

# **Z ZAGADNIENÍ FILOZOFICZNYCH I PSYCHOLOGICZNYCH**

STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIE  
NR 1 (1992)

**ks. Lucjan Dolny**

## **EDYTY STEIN KONCEPCJA FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

Problem filozofii chrześcijańskiej nie jest już dziś tak żywo dyskutowany jak na początku naszego stulecia. Wydaje się bowiem, że nic więcej nie da się powiedzieć ponad to co już zostało powiedziane. Za klasyczne i wyczerpujące uważa się wypowiedzi J. Maritaina, czy E. Gilsona<sup>1</sup>. Przedstawienie przemyśleń Edyty Stein może być jednak interesujące z dwóch powodów:

a/ kolejność życia i działalności naukowej Stein wiodące od fenomenologii poprzez filozofię chrześcijańską do mistyki,

b/ niestrudzone poszukiwanie „terenu” poznawczego spełnienia się osoby ludzkiej.

Badacze spuścizny filozoficznej Stein dość zgodnie wyróżniają trzy fazy w jej rozwoju. Jako przewodników - mistrzów wymienia się kolejno: Husserla, św. Tomasza i św. Jana od Krzyża. Każdy jednak, kto zetknął się z jej twórczością musi przyznać, że aczkolwiek podział ten jest słuszny to jest on zarazem zbyt schematyczny. Nie sposób bowiem nie zauważyć wpływu innych myślicieli na taki a nie inny kształt poglądów Stein. Bardziej adekwatnym kryterium podziału wydaje się być, podane przez L. Gelber<sup>2</sup>, preferowanie w poszczególnych fazach działalności naukowej różnych źródeł poznania. I tak w pierwszej fazie jedynym dopuszczalnym źródłem poznania był naturalny rozum (naturalne dla człowieka „wyposażenie” poznawcze). Sięgnięcie do wiary i teologii, przyjęcie światła Objawienia jako dopełnienia światła rozumu, charakteryzuje drugą fazę w twórczości Stein. Faza trzecia to włączenie w zakres przyjętych źródeł poznania doświadczenia mistycznego.

Z punktu widzenia metodologii filozofii dzieła drugiej i trzeciej fazy, na skutek korzystania z Objawienia i doświadczenia mistycznego, nie należą już do czysto filozoficznej spuścizny Stein. Zdanie to podziela Roman Ingarden twierdząc, że „Stein zrezygnowała z uprawiania filozofii, i to z uprawiania filozofii w ten sposób, jak to jako sztandar wysuwał Husserl, i co ona także przyjmowała [...]. Nie wolno w filozofii przyjąć niczego, czego absolutnej oczywistości po dokonanej analizie nie uzyskamy”<sup>3</sup>. Sama Stein, mimo iż wraz z Ingardenem należała do grona uczniów Husserla nie podzielała zdania swego kolegi. Nie zrezygnowała z analiz właściwych fenomenologii, atoli bez wahania sięgnęła po

inne źródła poznania niż naturalny rozum i mimo to była przekonana, że nadal uprawia filozofię. Kluczem do zrozumienia jedności myśli filozoficznej Stein może być sformułowany przez nią samą program: poszukiwanie prawdy i to prawdy pojętej maksymalistycznie; takiej prawdy nie jest w stanie odsłonić zdany tylko na własne siły rozum. Dla Stein osiągnięcie wyznaczonego sobie celu zdaje się być ważniejsze niż troska o metodologiczną „czystość” dociekań.

