



POLSKA FILOZOFIA  
CHRZEŚCIJAŃSKA  
XX WIEKU



# Zofia Józefa Zdybicka

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

Seria wydawnicza

**POLSKA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA XX WIEKU**

Mieczysław Gogacz • Stanisław Kamiński • Kazimierz Kloskowski  
Kazimierz Kłósak • Feliks Koneczny • Mieczysław Albert Krąpiec  
Piotr Lenartowicz • Tadeusz Styczeń • Tadeusz Ślipko • Józef Tischner  
Karol Wojtyła • Jacek Woroniecki • Zofia Józefa Zdybicka  
Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku

**Rada naukowa**

Artur Andrzejuk, Tadeusz Biesaga SDB, Józef Bremer SJ,  
Piotr Duchliński, ks. Grzegorz Hołub, ks. Jarosław Jagiełło,  
Adam Jonkisz, ks. Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska,  
Damian Leszczyński, ks. Ryszard Moń, Zbigniew Pańpuch,  
Ewa Podrez, Paweł Skrzydlewski, ks. Jan Sochoń,  
Krzysztof Stachewicz, ks. Kazimierz M. Wolsza, ks. Władysław Zuziak

**Redakcja naukowa**

ks. Maciej Bała, Piotr Stanisław Mazur

<https://pchph.ignatianum.edu.pl>



POLSKA FILOZOFIA  
CHRZEŚCIJAŃSKA  
XX WIEKU

# Zofia Józefa Zdybicka

Ks. Jan Sochoń

Ks. Maciej Bała

Ks. Jacek Grzybowski

Ks. Grzegorz Kurp

Joanna Skurzak

Wydawnictwo Naukowe  
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2019

© Copyright by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2019

Teksty Zofii J. Zdybickiej USJK (s. 135–208):

© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

Publikacja finansowana w ramach programu  
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą  
„Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku”  
w latach 2016–2020, nr projektu 0033/FIL/2016/90

**Redaktor naukowy tomu**  
**Ks. Jan Sochoń**

Recenzenci  
Maria Małgorzata Bouzyk  
Ks. Piotr Moskal

Redaktor prowadzący  
Roman Małecki

Redakcja i korekta  
Anna Zaremba

Skład i łamanie  
Lesław Sławiński

Projekt okładki i stron tytułowych  
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

ISBN 978-83-7614-422-1

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl  
<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

# Spis treści

## I. ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA USJK – OSOBA I DZIEŁO

WPROWADZENIE .....	11
1. ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ ZOFII JÓZEFY ZDYBICKIEJ .....	17
2. DZIEŁO W KONTEKŚCIE EPOKI POWOJENNEJ W POLSCE .....	23
WOBEC TRADYCJI FILOZOFICZNYCH I WYDARZEŃ POLITYCZNYCH .....	25
WYBÓR KAROLA WOJTYŁY NA PAPIEŻA .....	28
LUBELSKA SZKOŁA FILOZOFICZNA .....	29
3. NAUKA I FILOZOFIA – METODOLOGICZNE PRIORYTETY BADAŃ NAD RELIGIĄ .....	33
CZYM JEST KLASYCZNA KONCEPCJA FILOZOFII? .....	34
DLACZEGO ISTNIEJE RELIGIA? .....	36
METODY CHARAKTERYSTYCZNE DLA BADAŃ NAD RELIGIĄ .....	39
4. FILOZOFICZNE ROZPOZNANIE BYTU BOGA I JEGO RELACJI DO ŚWIATA .....	43
PARADOKS AFIRMACJI BOGA W ŚWIELE PRZYCZYNOWOŚCI .....	43
INNE DROGI POZNANIA BOGA DOSTĘPNE CZŁOWIEKOWI .....	45
METAFIZYKA PARTYCYPACJI .....	46
W DUCHU TOMASZA Z AKWINU .....	47
ANALOGIA I PARTYCYPACJA .....	53
ONTYCZNE FILARY PARTYCYPACJI .....	55
FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA .....	58

<b>5. RELIGIA W KULTURZE</b> .....	63
KRYTYCZNY STAN WSPÓŁCZESNEJ KULTURY .....	64
POSTMODERNISTYCZNE ZAWIESZENIE GŁOSU .....	65
CHRZEŚCIJAŃSTWO NOŚNIKIEM PRAWDY I ZBAWIENIA .....	67
OSOBYWY MODEL KULTURY .....	69
<b>6. CZŁOWIEK I RELIGIA</b> .....	73
KIM JEST CZŁOWIEK? .....	73
OSOBYWY WYMIAR LUDZKIEGO BYTU .....	75
DEFINICJA RELIGII I NATURA RELACJI RELIGIJNEJ .....	77
<b>7. RELIGIA I SACRUM – RÓŻNICE PARADYGMATÓW</b> .....	81
BÓG CZY SACRUM? .....	82
POWODY UPOWSZECHNIANIA SIĘ POJĘCIA SACRUM .....	83
ABSOLUT METAFIZYCZNY A BÓG RELIGII .....	86
<b>8. ATEIZM – HISTORIA, PARADOKSY, PUŁAPKI</b> .....	89
ŹRÓDŁA I TYPOLOGIA NOWOCZESNEGO ATEIZMU .....	89
DZIEJE IDEI ATEISTYCZNYCH .....	92
WADY ATEIZMU .....	94
SKUTKI ATEIZMU JAKO POSTAWY FILOZOFICZNEJ I PROJEKTU SPOŁECZNEGO .....	96
<b>9. FILOZOFIA W PRZESTRZENI OTWARTEGO SPORU</b> .....	99
POLEMIKI Z MARKSIZMEM I ATEIZMEM: PROBLEM ALIENACJI ORAZ SPÓR O WIZJĘ CZŁOWIEKA .....	99
WOBEC NIEKLASYCZNYCH KONCEPCJI FILOZOFII RELIGII .....	104
<b>10. W KRĘGU UCZNIÓW I KOMENTATORÓW</b> .....	109
DYSKUSJA WŚRÓD ZWOLENNIKÓW KLASYCZNEJ KONCEPCJI RELIGII .....	109
POGLĄDY RELIGIOZNAWCZE PIOTRA MOSKAŁA .....	110
STANOWISKO FILOZOFICZNE JANA SOCHONIA .....	113
FILOZOFIA RELIGII JANA ANDRZEJA KŁOCZOWSKIEGO .....	117
POZOSTALI BADACZE NAWIĄZUJĄCY DO REALISTYCZNEJ FILOZOFII RELIGII .....	120
<b>UWAGI KOŃCOWE</b> .....	123
<b>SŁOWNIK POJĘĆ</b> .....	127

## II. ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA USJK – TEKSTY WYBRANE

### POZNAWCZA I ONTYCZNA TRANSCENDENCJA ABSOLUTU

Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017, s. 167–202 ..... 135

### WYJAŚNIENIE FAKTU ISTNIENIA RELIGII

Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 282–294; 307–311 ..... 171

### BÓG CZY SACRUM?

Z.J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 22–23; 72–90 ..... 189

### ATEIZM ZAGROŻENIEM DLA OSOBY LUDZKIEJ

Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012, s. 19–21; 32–41 ..... 201

**BIBLIOGRAFIA** ..... 209





I.

ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA USJK  
– OSOBA I DZIEŁO



# WPROWADZENIE

Niniejsza książka przybrała panoramiczny charakter. Przedstawiamy życie i dzieło Zofii Józefy Zdybickiej, ukazując je na tle powojennej historii Polski i w horyzoncie dokonań polskiej filozofii, która ma bardzo długą, bo niemal 800-letnią tradycję, sięgającą czasów Witelona, uczonego uznawanego za pierwszego przyrodnika, matematyka i filozofa okresu przeduniwersyteckiego w Polsce<sup>1</sup>. Zwracamy specjalną uwagę na sytuację, w której znalazła się europejska (szerzej: światowa) filozofia na przecięciu wieku XX i XXI, gdyż ma ona zauważalny wpływ na miejsce i znaczenie realizmu metafizycznego, propagowanego przez Zdybicką, a współcześnie spychanego na margines nie tylko naukowej dysputy o sprawach rzeczywiście ważnych dla całej ludzkości.

Reprezentowane przez Zofię Zdybicką stanowisko wiążemy z tomizmem egzystencjalnym, dla którego główny oręż w rozważaniach metafizycznych i antropologicznych stanowi myśl Tomasza z Akwinu. Lubelska uczona postuluje, że filozofia jest godna swej miary jedynie wówczas, kiedy najściślej, jak to możliwe, zbliża do realnej rzeczywistości, której istnienie nie jest zależne od ludzkich myśli i języka. Sprzeciwia się też przekonaniu o bytowaniu jakichś sfer idealnych albo czysto możliwych. Świat po prostu egzystuje, a jego poszczególne byty-rzeczy dysponują swoją istotą oraz istnieniem dzięki niezależnym od ludzi formom substancjalnym.

---

<sup>1</sup> Zob. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 24–27.

Tak więc: pluralizm ontologiczny, otwartość poznawcza ludzkiego umysłu, korespondencyjne pojmowanie prawdy, akceptacja teistycznej wizji świata i życia, włączającej w obręb filozoficznego namysłu dane pochodzące z chrześcijańskiego Objawienia, wyakcentowanie partycypacji jako ontologicznego spoiwa wiążącego wzajemnie człowieka i Boga, zwrócenie uwagi na związek religii z zagadnieniem śmierci, docenienie kulturotwórczej roli chrześcijaństwa w dziejach Zachodu – wszystko to sprawia, że Zdybicką zaliczamy do czołowych tomistów polskich, podobnie jak Stefana Swieżawskiego, Mieczysława Alberta Krąpca OP, Jerzego Kalinowskiego, Stanisława Kamińskiego czy, w nieco odmiennym sensie, Karola Wojtyłę – papieża Jana Pawła II.

Ale nade wszystko podkreślamy zaangażowanie lubelskiej uczonej w kwestie bodaj najistotniejsze, wiążące się mianowicie z religią, kierującą ludzkie doświadczenie w stronę umożliwiającą spełnienie wszystkich potencjalności złożonych przez Stwórcę w ludzkiej naturze i ostatecznie owe możliwości przekraczające, kiedy – wyrażając się w opcji teologicznej – człowiek zostanie ogarnięty światłem chwały (*lumen gloriae*). W tym zbawczym stanie jego możliwości poznawcze będą z pewnością nieskończenie przewyższały te przynależne ludzkiej istocie.

Zdybicka oczywiście oddziela porządek wyjaśnień i uzasadnień filozoficznych od porządku oraz języka dystynkcji teologicznych, niemniej jednak przyjmuje, że nie sposób poprawnie rozwiązać problemu ostatecznej prawdy o człowieku i Bogu tylko własnymi siłami. Trzeba wziąć pod uwagę „pomoc” samego Boga, który niejako dopełnia możliwości poznawcze człowieka światłem Boskiej mądrości. Nie chodzi tu o odpowiedź na pytanie, któremu z bogów ewentualnie odpowiada Bóg chrześcijan, czy może Zeusowi, czy Hermesowi, Dionizosowi lub Zaratustrze: przecież żadnemu z nich. Zdybicka przywołuje Boga, do którego żaden z wyznawców politeizmu się nie modli. To w pewnym sensie Bóg filozofów, do którego można się modlić, wbrew drwinom Heideggera, i który przemawia do człowieka, choć to pojęcie Boga wiara chrześcijańska dogłębnie przeobraziła.

Mianowicie, jak to perfekcyjnie ukazał Joseph Ratzinger<sup>2</sup>: ten Bóg ukazuje się w wierze jako Bóg ludzi, który nie jest tylko myślą myśli, jak u Arystotelesa, wieczną matematyką wszechświata, ale jest

---

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 132–138.

