństwo?”²⁰⁸.

Etty miała zatem świadomość tego, iż niektóre z jej poczynąń są odzwierciedleniem chrześcijańskiej nauki, płynącej z Ewangelii. Nie pozwala to jednak stwierdzić, że Etty Hillesum jednoznacznie utożsamiała się z chrześcijaństwem.



Duchowe doświadczenie Etty jest wybitnie indywidualne i sytuuje się ponad granicami tradycji wielkich religii monoteistycznych. Jej duchowość wyrasta jednak z Biblii i przypomina niektóre doświadczenia biblijnych postaci Biblii Hebrajskiej. Religijność Etty nosi także znamię *spotkań* z odmiennym człowieczeństwem, w które obfitowało jej życie. 30 listopada 1941 r. w swoim pamiętniku zapisała wrażenia z uczestnictwa w dyskusji o chrześcijaństwie i judaizmie, nie pomijając zaznaczenia potrzeby trzymania się bardziej prawdy niż ludzkich interpretacji:

Dyskusja w piątkowy wieczór między S. i L. o Chrystusie i Żydach. Dwa światopoglądy, obydwa mocno zarysowane,

²⁰⁸ E. HILLESUM, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, dz. cyt., s. 196.

wspaniale udokumentowane, zamknięte (...). Mimo to nie mogę się oprzeć wrażeniu, że do każdego świadomie bronionego światopoglądu wkrada się kłamstwo, zaś on sam raz po raz ulega wykrzywieniu kosztem «prawdy». Mimo to muszę i chcę dążyć do posiadania własnego ogrodzonego, najpierw bezwzględnie wydartego, a następnie zażarcie osłanianego terytorium²⁰⁹.

Z powyższego fragmentu wynika, że Etty dysponowała osobistym, religijnym doświadczeniem Boga. To właśnie pozwalało jej krytycznie patrzeć na wszelkie światopoglądowe (czy wręcz ideologiczne) próby zawłaszczenia religii. Chciała zachować otwartość i strzegła jej w imię prawdy – doświadczenia Boga. Doświadczenie to było bez wątpienia jej udziałem.

²⁰⁹ Tamże, s. 81.

ZAKOŃCZENIE

Warto wrócić do początku i ponownie przywołać motto niniejszej pracy, aby dokonać namysłu nad przebytą drogą badań. Trzeba przypomnieć, iż za motto obrano fragment *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*, autorstwa Josepha Ratzingera: „Sensem świata jest «Ty», oczywiście tylko to, które samo nie jest czymś problematycznym, lecz jest oparciem dla wszystkiego, nie wymagającym żadnego innego oparcia”²¹⁰. Wybór nie był przypadkowy. Cytat zdaje się dobrze służyć pewnej decyzji, mianowicie decyzji sformułowania oraz rozmyślnego wprowadzenia i posłużenia się hipotezą. Można ją nazwać antropologiczno-teologiczną hipotezą pozytywną²¹¹. Hipoteza ta umożliwiła stworzenie spójnej perspektywy badawczej dzieła Etty Hillesum, na które składają się bynajmniej nie tylko jej zapiski w dzienniku oraz listy, ale nade wszystko jej doświadczenie własnego człowieczeństwa i jego szczególnego aspektu – spotkania i wejścia w zażyłą relację z Bogiem, któremu zapiski i listy są istotnie podporządkowane jako świadectwo tegoż.

Cytat wskazuje na zasadność roszczeń świata, w szczególności człowieka, zgłaszającego pretensję do bycia *Ja*, co do konieczności obecności jakiegoś *Ty*, będącego nie tylko warunkiem istnienia *po prostu* oraz istnienia sensowności świata, ale sensowności dążenia *Ja* ku jego pełnemu wypowiedzeniu. Wspomniane roszczenie jest zatem roszczeniem konkretnego człowieka-osoby w kwestii istnienia względem niego swego

²¹⁰ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 78

²¹¹ Jest tu mowa o hipotezie z punktu widzenia filozofii, a dokładniej – antropologii filozoficznej. Hipoteza ta nie jest jednak arbitralna. Ma mocne podstawy, przesłanki racjonalne. Kontekstem odkrycia, kontekstem heurystycznym, jest Objawienie chrześcijańskie.