Zagadnienie filozofii chrześcijańskiej pojawiło się w kręgu zainteresowań Stein nie jako problem teoretyczny, który należy rozważyć w kategoriach formalno - metodologicznych<sup>4</sup> ale raczej jako kwestia usprawiedliwienia pewnego sposobu uprawiania filozofii. Sposobu, z którym się zetknęła wchodząc w świat myśli św. Tomasza. Przemyślenia Stein nawiązują do toczącej się wówczas żywo dyskusji nad sensem i możliwością filozofii chrześcijańskiej<sup>5</sup>. Jako uczennica Husserla zna czysto racjonalistyczne nastawienie „nowoczesnej filozofii, która jako jedyne źródło poznania uznaje naturalne doświadczenie i rozum”<sup>6</sup>. Stąd dokonując próby „rzucenia pomostów” między filozofią współczesną a filozofią scholastyczną Stein była przekonana o potrzebie przedstawienia współczesnym filozofom, na czym polega chrześcijańskość filozofii scholastycznej. Powołując się na historię filozofii Stein wykazuje, iż nie da się zaprzeczyć, że w średniowieczu i w okresie nowożytnym powstały systemy filozoficzne, których istnienia nie można by wytłumaczyć bez istnienia religii chrześcijańskiej<sup>7</sup>. Należy zatem określić wpływ chrześcijaństwa na filozofię, czyli wskazać na czym polega chrześcijańskość filozofii. By tego dokonać, Stein powołuje się na rozwiązanie Maritaina i jego rozróżnienie natury i stanu filozofii<sup>8</sup>. Natura filozofii, czyli to, czym filozofia jest sama w sobie, jest określona przez jej przedmiot i metodę. Przedmiot filozofii określa Maritain jako to, co jest dostępne przyrodzonym władzom ludzkiego umysłu<sup>9</sup>. Przyrodzony i racjonalny charakter (natura) filozofii wyraźnie odróżnia ją od wiary i wiedzy teologicznej<sup>10</sup>. Stan filozofii, w rozumieniu Maritaina, to pewien sposób filozofowania, który bywa związany z warunkami bytu i działania konkretnego myśliciela<sup>11</sup>. Chrześcijański sposób filozofowania to taki, w którym uznaje się objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu, tudzież, w konsekwencji przekonania o słabości natury ludzkiej, przyjmuje się wewnętrzne pobudzenie i dodatkowe światło jakie rozum otrzymuje od wiary<sup>12</sup>. Chrześcijaństwo będąc kontekstem życia filozofa może stać się źródłem inspiracji dla jego czysto filozoficznych poszukiwań, może stać się przewodnikiem, „gwiazdą oświetlającą” pewne przedmioty, które dla naturalnych władz poznawczych człowieka są ukryte w cieniu<sup>13</sup>. Zdaniem Maritaina chrześcijański sposób uprawiania filozofii nie tylko nic jej nie ujmuje, ale raczej czyni ją bardziej rzetelną<sup>14</sup>.

Stein przyjmując Maritaina rozróżnienie na naturę i stan filozofii, samą naturę filozofii pojmuje jednak inaczej. W duchu neoplatońskim nazywa ją ideą filozofii. Ta idea filozofii, albo raczej filozofia jako idea, to filozofia w swoim idealnym wypełnieniu, to w pełni doskonała, kompletna teoria wyjaśniająca całość rzeczywistości i wszelki byt zarazem<sup>15</sup>. Filozofia jako idea to nie proces dochodzenia do prawdy, ale raczej posiadanie prawdy - posiadanie poznania,

