KS. ZDZISŁAW KUNICKI

Studia Warmińskie
XXXV (1998)

WYJAŚNIENIE FAKTU RELIGII W „LUBELSKIEJ SZKOLE FILOZOFICZNEJ"

Treść: — I. Wprowadzenie. — II. Propozycja lubelskiej szkoły filozoficznej. 1. Charakterystyka szkoły lubelskiej. 2. Fakt religii a formy religii. 3. Uzasadnienie faktu religii. — Resumé.

WPROWADZENIE

Religia jako zjawisko kulturowe jest jednym z trwalszych elementów, wyrażających specyfikę ludzkiego bycia w świecie. Zarówno badania historyczne, jak i aktualny pejzaż kulturowy potwierdzają istnienie określonych zachowań ludzkich, zaliczanych do wymiaru religijnego, który współcześnie określa się zbiorczą nazwą — *sacrum*. Można więc mówić o swoistym rysie uniwersalności w występowaniu fenomenu religijnego, który wykazuje sporą odporność na upływ dziejów, tendencje kształtowania się lokalnych kultur, czy też społeczne nastawienia oraz indywidualne preferencje. Stwierdzany fakt powszechności religii zawsze budził zaciekawienie. Wystarczy spojrzeć na ogrom literatury religiologicznej, która przecież nie wypowiedziała jeszcze w tej kwestii ostatniego słowa. Stąd jednym z bardziej interesujących zagadnień, jakie ukształtowało się wokół religii, skupiło się w pytaniu o odnalezienie racji uzasadniających jej istnienie. Dlaczego w ogóle pojawiła się religia i skąd czerpie swoją zadziwiającą żywotność? Czy istnieją jakieś argumenty, które mogłyby wyjaśnić początek religii oraz jej związek z człowiekiem, uzasadniając tym samym jej wiarygodność?

Co prawda współczesna orientacja badawcza w szeroko rozumianej filozofii religii odeszła od poszukiwania historycznego źródła faktu religijnego, i jeśli pojawiają się jeszcze tak formułowane pytania, to są one bardziej echem gorących sporów, jakie wybuchły pod koniec ubiegłego stulecia i przebiegały przez pierwsze dekady XX[1]. Problem ten skupił uwagą badaczy religii w okresie dominującego

[1] Ciężar dyskusji religiologicznych, nie bez oddziaływania aktualnych tendencji filozoficznych i metodologicznych, przesunął się dziś bardziej na wyjaśnienie struktury oraz funkcji, jakie pełni religia w zmieniającym się otoczeniu kulturowo-społecznym. Szczególnego znaczenia nabrały kwestie metodologiczne przełożone na problem badań religioznawczych, np. w powiązaniu z naukami humanistycznymi, J. Ries, Science des religions et sciences humaines. Problème et méthode, Louvain — la — Neuve 1979; D. Dubarle, Epistémologie des sciences humaines de la religion, Paris 1980, nachylone w stronę nauk szczegółowych, J. Ladrière, L'articulation du sens, Paris 1970; osadzające przekonania religijne w ramach problematyki teoriopoznawczej, J. Życiński, Teizm a filozofia

oddziaływania nurtu ewolucyjno-kulturowego. Ze swojej natury był on nastawiony na odnalezienie prapoczątkowego źródła religii, z którego wypłynął ciąg stopniowych transformacji wierzeń religijnych, od bardziej pierwotnych, poznawczo niezorganizowanych, po formy wyższe, rozwijane paralelnie do stanu kultury. Ten typ „archeologicznego" dogrzebania się do pierwotnego stadium sytuacji religijnej wpisany był w samą konstrukcję metody ewolucyjnej, która każde z obserwowanych zjawisk, zmuszona była rozpoczynać od wskazania na pierwotny stan etnograficzny. Początek dyskursu epistemologicznego inicjował się i poniekąd uzasadniał sensowność podejmowania dalszych wysiłków przez wskazanie na „początek" przedmiotu badań.

Obecne wyciszenie się pytań o genetyczne wyjaśnienie religii nie oznacza, że formułowane na temat wprost lub jedynie zakładane odpowiedzi, nie posiadają istotnego znaczenia dla całościowego sposobu rozumienia faktu religii oraz metody jego uzasadnienia. Brak ożywczych rozstrzygnięć, inspirujących idei, które rzuciłyby nowe światło na dotychczasowe rozwiązania nie umniejsza chęci poznania, jak to właściwie z tą religią było? W jaki sposób człowiek wniósł w kulturę sakralny wymiar swego życia? Podobnie brzmiące zapytania religiogenetyczne stawiano bardzo wcześnie, bo już w czasach greckich. Herodot i Hezjod łączyli teorie religijnego pochodzenia bogów z hipotezami dotyczącymi początku świata[2]. Po pierwotnym stanie chaosu, wyłaniały się kolejne poziomy kosmicznego porządku. Następującym po sobie okresom kształtowania się kosmosu odpowiadały proporcjonalne wobec nich bóstwa. Bogowie, jak zapewnia Hezjod, zrodzili się jako potomstwo Uranosa i Gai. Wśród tytanicznych dzieci palma pierwszeństwa przypadała Kronosowi[3]. To dlatego Pindar mógł twierdzić, że bogowie i ludzie mają wspólnych przodków w osobie Matki Ziemi, a różnica między nimi dotyczy jedynie potęgi i mocy działania, które to przymioty w świecie boskim realizują się w większym zakresie. Teorie kosmogoniczne zmieniały się, przybywali nowi bohaterowie boskiej sceny, jak Zeus czy Dionizos, inni odchodzili w niepamięć i zapomnienie. Z czasem jednak rozwijany i wzbogacany panteon greckiej religii stanął wobec krytyczności filozoficznego logosu, który nie pozwalał już na zbyt śmiałe wyprawy wyobraźni religijnej. To nie tylko wróżbici i poeci, ale również filozofowie zaczęli pytać o religię. Ksenofanes zdobędzie się na otwartą artykulację ironii, adresowanej w stronę naiwnego sposobu tworzenia, obrazowania świata boskiego. Trafność i uszczypliwość jego spostrzeżeń może być zinterpretowana w równym stopniu jako przestroga wobec niczym nieskrępowanych zapędów greckiej religijności ludowej, jak i mądre pouczenie dane religii państwowej, by również w obszar „bogów" dopuścić trochę więcej filozoficznego rozsądku. Czyż nie tego właśnie aspektu dotyczyło jedno z głównych oskarżeń wysuniętych przeciw Sokratesowi? Obwinianie o bezbożność było bezpośrednią reperkusją na Sokratejskie wątpliwości zgłaszane wobec oficjalnej religii Ateńskiego *polis*, gdzie

---

analityczna, T. I, II, Kraków 1985–1988, lub ujęcia socjologiczne, P. Berger, La religion dans la conscience moderne, Paris 1971. W końcu też, podjęto próbę metateoretycznej systematyzacji dotychczasowej wiedzy o religii, np. A. Bronk, Nauka wobec religii, Lublin 1996.

[2] C. Ramnoux, Études Présocratiques, T. II, Paris 1983, s. 110.

[3] W. Jaeger, A la naissance de la théologie, Paris 1966, s. 19.

udział logosu w procesie tworzenia panteonu bogów, czyli poniekąd w genezie religii, był zbyt mały.

Inny szeroki nurt refleksji nad początkiem religii związał się z kulturowym wpływem chrześcijaństwa, które opierało się na fundamencie Objawienia biblijnego. Absolutny priorytet Słowa Bożego nie gardził helleńskim dziedzictwem, włączając je na służbę teologicznej pełni. Pierwsi przedstawiciele apologetyki chrześcijańskiej nie mieli żadnych wątpliwości, co do dziejów prawdziwej religii, które zostały zawarte i przekazane w tekście biblijnym. Religia rozpoczęła się w momencie stwórczym, gdy z prochu ziemi powstał pierwszy człowiek — Adam, i choć zażyłe więzi ze Stwórcą zostały zerwane grzechem, to kolejne Przymierza zawierane przez Boga z człowiekiem zapisywały dzieje ludzkie religijną obietnicą odkupienia. Wybitni reprezentanci Aleksandryjskiej Szkoły Katechetycznej byli bezwzględnie przekonani, że Boski Logos — Chrystus skupił w sobie wszystkie „ludzkie słowa", jakie zostały dotychczas powiedziane o Bogu. Umocnieni chrześcijańską pewnością wiary przejmują od Greków rozumienie Mądrości, powiązanej ściśle z pojęciem bóstwa. Syn Boży, jak doda Klemens, wypełnił poszukiwania religijne ludzkości, i jeśli tylko zasiano, choćby drobne, ziarna prawdy na greckim pogłębiu kulturowym, to należy je odczytywać przez pryzmat Bożej pedagogii, która w ten sposób zapowiadała objawienie się totalnej Prawdy religijnej dla pogan, analogicznie do roli, jaką spełnił Stary Testament wobec narodu żydowskiego. W ten sposób ukształtował się teologiczny opis religii, przede wszystkim chrześcijańskiej, poza którą „nie ma zbawienia". Jeśli korzystano z narzędzi poznania filozoficznego, to w celu uzasadnienia „prawdy wiary katolickiej przeciw błędom niewiernych" — jak prawdopodobnie brzmiał pierwotny tytuł *Summy przeciw poganom* Tomasza z Akwinu[4].