*Naprzeciw*²¹², które mogłoby czynić zadość nieskończonemu pragnieniu *Ja*²¹³. Nie jest w stanie zaspokoić go, ani zadośćuczynić mu inne *Ja* rozumiane jako *Ty* (swoiste *alter ego*). Dzieje się tak z tego samego powodu, że ono – owo *Ty* – ma dokładnie ten sam problem do rozwiązania. Problem osobowego spełnienia w sensie filozoficznym (aczkolwiek ontycznym, zaś nie tylko w sensie psychologiczno-fenomenologicznym), czy – mówiąc w języku teologicznym – problem własnego zbawienia, nie leży w zasięgu ludzkich możliwości indywidualnych, ale także interpersonalnych, społecznych. Wynika z tego, że jeśli w dynamizmie relacji *Ja-Ty* owo *Ty* nie staje się szczególnie otwarte na *Ty Wieczne* (czyli innymi słowy: na Tajemnicę), to prędzej czy później naznaczy ją swoista problematyczność (w różnych wymiarach). W sytuacji przeciwnej, gdy relacja *Ja-Ty* staje znacząco otwarta na *Ty Wieczne*, gdy przyjmuje ona znakowy charakter, możliwe staje się nie tylko pogłębienie relacji interpersonalnej, ale również wzajemne towarzyszenie sobie w otwarciu na *Ty Wieczne*. Ta druga możliwość została przyjęta jako hipoteza robocza niniejszej pracy.

W pierwszej części niniejszej publikacji zaprezentowano zatem kluczowy problem dla zrozumienia samego doświadczenia religijnego Etty Hillesum, czyli zagadnienie uwagi wobec własnego człowieczeństwa. Kwestia ta została poruszona od strony teoretycznej w oparciu o kwerendę analiz wspomnianego problemu z zakresu filozofii oraz teologii. Doszło do sformułowania

²¹² Tak rozumiane *Naprzeciw* ludzkiej jednostki posiada wszelkie znamiona Boga, który, w perspektywie chrześcijańskiego Objawienia, prezentuje się jako absolutna doskonałość i pełnia, a zarazem cel ostateczny dążenia i kres spełnienia.

²¹³ L. Giussani intrygująco zauważa: „(...) słowo «Bóg» oznacza przedmiot właściwy owemu ostatecznemu pragnieniu człowieka, to znaczy pragnieniu poznania źródła i sensu wyczerpująco wyjaśniającego istnienie, sensu ostatecznego, zawartego w każdym aspekcie tego, co jest życiem. (...) jest tym, dzięki czemu życie ma «wartość», znajduje «oparcie» i «trwa»” (L. GIUSSANI, *Chrześcijaństwo jako wyzwanie. U źródeł chrześcijańskiego roszczenia*, tłum. D. Chodyniecki, Poznań: Pallottinum 2002, s. 11–12).

swoistej *ontologii doświadczenia religijnego* – doświadczenia spotkania. Doświadczenie takie suponuje wejście i pozostawanie w relacji przynajmniej dwojga osób, z których jedna osoba wobec drugiej zaczyna stopniowo spełniać rolę mentora lub, innymi słowy, mistrza, czy po prostu autorytetu. Rozdział pierwszy miał na celu stworzenie pewnego modelu interpretacyjnego, który mógłby być w jakimś sensie zweryfikowany i przypadek poparty konkretnymi przykładami, mianowicie spotkaniem oraz relacją Etty Hillesum z Juliušem Spierem. Wewnętrzna dynamika doświadczenia spotkania oraz pozostawania w relacji zakłada poniekąd istotowo pojawienie się i obecność *mistrza* dla kogoś, kto jednocześnie postawi siebie w roli *ucznia*. Momentem konstytutywnym relacji mistrz-uczeń jest decyzja, którą można określić jako *pójście za*. Ponieważ motywem ostatecznie przesądzającym wspomnianą decyzję jest pociągające, atrakcyjnie przeżywane przez *mistrza* własne człowieczeństwo, to decyzja *pójścia za* staje wówczas u podstaw decyzji *naśladowania mistrza* (*imitatio*). Staje się on wówczas inicjatorem i mentorem procesu uważnego przeżywania własnego człowieczeństwa przez naśladowcę. Wyjaśniono także, na czym miałyby polegać wyjątkowość owego *mistrza*, który jest nim o tyle, o ile wskazuje na *Kogoś Większego*, który dysponowałby w tym względzie tak dużą mocą sprawczą, że byłby w stanie doprowadzić proces ten do pomyślnego oraz satysfakcjonującego końca. Czysto teoretyczne przygotowanie w początkowej części miało za cel przygotowanie do szczegółowych, analitycznych rozważań w zakresie fenomenu uwagi wobec własnego człowieczeństwa u Etty Hillesum, jaki uderza w jej zapiskach w dzienniku.