które obejmuje wszelki byt. Stein wprost nazywa ten ideał poznania „wiedzą boską”<sup>16</sup>. Tak pojęta natura - idea filozofii określa naturalne jej dążenie - możliwie najlepsze poznanie swojego przedmiotu<sup>17</sup>. Dążenie do pełni poznania może się dokonywać, zdaniem Stein, na dwa sposoby. Pierwszym jest korzystanie z naturalnego poznania, które w świecie rzeczy odkrywa racjonalność - logos świata. Drugi sposób polega na przyjęciu (wiara) prawd objawionych. Objawienie zawiera bowiem, nie tylko prawdy nieosiągalne dla naturalnego poznania ale także prawdy dostępne temu poznaniu, atoli bez pomocy wiary dociera do nich niewielu i to nie osiągając wystarczającej pewności<sup>18</sup>. Wiara poszerza niejako obszar badania filozofii, już to odkrywając przed nią nieznane jej przedmioty, już to oświetlając przedmioty przez nią samą ujmowane niewyraźnie. A zatem w naturze filozofii dążącej do osiągnięcia ostatecznej jasności wyjaśnienia wszelkiego bytu zawarty jest postulat korzystania z wszelkich możliwych pomocy. Skoro zaś filozofia korzysta niekiedy z osiągnięć nauk przyrodniczych, dlaczego miałaby się zamykać przed pomocą, jaką może otrzymać od wiary? Rozum sprzeniewierzyłby się sobie, gdyby z uporem „zamykał oczy” przed tym co mu przedstawia światło wiary<sup>19</sup>. Filozofia, która dąży do osiągnięcia swego celu: *perfectum opus rationis*, nie jest w stanie, zdaniem Stein, osiągnąć go opierając się jedynie na naturalnym rozumie<sup>20</sup>. W dziejach filozofii znajdujemy bowiem przykłady zagadnień, w wyjaśnieniu których bez wątpienia pomocne okazały się prawdy wiary. I tak: nauka o Eucharystii stała się okazją do pełniejszego wypracowania pojęć substancji i przypadłości; nauka o Trójcy Świętej i o Wcieleniu była inspiracją do odróżnienia natury i osoby; zaś nauka o stworzeniu przyczyniła się do odróżnienia istoty od konkretnego (*Wesen und Dasein*)<sup>21</sup>. Korzystając ze światła wiary filozofia nie traci swojej natury, nie traktuje bowiem prawd objawionych, jako objawionych lecz jako prawdy. Nie można jej wprawdzie uważać za w pełni czystą i autonomiczną, nadal jednak pozostaje filozofią. Nazwanie takiej filozofii filozofią chrześcijańską jest zaakcentowaniem jej maksymalistycznego charakteru. Taka bowiem filozofia dąży do ujęcia w całość wiedzy dostarczanej nam tak przez naturalny rozum jak i przez objawienie chrześcijańskie, a przez to najlepiej realizuje postulat *perfectum opus rationis*<sup>22</sup>. Tak pojęta filozofia chrześcijańska uznaje swoją materialną zależność od wiary przez to, że włącza w zakres swego przedmiotu prawdy, które są osiągalne tylko na drodze wiary, a także przez to, że przejmuje z wiary obraz rzeczywistości jako organicznie powiązanej całości<sup>23</sup>. Owo odniesienie do całości sprawia, że dociekania filozoficzne, które często obejmują jakiś fragment rzeczywistości można ująć w integralną jedność<sup>24</sup>. Akcentowanie przez Stein materialnego (przedmiotowego) aspektu chrześcijańskości filozofii odróżnia jej pogląd od poglądów Maritaina i Gilsona. Dla obu tych myślicieli wiara jest raczej tylko kontekstem życia i działalności filozofa chrześcijańskiego, zaś działanie łaski strzeże go przed błędem, niosąc także pomoc w pracy rozumu<sup>25</sup>. Podzielając pogląd o umocnieniu przez wiarę podmiotu filozofującego, Stein akcentuje przede wszystkim pewność poznawczą jaką zawiera w sobie wiara. Pewność ta ma swój fundament w Bogu, który objawia prawdy wiary<sup>26</sup>. Filozof