Początku refleksji nad genezą religii w jej współczesnym kształcie należy doszukiwać się w Oświeceniu francuskim, a szczególne jej nasilenie, jak to już wspomnieliśmy, datuje się na drugą połowę ubiegłego stulecia i pierwsze dziesięciolecia XX w. Jeśli można mówić o akademickiej stabilizacji nowej dziedziny wiedzy nazywanej religioznawstwem, to cezurę historyczną stanowi rok 1873, gdy w Genewie utworzono pierwszą katedrę pod tą właśnie nazwą[5]. Na badawcze zainteresowanie religią złożyło się kilka równorzędnych komponentów. Spośród najważniejszych należałoby wyróżnić wzrastającą stosowalność metody empirycznej, ideę ewolucyjnego rozwoju życia oraz postępującą specjalizację nauk humanistycznych, gdzie badacze, w sposób niezależny od wyznania religijnego czy przynależności konfesyjnej, podjęli studia nad statusem religii. Taki klimat badań pociągnął za sobą ogromny rozwój szczegółowych gałęzi wiedzy o zjawisku religijnym, od historii religii, przez socjologię aż do psychologii religii. Dla niektórych kierunków, ta „pozareligijna" tendencja badawcza służyła zapewnieniu neutralności i obiektywności poznawczej, której, w ówczesnej opinii, brakowało „konfesyjnemu" zaangażowaniu. Prawdziwym przełomem, który przeorientował dotychczasowy, redukcyjny profil wyjaśniający, okazała się fenomenologia religii (G. van der Leeuw, N. Söderblom, R. Otto, M. Eliade). Opis zjawiska religijnego

[4] Z. Włodek, Św. Tomasz z Akwinu o Bogu w Summie przeciw Poganom, *Znak* 8(1992), s. 6.

[5] Por. G. Łanczkowski, Wprowadzenie do religioznawstwa, przeł. A. Bronk, Warszawa 1986, s. 93–98; M. Eliade, Sacrum i profanum, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 179–191.

opierał się na materiale etnograficznym, który stanowił jedynie wstępny etap dla penetracji istoty religii w celu odnalezienia jej stałych struktur. Przeżycie religijne zachodziło w obrębie własnego, autonomicznego doświadczenia, w którym ujawniają się swoiste sensy, pełne sakralnej symboliki. Ich poznanie dawało się odtworzyć przez zastosowanie specjalnego zabiegu poznawczej empatii, zaangażowanego „wczucia się" w badany fenomen. W ten sposób postulowany jako konieczny warunek neutralizacji analiz religioznawczych od sugerowania się oddziaływaniem wierzeniowym nie tylko nie uchybiał kryterium epistemologicznej obiektywności, lecz wręcz odwrotnie, jego brak mógł się przyczyniać do popadnięcia w błędy i uproszczenia interpretacyjne, których bezpośrednim efektem stał się brak pełnego dostępu do badanego zjawiska. Pomimo absencji zainteresowań nad wykryciem źródła ludzkiej religijności, fenomenologia rozumiana jako metoda badań pozytywnie oddziałała na kulturowy klimat, jaki wytworzył się wokół religii, wyjaśnianej nieodmiennie przez kliszę ewolucyjnego zapóźnienia, jeden z ostatnich bastionów broniących niepokonaną jeszcze do końca epokę „przesądów". Niemal równocześnie z pojawieniem się nurtu fenomenologicznych badań nad religią, w obszarze religioznawstwa zorientowanego etnograficznie, pojawiła się grupa chrześcijańskich uczonych, związanych z Wiedeńską Szkołę Etnologiczną, symbolizowaną postacią i działalnością Wilhelma Schmidta[6]. Był to pierwszy poważny głos, jaki został wypowiedziany w dyskusjach religiogenetycznych przez badaczy zaangażowanych religijnie. Postawione tezy oraz wysuwane na ich potwierdzenie uzasadnienia, wsparte rozległym materiałem etnograficznym, były na tyle prawdopodobne, że spotkały się z żywym odbiorem, również ze strony dominującej wówczas orientacji ewolucyjnej, która w znakomitej większości swoich zwolenników pozostawała nieprzychylna religii. Rzecz ciekawa, że pomimo odmienności w wysuwanych konkluzjach, istnieje między obu stanowiskami pewne podobieństwo. O ile nurt ewolucyjny upatrywał genezy religii w ramach wewnętrznej dynamiki procesu rozwojowego o charakterze ewolucyjnym, który przebiegał jednorodnie w świecie zjawisk przyrodniczych, jak i w sferze kultury, o tyle nurt historyczno-krytyczny w swej wersji powiązanej z wczesnym okresem kształtowania się wiedeńskiej szkoły etnologicznej, odwoływał się do przedkulturowego pojęcia praobjawienia, które przyniosło człowiekowi ideę Istoty Najwyższej. Przy uwzględnieniu wszystkich różnic, jakie dzielą te dwie metody myślenia, w obydwu teoriach nie skorzystano w wystarczającym stopniu z analiz antropologicznych. Zjawisko religii przebiega przecież przez człowieka, który powiązany wielorako ze światem przyrody, przekracza na różnych poziomach jej ograniczenia, tworząc swoją podmiotowość w obszarze kultury. Wydaje się, że w obu kierunkach nie wyakcentowano dostatecznie roli osoby ludzkiej, która interpretuje siebie jako byt otwarty na *sacrum*. Zarówno teorie powiązane z ewolucjonizmem, jak i szkołą wiedeńską, choć odwołując się do innych przesłanek, nie wiązały faktu religii

[6] W tym miejscu należy się wyjaśnienie. Gdy przywołujemy dokonania teoretyczne nurtu ewolucyjnego oraz Szkoły Wiedeńskiej, to nie traktuje się ich dokonań w formie zaktualizowanej aprobaty, lecz odtworzenie szerszego kontekstu polemik wokół genezy faktu religii, tak aby lepiej umieścić na ich tle stanowisko wypracowane w ramach lubelskiej szkoły filozoficznej. Por. Krytyczne opracowanie Henryka Z i m o n i a, Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej, Katowice 1989.

z wymiarem konstytutywnym dla bytu ludzkiego. W pierwszym przypadku religię przynosiła człowiekowi złożoność procesu ewolucyjnego, w drugim natomiast, sfera praobjawienia, która również sytuowała się poza bezpośrednim wpływem osoby ludzkiej.

Paradoksalnie wspólnym łącznikiem między obu teoriami była próba całościowego wyjaśnienia faktu religii w oparciu o szeroki materiał religioznawczy, przy czym każdorazowo odpowiedź była uzależniona w punkcie wyjścia od analizowanego materiału, zmieniając jedynie swój kształt, co było prostą konsekwencją przyjmowanych w punkcie wyjścia prekoncepcji. W pierwszej, ewolucyjnej wersji była to przyjęta arbitralnie teza o izomorficznym charakterze rozwoju przyrody i kultury, w drugim przypadku należałoby mówić o dominancie poznawczej, powiązanej z przesłanką konfesyjną. Dodatkowo też, zwraca się uwagę, że empiryczno-etnologiczne potwierdzenie istnienia swoistego zjawiska kulturowego, które należy zaliczyć do religijnego sposobu bycia człowieka, stanowi jedynie „przedpole" dla postawienie głębszych pytań o źródła religii. Nie oznacza to w jakimkolwiek stopniu obniżenia wartości poznawczej religioznawczego poziomu badań. Powie się jedynie, że zebrany materiał służy jako konieczna przesłanka dla postawienia istotniejszych pytań o istotę religii oraz racje uzasadniające jej istnienie, które muszą być przesunięte do właściwej im, filozoficznej przestrzeni rozważań. Jak słusznie zauważa się, współczesne kontrowersje wokół religii nie dotyczą problemu jej trwałej obecności w kulturze, czemu nikt rozsądny nie zaprzecza, lecz właściwej interpretacji tego faktu, a zwłaszcza jego wyjaśnienia[7]. Krótko mówiąc, pytania o religię potrzebują pogłębionej analizy filozoficznej, i w tym właśnie kierunku zorientowała swoje poszukiwania refleksja „lubelskiej szkoły filozoficznej".

I. PROPOZYCJA „LUBELSKIEJ SZKOŁY FILOZOFICZNEJ"

1. Charakterystyka szkoły lubelskiej

Filozoficzną refleksję nad religią kultywowaną w ramach szkoły lubelskiej zalicza się do nurtu tomistycznego, inaczej nazywanego nurtem realistycznym, metafizykującym lub klasycznym[8]. Nawiązania do myśli Tomaszowej nie oznaczają jednorodności gdyż istnieje wielość jej interpretacji, co nie pozwala na używanie uogólniającej, lecz i pozornej nazwy zbiorczej. W tym znaczeniu bardzo słusznie mówi się o różnorodności „tomizmów", wśród których wyodrębnia się jego odmianę egzystencjalną[9]. Czerpiąc z dokonań tomistów francuskich (J. Maritain,

[7] Z.J. Zdybicka, Człowiek — zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii, w: Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia, pod red. A.B. Stępień, Lublin 1990, s. 171.