*agape*, mocą stwórczej miłości. To ten Bóg – „Ogień”, którego Pascal doświadczył owej nocy, gdy na kartce, którą potem nosił zaszytą w ubraniu, napisał słowa: „Ogień. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba”, a nie „Bóg filozofów i uczonych”. W tym znaczeniu Bóg filozofów jest zupełnie inny, niż wymyślili Go filozofowie, chociaż nie neguje tego, do czego oni doszli: że poznaje się Go rzeczywiście dopiero wtedy, gdy się pojmie, iż będąc istotną Prawdą i podstawą wszelkiego bytu, jest On zarazem także Bogiem wiary, Bogiem ludzi, do którego człowiek powinien odnosić się z miłością. Relację człowieka z Bogiem przynika więc miłość, co należy uważać za *proprium* Biblii.

Dlatego Bóg Biblii działa w historii. Objawia się ludziom, ażeby przyjść im z pomocą w ich ucisku. Zawsze też pozostaje wolny. Nie pozwala sobą rozporządzać. Jest jednak gotów czynić niespodzianki. Natomiast Bóg Koranu nie chce podejmować takiego ryzyka. Pozostaje poza obrębem historii. Chce, żeby Go poznawano i czczono jako Jedyne, w Jego wielkości i majestacie, jako Stwórcę, Prawodawcę i Sędziego. W konsekwencji islam nie będzie już mógł przyjąć objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie.

Zdybicka rozumie, że również dla wielu współczesnych ten osobowy wymiar Absolutu jest najtrudniejszy do przyjęcia. Jeżeli jednak chrześcijanie uznają prymat Logosu, wiarę w rzeczywistość stwarzającej myśli, wyprzedzającej wszystko i utrzymującej świat w istnieniu, to Bóg nie może być – wbrew opiniom wciąż wpływowego Heideggera<sup>3</sup> – świadomością anonimową, nieokreśloną, lecz wolnością, miłością, osobą. Na tak sformułowanych pryncypiach oparła swe filozoficzne, w węższej wymowie, religioznawcze propozycje Zdybicka, szczególnie te skoncentrowane na wyjaśnieniu realnych aktów religijnych, przynależnych ludziom na mocy ich spontanicznych doświadczeń. Ukazujemy w tym opracowaniu poszczególne etapy prowadzące do filozoficznego, czyli ostatecznościowego wyjaśnienia przez nią faktu religii, realnie przeżywanego przez człowieka już na poziomie poznania zdroworozsądkowego, w najróżniejszych zresztą kontekstach kulturowych.

---

<sup>3</sup> Heidegger przedstawiał się jako nieugięty przeciwnik związków filozofii z teologią. Tam, oznajmiał, gdzie pojawiają się głosy Objawienia, ludzkie myślenie milknie. Dlatego teologowie powinni potraktować filozofię jako „Pawłowe głupstwo”. Zob. tegoż: *Czym jest metafizyka. Wprowadzenie*, w: *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i inni, Warszawa 1996, s. 179–180.

Sygnalizujemy ogromną erudycję Autorki, dogłębną znajomość literatury filozoficznej, począwszy od starożytności aż po czasy najnowsze. I chociaż stoi ona twardo na gruncie klasycznego rozumienia filozofii, nie lekceważy osiągnięć innych typów dyskursu filozoficznego, chociażby dokonań fenomenologii czy filozofii dialogu. Zajmują ją problemy nurtujące ludzką kulturę od dawna, ale również te, które pojawiły się wraz z nowożytnym rozwojem nauki, techniki, polityki, prawa, medycyny. Mamy na myśli choćby zagadnienia postępującej globalizacji, multikulturalizmu, sekularyzmu, mniejszości etnicznych, a więc i problemy emigracji i uchodźstwa, tolerancji, często posuniętej aż po granice obojętności, kwestie wychowania czy tzw. poprawności politycznej.

Wyrażamy w imieniu lubelskiej filozof nadzieję, że chrześcijaństwo, podbudowane filozoficzną i teologiczną prawdą, przynosi ocalenie, zapraszając do wysiłku zasługiwania na zbawienie. Stanowczość tego zdania nie oznacza zaprzestania trudu poszukiwań. Wciąż bowiem jesteśmy w drodze. Nie jest to szlak biegnący przez pustynię, ale przez ziemię, gdzie Bóg troszczy się o swoje stworzenia. Podejrzliwie wobec prawdy propozycje wielu (bo nie wszystkich) przedstawicieli kultury obecnego czasu nie przesłaniają tego radosnego i napawającego duchowym pokojem przesłania.

Być może niektórzy ze współczesnych są przerażeni pustką kosmosu, inni nie mogą sobie poradzić z dziurą w kształcie Boga, zalegającą w ich świadomości, jeszcze inni skupiają się na miłości do innych ludzi, tworząc świeckie formy duchowości, które przynoszą im intuicyjne wglądy i ekstazy, uzyskiwane za pomocą swoistych ćwiczeń umysłowych i duchowych; jeszcze inni oczekują nadejścia ogólnoludzkiej sprawiedliwości, dającej poczucie ostatecznego spełnienia.

Większość wciąż jednak chce pozostać i pozostaje przy ewangelicznym stylu życia, nie po to, żeby mieszkać w muzeum, lecz po to, by odnaleźć najlepszą część dziedzictwa strzegącą przed demiurgiczną pokusą, która zakłamuje dążenie do postępu, nakazując zapomnieć człowiekowi o jego ograniczeniach i słabościach<sup>4</sup>. Do takich osób należy Zofia Józefa Zdybicka, której filozoficzne dokonania sugerują, że w końcu znajdziemy szczęście, ale jedyną drogą, która

---

<sup>4</sup> Por. J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 303–306; M. Bock-Côté, *Multikulturalizm jako religia polityczna*, tłum. M. Chojnowski, Warszawa 2017, s. 308.

do niego prowadzi, jest prawda, zwłaszcza ta objawiona przez Stwórcę wszechrzeczy. Postmodernistyczne utrudnienia niewiele w tej kwestii mogą zmienić, choć zmuszają do głębszego konfesyjnego namysłu, wzmagają – paradoksalnie – potrzebę afirmacji realnej rzeczywistości, która umożliwia egzystencję godną człowieka akceptującego swe niezbywalne związki z Bogiem. Cieszymy się, że podjęty przez badaczkę wysiłek nie idzie na marne, gdyż wielu jej następców nadal komentuje i twórczo rozwija realistyczny model filozofii oraz związane z nim sposoby uczestnictwa w kulturze.





# ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ ZOFII JÓZEFY ZDYBICKIEJ

Zofia Róża Zdybicka urodziła się 5 sierpnia 1928 roku w Kraśniku Lubelskim – dziś dzielnica miasta Kraśnik (województwo lubelskie) – w zamożnej, zaangażowanej religijnie rodzinie mieszczańskiej, którą tworzyli rodzice Feliks i Helena z domu Łukasik oraz o cztery lata starsza siostra. Dramatycznym momentem dla całej rodziny była przedwczesna śmierć ojca w 1939 roku. Po ukończeniu szkoły podstawowej w Kraśniku Zdybicka rozpoczęła naukę w ogarniętym działaniami II wojny światowej Lublinie, w cieszącym się renomą Technikum Kupieckim im. A.J. Vetterów. W 1948 roku zdała egzamin dojrzałości. Jeszcze w czasie nauki w technikum za radą swojego spowiednika o. Stefana Dzierżka SJ (zm. 2005), wychowanka św. Urszuli Ledóchowskiej, nawiązała kontakt ze Zgromadzeniem Sióstr Urszulanek Serca Konającego w Pniewach.

Po maturze, 24 września 1948 roku Zdybicka wstąpiła do zgromadzenia urszulanek. Pierwszym zadaniem, jakie jej powierzono ze względu na ukończenie technikum handlowego, była piecza nad finansową stroną działalności domu dziecka prowadzonego przez zgromadzenie w Otorowie k. Pniew. Marzeniem Zdybickiej były studia uniwersyteckie, które – w splocie różnych uwarunkowań, jako siostra Józefa Zdybicka – zaczęła realizować w roku akademickim 1956/1957 na działającym samodzielnie od dziesięciu lat Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Dla samego wydziału był to rok przełomowy, ponieważ wtedy w jego ramach rozpoczęły działalność cztery specjalizacje: Specjalizacja Filozofii Teoretycznej, Specjalizacja Praktyczna, Specjalizacja Filozoficzno-Psychologiczna oraz

Specjalizacji Filozofii Przyrody. Taka struktura została utrzymana aż do roku 1981<sup>5</sup>. Jednak o wiele ważniejsze niż struktury były osoby tworzące ówczesny wydział oraz idee i problemy podejmowane podczas wykładów i seminariów. Już jako dziekan Wydziału Filozofii Zdybicka wspominała atmosferę tamtych lat i relacje z wykładowcami, „którzy tworzyli w stopniu dziś nieosiągalnym wspólnotę między uczonymi a uczniami. W dociekaniu, przekazywaniu i przyjmowaniu prawdy prowadzono dialogi, nawiązywały się przyjaźnie, które wykraczały daleko poza czas studiów, a nieraz przetrwały do końca życia”<sup>6</sup>.

Podczas pierwszych lat studiów Zdybicka uczestniczyła w zajęciach prowadzonych m.in. przez o. Mieczysława Alberta Krąpca, Stefana Swieżawskiego, ks. Mariana Kurdziałka, ks. bpa Karola Wojtyłę i ks. Stanisława Kamińskiego. Należy zaznaczyć, że filozofia od początku funkcjonowania KUL (1918) odgrywała zasadniczą rolę w systemie kształcenia uniwersyteckiego, głównie za sprawą pierwszego rektora uniwersytetu, ks. Idziego Radziszewskiego, zafascynowanego łowańską szkołą neoscholastyczną.

Uwieńczeniem pierwszego etapu studiów Zdybickiej była obrona pracy magisterskiej, 20 czerwca 1961 roku, napisanej pod kierunkiem o. Krąpca, pt. *O naturze rozumowania redukcyjnego występującego w filozofii bytu*. W tym samym roku akademickim Zdybicka rozpoczęła studia doktoranckie z zakresu filozofii. Stopień doktora filozofii uzyskała w listopadzie 1965 roku na podstawie złożonego rygorozum oraz rozprawy doktorskiej pt. *Filozoficzne podstawy poznawalności Boga u H. de Lubaca*<sup>7</sup>, napisanej również pod kierunkiem o. Krąpca. Badania Zdybickiej, których efektem była rozprawa doktorska, koncentrowały się wokół ontologicznych, epistemologicznych, metodologicznych i historycznych uwarunkowań teorii poznania Boga w interpretacji francuskiego jezuitę Henri de Lubaca.

W marcu 1966 roku dr Zdybicka podjęła w KUL zajęcia zleczone, a później została zatrudniona na etacie starszego asystenta i po jakimś czasie adiunkta przy Katedrze Metafizyki. Prowadziła wykłady kursoryczne z metafizyki oraz głównych problemów filozoficznych;

<sup>5</sup> Zob. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lublin 1998, s. 64.

<sup>6</sup> Z.J. Zdybicka, *Wydział Filozofii KUL w perspektywie Pięćdziesięciolecia*, w: *Księga Jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, red. A.B. Stępień, J. Wojtyśiak, Lublin 2000, s. 14.

<sup>7</sup> Ta praca doktorska ukazała się pod tytułem *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca*, Lublin 1973.

podjęła nadto zagadnienia współczesnych koncepcji poznania Boga oraz teorii partycypacji w aspekcie teoriopoznawczym, ontycznym, a także partycypacji i analogii.

29 października 1970 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL odbyło się, z wynikiem pomyślnym, kolokwium habilitacyjne dr Zdybickiej. Recenzentami dorobku naukowego i rozprawy *Próba zbudowania tomistycznej teorii partycypacji* byli o. prof. Mieczysław A. Krąpiec OP, ks. prof. Kazimierz Kłósak, ks. prof. Stanisław Kamiński i ks. doc. Marian Jaworski.