Zadaniem drugiej części tego przedłożenia było zgłębienie zagadnienia doniosłości asystencji *mistrza* (czyli *Ty*) w religijnym doświadczeniu osoby. W tym zakresie posłużono się przykładem Etty Hillesum i jej spotkaniem z Juliušem Spierem. Spotkanie to okazało się wydarzeniem z życia, które było brzemienne

w znaczeniu dla człowieczeństwa Etty, a także dla jej odnalezienia się w relacji z Bogiem, dla jej bardzo osobistego doświadczenia religijnego. W rozdziale drugim przeanalizowano zatem samo wydarzenie spotkania Hillesum-Spiera i konsekwencje wynikające z tegoż spotkania, rekonstruując zasadnicze momenty, etapy pełnego dynamiki procesu.

W rozdziale trzecim, ostatnim, pochylny się nad oryginalnym rysem relacji Etty Hillesum z Bogiem i odkrytego przez nią powołania, czy też misji, a mianowicie na lansowanej przez nią *idei pomocy Bogu*. Przy okazji poczyniono uwagi na temat jej obrazu Boga oraz ustosunkowano się do zagadnienia jej przynależności konfesyjnej, co okazało się kwestią niejednoznaczną oraz w intrygujący sposób nieco problematyczną.

W ostatecznej konkluzji należy podkreślić, iż Etty Hillesum doświadczyła w swoim życiu naturalnej dla człowieka, głębokiej egzystencjalnej tęsknoty za doświadczeniem pełni. Ta egzystencjalna tęsknota doszła w niej do głosu za sprawą spotkania i asystencji Juliusa Spiera. Autorka pamiętnika *Przerwane życie*, poprzez sposób swojej egzystencji, dała poruszające świadectwo uważnego przeżywania własnego człowieczeństwa. To uważnie przeżywane człowieczeństwo (podkreślane także przez mistyków chrześcijańskich np. przez św. Katarzynę ze Sienny) stało się dla niej drogą nie tylko do przeżycia sensowności własnego życia, ale także dostrzegania manifestującej się Tajemnicy.

Na przykładzie życia Etty Hillesum ukazano, że Bóg jest rzeczywistą odpowiedzią na zagadkowość osoby ludzkiej. Należy przez to rozumieć, że tylko Bóg może być postrzegany jako źródło sensowności istnienia tak człowieka, jak i świata w ogóle. Zwrócono uwagę na to, że człowiek świadomie przeżywający własne człowieczeństwo (uważny wobec własnego człowieczeństwa) może być *sakramentem obecności Boga* i tak można go rozumieć. Oznacza to, że Bóg manifestuje ludziom swoją obecność w świecie, posługując się przemienionym człowieczeństwem

innych ludzi. Wzbudza ono w człowieku, oczywiście w wolności, imperatyw *Muszę tak żyć!*

Niniejsze rozważania wydają się upoważniać do snucia pewnych planów. Rozpatrywania te wskazują na zasadność oraz potrzebę tworzenia i rozwijania takiego rodzaju teologii, która analizowałaby fenomen religijnego doświadczenia konkretnej postaci z perspektywy wydarzenia spotkania interpersonalnego²¹⁴. Widoczna staje się również potrzeba badania warunków koniecznych do zaistnienia takiego spotkaniowego momentu (na ile możliwe to ustalić), które inicjowałoby doświadczenie religijne podmiotu, a także na racje dla prowadzenia analiz konsekwencji wynikających z tegoż doświadczenia.