[8] A. Bronk, jw., s. 148n.

[9] Por. M. Régnier, La diversité des „thomismes", w: Histoire de la philosophie T. III, sous la direction d'Yvon Belaval, Gallimard 1974, s. 498–499.

a zwłaszcza E. Gilson) utworzyła się, w dużej mierze autonomiczna i niezależna od nich, grupa polskich filozofów, skupionych wokół Stefana Swieżawskiego. On sam wspomina, że przygotowując swoją rozprawę doktorską o pojęciu intencji w filozofii scholastycznej, spotkał się jeszcze w okresie międzywojennym (1929/1930) z Gilsonem oraz z jego, ówcześnie, nowatorską interpretacją scholastyki oraz metafizyki Akwinaty[10].

Wracając do wyjściowej próby scharakteryzowania „lubelskiej szkoły filozoficznej", należy zauważyć, że próby takie były już czynione[11]. W niniejszym miniopisie skupimy się jedynie na przypomnieniu kilku najistotniejszych informacji. Kierując się wskazówkami określającymi inny znaczący nurt filozofii polskiej, szkołę lwowsko-warszawską, wyróżnia się cztery podstawowe elementy formalne, składające się na pojęcie szkoły filozoficznej[12]. *Genetycznie* należałoby wiązać formację lubelską z działalnością kilku wybitnych uczonych. W skład tej założycielskiej grupy wchodzą m.in.: Stefan Swieżawski (historia filozofii i jej metodologia), Jerzy Kalinowski (logika i prawo), M.A. Krąpiec OP (metafizyka), Marian Kurdziałek (historia filozofii) Stanisław Kamiński (metodologia), Karol Wojtyła (etyka) który nawiązywał do personalizmu. Wokół nich ukształtowała się dość szybko grupa uczniów twórczo rozwijających poszczególne segmenty wiedzy filozoficznej (A.B. Stępień w teorii poznania, T. Styczeń w etyce, a w interesującej nas szczególnie problematyce filozofii religii Z.J. Zdybicka). Drugi czynnik określający szkołę, *geograficzny*, dotyczący miejsca jej powstania, wskazuje automatycznie na Katolicki Uniwersytet Lubelski. Pomimo, że część z późniejszych uczniów szkoły rozpierzchła się po wielu ośrodkach krajowych i zagranicznych, za jej kolebkę uważa się Wydział Filozofii KUL. Następny czynnik, czasowy określa działalność szkoły na okres po II wojnie światowej, co, z dostrzeganym wewnętrznym spolaryzowaniem, trwa do dziś. Właściwe powstanie Wydziału Filozofii nastąpiło w 1946 r. Okres najbardziej dynamicznego rozkwitu przypada na drugą połowę lat pięćdziesiątych i lata sześćdziesiąte. Ostatnia wskazówka *merytoryczna* zakreśla więź ideową osób. Rzeczywiście, na pewnym poziomie ogólności można wyodrębnić kilka cech wyróżniających środowisko lubelskie, choć należy podkreślić istnienie wewnętrznych napięć i zróżnicowań, które wciąż się utrzymują, decydując o coraz ostrzej zarysowanych sporach. Pierwotny program zawierał postulaty pogłębienia wiedzy historyczno-filozoficznej, szerszego nawiązania do metodologii nauk i wyodrębnienia na jej tle specyfiki poznania filozoficznego, akcentowano konieczność rozwijania badań metateoretycznych, w końcu rewolaryzowano potrzebę metafizyki rozumianej jako filozofia pierwsza, której wzorcem miała być interpretacja bytu jako istniejącego, zaproponowana przez Tomasza z Akwinu. Jej rozwój, krytyczne opracowanie oraz systematyzacja stanowiły jedną z czołowych ambicji środowiska lubelskiego. Specyfika rozwijanych badań opiera-

---

[10] S. Swieżawski, Opoka mądrości, *Znak* 9(1979), s. 922 n.

[11] Por. A.B. Stępień, Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968, *Znak* 20(1968), s. 1195–1213;. M.A. Krąpiec, Człowiek — kultura — uniwersytet, wybór i opracowanie ks. A. Wawrzyniak, Lublin 1982; T. Szubka, R. Wierzchosławski, Lubelska szkoła filozoficzna, *W drodze* 6(1987), s. 92–99; A. Bronk, St. Majdański, Klasyczność filozofii klasycznej, *Roczniki Filozoficzne* 39–40:1991–1992 nr 1, s. 367–391.

[12] Por. J. Woleński, Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska, Warszawa 1985, s. 9.

la się więc przede wszystkim na odnowieniu i porządkowaniu zagadnień metafizycznych, dążąc do rekonstrukcji metafizyki egzystencjalnej z jednoczesnym uwspółcześnieniem jej bazowych twierdzeń za pomocą narzędzi metodologicznych. Zapewne z tego właśnie powodu jeden z współtwórców szkoły lubelskiej, o. Mieczysław A. Krąpiec, na określenie swojego stylu filozofowania preferuje nazwę metafizyki realistycznej, gdyż sugerując się klasycznym pytaniem o ontyczne źródło bytu jako bytu, dąży do jego wyjaśnienia w oparciu o realne racje bytowe. Na koniec, warto też wspomnieć pozamerytoryczną okoliczność wpływającą na charakter szkoły. Była nią izolacja intelektualna, związana z nierzadko brutalnym naciskiem ideologicznym ze strony marksizmu. Ścisłe wyodrębnienie filozofii od ideologii oraz świadomość utrzymania dystansu metodologicznego między nimi, niezależnie od postaci, jaką by przyjęło myślenie ideologiczne, zmierzały do ochrony sfery wolności w zdobywaniu teoretycznej „mądrości" przed ryzykiem jej trywialnego używania. Bez względu na filozoficzną ocenę dokonań szkoły lubelskiej, ta stała, bo kultywowana przez cały okres powojenny, troska o zachowanie niezależności intelektualnych poszukiwań, wpisuje się jako szczególnie cenna wartość tego środowiska. Dodatkową cechą byłoby więc zachowanie zwartego stanowiska w wymiarze etycznego świadectwa złożonego wobec etosu uczonego oraz sprostanie wymaganiom ideału nauki wolnej od bieżącego nacisku politycznego, czy ideologicznego.

Metafizyczny akcent, jaki padał na treść i zakres rozważań szkoły lubelskiej określił sposób rozumienia filozofii, w tym tryb uprawiania poszczególnych działów poznania filozoficznego. Filozofia religii, choć jej problematykę poruszali również Krąpiec, Kamiński oraz Bronk, pozostaje szczególnym obszarem zainteresowań Zofii J. Zdybickiej, z reprezentatywną dla jej poglądów pozycją *Człowiek i religia*[13]. Będzie ona twierdzić, że filozofia religii jest autonomiczną dziedziną poznania filozoficznego. Oznacza to, że jej przedmiot i metody nie zależą od wyników nauk szczegółowych, nie opierają się również na zbiorze danych, stanowiących uogólnienie religioznawstwa. Z.J. Zdybicka nie neguje ich wartości poznawczej, chętnie korzysta z materiału etnograficznego, natomiast widać wyraźnie, że służą jej one jako środki wyrazu, potwierdzające istnienie faktu religijnego, dla którego wyjaśnienia konieczne jest użycie głębszego narzędzia poznawczego w postaci refleksji filozoficznej. Gdy wspomnieliśmy znaczącą obecność metafizyki to polega ona na stwierdzeniu, że pole poznawcze w badaniach nad religią mieści się w obrębie bytu. Oczywiście, przeżycie religijne jest doświadczeniem aksjologicznym, lecz te ostatnie nie istnieje autonomicznie. Nie ma *świata wartości odrębnego od świata bytu. Wartości są natomiast aspektem bytu i są ściśle z nim związane*[14]. W ten sposób zakłada się bytowo-poznawczą medialność, a nie bezpośredniość dostępu do sfery sakralnej. Szczególną rolę odegra metafizyka przy teorii Bytu Absolutnego jako „przedmiotowego" uzasadnienia faktu religijnego oraz w trakcie antropologicznego opisu człowieka jako podmiotu relacji religijnej. Zgadzałoby się to z uwagami Kamińskiego, który wspominał o metodologicznym

[13] Człowiek i religia. Zarys filozofii religii, Lublin 1977, 1993². Książka doczekała się też przekładu na język angielski, Person and Religion, New York 1991.

[14] Z.J. Zdybicka, Religia i religioznawstwo, Lublin 1988, s. 427.

krzyżowaniu się filozofii religii z antropologią oraz metafizyką ogólną, skąd czerpie się filozoficzną koncepcję Bytu Absolutnego[15]. W tym sensie optyka metafizyczno-antropologiczna stanowi o swoistości tej koncepcji.