W 1971 roku powołano dr hab. Zofię Zdybicką na stanowisko docenta, a w 1973 roku powierzono jej kierownictwo powołanej 22 czerwca tegoż roku Katedry Filozofii Religii, której powstanie wiązało się z akademickim namysłem nad relacją metafizyki i filozofii Boga do filozofii religii<sup>8</sup>. Tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego i stanowisko profesora KUL otrzymała w 1978 roku, a tytuł profesora zwyczajnego nauk humanistycznych w roku 1988. Tym samym Zdybicka została pierwszą w Polsce siostrą zakonną z tytułem naukowym profesora.

O zapale nieustannego poszukiwania i zgłębiania zagadnień z zakresu filozofii religii świadczą m.in. liczne wyjazdy Zdybickiej w celach badawczych: *research fellow* w Yale University (New Haven, USA 1977/1978), w The Catholic University of America w Waszyngtonie (1978) oraz w Katolickim Uniwersytecie w Leuven (1972, 1981, 1984, 1990, 1994, 1995).

Imponująca jest także działalność dydaktyczna Zdybickiej. Poza wykładami kursorycznymi i monograficznymi z filozofii Boga i religii, a także proseminarium, seminarium magisterskim i doktorskim z filozofii Boga i religii, Zdybicka prowadziła również zajęcia z metafizyki, antropologii i etyki. W wykładach monograficznych zajmowała się tak doniosłymi kwestiami, jak problem Boga w filozofii procesu (1981/1982), problematyka tzw. śmierci Boga (1982/1983), tematyka współczesnego ateizmu (1988/1989), nastawienie religii wobec wielości kultur (1991/1992) czy zagadnienie religii i wolności (1995/1996). Ponadto wykładała wstęp do filozofii, antropologię i etykę.

Ważnym polem dydaktyczno-akademickiej działalności Zdybickiej było wypromowanie ok. 100 prac magisterskich i 28 prac doktorskich. Do grona doktorantów Zdybickiej należy wielu wybitnych uczonych,

<sup>8</sup> Por. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, dz. cyt., s. 64.

m.in. o. prof. Andrzej Kłoczowski OP, ks. prof. Jan Sochoń, ks. prof. Piotr Moskal czy ks. prof. Paweł Mazanka.

Zdybicka była organizatorką i współorganizatorką sympozjów, spotkań naukowych i zjazdów o zasięgu ogólnopolskim i międzynarodowym. Jednym z jej największych przedsięwzięć organizacyjnych był V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej w Lublinie objęty formułą „Wolność we współczesnej kulturze”, który odbył się w dniach 20–25 sierpnia 1996 i zgromadził ponad 300 uczonych z 30 krajów świata<sup>9</sup>. Poza tym zorganizowała, bądź współorganizowała, wiele innych zebrań, z których na uwagę zasługują m.in.: Międzynarodowe Sympozjum Filozoficzne w Krakowie (1978), Międzynarodowe Kollokwium „Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy” (Rzym 1981), Międzynarodowe Sympozjum Antropologiczne „Dramat osoby i natury” (Lublin 1984), Ogólnopolskie Sympozjum „Zadania filozofii w kulturze współczesnej” (Lublin 1986), Sympozjum „To, co Boskie i to, co ludzkie w kulturze chrześcijańskiej” (Lublin 1987), Sympozjum „Religia a sens bycia człowiekiem” (Lublin 1992).

Jednym z istotniejszych wymiarów działalności naukowej i dydaktycznej Zdybickiej było zaangażowanie w rozwój współpracy międzynarodowej. Wyrażało się ono zarówno w wyżej wspomnianych kontaktach naukowych z uniwersytetami z Europy i Ameryki Północnej, jak również w wygłaszanych referatach i odczytach, jakie Zdybicka przedstawiła m.in. podczas Międzynarodowych Kongresów Tomistycznych (Rzym–Neapol – 1974, Rzym – 1980, 1986), na uniwersytetach w Waszyngtonie, Ottawie, Brukseli, Baltimore, Edmonton, Montrealu, New Haven, Waterbury, Chicago, Pradze, Paryżu i Leuven.

Zdybicka jest członkiem następujących stowarzyszeń naukowych: Komitetu Nauk Filozoficznych PAN (1987–1989), Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL, American Bibliographical Institut, Societas Internationale St. Thomae Aquinatis, Pontificia Academia Sanctae Thomae Aquinatis, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu (Oddział *Società Internazionale Tommaso d'Aquino*, członek założyciel).

Kompetencje i zaangażowanie Zdybickiej wielokrotnie doceniano w kręgach władzy i pracowników Katolickiego Uniwersytetu

<sup>9</sup> Pokłosiem tego wydarzenia stała się publikacja *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20–25 sierpnia 1996*, Lublin 1997.

Lubelskiego. Wyrazem uznania było powierzenie Zdybickiej odpowiedzialnych funkcji w strukturze Uniwersytetu: w latach 1979–1984 była kierownikiem Sekcji Filozofii Teoretycznej, w latach 1984–1986 – prodzikanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, a w okresie 1986–1987 i 1990–1999 – dziekanem tegoż Wydziału. Poza tym była wieloletnią przewodniczącą Senackiej Komisji ds. Kontaktów z Instytucjami Naukowymi za Granicą, uczestniczką Komisji Wydawniczej, ds. Nauki, Młodzieżowej oraz Lokalowej, działaczem Zarządu Towarzystwa Naukowego KUL, współredaktorem „Roczników Filozoficznych”, weszła w skład Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, redagowała dział „Filozofia religii” w *Encyklopedii katolickiej*, uczestnicząc jednocześnie w pracach Komitetu Naukowego Powszechnej Encyklopedii Filozofii i Rady Naukowej serii wydawniczej „Biblioteka Filozofii Realistycznej”.

Praca naukowo-dydaktyczna Zdybickiej, jej zaangażowanie w organizację życia naukowego i poczucie odpowiedzialności za kształt kultury zyskiwały wielokrotnie pochwalną akceptację. Zdybicka otrzymała Złoty Krzyż Zasługi (1978), Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski (2000), nagrodę Rady Naukowej „Życia i Myśli” – „Książka Roku” (1978) tytuł „Woman of the Year 1998” (American Biographical Institute, INC.) i Nagrodę Rektora KUL (1996). W roku 2014 została laureatką Nagrody im. Idziego Radziszewskiego, przyznawanej corocznie przez Towarzystwo Naukowe KUL, zaś 8 października 2016 roku została uhonorowana Nagrodą TOTUS przyznawaną przez Fundację Dzieło Nowego Tysiąclecia osobom i instytucjom, których działalność w sposób wybitny przyczynia się do promowania godności człowieka w duchu nauczania Jana Pawła II.

Oddzielny rozdział w życiorysie Zdybickiej stanowi jej aktywność w strukturach Kościoła katolickiego w Polsce oraz Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. W latach 1963–1983 i 2001–2007 była uczestnikiem Rady Generalnej zgromadzenia, a w latach 1983–2003 przełożoną Centrum Lubelskiego tegoż zgromadzenia. Uczestniczyła w pracach Prymasowskiej Rady Społecznej (1986–1990) oraz w Komisjach Episkopatu Polski ds. Kultury, ds. Nauki Katolickiej, ds. Dialogu z Niewierzącymi oraz w Komisji „Iustitia et Pax”. Włączono ją również do grona konsultorów Rady Naukowej Episkopatu Polski. W 1987 roku Zdybicka weszła w skład komitetu organizującego wizytę Jana Pawła II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W ten obszar aktywności Zdybickiej wpisują się także liczne

artykuły i opracowania dotyczące życia konsekrowanego oraz charyzmatu zgromadzenia siostr urszulanek.

11 listopada 2015 roku Zofii Zdybickiej zostało przyznane Honorowe Obywatelstwo jej rodzinnego miasta Kraśnika, zaś 16 listopada 2017 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyło się odnowienie doktoratu Zofii Zdybickiej. Podczas tej ostatniej uroczystości wykład na cześć Siostry Profesor wygłosił bp prof. dr hab. Ignacy Dec, który podkreślał, że „pracowitością siostry, jej życzliwością i wiedzą można by obdzielić kilka osób”, a być może nawet – dodajmy już poza wymiarem wspomnianej laudacji – całe środowiska naukowe, zwłaszcza te kontynuujące tradycję lubelskiej szkoły filozoficznej.

## DZIEŁO W KONTEKŚCIE EPOKI POWOJENNEJ W POLSCE

Filozofia należy do tych dziedzin naukowych, w których można zachować spory zakres autonomii wobec okoliczności zewnętrznych. Przede wszystkim dlatego, że jest uprawiana bez potrzeby angażowania skomplikowanych urządzeń technicznych czy rozbudowanych infrastrukturalnych. Zaś od strony merytorycznej jej niezależność przejawia się w dążeniu do prawdy, która nie jest uwarunkowana sytuacją społeczną, gospodarczą czy polityczną. Jednak żadna filozofia nie pozostaje zawieszona w próżni. Każdy filozof wchodzi w twórczą relację z czasem i przestrzenią, które wyznaczają niejako jego horyzont myślowy, rzeczywistość wskazuje zaś, jakimi problemami i zagadnieniami należy się zająć. Tak więc kontekst filozofowania stanowi wypadkową czasu, przestrzeni oraz dążenia do prawdy.

W tej perspektywie edukacja i działalność naukowa Zofii Józefy Zdybickiej przypada na okres powojennej Polski, w której instytucjonalną i ideologiczną władzę sprawowała partia komunistyczna, na czas transformacji końca lat 80. i początku lat 90. oraz czas wolnej Polski. Te wydarzenia polityczno-społeczne miały poważny wpływ na życie intelektualne i naukowe rozwijane w kraju. Ujmując zaś działalność Zdybickiej od strony kategorii miejsca, trzeba stwierdzić, że jest to filozofia polska, choć za stwierdzeniem tym kryje się wiele uproszczeń, trudno jest bowiem wyznaczyć terytorium filozofii; poza tym połączenie filozofii z konkretnym obszarem geograficznym suponuje jej lokalny charakter. Zapoznając się z biografią Zdybickiej, zauważamy, że jej działalność naukowa jest całkowicie wolna od wyżej

wymienionych determinacji. Polskość, jeżeli wolno tak określić, uprawianej przez nią filozofii tkwi przede wszystkim w języku, jego potencjale pojęciowym oraz w charakterze sporów i debat filozoficznych, jakie pojawiały się w polskiej kulturze.

Przede wszystkim mamy tu na myśli system filozofii marksistowskiej, gruntujący się w powojennej Polsce, stanowiący podbudowę ideologiczną komunizmu i stalinizmu. Ten ostatni był zjawiskiem polityczno-ideologicznym, nie zaś filozoficznym, stąd filozofia mogła być w nim tylko narzędziem albo ofiarą, a sam marksizm stał się w zasadzie strukturą o funkcji agitacyjnej<sup>10</sup>. Mimo to wykładano wówczas na uniwersytetach filozofię marksistowską, w dosyć mglistej formie, jako nauczanie urzędowe. Dopiero jednak wydarzenia Października 1956 roku (tzw. polityczna odwilż), umożliwiły otwarcie się marksizmu na prądy płynące z Zachodu i rozpoczęcie dyskusji z chrześcijaństwem. Wolno przypuścić, że właśnie spór z marksizmem narzucanym przez aparat polityczny, ale powoli otwierający się na „nowe treści”, przynajmniej do 1968 roku, był osięd debat, w których krystalizowało się wiele pojęć istotnych dla filozofii konfesyjnej, w tym przede wszystkim dla dwóch działów filozofii najbliższych Zdybickiej, czyli filozofii Boga i filozofii religii. Pojawienie się marksizmu w powojennej Polsce stało się również impulsem konsolidującym środowisko nazwane później lubelską szkołą filozoficzną. Jak pisze o nim Zdybicka:

[...] w okresie dominacji ideologii marksistowskiej w Polsce stanowiło prawdziwą ostoję myśli niezależnej, bo nastawionej jedynie na poznanie prawdy o rzeczywistości, a nie jej koniunkturalne dostosowywanie do panującej ideologii. Było to zjawisko niezwykle na terenie Polski, Europy Środkowej i Wschodniej<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Por. W. Chudy, *Postaci marksizmu i ich ewolucja w powojennej Polsce*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo – marksizm w Polsce*, red. A.B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992, s. 94.