Pozostaje żywić przekonanie, że niniejsza praca zwróciła uwagę na ważny aspekt ludzkiego doświadczenia i przyczyni się w jakieś mierze do podjęcia kolejnych kroków w zakresie badań roli wydarzenia spotkania w procesie doświadczenia religijnego osoby ludzkiej oraz pogłębienia w jakimś sensie nowego stylu uprawiania teologicznej refleksji – teologii zorientowanej dialogicznie²¹⁵ lub po prostu teologii spotkania. Istotnym elementem Objawienia Bożego jest przecież spotkanie Boga z człowiekiem, które rozpoczyna przemianę osoby ludzkiej i wprowadza ją w przestrzeń relacji wiary. Dopiero po konsekwentnym przeżyciu wydarzenia tegoż spotkania człowiek może wyjść trwale przemieniony.

Powtarzając za Martinem Buberem: „Moment spotkania nie jest «przeżyciem» (*ein «Erlebnis»*), które budzi się i rozkosznie dopełnia we wrażliwej duszy: tutaj dzieje się coś

²¹⁴ O tzw. *teologii spotkania* można przeczytać w: A. KOŁODZIEJCZYK, *W poszukiwaniu nowego paradygmatu: teologia spotkania jako nowy sposób uprawiania refleksji nad Objawieniem*, w: „Teologia i Człowiek” nr 40 (2017) 4, s. 129–139.

²¹⁵ Pewne sugestie w kierunku tak właśnie zorientowanej teologii czynią Robert M. Rynkowski i Marcin Składanowski. Zob. R. M. RYNKOWSKI, *Teologia spotkania i dialogu*, dz. cyt., s. 88–94; M. SKŁADANOWSKI, *Bóg i człowiek w teologii zorientowanej dialogicznie*, dz. cyt., s. 149–165.

z człowiekiem. Niekiedy jest to jak tchnienie, niekiedy jak zapasy, tak czy inaczej – dzieje się”²¹⁶, i stawiając pytanie: Czym jest jednak owo coś, co dzieje się w człowieku? Co takiego dokonuje się w nim? S. Szczyrba udziela w tym względzie ważnej odpowiedzi. Pisze, że „To «coś» (co dzieje się z człowiekiem) nie jest w sensie ścisłym ani owocem sprawczości osoby ludzkiej («Ja działałam»), ani nie jest także czystym uczynieniem, (...). Jest to coś, czemu człowiek mimo wszystko ulega (...) by (...) dokonać choćby załączkowego przyzwolenia woli ze względu na pociągające go dobro. Można tu mówić o *pra-decyzji* – o «Ja-chcę», aby to coś działało na mnie. W innym przypadku trudno byłoby sobie wyobrazić autentyczną dialogiczność. Ja przyjmuje postawę otwarcia, nasłuchu, bo tego chce (...), właśnie w pewnej odpowiedzi”²¹⁷.

²¹⁶ M. BUBER, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 108.

²¹⁷ S. SZCZYRBA, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, dz. cyt., s. 227–228.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

DOKUMENTY KOŚCIOŁA I TEKSTY PAPIESKIE

- (1) BENEDYKT XVI, *Aby nauka nie stała się kryterium dobra*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 29 (2008), nr 3 (301), s. 34–35.
- (2) BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2006.
- (3) BENEDYKT XVI, *Pan niestrudzenie puka do drzwi człowieka*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 34 (2013), nr 3–4, s. 45–47.
- (4) JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, Poznań: Pallottinum 1998.
- (5) JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, Poznań: Pallottinum 1979.
- (6) JAN PAWEŁ II, *Niech zstąpi Duch Twój, Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa w Warszawie – 2 czerwca 1979*, w: tenże, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań: W drodze 1984, s. 38–39.
- (7) II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»*, Wrocław: TUM 2005, s. 5–44.

TEKSTY ETTY HILLESUM

- (1) HILLESUM E., *Myślące serce. Listy*, tłum. I. Piotrowska, Kraków: WAM 2002.
- (2) HILLESUM E., *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, tłum. I. Piotrowska, Kraków: WAM 2000.