W warstwie formalnej usiłuje się twórczo przełożyć ogólny schemat badawczy, wypracowany w szkole, na analizę religii, i chociaż nie wprost, to podejmuje również zagadnienie wyjaśnienia faktu religii, czyli przeformułowanej metodologicznie i terminologicznie kwestii jej genezy. Nie będzie więc chodzić o etnologiczno-historyczne zrekonstruowanie momentu wyjściowego religii, lecz sięgnie głębiej, dążąc do odnalezienia filozoficznych podstaw, uzasadniających istnienie faktu religii. Wspomniany schemat badawczy składa się z kilku warstw, przy czym podstawowym celem refleksji jest podanie ostatecznych racji uzasadniających pojawienie się religii jako trwałego zjawiska kulturowego. W tym zadaniu można wyróżnić, przynajmniej u Zdybickiej, cztery podstawowe poziomy poznawcze: wstępny o charakterze metateoretycznym; drugi, gdzie ustala się fakt religii wraz z jego różnorodnymi interpretacjami, w trzecim zawarte są analizy dotyczące wyjaśnienia faktu religijnego w świetle filozofii klasycznej, i czwarty wieńczący część refleksji ustala relacje religii do innych działów kultury. Ostatni podzespół problemowy, nie styka się bezpośrednio z interesującym nas zagadnieniem uzasadnienia faktu religii, dlatego pominiemy go. Na poziomie metateoretycznym mieści się m.in. charakterystyczny dla szkoły historyzm polegający na krótkim, choć pogłębionym odtworzeniu poglądów, jakie ukształtowały się w dziejach filozofii religii[16], następnie podaje się typologię nauk o religii, w tym szczególnie podstawowe kierunki w filozoficznej refleksji nad religią. W drugiej części, zajmującej się ustaleniem faktu religijnego analizuje się podstawowe obszary jego podania, w tym wyodrębnienie doświadczenia religijnego od pozostałych przeżyć ludzkich, prezentacja wiodących odpowiedzi wyjaśniających religię wraz z ich krytyczną oceną. W końcu, po próbie definicyjnego określenia przedmiotu badań oraz ustaleniu jego struktury, w której skład wchodzą podmiot religii, jej przedmiot oraz charakterystyka zachodzącej relacji, dąży się do podania racji uniesprzeczniających fakt religii w perspektywie argumentacji metafizyczno-antropologicznej. W poglądach Zdybickiej można dostrzec pewną ewolucję poglądową, która polega na wzmocnieniu, istniejącej już uprzednio, argumentacji antropologicznej[17] oraz na podejmowaniu szerszej dyskusji o miejscu religii w całokształcie kultury ludzkiej[18].

---

[15] St. Kamiński, Jak filozofować?, Lublin 1989, s. 241–247.

[16] Historyzm rozumiany jest jako metoda interpretacji dotychczasowych prób wyjaśniających fakt religii. Jego celem nie jest asymilacja dotychczasowych rozwiązań, lecz rozumiejące poznanie kontekstu kulturowego ich powstania oraz dostrzeżenie ich dalszych przeobrażeń w myśli filozoficznej. Por. M.A. Krąpiec, St. Kamiński, Z teorii i metodologii metafizyki, Lublin 1994³, s. 245 n.

[17] Podstawowe intuicje lubelskiej Profesor nie ulegają istotnym zmianom. Już we wcześniejszym artykule zatytułowanym: Filozoficzna koncepcja religijności człowieka, w: O Bogu i o człowieku, pod red. B. Bejze, Warszawa 1968, 179–200, akcentowała ona osobowe źródła religii, natomiast można mówić o rozwijaniu akcentów antropologiczno-personalistycznych: Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga, *Roczniki filozoficzne* 30:1982, nr 2, s. 5–13; Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii, w: Nauka — Światopogląd — Religia, pod red. Z.J. Zdybickiej, Warszawa 1989, s. 79–93; Czy człowiek jest homo religiosus?, *Roczniki Filozoficzne* 37–38:1989–1990 nr 1, s. 239–252; Wprowadzenie, w: Religia a sens bycia człowiekiem, pod red. Z.J. Zdybickiej, Lublin 1994, s. 5–9.

[18] Z.J. Zdybicka, Religia a osobowy model kultury, w: W kierunku religijności, pod red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 283–295; Religia i religioznawstwo, jw., s. 141–257. Zmiana ta jest

W świetle zarysowanego tła, charakteryzującego sposób uprawiania filozofii religii, możemy przejść do pytania, jak stosują się te ogólne założenia w zakresie uzasadnienia istnienia faktu religii?

2. Fakt religii a formy religii

Poszukując istotnych komponentów, które umożliwiłyby odpowiedź na postawione pytanie postuluje się konieczność wprowadzenia zasadniczego rozróżnienia między faktem religii a wielością jej form, między ontycznym fundamentem zjawiska religijnego a jej zróżnicowanymi formami kulturowych konkretyzacji[19]. Jest to warunek wstępny, ale i konieczny dla właściwego uzasadnienia istnienia religii. W odróżnieniu od faktu religijnego, który jest czymś stałym, niezmiennym, formy religii posiadają charakter wtórny, każdorazowo zapośredniczony na odniesieniach do tego faktu. Sposoby rozumienia sfery sakralnej, bogaty świat symboliki religijnej, modlitwa i kult oraz wszystkie pozostałe zewnętrzne przejawy odniesień do faktu religijnego mogą ulegać przemianom, są płynne, dość często tracą swą aktualność wraz ze zmianami historyczno-kulturowymi. I tak, zmieniają się metody przekazu treści wiary, akcentowanie określonych fragmentów wyznania wiary, wzorce świętości, modele architektonicznego projektowania obiektów kultu, wewnętrzne reformy instytucji religijnych oraz zmiany językowe prowokujące kolejne przekłady tekstów świętych. Całość tych zmian wpływa na modyfikacje świadomości religijnej poszczególnych grup wyznaniowych oraz społeczności na kolejnych etapach ich historycznego rozwoju.

Fakt religii wiąże się z analizą natury ludzkiej w kontekście jego ontycznego otoczenia. Przede wszystkim wskazuje się na istotne cechy wyznaczające fakt bycia człowiekiem. Szczególna rola przypada spełnianym aktom poznawczo-wolitywnym, swoistym dla bytu ludzkiego. Funkcje poznawcze ogniskują w sobie wszystkie pozostałe sposoby bycia i działania. Dzięki zorganizowanej poznawczo świadomości możliwa jest odpowiednia interpretacja całości doświadczeń świata oraz samorozumienie samego człowieka, jego miejsca w rzeczywistości, stosunku do innych ludzi, społeczeństwa, historii, wartości, Boga. Pierwszorzędna intuicja rzeczywistości, płynąca z poznania przednaukowego, zasadza się na styku z żywiołem bytu, gdzie dostrzega się dwa priorytetowe wymiary: „coś jest" i „jest jakieś"[20]. Dwuaspektowe spojrzenie na byt dostarcza informacji, co do jego ontycznej struktury. Spośród dwóch czynników konstytutywnych, to istnienie decyduje o początku bytowania. Jednocześnie, istnienie jako kolebka, w której rozpoczyna się bytowanie bytu ujawnia swoją fragmentaryczność, niekompletność. Metafizyczna pochodność budzi w człowieku myśl o pozahoryzontalnym Źródle bytu, o Pełnym Istnieniu. Fakt religijny pojawia się jako skutek uświadomienia przez

---

wyraźnie widoczna w zestawieniu pierwszego i drugiego wydania Człowiek i religia. Druga edycja książki z 1993 r. została rozbudowana w części „Religia w kulturze", z aneksem o relacji religii z polityką. Ten akcent badawczy, dotyczący bliższego określenia kulturowej pozycji religii, uległ intensyfikacji również w twórczości Krąpca.

[19] Por. M.A. Krąpiec, U podstaw rozumienia kultury, Lublin 1991, s. 217–225.

[20] Tenże, Filozofia co wyjaśnia?, Warszawa 1997, s. 20 n.

człowieka poznawczo-bytowej relacji do Pełni Bytu. Jej podstawą jest ontyczna zależność człowieka od Bytu boskiego jako fundamentu rzeczywistości. W ten sposób Byt Boski pozostaje stałym, przedpsychicznym oraz przedspołecznym źródłem religii. Fakt religii w swej genezie jest niezmienny na tyle, że pozostaje niezależny od zmieniających się epok historycznych, czy otoczenia kulturowego. Sam fakt stanowi pierwotną i wspólną podstawę dla wszystkich religii. Ten typ odniesienia do Transcendensu, wskazuje, że to nie człowiek jako autor działań kulturowych tworzy fakt religii. Jego korzenie są bardziej pierwotne od kreacji ludzkiej, czyli świadomego i wolnego skierowania się na poznanie rzeczywistości. Natomiast doświadczenie tego faktu rozgrywa się jedynie w osobie ludzkiej, poprzez którą idą różne formy, w jakich fakt ten jest interpretowany i wyrażany na zewnątrz. Różne sposoby kulturowych ekspresji konkretyzują się w postaci różnych religii. Poziomy religijnej ekspresji są zrelatywizowane do poziomu rozwoju cywilizacyjnego. A zatem, każda kultura w specyficzny dla siebie sposób naznacza swym klimatem rozumienie faktu religijnego.