<sup>11</sup> Z.J. Zdybicka, *Filozof wierny prawdzie o rzeczywistości*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 7.



## WOBEC TRADYCJI FILOZOFICZNYCH I WYDARZEŃ POLITYCZNYCH

Pomimo utraty znacznej części elit intelektualnych podczas II wojny światowej w Polsce kontynuowano trzy wielkie tradycje filozoficzne. W szkole lwowsko-warszawskiej kultywowano analityczną filozofię języka, filozofię nauki, logikę i metodologię nauk. Kolejną szkołę stanowił nurt fenomenologiczny, którego promotorem na ziemiach polskich był uczeń Edmunda Husserla – Roman Ingarden. Trzecim, silnie rozwijającym się nurtem filozofii, w ramach którego prowadziła swoje badania Zdybicka, był tomizm, kształtowany przede wszystkim w środowisku filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którego początki (1918) ściśle wiązały się z filozofią i odradzającym się tomizmem w wydaniu łowańskim, sama zaś idea uniwersytetu katolickiego wyrosła z potrzeby przygotowania elit katolickich po ponad stuletnim okresie zaborów, planowo wyniszczającym życie intelektualne narodu polskiego. W założeniach ks. Ignacego Radziszewskiego, pierwszego rektora KUL, uniwersytet miał również stanowić ostoję oświeconego patriotyzmu. Poza ośrodkiem lubelskim tomizm był także rozpowszechniany przez badaczy-filozofów Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (dzisiejszy Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

W pierwszym okresie powojennych dziejów filozofii, do 1949 roku, mimo że marksiści z wyjątkową agresją atakowali wybitnych filozofów takich jak: Ajdukiewicz, Kotarbiński, Ingarden, Tatarkiewicz, Ossowski, przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej i filozofię chrześcijańską, nie zapoznawano jednak tradycji szkół filozoficznych sprzed 1939 roku. Należy także zaznaczyć, że czas wojny nie stanowił wyrwy w uprawianiu filozofii. To właśnie wtedy powstały dzieła Tatarkiewicza *O szczęściu* i *Historia filozofii* – przez wiele lat podstawowy podręcznik dla tej dyscypliny w Polsce. W czasie hitlerowskiej okupacji dzieło swojego życia – *Spór o istnienie świata* – napisał Ingarden, pojawiły się również przekłady zagranicznych filozofów, m.in. Miłosz dokonał tłumaczenia wybranych tekstów Maritaina.

Po 1945 roku, choć nurt marksistowski mógł liczyć na przywileje ze strony administracji państwowej, co przejawiało się m.in. w dostępności do wydawnictw oraz obsadzaniu etatów na uczelniach wyższych, to do 1949 roku obserwujemy próby dyskusji z przedstawicielami

marksizmu. Na łamach „Tygodnika Powszechnego” ks. Jan Piwowarczyk prowadził polemikę z marksizmem z pozycji personalizmu tomistycznego. W tym samym duchu publikowali ks. Konstanty Michalski i ks. Kazimierz Kłósak.

Momentem przełomowym dla filozofii w powojennej Polsce był Zjazd Zjednoczeniowy Polskiej Partii Socjalistycznej i Polskiej Partii Robotniczej w grudniu 1948 roku, skutkujący między innymi: likwidacją wydziałów filozofii na uniwersytetach poza Uniwersytetem Warszawskim i Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, zamknięciem wydziałów teologicznych na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Warszawskim, rozwiązaniem Polskiej Akademii Umiejętności i zastąpienie jej Polską Akademią Nauk w nowej obsadzie, zależnej od komunistycznych władz. Wielu wybitnych przedwojennych wykładowców filozofii odsuniętych od działalności dydaktyczno-naukowej zostało oddelegowanych do pracy w charakterze tłumaczy. Bodaj jedyny pozytywny skutek represji to powstanie serii wydawniczej „Biblioteka Klasyków Filozofii”, która z powodzeniem funkcjonuje do dziś, a w której zostały wydane m.in. dzieła Platona, Arystotelesa, Kanta, Schellinga, Trentowskiego, Husserla – w sumie 208 tytułów (od 1952 do 2013 roku).

Ze szczególnie ostrym atakiem ze strony ideologii komunistycznej, w niczym nieprzypominającym dialogu lub filozoficznej dyskusji, spotkała się myśl chrześcijańska, czego świadectwem jest chociażby książka Leszka Kołakowskiego *Szkice o filozofii katolickiej* wydana w 1955 roku. Autor pisał w niej, że zabiegi doktrynerów katolickich mają na celu uwolnienie człowieka od upokarzającego przymusu historii ludzkiej przez uwikłanie go w historię świętą, która ma całkowicie determinować jego losy. Polemizował też, uważając zresztą to zajęcie za nad wyraz żenujące, z tzw. realizmem tomistycznym, z poglądami ks. Kłósaka, z „prawami osoby” itd., przekonując, że neotomizm zwalcza naukę i prawa człowieka<sup>12</sup>.

Poza napaściami ideologicznymi środowisko myśli chrześcijańskiej zostało dotknięte także represjami administracyjnymi. Ich konsekwencją było zmuszenie wielu profesorów KUL do opuszczenia uczelni – z Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej zostali usunięci ks. Józef Pastuszka i ks. Stanisław Adamczyk. W obliczu uszczuplenia kadry profesorskiej nad Wydziałem Filozofii zawisło widmo likwidacji.

<sup>12</sup> Por. L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 5–10.

Organizacją nowej kadry zajęli się Stefan Swieżawski oraz nowy dziekan wydziału – Jerzy Kalinowski. W wyniku ich działań na KUL pojawiają się o. Krąpiec OP, ks. Mazierski, ks. Kamiński, a później także ks. Karol Wojtyła. Wnieśli oni nowy styl filozofowania, skoncentrowany wokół tomizmu *e g z y s t e n c j a l n e g o*. Położenie akcentu na tomizm w wydaniu egzystencjalnym charakteryzowało się przede wszystkim otwartością na dyskusję z innymi kierunkami filozoficznymi, co w tomizmie tradycyjnym nie było preferowane. Dlatego już w 1958 roku w pierwszym „Tygodniu Filozoficznym”, zorganizowanym przez studentów KUL, uczestniczyli studenci z innych środowisk filozoficznych, a poza wykładem o. Krąpca o neotomizmie miały miejsce wykłady Stępnia o fenomenologii oraz ks. Kamińskiego poświęcone filozofii analitycznej.

Ważny, jak wspomnieliśmy, okazał się rok 1956, kiedy to po okresie stalinizmu ogólna poprawa polityczna podziałała korzystnie także na środowisko filozoficzne. Do pracy dydaktycznej i wydawniczej przywrócono uczonych odsuniętych w poprzednim okresie, m.in. Ajdukiewicza, Czeżowskiego czy Ingardena. Poza KUL filozofia chrześcijańska była w tym czasie rozwijana w Akademii Teologii Katolickiej, Sekcji Filozoficznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego, a później także w Papieskiej Akademii Teologicznej utworzonej w Krakowie w 1981 roku.

W Krakowie silnie rozwijała się fenomenologia przede wszystkim za sprawą ponownie zatrudnionego na Uniwersytecie Jagiellońskim prof. Ingardena, który wraz z grupą swoich uczniów prowadził badania w zakresie ontologii, epistemologii i estetyki. Szkoła lwowsko-warszawska zaś uległa w znacznym stopniu rozproszeniu, jednak wywierając zauważalny wpływ na metodologię zarówno marksizmu, jak i filozofii kulturowanej w ośrodkach filozofii chrześcijańskiej<sup>13</sup>. Między innymi na KUL w Katedrze Metodologii Nauk, podjęto na szeroką skalę badania nad metodologią filozofii, opierając się na dokonaniach szkoły lwowsko-warszawskiej.

Inny charakter miały zmiany, jakie zachodziły wewnątrz tworzącego panoramę filozoficzną tamtego czasu marksizmu. W latach 60. ujawniły się w polskim marksizmie dwa nurty: scjentystyczny i antropologiczny. Pierwszy z nich, zwany niekiedy orientacją engelsowską,

<sup>13</sup> Por. W. Chudy, *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1990, t. 27, nr 1, s. 135–136.

preferował badania w dziedzinie filozofii przyrody i materializmu dialektycznego, drugi zaś, zwany niekiedy heglizującym, skupiał się na filozofii człowieka. Wewnątrz orientacji antropologicznej narodziła się tzw. warszawska szkoła historii idei, znacząco oddziałująca na środowisko filozoficzne Uniwersytetu Warszawskiego<sup>14</sup>. Badaczom do niej zaliczanym chodziło o to, by w sytuacji politycznego zniewolenia zdobyć się na odwagę samodzielnego myślenia, nawiązującego do najświetniejszych osiągnięć europejskiej humanistyki. Wielu z nich przeszło dosyć zawiłą drogę ideowego samookreślenia, poczynając od zawieszania w swoich pokojach fotografii Stalina aż po akceptację ideałów „Solidarności”. Ciągłość tej formacji została przerwana po wydarzeniach marcowych 1968 roku. Wtedy doszło do przymusowej emigracji części polskiego środowiska intelektualnego, nie wyłączając badaczy związanych z warszawską szkołą historii idei. Usunięcie z publicznego życia naukowców i wojskowych pochodzenia żydowskiego spowodowało znaczne zubożenie nie tylko wydziałów filozofii, lecz również innych dziedzin życia kulturalnego Polski.

Do sporadycznych należy zaliczyć konstruktywną i owocną współpracę pomiędzy zwolennikami marksizmu i innych kierunków filozoficznych. Wystarczy wspomnieć współdziałanie w ramach Polskiej Akademii Nauk Stefana Swieżawskiego z KUL i Adama Schaffa, marksisty związanego z Uniwersytetem Warszawskim oraz Instytutem Filozofii i Socjologii PAN, w zakresie badań nad polską filozofią XV wieku oraz nad filozofią średniowieczną. W praktyce jednak relacje marksizmu z innymi szkołami i kierunkami filozoficznymi mocno determinowały pozafilozoficzne konteksty.

## WYBÓR KAROLA WOJTYŁY NA PAPIEŻA

Szukając momentów kluczowych w rozwoju kultury polskiej, w tym także filozofii, należy wskazać na rok 1978 i wybór na papieża Karola Wojtyły, filozofa związanego z Katedrą Etyki KUL. Twórczość Wojtyły zogniskowana wokół tematów antropologicznych i etycznych stała się przedmiotem prac badawczych, debat i popularyzacji. Wydarzenia po 1978 roku stanowią znamieny etap w dziejach Polski, kiedy filozofia wychodzi poza uniwersyteckie katedry i zaczyna

<sup>14</sup> Zob. J. Sochoń, *Biblioteka i życie*, „Nowe Książki” 2016, nr 12, s. 84–85.

wywierać realny wpływ na życie społeczne i polityczne. Należy tu odnotować działalność założycieli i zwolenników „Solidarności” – ogólnopolskiego związku zawodowego mającego na celu ochronę praw pracowniczych. Veto stronników idei demokratycznych wobec władz komunistycznych było dwupostaciowe – wyrażało się zarówno w sprzeciwie fizycznym (strajki, manifestacje, protesty), jak również intelektualnym. Zadania inteligencji wiązały się równocześnie z koniecznością opisywania zachodzących procesów, umieszczenia ich w szerszej perspektywie walki o religijne zasady i wartości demokratyczne. Przykład takiego działania dał ks. Józef Tischner, krakowski filozof, eseista i duszpasterz, który w swoich wystąpieniach i kazaniach starał się ująć całą „filozofię” dziejących się wtedy wydarzeń. Mówił o konieczności podjęcia przez Polaków „pracy nad pracą”, o etycznym wymiarze narodowej solidarności, wreszcie o wspólnocie sumień, z których może się zrodzić duch Rzeczypospolitej. W tych poczynaniach wtórował mu dyskretnie ks. Jerzy Popiełuszko, kilka lat później zamordowany przez bandytów z Urzędu Bezpieczeństwa<sup>15</sup>.