chrześcijański wierząc w prawdy objawione przez Boga, wierzy jednocześnie Bogu, który jest dla niego najwyższym autorytetem. Stąd też, wiara zawierając w sobie gwarancję pewności może stać się archimedesowym punktem odniesienia dla dociekań filozoficznych<sup>27</sup>. W tym widzi Stein formalną zależność filozofii od wiary: filozofia chcąc osiągnąć najwyższą pewność musi pewność wiary uczynić swoją własną i wszystkie prawdy poddawać kryterium prawdy oferowanemu jej przez wiarę<sup>28</sup>. Samą wiarę pojmuje Stein jako łaskę sprawiającą zetknięcie się człowieka z prawdą<sup>29</sup>. Aktywność podmiotu wiary polega jedynie na otwarciu się na dar. Pewność poznania przez wiarę płynie przede wszystkim od sposobu dania (łaska) przedmiotu, i choć nie jest to pewność właściwa poznania typu wglądowego, jest ona największą z możliwych do osiągnięcia przez człowieka w tym życiu (*in statu viae*)<sup>30</sup>. Maritaina i Gilsona określenie (łaski) wiary jako „niezbędnej pomocy w pracy rozumu”, Stein pojmuje na sposób kryterium, które przynosi bądź potwierdzenie, bądź zaprzeczenie efektów poznawczych uzyskanych na drodze naturalnej. Korzystanie z tego kryterium przynosi myślicielowi pewien spokój poznawczy. Ponadto wiara, jako poznanie nadnaturalne wskazuje na granice poznania naturalnego; myśliciel korzystając z wiary wyraźniej widzi ograniczoność swoich naturalnych możliwości poznawczych. Naturalny niedosyt poznawczy poszukiwacza prawdy znajduje w wierze z jednej strony swoje potwierdzenie, z drugiej zaś strony, wiara otwiera myślicielowi nową drogę ewentualnego zaspokojenia owego niedosytu<sup>31</sup>. Myśl o filozoficznym niedosycie poznawczym podmiotu jest w całej koncepcji usprawiedliwienia filozofii chrześcijańskiej czymś co wyróżnia pogląd Stein spośród innych. Już bowiem obserwując koleje jej życia i fazy twórczości można dojść do wniosku, który sama sformułowała: „Moje poszukiwanie prawdy było moją jedyną modlitwą”<sup>32</sup>. Właśnie szukanie prawdy ostatecznej upoważnia myśliciela do przekraczania granic poszczególnych dziedzin wiedzy. Skoro bowiem filozof badając dostępną mu rzeczywistość napotyka na pytania, na które nie potrafi znaleźć odpowiedzi w obrębie filozofii, to lepiej, zdaniem Stein, niech sięga po rozwiązania z innych dziedzin wiedzy, niżby miał pozostać w niedosycie poznawczym<sup>33</sup>. Filozof chrześcijański sięgając do objawienia nie staje się przez to teologiem. Teologiczne rozwiązania o tyle mogą zostać przyjęte przez filozofa, o ile może on je na gruncie filozofii pojąć<sup>34</sup>. Objawienie i teologia są dla szukającego prawdy filozofa raczej kopalnią pomysłów i inspiracji, nie zaś skarbnicą odpowiedzi. Wiara uskrzydla filozofa chrześcijańskiego. Pomaga mu przekraczać bariery i przepaście, na które napotyka naturalny rozum<sup>35</sup>. Wiara pomaga zrozumieć paradoks ludzkiego ducha rozciągniętego niejako między skończonością a nieskończonością. Paradoks poznania człowieczego nastawionego na nieskończoność, której to nieskończoności człowiek będąc w swej ziemskiej postaci nie jest w stanie pojąć. Właśnie wiara mówiąca nam, że duch ludzki osiągnie wypełniające go poznanie w świetle chwały, daje nam podstawy do pojęcia paradoksu ducha ludzkiego i niejako wyjaśnia nam obecność owego niedosytu poznawczego, którego nie jest w stanie zaspokoić coś skończonego<sup>36</sup>. I choć wiara sama nie pretenduje do zaspokojenia naturalnego człowiekowi

niedosytu poznawczego, to przynajmniej wskazuje na jego przyczynę. Zawiera także w sobie obietnicę, że ludzka tęsknota za poznaniem pełnym i jasnym kiedyś się spełni.