Podkreślmy jeszcze raz, że fakt religii antycypuje podłoże psychospołeczne, czyli sam człowiek jest najpierw lektorem swej sytuacji w świecie, a dopiero następnie, interpretując swój status bytowy, natrafia na Byt Boski, stając się twórcą relacji do tego Bytu, co wyraża się w wielu dziedzinach działań o charakterze kulturowym. Od strony analizy metafizycznej sam fakt wiązania się z Bogiem nie jest wytworem człowieka i nie jest zależny od niego. Natomiast na płaszczyźnie społeczno-psychologicznej, czy moralnej podjęcie kroku afirmacyjnego zdany jest na decyzję osoby ludzkiej. O ile bowiem, takie zjawiska, jak sposób bytowania człowieka oraz jego otwarcie na Byt Absolutny nie są uwarunkowane podmiotowo to, istotnie, wymiar kulturowego współtworzenia odniesień religijnych, rozumienia i zewnętrznego wyrażania relacji religijnej do Boga, sytuuje się w doświadczeniu antropologicznym. Mówiąc jeszcze inaczej, w swej genezie sam fakt religii nie powstaje jako całkowity wytwór interpretacyjny człowieka, lecz rzeczywiście buduje się i wyraża kulturowo w relacji osoby ludzkiej do tego faktu. Religia posiada swoje własne i autonomiczne źródło istnienia, natomiast sam moment poznawczego odczytania faktu religijnego oraz kultowo-rytualne odniesienie się do niego pozostaje, w określonym stopniu, zależne od kreatywności człowieka. Wymiar sakralny trzeba sytuować w ramach bytowej struktury rzeczywistości oraz specyfiki istnienia człowieka. W tym sensie Krąpiec powtórzy jeszcze raz, w jednym z ostatnio napisanych tekstów, że *religia pojawiła się wraz człowiekiem i rozwój człowieka przez wieki w różnych kulturach wydał różne postacie i owoce religii i religijnego życia*[21]. Człowiek bowiem nie kreuje bytu jako podstawy więzi religijnej, a jedynie, w różnorodny sposób ją odpoznaje oraz obrazuje w wielu wersjach kulturowych.

A zatem, jeśli podkreśla się istnienie natury ludzkiej, która odznacza się względnie stałą strukturą bytową, to należy też dodać, że nie jest ona oderwana od środowiska życia, historii, społeczeństwa, a wręcz potrzebuje ich, aby się uaktywnić i rozwijać. Jednocześnie to wielorakie zapośredniczenie człowieka wtopionego i uzależnionego od kolejnych etapów swego rozwoju, nie wyczerpuje dyskursu

[21] T e n ż e, Ludzka wolność i jej granice, Warszawa 1997, s. 87.

o jego bytowej specyfice. Ten ogólny opis swoistego statusu ontycznego człowieka, z podkreśleniem cechy rozumności, wolności oraz opartej na nich twórczości kulturowej decyduje o wyjaśnieniu związku, jaki zachodzi między osobą ludzką, religią oraz kulturą. Spotkanie zachodzi w samym człowieku, zwłaszcza w strukturalnej warstwie jego bytu. Religia wiąże się bowiem z niezmiennym sposobem istnienia bytu ludzkiego, który konfrontuje się poznawczo z otaczającym go światem, zdobywa elementarne prawdy o rzeczywistości, odczytuje swoją kondycję egzystencjalną, co kieruje go w stronę Bytu Transcendentnego. W ten sposób relacja religijna nie tyle tworzy się w samym człowieku, co raczej jest przez niego odczytywana w kontekście ogólnej sytuacji bytowej, i następnie, już przez jego aktywne pośrednictwo, eksterioryzuje na zewnątrz. Stąd też kulturowe wyrażanie się religii może przybierać formy, które odznaczają się ogromnym zróżnicowaniem treściowym. Formy te mogą się zmieniać, ewoluować a nawet zanikać, natomiast sama bytowa podstawa powstawania relacji religijnej, posiada swoje niezmienne metafizyczne źródło. Pierwotnym faktem jest sam człowiek konfrontujący się ze strukturą bytową rzeczywistości, której sam jest wyróżnionym uczestnikiem. Wyjątkowość bycia ludzkiego zasadza się na zdolności racjonalnego poznania, dzięki któremu może on właściwie ocenić swoją pozycję egzystencjalną, gdzie cień przygodności istnienia jest cały czas oświetlony blaskiem Istniejącego.

Każde zjawisko kulturowe, tak i religia dzieje się w czasie, stąd pewne jej przejawy ulegają transformacjom. Analogicznie do kultury, która charakteryzuje się dynamiką oraz zmiennością jej poszczególnych elementów, podobnie religia w swoim wymiarze kulturowym ulega przekształceniom, wiążącym się w sposób naturalny z procesem historycznym. Z tej racji kształt religii powiązanej wielopoziomowo z pozostałymi zjawiskami kulturowymi, zależy od zachodzących przemian. Z drugiej strony sam fakt religii nie wynika jako prosty skutek z różnorodnie wyrażanych przejawów religijnych. Istota religii nie polega na podsumowaniu tej różnorodności form, które powstają jako skutek z poznawczej konfrontacji z samym faktem. Faktu religii nie należy wyprowadzać z form religii, i odwrotnie, gdyż i te ostatnie posiadają swoje autonomiczne podłoże. W stosunku do form, które są czymś wtórnym, sam fakt religii widziany jest jako praprzyczyna odniesień religijnych. Krótko mówiąc, fenomen religijności człowieka jawi się jako źródło różnych form, w jakich fakt religii wyrażany jest w kulturze. Niektóre błędy w analizach religioznawczo-etnologicznych nad ustaleniem „początku" religii brały się właśnie z utożsamiania, czy też zamazywania dwóch różnych poziomów, czyli samego faktu religii, który stanowi przedspołeczny rdzeń religii i jest nieusuwalnym składnikiem kultury a różnymi formami jego wyrażania się na zewnątrz, które powiązane są ze określonym środowiskiem kulturowym. Ograniczając się w swych wnioskach do akcentowania form religii w opisie samego faktu, popełniano pomyłkę, polegającą na limitacji poznawczej niesłusznie uznającej za istotę religii to, co jest wyłącznie jej kulturowym wyrazem. Dodatkowo też, zdarzało się często, że próbowano wyjaśnić istotę fenomenu religijnego w jego genezie przez odwołanie się nie tylko do wybranych form, lecz wprost do wybranych przejawów, które stanowiły postaci dewiacyjne, wypaczające w poważny sposób nie tylko sam fakt, lecz nawet formy (np. pofreudowskie pojęcie religii jako stanu nerwicowego, marksistowska teoria alienacji człowieka z prawidłowego rozwoju społeczno-

-ekonomicznego). Proponowane odpowiedzi nie mogły być satysfakcjonujące, gdyż nie brały pod uwagę, w dostatecznym stopniu, samego faktu religii, który funduje, zabarwione środowiskowo, bogate formy odnoszenia się do niego. Brak zadowalającej odpowiedzi da się wytłumaczyć ograniczeniem epistemologicznym zatrzymującym się jedynie na zjawiskowym poziomie kulturowego wyrazu. Słusznie przypuszcza się, że uwzględnienie różnicy między faktem religii i jej formami pozwala na eliminację wielu symplifikacji oraz błędów w dziedzinie badań nad istnieniem fenomenu religijnego. Pojęcie religii, określenie jej natury oraz każda próba wyjaśniająca nie mogą ograniczyć się jedynie do form religii, które są odsłaniane w materiale empirycznym, religioznawczym. *Religioznawcy* — jak zauważa Bronk — *rzadko zdają sobie sprawę z faktu, że źródła uznawanej przez nich koncepcji religii szukać należy nie tylko i nie tyle w religioznawstwie, ile poza nim. Ostatecznych rozstrzygnięć co do natury pewnego przedmiotu dokonuje się bowiem nie na gruncie nauk szczegółowych, gdyż są do tego niezdolne, lecz w filozofii*[22]. Również znalezienie odpowiedzi na pytanie o genezę faktu religii trzeba łączyć z poznaniem filozoficznym.

3. Uzasadnienie faktu religii

Powiedzieliśmy, że refleksja szkoły lubelskiej nie jest wprost nastawiona na religioznawczo-etnograficzne odtworzenie „początku" religii, sytuując takie usiłowania w obszarze form, jakie historycznie przybierał fakt religijny. W tym znaczeniu nie wchodzi się bezpośrednio w spory religiogenetyczne tak, jak były one rozumiane w swym pierwotnym sformułowaniu. Zasadnicze zainteresowanie badawcze zwraca się ku pytaniu o źródło faktu religii, chciałoby się dowiedzieć, na czym polega jego trwałość i nieustannie odnawiana żywotność w kulturze? Pytanie o racje uzasadniające istnienie faktu, o jego dlaczego, wydaje się, do pewnego stopnia, ekwiwalentne z problematyką genezy religii, przy czym poziom analiz przenosi się z kompetencji religioznawstwa do poznania filozoficznego. Oczywiście, nie należy sądzić, że od tego momentu rozstrzygnięcie przyjdzie automatycznie, satysfakcjonując wszystkich pytających. Tak jak nie ma jednej filozofii, tak też nie ma jej jedynego zastosowania w badaniach nad religią. Przedstawiciele szkoły lubelskiej będą deklarować realistyczną postawa badawczą, zorientowaną na poznanie obiektywnych, czyli pozapodmiotowych momentów bytowych, decydujących o istocie badanych zjawisk. Spór o właściwy przedmiot filozofii, byt czy myślenie, ulega radykalizacji i jest traktowany jako kluczowa opozycja w poznaniu filozoficznym[23], co oddziałuje bezpośrednio na filozoficzną interpretację zjawiska religii[24]. Świadome przyjęcie podejścia realistycznego ma, z jednej strony dotrzeć do ostatecznych racji wyjaśniających rzeczywistość, również religijną, z drugiej

[22] Por. A. Bronk, Możliwości i ograniczenia religioznawstwa, w: G. Lanczkowski, Wprowadzenie do religioznawstwa, jw., s. 145; Z.J. Zdybicka, Człowiek i religia, jw., s. 396–397.