Walka z reżimem komunistycznym, która przybrała na sile po 1978 roku, miała u swych podstaw konkretną wizję człowieka ukształtowaną przez ośrodki filozofii chrześcijańskiej – seminaria duchowne (gdzie wymiar dydaktyczny przeważał nad badawczym), KUL w Lublinie, ATK w Warszawie czy PAT w Krakowie. To dzięki absolwentom tych uczelni w intelektualnej tkance narodu przetrwała chrześcijańska antropologia, akcentująca otwartość człowieka na transcendencję oraz związane z tym konsekwencje w innych dziedzinach działalności człowieka, takie jak porządek społeczny, praca czy zagadnienia natury bioetycznej.

## LUBELSKA SZKOŁA FILOZOFICZNA

Osobne zagadnienie stanowi kontekst filozoficznej działalności *Alma Mater* Zdybickiej, czyli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a przede wszystkim Wydziału Filozofii, erygowanego 10 listopada 1946 roku, który do lat 90. XX wieku funkcjonował jako Wydział Filozofii Chrześcijańskiej. W ramach wydziału ukształtowała się tzw. lubelska

<sup>15</sup> Szerzej zob.: J. Sochoń, *Tama. Opowieść o życiu i męczeństwie księdza Jerzego Popiełuszki*, Kraków 2010.

szkoła filozoficzna, kształtująca środowisko lubelskie<sup>16</sup> skupiające filozofów działających w aurze filozofii tomistycznej.

Badacze lubelskiej szkoły filozoficznej stosują różne periodyzacje jej rozwoju. Główny przedstawiciel szkoły – o. Mieczysław A. Krąpiec dokonuje podziału na 3 okresy:

1. 1950–1966 – etap rozwoju szkoły.
2. 1967–1980 – czas kontynuacji kierunku wyznaczonego przez założycieli szkoły i jej pierwszych uczniów. Uściślanie i pogłębienie problematyki.
3. Od 1981 – autonomizacja badań z pojawiającymi się elementami naruszenia metodologiczno-epistemologicznej jedności szkoły<sup>17</sup>.

Inny podział stosuje ks. Stanisław Janeczek, podkreślając, że „w aspekcie merytorycznym dzieje lubelskiego środowiska filozoficznego można podzielić na 2 okresy – do 1952 roku i po 1952 roku. Podstawą wyróżnienia jest przede wszystkim dominacja na wydziale jednej z trzech formacji tomizmu europejskiego”<sup>18</sup>, czyli sporów i dyskusji dotyczących wpływu nurtów tomizmu tradycyjnego, lowańskiego i egzystencjalnego. Tło tych kontrowersji stanowiły również wydarzenia polityczne, których konsekwencją było usunięcie w 1952 roku z Wydziału Filozofii niektórych profesorów prowadzących badania w nurcie tomizmu tradycyjnego. Sytuacja wymusiła przejęcie odpowiedzialności za wydział przez młodszych pracowników naukowych, w tym przybyłego z Krakowa o. dr. Mieczysława A. Krąpca OP, który w 1954 roku został kierownikiem Katedry Metafizyki KUL<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Niekiedy rozróżnia się te dwa określenia: szkoła lubelska obejmująca wszystkich związanych z KUL-owskim Wydziałem Filozofii oraz Lubelska szkoła filozoficzna stosowana dla określenia najbardziej wpływowego grona filozofów. Por. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, dz. cyt., s. 10. Obok tych nazw pojawiły się inne określenia: „Lubelska szkoła filozofii klasycznej”, „Lubelska szkoła filozofii chrześcijańskiej”, „Lubelska szkoła” i „Polska szkoła filozofii klasycznej”.

<sup>17</sup> Zob. A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 542–546.

<sup>18</sup> S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, dz. cyt., s. 91.

<sup>19</sup> Zob. *Księga Jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, dz. cyt., s. 302.

W efekcie owych zmian kadrowych nastąpiło przesunięcie w stronę tomizmu egzystencjalnego, widocznego w podejściu o. Krąpca, Swieżawskiego, Kalinowskiego, a także później Zdybickiej, ks. Wojtyły czy Gogacza.

Filozofia na KUL po 1952 roku charakteryzowała się działaniem ukierunkowanym na poszukiwania historyczne, mające na celu dотarcie do autentycznej Tomaszowej teorii bytu oraz dialog ze współczesnymi nurtami filozoficznymi. Udało się to zadanie wykonać dzięki przekładom dzieł Akwinaty – m.in. tłumaczeniom i opracowaniu *Traktatu o człowieku Swieżawskiego* czy *De ente et essentia. O bycie i istocie* sporządzonemu przez o. Krąpca.

Kardynalnym elementem charakterystyki lubelskiej szkoły filozoficznej był jej rys metodologiczny zapoczątkowany przez ks. Iwanickiego i Kalinowskiego a perfekcyjnie kontynuowany przez ks. Kamińskiego. Wydany w 1962 roku tom autorstwa o. Krąpca i ks. Kamińskiego pt. *Z teorii i metodologii metafizyki* prezentował prekursorską neotomistyczną próbę ukazania współczesnej teorii i metodologii filozofii klasycznej.

Owo „unowocześnienie” tomizmu egzystencjalnego poprzez zastosowanie nowych narzędzi metodologicznych sprzyjało otwarciu filozofii uprawianej na KUL na współczesne kierunki filozoficzne oraz krytycznej i twórczej debacie.

Najbardziej dogłębnie dyskutowano w lubelskim środowisku filozoficznym nad znaczeniem metafizyki oraz jej aktualizacjami. Uznano ją za ogólną teorię bytu będącą warunkiem możliwości prowadzenia badań w dziedzinach bardziej szczegółowych.

Formułowanie problematyki metafizyk szczegółowych, mające niejednokrotnie ważne odniesienie światopoglądowe, a więc antropologii, filozofii Boga, filozofii religii, filozofii kultury, filozofii języka oraz filozofii polityki, dokonało się w ścisłej współpracy trojga osób: o. M.A. Krąpca, ks. S. Kamińskiego i s. Z.J. Zdybickiej [...]. O ile o. M.A. Krąpiec i s. Z.J. Zdybicka określali poszczególne działy filozofii od strony ich przedmiotu, to ks. S. Kamiński od strony metodologicznej, w dużej mierze w sensie namysłu nad faktycznymi dokonaniem filozofów – systematyków<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, dz. cyt., s. 98.

W takim podejściu dwie zasadnicze dyscypliny, w ramach których Zdybicka prowadziła działalność naukową i dydaktyczną – filozofia Boga i filozofia religii – uzyskały odrębność metodologiczną. Filozofia Boga jest etapem wieńczącym gmach metafizyki niemającym oddzielnego punktu wyjścia i metod poza tymi, które proponuje metafizyka<sup>21</sup>, natomiast filozofia religii dysponuje własnym punktem wyjścia, którym jest doświadczenie religijne oraz cały zasób wiedzy i badań nauk religiologicznych i humanistycznych.

Należy zatem stwierdzić, że działalność naukowa i dydaktyczna Zdybickiej przypadła na czas, w którym filozofia chrześcijańska, pomimo niesprzyjających warunków rozwoju, wpływała w znaczący sposób na formowanie profilu intelektualnego i postaw moralnych szerokich kręgów społecznych. Bez wątpienia dokonania Zdybickiej odegrały w tym procesie trudną do przecenienia rolę.

---

<sup>21</sup> S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 241–247.



## NAUKA I FILOZOFIA – METODOLOGICZNE PRIORYTETY BADAŃ NAD RELIGIĄ

Zofia Józefa Zdybicka – jak już wcześniej zaznaczyliśmy – jest czołową przedstawicielką filozofii religii propagowanej w ramach lubelskiej szkoły filozoficznej, której początki sięgają lat 50. XX wieku, kiedy to na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zaczęto uprawiać filozofię charakteryzującą się powrotem do filozofów klasycznych, ze szczególnym uwzględnieniem Arystotelesowskiej filozofii bytu. Przedstawiciele lubelskiej szkoły filozoficznej znaczny nacisk kładą na analizę tekstów źródłowych, przede wszystkim tekstów Tomasza z Akwinu, który dokonał rewolucji w zapoczątkowanym przez Arystotelesa nurcie filozofii bytu. Tym radykalnym miejscem, na który wskazują, jest akt istnienia – najdoskonalszy czynnik bytowy. Jest on tutaj pierwszym i podstawowym przedmiotem wyjaśnienia filozoficznego, a w konsekwencji także wyznacza cel uprawiania filozofii. Jest nim wskazanie na konieczne i ostateczne racje wyjaśniające istnienie świata i człowieka. Zdybicka podjęła pierwszą na świecie próbę opracowania filozofii religii jako metafizyki szczegółowej, nadbudowanej na metafizyce i antropologii filozoficznej, które zostały wypracowane w ramach lubelskiej szkoły filozoficznej.

Swoją koncepcję filozofii religii przedstawiła w podręczniku wydanym po raz pierwszy w 1977 roku – *Człowiek i religia*. To całościowe opracowanie klasycznej filozofii religii doczekało się już wielu wznowień, a także tłumaczenia na język angielski.

## CZYM JEST KLASYCZNA KONCEPCJA FILOZOFII?

Koncepcja klasyczna jest pewnym typem filozofii, który merytorycznie nawiązuje do tradycji, lecz pod względem metodologicznym pretenduje do bardziej nowoczesnego przedstawienia proponowanych przez siebie treści. Filozofia ta wyrosła bowiem na gruncie tradycji Arystotelesowskiej, wzbogaconej i modyfikowanej osiągnięciami średniowiecznych myślicieli zarówno arabskich, jak i łacińskich, a głównie Tomasza z Akwinu.

Obecnie od strony formalnej koncepcja ta charakteryzuje się maksymalizmem gnozeologicznym oraz autonomicznością metodologiczną w stosunku do innych typów wiedzy. Osiąga to dzięki przyjęciu osobliwego przedmiotu formalnego teorii filozoficznej oraz empiryzmowi genetycznemu, jak również intelektualizmowi gnozeologicznemu i racjonalizmowi metodologicznemu. Pod względem treściowym filozofię tę znamionuje pluralizm ontologiczny<sup>22</sup>. Powyższe założenia ogólne nadają rys podstawowy myśli klasycznej, jednak istnieją takie koncepcje tejże filozofii, które są próbą doprecyzowania jej struktury i metodologii.

W poszukiwaniu pierwotnego źródła filozofii klasycznej w sensie ścisłym należy sięgnąć do myśli perypatetyckiej ukształtowanej w średniowieczu, szczególnie przez Tomasza z Akwinu, a później dopracowywanej przez kontynuatorów tego sposobu filozofowania. Jednak nawet tak ograniczona koncepcja nie stanowi monolitu pod względem metodologii. Różnorodność tego aspektu podyktowana jest odmiennym podejściem poznawczym. Możemy tu wyróżnić dwa zasadnicze typy poznania: pierwszym jest poznanie przedmiotowe, drugim natomiast metapredmiotowe. Pierwsze z nich dotyczy doświadczonej lub możliwej rzeczywistości, drugi dotyka samego poznania rzeczywistości<sup>23</sup>.

Oba sposoby poznania posługują się własną i właściwą sobie metodą. Filozofii klasycznej w sensie ścisłym odpowiada jedynie pierwszy sposób poznania, w którym ze względu na sposób determinacji, jej przedmiot formalny oraz metodę wyjaśniania możemy wyróżnić nurt esencjalistyczny i egzystencjalistyczny.