Podsumowując powyższe przedstawienie koncepcji filozofii chrześcijańskiej w ujęciu Stein należy zauważyć, że ubogacenie wiarą rozważań filozoficznych wydaje się być dla niej czymś nie tylko dopuszczalnym ale wręcz pożądanym. Szczególnie widoczne jest to w tych partiach jej rozważań, gdzie powołuje się na św. Anzelma: *Credo ut intelligam*<sup>37</sup>, czy też na św. Augustyna sposób filozofowania<sup>38</sup>. Tak jak św. Augustyn, Stein uprawia filozofię w kontekście wiary i osobistych doświadczeń religijnych. Podmiotem filozofującym jest dla niej człowiek wierzący. Ten typ filozofii tłumaczy się nie właściwym jej przedmiotem, ale raczej osobą myśliciela, w której uzyskuje swoją jedność.

Charakterystyczne dla takiej koncepcji tezy można by sformułować następująco:

filozofia ze swej natury (*perfectum opus rationis*) może w pewnych wypadkach korzystać z prawd wiary<sup>39</sup>.

- filozofia, która dąży do osiągnięcia najwyższej pewności, powinna pewność wiary uczynić swoją własną<sup>40</sup>.

Oceniając taką koncepcję filozofii należy mieć świadomość, że spotykamy się tu z przekroczeniem metodologicznych granic wiary i filozofii - pojętej jako dziedziny poznania naukowego. Wprawdzie wiara, bazując na objawieniu, dostarcza niekiedy odpowiedzi na pewne pytania rodzące się na gruncie filozofii, ale filozof jako filozof nie może z nich wprost korzystać chcąc być w zgodzie z wymogami własnej dyscypliny. To zaś, że jedna osoba może w swoich poczynaniach poznawczych korzystać z różnych dziedzin wiedzy, które przez to w niej niejako się schodzą, nie upoważnia do mieszania tychże dziedzin, czy też ich kompleksowego traktowania<sup>41</sup>. Zatarcie granic między odrębnymi źródłami poznania, z których spotykamy się w filozofii Stein, powoduje niwelację sposobu i specyfiki asercji właściwej dla każdego z nich. W konsekwencji traci się możliwość sprawdzalności tez uzyskanych w oparciu o tak uprawianą filozofię.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Zob. np: J. Maritain, *O filozofii chrześcijańskiej*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988 ; E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, Warszawa 1958; tenże, *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960.

<sup>2</sup> L. Gelber jest wydawcą dzieł E. Stein.

<sup>3</sup> R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [w:] E. Stein, *O zagadnieniu uczucia*, przeł. D. Gierulanka, J. Gierula (aneks), Kraków 1988, s. 167 - 168.

<sup>4</sup> S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 279; „Z punktu widzenia formalno - metodologicznego nie ma filozofii chrześcijańskiej, lecz jest po prostu filozofia.” Rozwinięcie tego twierdzenia można znaleźć w artykule E. Morawca, *Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) nr 1, s. 43 - 72.

<sup>5</sup> Posiedzenie Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego (21. 03. 1931 r.) - dyskusja

nad zagadnieniem filozofii chrześcijańskiej. Głos zabierali między innymi Gilson i Maritain. Dyskusja Towarzystwa Tomistycznego na ten sam temat (Juvisy 11.09.1933 r.). Na rozbudzenie dyskusji z pewnością miała wpływ encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* (1879), w której czytamy: „Kto łączy naukę filozofii z głęboką uległością wobec wiary chrześcijańskiej uprawia filozofię w sposób najlepszy, ponieważ blask prawd Bożych rozświetlający duszę wspomaga intelekt i nie tylko w niczym go nie zabija, lecz obdarza go mocą, dostojnością i przenikliwością”.

<sup>6</sup> E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, Freiburg 1986, s. 13. W dalszym ciągu artykułu będziemy stosowali skrót EeS.