[23] Tenże, Zdecydowanie krytyczno-polemiczne spojrzenie na nowożytność formułowane jest zwłaszcza przez Krąpca, O rozumienie filozofii, Lublin 1991, w innym stylu rozwija tę problematykę Wojciech Chudy, Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji", Lublin 1995.

[24] Z.J. Zdybicka, Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii, jw., s. 79–84.

natomiast, chronić procedury badawcze przed ryzykiem popadnięcia w redukcje ontologiczno-epistemologiczne, jakie płyną, ich zdaniem, ze strony nowożytnego idealizmu i subiektywizmu[25]. Postawa realistyczna polegałaby na uzasadnieniu faktu religijnego za pomocą podstawowych narzędzi poznawczych używanych w ramach metafizyki egzystencjalnej. Stąd też antropologiczne aspekty doświadczenia religii będą analizowane w nawiązaniu do metafizyki jako podstawowej dziedziny poznania filozoficznego. Zdybicka wyróżnia trzy podstawowe elementy strukturalne składające się na pewną całość przedmiotową, określoną nazwą faktu religijnego. Człowiek jako *podmiot* przeżycia religijnego „ujmuje siebie jako korelat dwuczłonowego związku", w którym odnosi się do *przedmiotu* — bóstwa w specyficznej relacji, jaka między nimi zachodzi[26]. Podmiot, przedmiot oraz swoistość *relacji* religijnej zachodzącej między obu członami, otwierają perspektywy badawcze, w ramach których należałoby szukać odpowiedzi o racje wyjaśniające istnienie faktu religii. Pojęcie relacji sakralnej, choć ogromnie istotne dla interpretacji osobowego charakteru przedmiotu odniesień, posiada charakter wtórny, będąc zmienną dwóch pozostałych elementów, które są bardziej podstawowe. Z kolei, warstwa przedmiotowa odwołuje się do tradycyjnej argumentacji metafizycznej, wyróżniając też warstwę pozametafizyczną. Pierwszy z wyróżnionych, poziom metafizyczny, inspiruje się przede wszystkim drogami św. Tomasza, które czerpie z wykładu filozofii Boga, zgodnie z metodologicznymi intuicjami Kamińskiego, o czym już wspominaliśmy. Natomiast w części pozametafizycznej wskazuje na inne (znajdujące się poza metafizyką jako filozofią pierwszą) dziedziny wiedzy, gdzie odnajduje się ślady otwarcia na problem Boga. Czerpać się będzie z niektórych rezultatów badań prowadzonych w ramach nauk szczegółowych, z argumentacji psychologicznej oraz religiologicznej. Wszystkie one posiadają dość zwarty opis i zakres stosowalności, nie potrzebując dodatkowych komentarzy[27]. Na tle tych dwóch pierwszych, ostatnia podmiotowa podstawa uzasadniająca fakt religii wydaje się szczególnie interesująca i to, z co najmniej jednego, lecz zasadniczego powodu. Często bowiem zarzuca się szkole lubelskiej ucieczkę od problematyki człowieka i czasu jego „bycia", który w specyficzny sposób zarysowuje ludzkie pytania. Swoisty eskapizm tomizmu, w oczach jego krytyków, miałby być naznaczony nieusuwalną skazą odwrócenia się od „wewnętrznego" doświadczenia osoby ludzkiej, ceniąc bardziej chłód „zewnętrznej" analizy struktur bytowych. W tym punkcie, radykalnie sformułowane oceny krytyczne nie wydają się do końca sprawiedliwe. Na przykład w refleksji Zdybickiej odnajdziemy pozytywne

[25] Z kolei, krytycy tomizmu ten brak podjęcia dialogu z myślą nowożytną uczynią główny zarzut, jaki stawia się tej filozofii. Wśród jego elementów składowych wyróżnia się m.in. dominację ujęcia historiofilozoficznego, krytyczną ocenę nowożytnego zwrotu antropologicznego, niedocenienie wagi zagadnień teoriopoznawczych, nieczułość na człowieka oraz kategorię dziejowości. W zamian otrzymujemy zamknięty schemat systemu z jego ciasną siatką pojęć, w których człowiek współczesny nie może odnaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania, a religia przecież mieści się niewątpliwie w obszarze takich pytań. Wszystkie te zagadnienia podjęto jeszcze raz, w dość wyważonej zresztą tonacji, podsumowując burzliwy spór, jaki toczył się w latach siedemdziesiątych między tomistami, zwłaszcza Swieżawskim i Krąpcem a Józefem Tischnerem, który bywał czasami, jak stwierdza Tarnowski, „nieco agresywnie polemicznym", K. Tarnowski, Człowiek i transcendencja, Kraków 1995, s. 211–229.

[26] Z.J. Zdybicka, Człowiek i religia, jw., s. 262–263; 315 n.

[27] Tamże, s. 325 n.

rozpoznanie pewnych aspektów otwarcia na doświadczenie religijne, jakie przewijają się w filozofii współczesnej. Podkreśla się niezastąpioną doniosłość osiągnięć fenomenologicznego nurtu w filozofii religii, zwłaszcza jej Schelerowskiej wersji, dość często spotkamy się też z nawiązaniami do egzystencjalizmu (G. Marcel), wspomina się reprezentantów filozofii dialogu (M. Buber, E. Lévinas). Natomiast, rzeczywiście będzie się postulować konieczność poszukiwania pozapodmiotowego źródła aktów religijnych, które osadzałoby je w głębszej strukturze bytowej osoby ludzkiej z jednoczesnym uwzględnieniem całości jej metafizycznego bycia w rzeczywistości[28], tak aby uniknąć błędnego wrażenia, iż to człowiek staje się miejscem „tworzenia się" Boga. Można więc mówić, wbrew głosom krytyków, o „lubelskich" usiłowaniach rozwinięcia swoistej antropologii religijnej skupionej wokół przeżyć ludzkich.

Mówiąc o ścisłym powiązaniu fenomenu religijnego z antropologią filozoficzną, bierze się pod uwagę przede wszystkim trwałe składniki, decydujące o byciu człowiekiem. Próbowaliśmy opisać je w części poświęconej „odpodmiotowym" formom, w jakich wyrażany jest fakt religii. Podkreślana cecha niezmienności bytu ludzkiego nie jest w żadnym stopniu zanegowaniem jego dynamicznego, a więc ze swej istoty spotencjalizowanego oraz zmiennego charakteru. Pojęcie natury oznacza raczej poszukiwanie tych elementów, które specyfikują fakt bycia człowiekiem w jego najbardziej istotnym i swoistym dla niego źródle. Chodzi zatem o odnalezienie filozoficznych podstaw, dzięki którym można mówić o autonomiczności, podmiotowości oraz samodzielności człowieka. Wyróżnia się kilka fundamentalnych źródeł zachowań reprezentatywnych dla osoby ludzkiej, mianowicie typowy sposób poznania, działania oraz realizacja miłości. Bycie człowiekiem ujawnia się poprzez zorganizowany procedurę poznawczą o charakterze racjonalnym, używanie wolnej woli oraz spełnianie aktów bezinteresownej afirmacji. Te trzy faktory wyróżniające człowieka od pozostałych jestestw, decydują o możliwości tworzenia kultury. Jedynie osoba ludzka zdolna jest do kierowania się w swym poznaniu wartością prawdy, w tym również prawdą o swojej sytuacji egzystencjalnej w świecie. Poza tą kwalifikacją, nie byłoby możliwe żadna poznawcza i działaniowa korespondencja z otaczającą rzeczywistość. Będzie się twierdzić, że bytowa konstytucja człowieka ma charakter względnie stały, bez względu na historię oraz kulturowe wpływy środowiska jego życia[29]. Można powiedzieć, że jeśli człowiek „stał się" w procesie antropogenezy, jest nim i jako taki pozostanie, to zawsze będzie się odznaczał swoistym dla siebie statusem bytowym. Innymi słowy, do osoby ludzkiej przynależą wszystkie te działania, które czerpią swoje korzenie z poznania racjonalnego i wolności, czyli mieszczą się w tych aktach ludzkich, które ujawniają się poprzez świadome poznanie oraz możliwość dokonywania wolnych wyborów, również afirmacyjnych aktów miłości. Rozumność działań ludzkich, możliwość kierowania własnymi działaniami są podstawowymi wektorami umiejscawiającymi człowieka w świecie, tak w odniesieniu do siebie samego, otoczenia przyrodniczego, innych osób, społeczeństwa, jaki również i religijnej płaszczyzny swego bytowania.