---

<sup>22</sup> Por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 176.

<sup>23</sup> Por. S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, t. 34, nr 1, s. 7.

Klasyczna filozofia esencjalistyczna dotyczy bytu, akcentując w nim aspekt istoty. Zajmuje się bytem nie tylko realnie istniejącym, ale także możliwym oraz idealnym. Ten rodzaj filozofowania przeważnie posługuje się indukcyjno-dedukcyjną metodą wyjaśniania<sup>24</sup>. Natomiast klasyczna filozofia egzystencjalna uwypukla przede wszystkim prymat egzystencji w bycie, nie negując oczywiście istoty, która jest przyporządkowana istnieniu. Stąd dotyczy ona jedynie bytów realnych, rezerwując sobie nazwę metafizyki jako teorii bytów konkretnych, a stosowane tu wyjaśnienie ma charakter intuicyjno-redukcyjny<sup>25</sup>.

Tak rozumiana filozofia klasyczna jest pod względem metodologicznym niezależna od nauk szczegółowych. Jej przedmiotem jest byt jako byt. Chociaż nieobca jest jej refleksja epistemologiczno-metodologiczna, to jednak jest poznaniem zasadniczo przedmiotowym, szukającym ostatecznych racji istnienia konkretnych bytów, jest więc w sensie ścisłym teorią bytu<sup>26</sup>. Filozofia klasyczna chce być nie tylko maksymalistyczna i autonomiczna, lecz także spełniać możliwie najlepiej warunki racjonalności. Przy założeniu zrozumiałości świata oraz możliwości jego obiektywnie i logicznie sprawdzalnego wyjaśnienia ostatecznościowego przeciwstawia się nierzadkim dziś upodobaniom do irracjonalizmu i praksyzmu. Wprawdzie doświadczenie życiowe niesie za sobą wiele sytuacji niezrozumiałych i trudnych do wyjaśnienia z punktu widzenia nauki i techniki, a sytuacja ta prowokuje do myślenia poza rygorami racjonalności, lecz historia kultury pokazuje, że takie myślenie ostatecznie prowadzi do kryzysu nie tylko filozofii, lecz także wszelkiej wiedzy teoretycznej<sup>27</sup>.

Filozofia klasyczna charakteryzuje się podejściem przedmiotowym, a nie metapredmiotowym. W punkcie wyjścia docenia doświadczenie zdroworozsądkowe wyrażone językiem potocznym, zdając sobie sprawę, że nie jest ono idealne, ponieważ często jest uwikłane w różnorodne teorie. Z tej też racji filozof powinien krytycznie dochodzić do bezpośrednich ujęć poznawczych. Zdybicka, podobnie jak inni przedstawiciele lubelskiej szkoły filozoficznej, polemizuje z tezą, że najbardziej źródłowe filozofowanie zaczyna się od refleksji

<sup>24</sup> Por. S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, nr 1, s. 23–26.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 32–34.

<sup>26</sup> Por. P. Moskal, *Spór o racje religii*, Lublin 2000, s. 120.

<sup>27</sup> Por. S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 11.

nad zawartością świadomości lub dynamicznymi aktami poznawczymi, albo od analizy i interpretacji języka, który ma przecież charakter nadrzędny. Filozofia klasyczna odrzuca teorie, według których podmiot i przedmiot poznania stanowią stopioną w jedno całość hermeneutyczną lub głoszące, że przez subiektywność najpewniej osiąga się poznanie obiektywne<sup>28</sup>. Droga myślowa od świadomości do wiedzy realistycznej wymaga mocniejszych dedukcyjnie założeń pomocniczych niż supozycja bezpośredniego poznania obiektywnego. Jeśli chodzi o semiologiczny punkt wyjścia filozofowania, to częściej zatrzymuje się on na interpretacji zjawiska niż na samym zjawisku<sup>29</sup>.

W perspektywie realistycznej filozofii bytu rozum jako władza poznawcza człowieka bada świat zewnętrzny, realnie istniejący, który dostarcza rozumowi informacji i treści poznawczych: „w zabiegach poznawczych chodzi o poznanie prawdy o rzeczywistości, czyli o uzgodnienie się podmiotu poznającego z rzeczywistością pozapodmiotową”<sup>30</sup>. Koncepcja klasycznej teorii poznania przez swoją perspektywę metafizyczną zawsze sięga do ostatecznych racji bytu. Stanowi to gwarancję prawdziwego i pełnego poznania otaczającej rzeczywistości. Swoistość tej metody pozwala na poznanie nie tylko rzeczy materialnych, ale również bytów osobowych, przybliżając zachodzącą między nimi relację.

Metoda filozofii klasycznej polega na analizie realnych faktów w świetle pytania „dlaczego” i wskazywania na czynniki uniesprzeczniające, których negacja powodowałaby odrzucenie faktu, który miał być wyjaśniony. Służy do tego metoda, której twórcą był Tomasz z Akwinu, mianowicie separacja. Jej istota polega na dotarciu do czynników bytu, które sprawiają, że ten byt istnieje. Wskazane zdobycze metafizyki Zdybicka przyjęła, by móc badać zwłaszcza fakt religii.

## DLACZEGO ISTNIEJE RELIGIA?

Głównym polem badań Zdybickiej jest religia i stąd zaproponowana przez nią klasyczna filozofia religii będzie się kierowała pytaniem:

<sup>28</sup> Por. S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, nr 2, s. 35.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 36.

<sup>30</sup> Z.J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007, s. 24–25.

„dlaczego istnieje religia?”. Przedmiotem filozofii religii w punkcie wyjścia są dane empiryczne, fakty religijne, a więc treści ujęte w przeżyciu zarówno pojedynczych ludzi religijnych, jak i wspólnot, oraz fakty kulturowe o wymiarze historycznym, socjologicznym czy psychologicznym, rozumiane jako szczególny typ odniesienia (relacji) osoby ludzkiej, bytu materialno-duchowego, do rzeczywistości transcendentnej, stanowiące ontyczną podstawą aktów i stanów religijnych oraz religijnego zachowania się<sup>31</sup>.

Warto w tym miejscu doprecyzować, w jaki sposób Zdybicka rozumie poszczególne terminy. Fakt religijny to zarówno akty ludzkie (modlitwa, wyznanie grzechów, składanie ofiar i inne akty wynikające z wiary religijnej), jak i prawdy religijne, wiara poszczególnego człowieka, ale także całej społeczności. Faktami religijnymi są także różnorodne przeżycia w stosunku do bóstw lub Boga (lęk, skrucha, uwielbienie), jak również wspólnoty religijne, zakony, kościoły, nie zapominając o historycznych i współcześnie powstających religiach<sup>32</sup>. Fakty dane empirycznie ujmują się w aspekcie istnienia – „że są”, a więc w aspekcie ich realności. Filozofię religii interesuje zatem sam fakt zachodzenia relacji człowieka do Transcendencji, relacji, która ma charakter powinnościowy i dynamiczny. „Wychodząc od stwierdzenia danych w doświadczeniu faktów religijnych, ujmują się je jakościowo uniwersalnie, a nie istnieniowo – transcendentalnie. Intelktualne ujęcie tego, co konieczne w faktach religijnych i transcendentalizacja ich są istotne dla tego rodzaju realistycznej filozofii religii”<sup>33</sup>.

Filozofia religii za punkt wyjścia, według Zdybickiej, obiera „własne fakty”, przez co chce dotrzeć do postawy religijnej najbardziej konstytutywnej, ujętej w możliwie najbardziej naturalny sposób. Zdybicka zwraca jednocześnie uwagę na obecne w fenomenie religii elementy zmienności i trwałości:

[...] czym jest i dlaczego istnieje religia; jakie są ostateczne ontyczne racje tego, że religia towarzyszy człowiekowi na wszystkich szerokościach geograficznych i we wszystkich czasach, mimo

<sup>31</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 109, 121.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 120.

<sup>33</sup> Tamże, s. 109.

że zmieniają się pewne formy życia religijnego? Skoro formy zmieniają się, a sam fakt religii trwa, to musi być coś, co nie jest uwarunkowane tylko społecznie i kulturowo. Punkt widzenia dociekań filozofii religii można więc określić jako ogólnoegzystencjalno-ostateczny<sup>34</sup>.

Do tak rozumianego przedmiotu filozofia religii dochodzi dwojako: albo „przez bezpośrednie dotarcie do egzystencjalnej, pierwotnej sytuacji człowieka, albo przez analizę aktów, stanów, przeżyć religijnych, które pośrednio wskazują na ich podstawę ontyczną (podmiot-przedmiot-relację)”<sup>35</sup>. Zdybicka w swoich rozważaniach wykorzystuje obydwie z tych dróg.

Istnieje też zasadnicza trudność w dotarciu do tych faktów. Polega ona na tym, że doświadczenie nie prezentuje czystych faktów, zawsze występują one w kontekście teoretycznym, ponieważ opisywane są w konkretnym języku. Należy więc odróżnić pierwotne fakty od ich filozoficznych interpretacji<sup>36</sup>.

Przedmiotem formalnym klasycznego ujęcia religii jest przeto realność religii, to, że ona jest. Filozofia ta nie ma na celu opisywania przeżyć religijnych ani sposobów ich wyrażania, interesuje ją przede wszystkim fakt religijny dany empirycznie jako realny. Oznacza to, że jest on ujmowany od strony istnienia, które wskazuje na istnienie relacji człowieka z transcendentnym, mocnym „Ty”. Relacja ta ma charakter powinnościowy i dynamiczny<sup>37</sup>.

W rozumieniu Zdybickiej filozofia religii nie zajmuje się opisem poszczególnych religii i ich obrzędów czy tradycji, ale mimo to konieczne jest odwołanie się do opisów innych nauk o religii, religioznawstwa w szczególności, które dostarczają potrzebnych w tym miejscu danych. W ten sposób będzie można poddać je filozoficznej interpretacji, która uogólnia te dane empiryczne. Trudność polega jedynie na tym, że religia jest zjawiskiem tak złożonym, że istnieje duże niebezpieczeństwo sprowadzenia jej tylko do jednego wymiaru i pominięcia pozostałych, co mogłoby spowodować błędne wskazanie

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 119.

<sup>35</sup> Tamże, s. 121.

<sup>36</sup> Por. R.T. Ptaszek, *Filozofia religii Zofii J. Zdybickiej*, w: *Od myślenia religijnego do filozofii. Polacy o religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2005, s. 258.

<sup>37</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 146–147.

racji uniesprzeczniających religię, pominięcie lub mylne określenie elementów ją konstytuujących.

## METODY CHARAKTERYSTYCZNE DLA BADAŃ NAD RELIGIĄ

Zdybicka jasno stawia cel tak rozumianej filozofii religii, a jest nim rozstrzygające rozpoznanie danego empirycznie i ujętego ogólnie egzystencjalnie faktu religii. Dlatego też pytanie, jakie stawia się pod adresem fenomenu religii, dotyczy samego faktu istnienia religii – dlaczego religia w ogóle istnieje, jakie są racje podmiotowe i przedmiotowe tego zjawiska? Filozofia stara się wyjaśnić religię za pomocą ostatecznych pryncypiów bytu (w sensie wyjaśnienia struktury zarówno wewnątrzbytowej, jak i międzybytowej). Filozoficzne poznanie fenomenu religii zmierza przeto „do uzasadnionej odpowiedzi na pytanie: jak ostatecznie tłumaczy się fakt religii pod względem ogólnie egzystencjalnym? Dzięki czemu taki ludzki fakt indywidualny i kulturowy, jakim jest religia, istnieje? Chodzi o wskazanie ontycznych, bytowych podstaw faktu religii”<sup>38</sup>.