1. OPRACOWANIA

- (1) BÉRIAULT Y., *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, tłum. A. Frej, Warszawa: Promic 2010.
- (2) BOLEWSKI J., *Dziewczyna, która nie umiała klęczeć*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 15, s. 6.
- (3) BONIECKI A., *Do zobaczenia, Etty*, „Tygodnik Powszechny”, 2001, nr 15, s. 7.
- (4) FRANK E., *Avec Etty Hillesum. Dans la quete du bonheur, un chemin inattendu*, Genève: Labor et Fides 2002.
- (5) LEBEAU P., *Etty Hillesum. Un itinéraire spirituel. Amsterdam 1941-Auschwitz 1943*, Bruxelles: Édition Albin Michel 2001.
- (6) PLESHOYANO A., *Etty Hillesum: for God and with God*, „The Way” 44 (2005), nr 1, s. 7–20.
- (7) PLESHOYANO A., *Etty Hillesum. L’amur comme „seule solution”. Une herménétique théologique au coeur du mal*, Münster: Lit Verlag 2007.

2. LITERATURA POMOCNICZA

- (1) ADORNO T., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1986.
- (2) ANZELM Z CANTERBURY, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*, w: tenże, *O wcieleniu. Wybór pism*, tłum. A. Roslan, Poznań: Fundacja św. Benedykta 2006, s. 45–210.
- (3) ARYSTOTELES, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa: PWN 1964.
- (4) AWERROES, A.C. *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima*, Cambridge: Ed. by F. Stuart Crawford 1953.
- (5) *Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia. Z o. Joachimem Badenim i o. Janem Andrzejem Kłoczowskim rozmawiają Artur Sporniak i Jan Strzałka*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2003.

- (6) BUBER M., *Obrazy dobra i zła*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa: PAX 1992, s. 169–206
- (7) BUTTIGLIONE R., *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin: TN KUL 1996.
- (8) COMTE A., *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, t. 1, Paris 1851-1854.
- (9) CROSBY J. F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Kraków: WAM 2007.
- (10) FRANK E., *Avec Etty Hillesum. Dans la quête du bonheur, un chemin inattendu*, Genève: Labor et fides 2002.
- (11) GADACZ T., *Filozofia dialogu. Wprowadzenie*, w: *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Kraków: Znak 2009, s. 503–513.
- (12) GESCHÉ A., *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 2005.
- (13) GIUSSANI L., *Chrześcijaństwo jako wyzwanie. U źródeł chrześcijańskiego roszczenia*, tłum. D. Chodyniecki, Poznań: Pallottinum 2002.
- (14) GIUSSANI L., *Doświadczenie jest drogą do prawdy*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce: Jedność 2003.
- (15) GIUSSANI L., *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Poznań: Pallottinum 2000.
- (16) HARRIS T., *W zgodzie z sobą i tobą. Praktyczny przewodnik po analizie transakcyjnej*, tłum. E. Knoll, Warszawa: PAX 1979.
- (17) JĘDRASZEWSKI M., *Jak filozofować po Auschwitz?*, „Filozofia chrześcijańska”, nr 3 (2006), Poznań 2006, s. 7–11.
- (18) JĘDRASZEWSKI M., *Proszę Cię, abys mi się objawił. Gabriel Marcel (1889-1973)*, w: tenże, *Filozofia i modlitwa*, Poznań: W drodze 2001, s. 301–320.

- (19) JĘDRASZEWSKI M., *Rok 1968: na rozdrożu prawdy o człowieku*, „Przegląd Powszechny”, nr 5, 1996, s. 184–195.
- (20) JUDYCKI S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań: W drodze 2010.
- (21) MARCEL G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa: PAX 1986.
- (22) NEUSCH M., *L'énigme du mal*, Paryż: Bayard 2007.
- (23) NIEBUHR R., *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, Westminster: John Knox Press 1996.
- (24) NIETZSCHE F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Gdynia: Wydawnictwo Tenet 1991.
- (25) PANNENBERG W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż: Éditions du Dialogue 1978.
- (26) PASCAL B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa: PAX 1977.
- (27) PLATON, *Fajdros*, tłum. W. Wytwicki, Warszawa: PWN 1958.
- (28) PLATON, *Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN 1991.
- (29) RATZINGER J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków: Znak 2006.
- (30) RIZZUTO A-M., *Narodziny żyjącego Boga [Studium psychoanalizy]*, tłum. A. Świderska, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012.
- (31) RYNKOWSKI R. M., *Teologia spotkania i dialogu*, „Znak”, nr 660 (5), 2010, s. 88–94.
- (32) SCHÖNBORN CH., *Bóg zesłał Syna Swego*, tłum. L. Balter, Poznań: Pallottinum 2002.
- (33) SCOLA A., *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, tłum. J. Merecki, „Społeczeństwo”, nr 2, 2003, s. 175–177.