---

[28] Z.J. Zdybicka, Człowiek i religia, w: M.A. Krąpiec, Ja-człowiek, Lublin, 19915, s. 385.
[29] Tamże, s. 57–65.

Szczegółowa analiza filozoficzna wskazuje na najważniejsze „szczeliny", które idą w stronę rozjaśnienia, z pozycji podmiotu religijnego, podstaw tworzenia się więzi religijnej[30]. I tak, na pierwszym planie dostrzega się w człowieku zachodzenie swoistego doświadczenie **przygodności i transcendencji**. Z jednej strony pozostaje on uczestnikiem biologiczno-przyrodniczych procesów rozwoju życia, z drugiej natomiast jest on jedynym rozumiejącym świadkiem tych zmian. Wielorako powiązany ze światem przyrody, innymi osobami, swymi wytworami kulturowymi, a jednocześnie bytujący niezależnie od ograniczeń biologicznych, mogący realizować się ponad, choć i nie wbrew, rozwojowi cywilizacyjnemu, posiadający głęboką świadomość swej odrębności od innych osób, grup społecznych oraz swoistej niezależności od upływu czasu. Ta trudna do zdefiniowania całość i podmiotowość osoby ludzkiej, która jest podstawą różnych jej działań odbija się w dynamicznej strukturze realizującej swoją otwartość i potencjalność. Nieustannie odnawiana potrzeba poznania, twórczości, działań o charakterze moralnym rozgrywających się między dobrem i złem, opiera się o typowy dla człowieka sposób bycia. Jedynie osoba ludzka jako istota rozumna jest w pełni świadoma swego istnienia oraz nosi w sobie wezwanie do jego zachowania i rozwoju, co świadczy o jej transcendencji wobec pozostałych elementów świata. Wraz z tym pozytywnym doświadczeniem „bycia", łączącym się z uczuciami szczęścia, radości, satysfakcji, przebiega paradoksalne jego zaprzeczenie. Człowiek odczuwa też zagrożenie swego istnienia, jego utratę, która, jak bogato analizowali to egzystencjaliści, rozgrywa się w przestrzeni czasowej między narodzinami a śmiercią. Chodzi więc nie tylko o możliwość utraty pewnych wartości, np. poznawczych, moralnych, estetycznych, lecz o świadomość kruchości, przygodności istnienia. Nieugięty upływ czasu naznaczony jest też dodatkowo bólem po utracie bliskich, cierpieniem, chorobami, które rozwijają się w miarę odnajdywania środków leczniczych na dotychczas znane. Natomiast wszystkie władze ludzkie wciąż chcą więcej poznawać, działać, miłować, wyrażając tym samym antropologiczną głębię bytową, wezwaną do bycia bardziej, istnienia bez granic. Krótko mówiąc, osobowe doświadczenie bytowe styka się nieustannie z możliwością jego utraty, metafizycznej niepełności, przygodności. Istotnymi wektorami braku bytowego jest zarówno możliwość utraty istnienia przez osobę ludzką, jak i ograniczona postać bytowania wszystkich pozostałych elementów rzeczywistości. Intuicja nieobecności prawdziwego świata, które zapowiada się w metafizycznym poszukiwaniu Pełnej Rzeczywistości stanowi istotny motyw inspirujący znaczny obszar zachodniej przygody filozoficznej[31]. Człowiek zdolny jest w sposób naturalny poznać swoją pozycję egzystencjalną w świecie rzeczy i osób, z której też wyrasta myśl o zależności bytowej od, tak lub inaczej, rozumianego Transcendensu, czyli bardzo spontanicznie budzi się w nim refleksja o przynależności bytowej w relacji do Bytu Absolutnego. Ta niesprecyzowana w punkcie wyjścia myśl o Istocie Najwyższej charakteryzuje

[30] Opieram się na ostatnich propozycjach Zdybickiej, zawartych w artykule: Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii.

[31] Jego pierwsze zapowiedzi znaleźć można już w Platońskim projekcie powrotu do autentycznego świata, który jest wzorem odbijającym swe blaski w świecie empirycznego naśladowania. Współczesnym przywołaniem podobnie brzmiącej metafory nieobecności „prawdziwego życia" rozpoczyna się myśl Emmanuela Lévinasa, Totalité et infini, Paris 1990, 21 n.

doświadczenie religijne w historii ludzkości oraz w obszarze wszystkich kultur. Podkreśla się przy tym, że te odczytywane intuicyjnie przeczucie, nie jest w żadnym stopniu doświadczeniem Boga, który ze swej natury zarówno bytowo, jak i poznawczo nie mieści się w obszarze doświadczenia ludzkiego. Chodzi raczej o wskazanie na powiązanie osoby ludzkiej z tym Bytem. To sam człowiek uświadamia sobie bytowe otwarcie na Boga. Sam moment afirmacji przebiega przez człowieka bazując na doświadczeniu swej bytowej niewystarczalności oraz wewnętrznym pragnieniu transcendencji w poznaniu, wolności oraz miłości. W swym punkcie wyjścia nie musi to być wprost skonkretyzowana forma relacji religijnej, która w sposób konieczny wiąże się z określoną konfesją, tym niemniej jest to przedspołeczna podstawa rozumienia człowieka jako istoty powiązanej z wymiarem transcendentnym. Jest to powszechna, czyli dostępne niemal dla wszystkich ludzi antopologiczno-metafizyczne źródło, poglebie religii, gdyż opiera się o najbardziej fundamentalne składniki ludzkiego bycia w świecie. Człowiek w sposób przedrefleksyjny, lecz w pewien sposób już filozoficzny, bo w bezpośrednim kontakcie z całością rzeczywistości, uświadamia sobie zależność od Transcendensu oraz rozpoznaje siebie jako skierowanego ku Niemu. Ten skończony i pochodny horyzont bycia człowieka i świata rozpoczyna pytanie o rację istnienia, która nie mieści się w granicach tego horyzontu. Odniesienie to odznacza się relacją konieczną do Bytu, który jest początkiem i kresem życia ludzkiego, lecz zarazem ze strony osoby ludzkiej związek ten posiada charakter osobowy, czyli wolny w wyborze. To, co stanowi metafizyczną podstawę tej relacji, to uznanie przez człowieka specyfiki swego istnienia jako zależnego i wypływającego z Transcendensu.

Z doświadczeniem przygodności łączy się potrzeba **umocnienia i dopełnienia w bycie**. Jedynie człowiek posiada zupełnie spontaniczną a jednocześnie naturalną dla niego zdolność uporządkowanego poznania, która pozwala na odczytanie prawdy dotyczącej istnienia jako podstawy swego bytu. Doświadcza on mianowicie i uświadamia sobie, że jego własne istnienie oraz istnienie innych bytów nie leży w jego „gestii", nie zależy od niego. Słusznie rozróżnia się za Tomaszem z Akwinu metafizyczny dystans między istnieniem samym w sobie a posiadaniem istnienia. W tym drugim przypadku istnienie realizuje się w każdym z bytów z otaczającej rzeczywistości, co poznawczo zostaje odczytane jedynie przez osobę ludzką. Niekonieczny związek bytowy, jaki zachodzi w człowieku między istnieniem a jego istotą budzi nie tylko lęk związany z utratą bytowości, lecz również budzi nadzieję, że posiadając istnienie, nie może ono ulec wygaśnięciu. Cały proces rozwojowy człowieka kieruje się ku maksymalnemu wzmocnieniu swej bytowości, zabezpieczeniu fenomenu życia, czemu służą przeróżne aktywności odosobowe takie, jak potrzeba wchodzenia w więzi międzyosobowe, po działania kulturowe takie, jak sztuka, nauka, aż po religię. Tymczasem, niemal codzienne doświadczenie informuje człowieka o wielorakich ograniczeniach w potencjalnym rozwoju swych afirmacji. Towarzyszy temu świadomość niezgody i głęboki protest w obliczu możliwości „nie-bycia". Głębokie pragnienie wzmacniania się w bytowaniu nie może być zaspokojone przez jakiekolwiek relacje horyzontalne, co otwiera człowieka na poszukiwanie oparcia o istnieniu w Pełni Istnienia, w Bycie bezbrakowym. Dzieje się tak dlatego, że każdy byt znajdujący się w sytuacji

istnienia jako wartości pochodnej, lecz nie będący samym istnieniem, nie jest w stanie wzmocnić się bytowo w relacjach horyzontalnych. Wszelkie próby ugaszenia pragnienia „bycia" bez granic, głębokiego głodu bycia „więcej" i „mocniej", czego wyrazem jest cała dziedzina kultury, kierują ludzką nadzieję w stronę samego Źródła istnienia, Bytu Absolutnego. Negatywnym potwierdzeniem wezwania ku „lepszemu światu" są kolejne fiaska jego zastąpienia w tworzonych iluzjach projektów politycznych, utopie społeczne. Również ucieczka człowieka w narkotyki i uzależnienia, to próby, które, jak wskazywał Carl G. Jung, należy interpretować jako świeckie sposoby dotarcia do świata religijnego spełnienia.