<sup>7</sup> tamże, s. 13. Na temat różnorodnego wpływu religii chrześcijańskiej na filozofię zob. P. Chojnacki, *Czy istnieje filozofia chrześcijańska?* tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1987, s. 140 - 159.

<sup>8</sup> E. Stein, EeS, s. 14.

<sup>9</sup> J. Maritain, *O filozofii chrześcijańskiej*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum J. Fenrycho, Kraków 1988, s. 134.

<sup>10</sup> tamże, s. 135.

<sup>11</sup> tamże, s. 134.

<sup>12</sup> tamże, s. 137.

<sup>13</sup> Ten pogląd Maritaina w pełni podziela E. Gilson: „Wędrowiec, którego przewodnik zaprowadził na szczyt góry, mimo to własnymi oczami ogląda widok, który się przed nim roztacza, sam zaś widok nie jest mniej prawdziwy przez to, że ów szczyt został osiągnięty z pomocą przewodnika”. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 36.

<sup>14</sup> J. Maritain, *O filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 139.

<sup>15</sup> E. Stein, EeS, s. 16.

<sup>16</sup> E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Edmund Husserl zum 70 Geburtstag*, Ergänzungsband 1929, s. 318; EeS, s. 27: „Die vollendete Erfüllung dessen, worauf die Philosophie, als Streben nach Weisheit, abzielt, ist allein die göttliche Weisheit selbst, die einfache Schau, mit der Gott sich selbst und alles Geschaffene umfasst”.

<sup>17</sup> W określeniu ideału poznania filozoficznego nawiązuje Stein do fenomenologicznej koncepcji poznania wypełnionego. Celem takiego poznania jest osiągnięcie stanu naoczności wypełnionej, w którym adekwatnie ujmujemy przedmiot poznawany. Zob. E. Stein, EeS, s. 363.

<sup>18</sup> E. Stein, *Husserl Phänomenologie ...* dz. cyt., s. 318: „Im allgemeinen ist es so, dass nur das Glaubenssache ist, was prinzipiell unserer irdischen Erkenntnis entzogen ist. Doch ist auch manches durch Offenbarung mitgeteilt, was auf dem Wege der Erkenntnis nur von wenigen oder nicht mit genügender Sicherheit erkannt werden könnte”.

<sup>19</sup> E. Stein, EeS, s. 23; „Die Vernunft würde zur Unvernunft, wenn sie sich darauf versteifen wollte, bei dem stehen zu bleiben, was sie mit ihrem eigenen Licht entdecken kann, und die Augen vor dem zu schliessen, was ein höheres Licht ihr sichtbar macht”.

<sup>20</sup> tamże, s. 23.

<sup>21</sup> tamże, s. 24.

<sup>22</sup> tamże, s. 27.

<sup>23</sup> E. Stein, *Husserls Phänomenologie ...* dz. cyt., s. 320.

<sup>24</sup> tamże, s. 321. W tym stwierdzeniu Stein znajdujemy echo dążeń fenomenologów by zbudować jedną filozofię. Zob. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 76.

<sup>25</sup> J. Maritain, *O filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 137 nn; E. Gilson, *Duch*

*filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 9 - 43; tenże, *Tomizm*, dz. cyt., s. 35 nn.

<sup>26</sup> E. Stein, *Husserls Phänomenologie* ...dz. cyt., s. 321.

<sup>27</sup> tamże, s. 319. Doniosłość tego stwierdzenia można ocenić śledząc krytykę jaką przeprowadza Stein w związku z zagadnieniem fundamentalnego znaczenia „czystego ja” u Husserla (w tymże artykule, s. 325 - 327) i „Dasein” u Heideggera (*Martin Heideggers Existentialphilosophie*, [w:] *Edith Steins Werke*, Bd VI, Louvain Freiburg 1962, s. 110 - 116.

<sup>28</sup> E. Stein, *Husserls Phänomenologie* ... dz. cyt., s. 320.