- (34) SEWERYNIAK H., *Homo capax Dei, wiara, wiarygodność*, w: tenże, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa: Więź 2010, s. 105–116.
- (35) SKŁADANOWSKI M., *Bóg i człowiek w teologii zorientowanej dialogicznie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 27 (2013), s. 149–165.
- (36) STEVENSON L., HABERMAN D. L., *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, tłum. U. Wieczorek, Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum 2001.
- (37) SWIEŻAWSKI S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków: Znak 1983.
- (38) SZCZYRBA S., *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 1994.
- (39) SZCZYRBA S., *Dobro i zło w faktycznym kontekście życia ludzkiej osoby – stanowisko Martina Bubera*, w: *Tajemnice rozwoju*, red. D. Pieńkowska, A. Lenartowicz, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2009, s. 511–524.
- (40) SZCZYRBA S., *Filozofia religii w ramach filozofii dialogu*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek (*Dydaktyka filozofii*, t. 2), Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 257–260.
- (41) SZCZYRBA S., *Odzyskać Ja odzyskując TY. Spór M. Bubera i J. Ratzingera/Benedykta XVI ze współczesną myślą o doświadczenie i pojmowanie Boga*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korzec, R. Misiak (*Studia i rozprawy*, nr 26), Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego 2010, s. 131–149.
- (42) SZCZYRBA S., *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2009.

- (43) SZCZYRBA S., *Sokrates – destruktor czy dobroczyńca ateńskiej polis. Kilka uwag o „zbożności” mędrca*, w: *Naród – Religia – Język*, red. A. Ceglińska-Gajda, Łódź Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2011, s. 389–401.
- (44) SZOSTEK A., *Natura – Rozum – Wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym: Fundacja Jana Pawła II 1990.
- (45) TISCHNER J., *Bóg po Oświęcimiu, Człowiek po Kołymie*, w: tenże, *Idąc przez puste Błonia*, Kraków: Znak 2005, s. 125–130.
- (46) TISCHNER J., *Filozofia dramatu*, Kraków: Znak 2012.
- (47) WEIL S., *La pesanteur et la grâce*, Paris: Plon 1947.
- (48) WITKIEWICZ S. I., *Nienasycenie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1982.
- (49) WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: TN KUL 2000, s. 51–338.
- (50) WOJTYŁA K., *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Paryż: Éditions du Dialogue 1980.
- (51) WOJTYSIAK J., *Spory o Jezusa z Nazaretu. Rekonstrukcja filozoficzna*, „Znak” nr 647 (4), 2009, s. 92–106.
- (52) WOJTYSIAK J., *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań: W drodze 2012.

Artur Kołodziejczyk (ur. 1991) – filozof, teolog; doktorant w Instytucie Filozofii Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Łódzkiego. W Katedrze Filozofii Współczesnej przygotowuje doktorat pt. “Szoah jako impuls do rewizji filozoficznych pytań o Boga i człowieka – w ujęciu Hannah Arendt i Hansa Jonaasa”. Od 2013 r. jest członkiem Collegium Invisibile. Aktualnie pracuje jako badacz w Departamencie Filozofii na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu w Tel Awiwie w ramach doktoranckiego stażu naukowo-badawczego, który otrzymał od Rządu Państwa Izrael.



“Etty Hillesum - Żydówka, która w dwudziestym dziewiątym roku życia zginęła w obozie w Auschwitz - doświadczyła w swoim życiu naturalnej dla człowieka, głębokiej egzystencjalnej tęsknoty za doświadczeniem pełni. Ta egzystencjalna tęsknota doszła w niej do głosu za sprawą spotkania i asystencji Juliusa Spiera. Autorka pamiętnika *Przerwane życie*, poprzez sposób swojej egzystencji, dała poruszające świadectwo uważnego przeżywania własnego człowieczeństwa. To uważnie przeżywane człowieczeństwo (...) stało się dla niej drogą nie tylko do przeżycia sensowności własnego życia, ale także dostrzegania manifestującej się w świecie Tajemnicy (...)”.

ISBN 978-83-952157-8-0



9 788395 215780 >

Fundacja dd!kk