Charakterystyczną cechą zaproponowanej przez Zdybicką filozofii religii jest całościowe wyjaśnienie fenomenu religii, czyli realności relacji religijnej, co obejmuje uzasadnienie obu członów relacji i podstawy religijnej relacji zarówno człowieka, jak i Absolutu. Zasadniczą kwestią jest więc wskazanie na konieczność drugiego członu relacji religijnej (przedmiotu religijnego), co jest o tyle trudne, że nie jest on dany poznawczo w sposób bezpośredni. Można opisywać ludzkie intuicje dotyczące istnienia Boga, ale co wielokrotnie podkreśla Zdybicka, dane związane z doświadczeniem bezpośrednim nigdy nie rozstrzygną, czy przedmiot ten nie jest tylko projekcją ludzkich cech, tworzącą absolutne „Ty” na wzór ludzkiego „ja”. Także na terenie nauk szczegółowych o religii ani na terenie fenomenologii, czy pokantowskiej filozofii religii nie można rozstrzygnąć tezy o realnym istnieniu czy nieistnieniu przedmiotu religijnego. Tylko filozofia powiązana z metafizyką dysponuje odpowiednimi narzędziami poznawczymi, by rozstrzygnąć, czy przedmiot odniesienia religijnego istnieje obiektywnie, czy jest tylko tworem ludzkiej świadomości. Co więcej, poznanie takie ma charakter klasycznie prawdziwościowy oraz koniecznościowy,

<sup>38</sup> Tamże, s. 109–110.

tn. tezy sformułowane w tym paradygmacie, dotyczące zarówno istnienia członów religijnej relacji, jak i ich ontycznych podstaw, mają charakter zdań koniecznych i dotyczą stanów realnych<sup>39</sup>.

Reasumując treści dotyczące metody dociekań filozofii religii w wersji zaproponowanej przez Zdybicką, należy podkreślić jej niezależność od metod innych nauk o religii. Realizuje się to przez przyjęcie w punkcie wyjścia własnych danych i własnego sposobu odnajdywania ostatecznych racji. Filozofię tę można sprowadzić do trzech etapów, podkreślających właśnie „autonomiczność” metody zaproponowanej w filozofii klasycznej. Pierwszym z nich jest stwierdzenie istnienia faktów religijnych danych empirycznie (przeżycia religijne indywidualne i społeczne), co dokonuje się na drodze zmysłowo-intelektualnej. Drugim etapem jest uniwersalizacja i transcendentalizacja danego materiału empirycznego. W odróżnieniu od innych nauk nie stosuje się tu indukcyjnego uogólnienia, ale korzysta z intuicji intelektualnej. Poszukuje się w zgromadzonych danych doświadczenia tego, co istotne, tego, co konieczne. Inaczej mówiąc, poszukuje się istoty religii; tego, bez czego religia nie byłaby religią. Poza tym dąży się również do odkrycia części wspólnej, ogólnej dla wszystkich religii. Dzięki temu dochodzi się do metafizycznego ujęcia istoty religii – pojętej jako byt relacyjny, jako relacja człowieka z osobowym Absolutem. Kolejną i ostatnią fazą dociekań jest egzystencjalne wyjaśnienie faktu istnienia religii. Polega ono na wskazaniu „ostatecznych ontycznych czynników podmiotowych i przedmiotowych wyjaśniających istnienie religii”<sup>40</sup>. Czynnikiemami tymi są: „struktura bytowa człowieka, istnienie osobowego Absolutu oraz zachodząca między człowiekiem i Absolutem relacja partycypacji transcendentalnej, relacja bytowo wcześniejsza (pierwotniejsza) w stosunku do osobowej relacji religijnej”<sup>41</sup>.

Poszukiwanie uzasadnienia tłumaczącego istnienie religii ma charakter poznania filozoficznego, dlatego jest zależne od metafizyki ogólnej i antropologii filozoficznej, ale metodologicznie jest autonomiczne w stosunku do teologii czy też nauk szczegółowych o religii (historia, etnologia, geografia, pedagogika czy socjologia)<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 110.

<sup>40</sup> Tamże, s. 149.

<sup>41</sup> P. Moskal, *Spór o racje religii*, dz. cyt., s. 122.

<sup>42</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 148–149; też, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 348–349; *Filozofia religii*, w: *Powszechna encyklopedia*



Warto podkreślić, że stronnicy filozofii religii nurtu realistycznego, a tym samym Zdybicka, nie analizują ani jednej konkretnej religii ani doktryny żadnej z religii. Chodzi o analizę fenomenu religii na zupełnie innym poziomie, a skutkiem tego ma być „stwierdzenie faktu religii, uchwycenie jego istotnych elementów i metafizyczne ustalenie charakteru bytu religijnego, który stanowi ontyczną podstawę całego zdarzenia religijnego”<sup>43</sup>. Toteż zaproponowana filozofia religii jest filozofią religii w ogóle, a nie filozofią tej czy innej religii<sup>44</sup>.

Może powstać wątpliwość, czy analiza faktu religijnego, jakim jest np. przeżycie religijne, nie spowoduje odejścia od założeń metodologicznych filozofii realistycznej i czy konsekwencją nie będzie psychologizacja badań lub badania metodą fenomenologiczną.

Filozofia religii interesuje się przeżyciem religijnym jako źródłem wiedzy o religii. Analiza przeżycia religijnego ma ujawnić konkretne, realne składniki faktu religijnego i czynniki, które będą przedmiotem interpretacji filozoficznej. Wobec tego chodzi o dotarcie do faktu danego w przeżyciu, a nie o samą rzeczywistość przeżywania. Natomiast dla psychologii czy fenomenologii ejdeptycznej przeżycie religijne jako fakt psychiczny jest przedmiotem wiedzy o religii<sup>45</sup>.

---

*filozofii*, t. 3, red. nacz. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 526–539; P. Moskal, *Spór o racje religii*, dz. cyt., s. 121–122.

<sup>43</sup> Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 119.

<sup>44</sup> Por. P. Moskal, *Filozofia religii w lubelskiej szkole filozoficznej*, w: *Polacy o religii. Od myślenia religijnego do filozofii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2005, s. 247.

<sup>45</sup> Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 131.



## FILOZOFICZNE ROZPOZNANIE BYTU BOGA I JEGO RELACJI DO ŚWIATA

W ujęciu Zofii Józefy Zdybickiej pytanie o istnienie Boga nie pojawia się w filozofii bytu wprost, lecz jest zagadnieniem wtórnym. Wiąże się z rozpoznaniem faktycznie istniejących bytów, które w analizie filozoficznej okazują się bytami złożonymi, niekoniecznymi, przygodnymi – tzn. bytami, których istnienie nie utożsamia się z ich istotą, które ze swej istoty i swego sposobu istnienia wymagają zewnętrznej racji tego, że istnieją. Byty, które ze swej natury nie muszą istnieć, domagają się wskazania przyczyn, dzięki którym istnieją. Dla Zdybickiej zatem punkt wyjścia w poznaniu i próbie filozoficznego zrozumienia czym jest Absolut, stanowi analiza i interpretacja bytów danych w naturalnym poznaniu zmysłowym. Istnienie Boga nie jest poznawczo dostępne człowiekowi na mocy bezpośredniego doświadczenia. Poznanie Boga ma trwale charakter pośredni i dokonuje się na podstawie poznania świata bytów dostępnych w doświadczeniu, dla których rozumny człowiek szuka racji istnienia.

### PARADOKS AFIRMACJI BOGA W ŚWIETLE PRZYCZYNOWOŚCI

W filozoficznej analizie przeprowadzonej przez Zdybicką ostateczną, ontyczną rację warunkującą istnienie bytów złożonych, a więc niekoniecznych (przypadłościowych), niemających racji swego istnienia w sobie, stanowi przyjęcie istnienia Bytu Absolutnego. Jego radykalna odrębność od świata (pod względem metafizycznej struktury)

sprawia, że trzeba wykluczyć możliwość wyczerpującego i adekwatnego poznania Go. Bóg, jako byt transcendentny ontycznie, jest także transcendentny poznawczo. Jednak równoczesna immanencja Absolutu w stosunku do bytów niekoniecznych umożliwia – zdaniem Zdybickiej – zdobycie pewnej wiedzy o Nim i o Jego związkach ze światem. Oczywiście będzie to, jak już wspomnieliśmy, poznanie pośrednie i przede wszystkim (choć nie wyłącznie) negatywne. Absolut, nawet jeśli stwierdzi się Jego istnienie, zawsze pozostanie „znany jako niezany” – co Zdybicka nazywa „paradoksem afirmacji Boga”.

Nieadekwatność poznania Absolutu spowodowana jest dwoma zasadniczymi czynnikami:

- 1) ontyczną różnicą istniejącą pomiędzy Absolutem a wszechświatem, czyli bytami-skutkami, stanowiącymi materiał, na podstawie którego dokonuje się poznanie Absolutu;
- 2) granicami ludzkiego poznania w ogóle.

Tomasz z Akwinu przy okazji omawiania ludzkich możliwości poznawczych w stosunku do Absolutu zwraca uwagę na „słabość” naszego poznania, przejawiającą się w nieadekwatności naszych ujęć także w stosunku do rzeczywistości materialnej, będącej przecież tegoż poznania „przedmiotem właściwym”. Akwinata ukazuje dysproporcję, jaka zachodzi między wyrażeniami naszego języka a odpowiadającymi im myślami oraz między myślami a niektórymi aspektami pozapodmiotowej rzeczywistości. Nawet istoty rzeczy materialnych człowiek nie poznaje bez pośredników, dokonuje tego jedynie w sposób pośredni, gdyż ujmuje je jako rację działania, przejawów i skutków obserwowanego przez siebie świata.

Na podstawie tych rozstrzygnięć Zdybicka zaznacza, że fakt istnienia Absolutu oraz charakter relacji zachodzącej między Nim a bytami niekoniecznymi mogą zostać w filozofii uchwycone jedynie dzięki analizie Jego działania, które także nie jest dane bezpośrednio, ale poprzez swoje przejawy (skutki). Absolut jest więc poznawalny jedynie ze względu na to, że jest On racją ontyczną wszystkiego, co istnieje. Skoro tak, to człowiek dysponuje poznaniem określanym przez Tomasza z Akwinu jako poznanie *secundum habitudinem principii* (możliwością poznania przyczyn wtórnych)<sup>46</sup>. Oznacza to, że jeśli istnieją skutki

<sup>46</sup> Por. St. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1 resp. Prace św. Tomasza z Akwinu w całej książce cytujemy według wydania: S. Thomae Aquinatis,

zależne od przyczyny, to jedynie na ich podstawie możemy dojść do poznania, że istnieje Bóg, oraz poznać, że będąc pierwszą przyczyną wszystkiego, przewyższa On wszelkie byty uprzączynowane. Istnienie Absolutu poznaje się przeto w ten sposób, że znając strukturę bytów będących skutkami Jego działania, stwierdza się konieczność istnienia ich korelatu-przyczyny<sup>47</sup>. Dla Zdybickiej ważne jest uświadomienie sobie, że ujęcie związków między Absolutem a światem dokonuje się nie przez ujęcie określonej treści (istoty, formy), ale przede wszystkim w płaszczyźnie istnienia. Dzięki temu ujmujemy Absolut w tym, co jest Mu proporcjonalnie wspólne z całością bytu, ze względu na pierwotną analogiczność bytu. Jest to proporcjonalność funkcji istnienia<sup>48</sup>. Oznacza to, że mimo ontycznej transcendencji Absolutu, między Nim a Jego skutkami zachodzi jakieś podobieństwo. Każdy byt skończony podobny jest do Boga przez fakt istnienia. Dlatego przynajmniej na początkowym etapie poznania – zaznacza Zdybicka – należy mówić raczej o afirmacji istnienia Absolutu, niż o poznaniu Go. Stąd, jeśli badamy świat w aspekcie istnienia i jego ostatecznych uwarunkowań, nie możemy nie afirmować istnienia Absolutu jako pierwszej przyczyny bytów danych nam w doświadczeniu. Poznajemy, że On jest i że jest jako przyczyna wszystkiego. Konstatacja powyższa stanowi równocześnie uzasadnienie partycypacji, a więc tego, że wszystko poza Absolutem istnieje na zasadzie szczególnych z Nim związków egzystencjalnych.