<sup>29</sup> E. Stein, *EeS*, s. 28.

<sup>30</sup> E. Stein, *Husserls Phänomenologie* ... dz. cyt., s. 320.

<sup>31</sup> tamże, s. 319.

<sup>32</sup> E. Stein, *Wie ich in den Köner Karmel kam*, cyt. za: T. Renata od Ducha Świętego, *Edyta Stein filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paris 1973, s. 61.

<sup>33</sup> E. Stein, *EeS*, s. 25

<sup>34</sup> tamże, s. 116.

<sup>35</sup> tamże, s. 107.

<sup>36</sup> tamże, s. 106: „Unser Geist hinauszielt über alles Endliche. [...] Kein Endliches vermag ihn zu erfüllen, auch alles Endliche zusammengenommen nicht. Aber das, was ihn zu erfüllen vermöchte, vermag er selbst nicht zu fassen. Es entzieht sich seiner Anschauung. Der Glaube verheißt uns, daß wir es im Glorienlichte schauen werden.

<sup>37</sup> *EeS*, s. 103.

<sup>38</sup> tamże, s. 58. O św. Augustyna koncepcji filozofii chrześcijańskiej Gilson pisze: „Filozofia, która chce być prawdziwą przyjaciółką mądrości, powinna wychodzić z wiary, której będzie zrozumieniem. [...] To właśnie św. Augustyn nazywa filozofią chrześcijańską; to jest, według jego rozumienia, umysłowym oglądaniem chrześcijańskiego objawienia.” (*Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 42 - 43).

<sup>39</sup> Rozważania, w których Stein traktuje prawdy wiary jako możliwe rozwiązania problemu, zob. *EeS*, s. 22; 57; 78; 103; 115.

<sup>40</sup> Przykłady powoływania się na prawdy wiary, by potwierdzić wyniki filozoficznych dociekań: *EeS*, s. 246; 301; 324; 480.

<sup>41</sup> M. A. Krąpiec, *Nauka i religia*, [w:] tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*; oprac. A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 185: „Wszelkie próby podporządkowania jednej dziedziny drugiej dziedzinie są nie tylko mieszanem różnych rzeczywistości, są zarazem sprzeczne z postawą człowieka nauki i człowieka religii. [...] Rozróżniając te dwie dziedziny życia ludzkiego, winniśmy sobie zdawać sprawę, że obie one uszlachetniają człowieka i wzajemnie służą sobie przez to, że poszerzają i doskonalą ludzką osobę i uczulają na wartości nieogarnione bądź to przez samą naukę, bądź przez samą religię”.

## BIBLIOGRAFIA

Chojnacki P., *Czy istnieje filozofia specyficznie chrześcijańska?* [w:] tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1987, s. 140 - 159.

Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, Warszawa 1958.

Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958.

- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Ingarden R., *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [w:] E. Stein, *O zagadnieniu uczucia*, przeł. D. Gierulanka, J. F. Gierula (aneks), Kraków 1988, s. 155 - 180.
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Póltawski, Warszawa 1974.
- Kamiński S., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981.
- Krąpiec M. A., *Nauka i religia*, [w:] tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*; wybór i opracowanie A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 175 - 204.
- Maritain J., *O filozofii chrześcijańskiej*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 81 - 98.
- Morawiec E., *Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej*. „*Studia Philosophiae Christianae* 17 (1981), nr 1, s. 43 - 72.
- Stein E., *Endliche und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg 1986.
- Stein E., *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*, „*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Edmund Husserl zum 70 Geburtstag”, *Ergänzungsband* 1929, s. 315 - 338.
- Stein E., *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, [w:] *Edith Steins Werke Bd VI*, Louvain - Freiburg 1962, s. 69 - 135.
- Teresa Renata od Ducha Świętego, *Edyta Stein - filozof i karmelitanka*, przeł. M. Kaczmarkowski, Paris 1973.