Trzecie pole doświadczeń rozgrywa się w potrzebie **zaufania i zawierzenia siebie**. Jego źródłem jest świadome przeżywanie swego istnienia, którego „głodu" bycia nie jest w stanie nasycić ani świat rzeczy, ani jakakolwiek forma życia społecznego. Przejściowy i nietrwały charakter powierzenia się wartościom rzeczowym, bądź socjalnym, ujawnia się z całą mocą wobec bezradności umierania. Człowiek posiada jednakże przeczucie uczestnictwa w istnieniu, którego ostateczna podstawa znajduje się poza horyzontem świata i jego dziejów. Intuicyjnie wyczuwa się możliwość pełnego zaufania Osobie, która słyszy słowa ludzkiej nadziei, wyrażone w pragnieniu przekroczenia progu śmierci. Do dziś trwa spór o kształt *sacrum*, w tym znaczeniu, że wciąż otwarta jest dyskusja, czy na terenie filozofii religii można mówić o Osobowym charakterze bóstwa. Pewne typy doświadczenia religijnego, a tu przede wszystkim Objawienie biblijne, sytuują pojęcie Boga jako Osoby w samym centrum swego wyznania wiary. Nie bez racji będzie się więc przypuszczenie, że relacja religijna, choć rozumiana i interpretowana w bardzo zróżnicowanych formach musi odnosić się do Boga Osobowego jako bytowego i aksjologicznego źródła istnienia człowieka jako bytu osobowego. Dzieje człowieka zaczynają się od Miłości i poprzez miłość zdążają do Miłości. Niewątpliwy jest związek między rozwiniętą koncepcją człowieka jako osoby a niemożliwością przyjęcia rzeczy, czy też każdej innej postaci bytu nieosobowego jako właściwej postaci *Sacrum*. Dodatkowym czynnikiem wspierającym tezę personalistyczną są, bardzo bogato udokumentowane w badaniach religioznawczych, ogólne i nie zawsze sprecyzowane, przeświadczenie o bóstwie jako Osobie[32].

W zakończeniu należy podkreślić, że samo stwierdzenie istnienia ontycznej zależności między człowiekiem a Bogiem nie wyczerpuje i nie wyjaśnia całości doświadczenia religijnego. Jak wspomnieliśmy, wyróżnionym i jedynym odbiorą tej relacji jest osoba ludzka, która sama w sobie jest bytem złożonym. A zatem, na pełny i obiektywny obraz faktu religijnego składa się zarówno ontyczna struktura świata oraz kondycja egzystencjalna samego człowieka, który choć włączony w świat oraz wielostronnie z nim powiązany, bytuje też duchowo. Elementem wyróżniającym człowieka od uwarunkowań typu przyrodniczego, dzięki któremu przekracza je, skupia się w fenomenie życia osobowego. O ile więc można mówić o metafizycznej, a nie wyłącznie podmiotowo-antropologicznej podstawie samego faktu odniesienia się człowieka do Boga to, aby fakt ten przybrał cechy interpersonalne, konieczna jest jego osobowa akceptacja ze strony podmiotu ludzkiego.

[32] Z.J. Zdybicka, Człowiek i religia, jw., s. 340 n.

Z kolei, moment afirmacji Boga jako wartości najwyższej dotyka bardzo złożonej problematyki osoby ludzkiej, której autorealizacja przechodzi zarówno przez sferę intelektualno-teoretyczną, wolitywne przyzwolenie, zapis emocjonalny związany z osobistą historią aż po osobiste zaangażowanie[33]. Można więc powiedzieć, że osoba ludzka jest zdolna do odczytania siebie jako bytu naturalnie powiązanego z religią, z czego nie wynika jakaś postać zdeterminowania do „wierzenia". Postulat bycia religijnym jest analogiczny do innych potencjalności wpisanych w naturę bytu ludzkiego takich, jak zdolność poznania prawdy, czy chęć osiągnięcia dobra moralnego. Zdolności te wypływają z natury bytowej człowieka, co nie oznacza, że muszą być realizowane. Istnieje pierwotne wezwanie moralne do czynienia dobra i unikania zła, natomiast dramat wyboru ukierunkowanego na bycie moralnym dokonuje się w samym człowieku, który może odrzucić dobro, wybrać dobro niższe zamiast wyższego, lub też pomylić się przyjmując zło za dobro moralne. Jeśli potencjalność bytu ludzkiego aktualizuje się, w analogiczny sposób w odniesieniu do Transcendensu, to realizacja więzi religijnej leży w wyłącznej przestrzeni, w której rozgrywa się niepowtarzalna tajemnica życia ludzkiego.

Propozycja lubelskiej szkoły filozoficznej w kwestii wyjaśnienia faktu religijnego będzie twierdzić, że jest on związany ze sposobem istnienia człowieka, z ludzką kondycją wtopioną o metafizyczną strukturę świata. Relacja religijna rodzi się i przebiega poprzez człowieka, jego ontyczną przygodność oraz niekonieczność istnienia, a w swej części antropologiczno-kulturowej związana jest z elementem poznawczym, który odczytuje zastaną sytuację bytową. Możliwość poznawczego rozpoznania ludzkiej kondycji w kontekście metafizyki istnienia budzi refleksję, która ukierunkowuje myśl na Transcendencję i w tym znaczeniu w obszarze bytu znajduje się początek dyskursu religijnego w każdej jego postaci. W ten sposób źródło faktu religijnego umieszcza się poza „wytwórczą" rolą człowieka. Na każdym etapie swego rozwoju kulturowego wiązał on odniesienia religijne z, tak lub inaczej rozumianym, Transcendensem, gdyż on sam pozostaje niezmiennym miejscem poznawczego uświadomienia swojej sytuacji bytowej. Religia stanowiła stały składnik życia ludzkiego bez względu na etap cywilizacyjnego rozwoju.

Na podstawie dotychczasowych refleksji można więc stwierdzić, że religia przynależy do konstytutywnych składników człowieka i kultury, jaką on tworzy. Oznacza to nic innego, jak potwierdzenie faktu, że wszędzie tam, gdzie pojawił się człowiek, tam też istniała jakąś postać religii. W tym punkcie istnieje fundamentalna opozycja z teoriami redukcjonistycznymi twierdzącymi, że religia jest jedynie „przypadkowym" zdarzeniem w rozwoju kulturowym, bez strukturalnego związku z człowiekiem jako podmiotem kultury. Okazuje się, że religia nie jest elementem dodanym i incydentalnym, generowanym na zewnątrz człowieka przez wybrane zjawiska kulturowe, natury historycznej, ekonomiczno-politycznej, społecznej, czy psychologicznej. Jeśli u fundamentów kultury ludzkiej leży świadomy kontakt z otaczającą rzeczywistością, to pierwszym działaniem kulturowym jest, mniej lub bardziej zorganizowane poznanie. Myśl ludzka jest najbardziej pierwotnym śladem kultury. Rozwijając poznanie intelektualne buduje się pozostałe działy kulturowych

[33] W sytuacji biblijnego wezwania i powołania przez Osobowego Boga nie można pominąć pojęcia łaski wiary, o czym wspomina Z d y b i c k a, Religia i religioznawstwo, jw., s. 427, 432 n.

aktywności, wśród których znajdują się zróżnicowane sposoby porządkowania życia społecznego, ekspresja artystyczna, poznanie teoretyczne oraz jego techniczne wykorzystanie, jak też formy odnoszenia się do faktu religii. Ostatecznie więc, to człowiek odczytuje swoją bytową kondycję o charakterze religijnym, która wyjaśnia trwałą obecność faktu religii w dziejach ludzkich. Fakt ten przybierał i wciąż przybiera różne kulturowe konkretyzacje oraz zróżnicowane formy, choć on sam pozostaje trwałą i medialną podstawą otwarcia człowieka na Transcendencję, *Sacrum*, Boga.

L'EXPLICATION LE FAIT DE LA RELIGION DANS «L'ÉCOLE PHILOSOPHIQUE DE LUBLIN»

RESUMÉ

La présence de la religion dans la culture humaine exige de trouver la réponse quant à ses sources, les fondaments qui peuvent justufier son existence. Cette question intrigue la pensée philosophiques dès son commencement. Ainsi ce problème a été posè l'école philosophique de Lublin. Cet école, former après la deuxième geurre mondiale à Faculté Philosophique de l'Université Catholique de Lublin, s'iénspirent du thomisme existentielle Dans ses recherches elle discerne le fait de la religion et les formes culturelles par lequelles le fait s'exprime. Pour la reflexion philosophique, le fait de la religion est plus intéressant. Sur ce sujet, un des représentants le plus connu dans la philosophie de la religion Z.J. Zdybicka nous propose, pour mieux comprendre le phenomen religieux, d'employer l'analise de trois elements: l'objet de la religion, l'homme et le raport entre les deux.