### INNE DROGI POZNANIA BOGA DOSTĘPNE CZŁOWIEKOWI

Oprócz opisanej drogi przyczynowości (*habitus principii*), która dla Zdybickiej stanowi podstawową drogę poznania istnienia Absolutu na podstawie istnienia bytów skutkowych, lubelska badaczka wyróżnia jeszcze drogę negacji (*remotionis*) i transcendencji (*excellenciae*). Stanowią one według niej dopełnienie poznania natury Boga jako pierwszej przyczyny skutków. Przez negację usuwa się granice pewnych doskonałości związanych z bytami skończonymi, natomiast

---

*Summa theologiae*, ed. P. Caramello, cum textu ex recensione Leonina, Taurini-Romae, 1952.

<sup>47</sup> Por. St. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 12; q. 13, a. 2.

<sup>48</sup> Por. tamże, I, q. 12, a. 1 ad 4.

przez transcendencję przekracza się je. Zaproponowana przez Zdybicką kolejność (przyczynowość, negacja, transcendencja) nie jest dowolna i nie są to również drogi całkowicie odrębne. Składają się na jeden i pełny proces poznania Absolutu jako przyczyny bytów skończonych. Zarówno droga negacji, jak i transcendencji uwyraźniają to, co jest zawarte w stosunku przyczynowości, łączącym transcendentną przyczynę z jej skutkami na płaszczyźnie istnienia. Chodzi tedy o poznanie tego, czym jest Absolut w stosunku do bytów niekoniecznych. To, że takie poznanie Absolutu jest w ogóle możliwe, spowodowane jest właśnie zachodzeniem partycypacji bytowej. Świat nie jest bytowo samodzielny, istnieje dzięki działaniu Absolutu i dlatego poznając świat (w aspekcie jego ostatecznych uwarunkowań), można stwierdzić istnienie Absolutu i poznać relacje łączące Go ze stworzoną rzeczywistością. Fakt partycypacji transcendentalnej jest ontyczną podstawą poznania Boga, ale sama teoria partycypacji transcendentalnej daje się zbudować i uzasadnić dopiero po uzasadnieniu istnienia Boga.

W ujęciu Zdybickiej filozoficzna wiedza o Absolutcie i charakterze Jego działania opiera się wyłącznie na poznaniu bytów z otaczającego nas świata. Wadliwe lub niepełne ujęcie ontycznej struktury rzeczy dostępnych nam w bezpośrednim doświadczeniu zmysłowym wyznacza niewłaściwy lub zaledwie niepełny charakter relacji zachodzących między nimi a Absolutem. To sprawia, że w naturalnych (racjonalnych) dociekaniach dotyczących Boga człowiek natrafia na spore trudności oraz mnóstwo przeszkód i w poszukiwaniu odpowiedzi na to najważniejsze pytanie może błędzić. Naturalnym rozumem poznaje Boga niewielu ludzi, po długim czasie dociekań oraz z domieszką błędów.

## METAFIZYKA PARTYCYPACJI

Klasyczny realizm metafizyczny, wzbogacony aurą tomizmu egzystencjalnego, wyznacza, jak wciąż podkreślamy, pole filozoficznych propozycji Zdybickiej. Cała jej aktywność naukowa koncentruje się zasadniczo na kwestiach postawionych już w bogatej tradycji myśli europejskiej, choć zostały one przez nią ujęte w oryginalnym świetle, a ważne zagadnienie partycypacji zyskało wręcz pionierski wymiar; dzięki niej wszakże rozwiązują się (w ramach porządku metafizycznego) nie tylko aporie monizmu i pluralizmu, transcendencji i immanencji Boga, nabierają pełniejszego wyrazu teorie przyczynowości

i analogii, ale też religia zyskuje swą ontyczną podstawę. Nic przeto dziwnego, że rozprawę lubelskiej uczonej poświęconą próbom wyjaśnienia relacji między światem a Absolutem (Bogiem) zalicza się dzisiaj do klasyki filozofii realistycznej<sup>49</sup>. Ważne pozostaje tylko, żeby właściwie rozumieć metodologię wspomnianego opracowania.

## W DUCHU TOMASZA Z AKWINU

Zdybicka jest świadoma, że od czasów Platona, Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu filozofia znacznie odeszła od swych dawnych pryncypiów, rozbudowała nowe dziedziny, metodologię oraz swój techniczny język, doprowadzając aż do postmodernistycznego zatarcia różnicy między stylem wypowiedzi *stricte* filozoficznej a literackiej. Tego rodzaju procedura miała, i wciąż ma, zauważalny wpływ na rozumienie dokonań twórców realistycznej metafizyki, zwłaszcza Tomasza z Akwinu. Dlatego należy się starać o właściwie rozeznanie w ich systemach, by dotrzeć do tych treści, które rzeczywiście są im autorsko przynależne, jak również nie przypisywać owych treści do problemów, których sami nie stawiali. Zdybicka reaguje na wskazane niebezpieczeństwa, akceptując teorię partycypacji zgodnie z zamyśłami Doktora Anielskiego, docierając do pozbawionego ideologicznych naleciałości poziomu jego nauki, wykraczającego zdecydowanie poza metafizykę Arystotelesa i Platona, a skoncentrowanego na zupełnie nowym wymiarze poznawczym, przynależnym tylko i wyłącznie stanowisku św. Tomasza.

Mając tę sprawę na względzie, Zdybicka prezentuje własną interpretację partycypacji. Jej postawa *ad mentem Thomae* wskazuje, że rozważania nad partycypacją nabierają kośćca ontycznego dopiero w uprzedzającym przyjęciu realistycznego modelu bytu i realistycznej antropologii. Chodzi o to, że niepowątpiewalne muszą pozostawać węzłowe ustalenia o naczelnej roli istnienia w bycie, dzięki któremu rzeczywistość pozostaje rzeczywistością. Byt – naczelna kategoria w metafizyce, rozpoznana i językowo ujęta po raz pierwszy przez Parmenidesa, choć jeszcze w intuicyjnej i „poetyckiej” wykładni o idealistycznej wymowie – oznacza zawsze przedmiot aktualnie istniejący,

<sup>49</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 2017.

niebędący jednakże „istnieniowym” źródłem samego siebie, pomijając naturalnie samą naturę Boga, której absolutna (i niewyobrażalna dla nas) prostota realizuje się w utożsamieniu w niej istoty oraz istnienia. W ten sposób dochodzi do uwypuklenia tajemniczej i równoczesnej transcendencji Boga w istocie, czyli całkowitej odrębności struktury bytowej Absolutu w stosunku do wszelkich innych bytów i Jego immanencji w działaniu wobec świata, przejawiającej się w taki sposób, że przyczynowo „dotyka” ona wszystkiego, co istnieje, nie wyłączając człowieka. W każdym bowiem przypadku związek Boga ze stworzeniem, należy rozpoznawać tylko i wyłącznie w terminach przyczynowych.

Człowiek potrafi poznać otaczającą go rzeczywistość, może naprawdę dojrzeć istotę rzeczy, choć nie będzie to poznanie wszechogarniające, absolutne, pełne, gdyż takim dysponuje wyłącznie Bóg, a jedynie aspektowe, wieloznaczne, ale – i na ten moment Tomasz z Akwinu zwracał szczególną uwagę – przybierające charakter procesu wzbogacającego byt poznający. Jeżeli ów byt uświadamia sobie istnienie jakiegoś, określonego w swej istocie, innego bytu, poznaje go, wówczas dzieje się coś niezwykłego: on sam zaczyna żyć niejako w nowy sposób, włączony w odmienną od swojej jakość bytową; w pewien sposób staje się jakoby rzeczą, którą poznał. Wie oczywiście, że sam nie wyczerpuje doskonałości całego uniwersum, gdyż jest tylko jednym z wielu konkretów, lecz może przyswajać sobie ich doskonałości (formy) jako formy bycia czegoś innego.

Jest zatem świadom sytuacji egzystencjalnej, w jakiej się znajduje jako byt rozumny, a więc rozpoznający samego siebie w swych możliwościach i ograniczeniach, doświadczający obecności innych ludzi, jak też wielu różnorodnych relacji; budujący w wolnych aktach decyzyjnych swoją osobowość, w szerszym sensie – ludzką kulturę. Wie, że istnieje, choć samym istnieniem nie jest, że rodząc się, wchodzi równocześnie w obszar nieuchronnie zarezerwowany śmierci. Nie potrafi nad nią zapanować, będąc kimś kruchym, przemijającym, przeżywającym stany lęku i niemocy, zwłaszcza w sytuacjach granicznych. Zdybicka, podkreślając fakt bytowej przygodności człowieka, zwraca równocześnie uwagę na dynamiczny charakter osoby ludzkiej, która spontanicznie dąży do przekraczania (transcendowania) tego, co człowiecze, do osiągnięcia dobra, wynoszącego ponad ziemski horyzont, poszukującego ostatecznego szczęścia w Byciu Absolutnym, w języku religijnym zwanym Bogiem. Człowiek, będąc istotą cielesno-duchową, wciąż stara się



niejako łamać to ciężenie cielesne na rzecz tego, co duchowe, choć rozumie, że jego nawet najbardziej wysublimowane akty duchowe są powiązane z porządkiem cielesnym. Uświadamia sobie jednakowoż, że pełne szczęście osiąga się dopiero w łączności z mocnym, pojętym osobowo, transcendentnym Ty. W nim spełnia się sens i cel ludzkiego życia. Zdybicka z ukojeniem przyjmuje, że rzeczywistość została powołana do istnienia przez Stwórcę w wolnym, wypływającym z miłości akcie stwórczym. Od tego absolutnego początku cały kosmos wraz ze wszystkimi istotami żywymi przynależy do porządku stworzenia, obciążonego materialnymi niedogodnościami, lecz dysponującego (w przypadku człowieka) rozumem, wolną wolą, zdolnością do miłości i odpowiedzialności za świadomie podejmowane czyny. W ten sposób nawiązuje się ontyczna więź pomiędzy Bogiem a Jego stworzeniami, mająca status relacji niemożliwej do przekreślenia. Wiąż utwierdzona przez Wcielenie, choć można ją odrzucić czy być na nią obojętnym.

Chrześcijanie tę spójnię uważają za fundamentalny dar, dzięki któremu są w stanie zrealizować swe zasadnicze posłannictwo, czyli rozwijać własne możliwości twórcze, moralnie się doskonalić, otwierać na słowo Boga i Jego łaskę, by w konsekwencji zasłużyć na wieczne uczestnictwo w Boskiej naturze. Zyskują świadomość, że słowa ich języka, takie jak „początek”, „dzisiaj”, „jutro”, „koniec”, „powtórne przyście”, ujawniają swój czasowo-historyczny sens, że czas przynależy do ludzkiego sposobu bycia. A Bóg nie wydaje się kimś pozbawionym osobowych cech, w przeciwieństwie do Absolutu wyspekulowanego w rozmaitych rozstrzygnięciach intelektualnych, nienawiązującego żadnych kontaktów ze światem, lecz pojawia się jako żywa Osoba ingerująca w losy stworzeń, sprawiająca, że ziemską historią staje się historią zbawienia, historią świętą.

Ta specyfika koncepcji bytu i człowieka Tomasza z Akwinu wpływa na rozumienie jego filozofii i rekonstruowaną przez Zdybicką teorię partycypacji. Możemy ją rozważać tylko w systemach metafizycznie otwartych, to znaczy takich, gdzie dostrzegamy odniesienie jednej rzeczywistości do drugiej, przy czym jeden człon relacji ma się do drugiego tak, jak część do całości, wielość do jedności, to, co niedoskonałe, do doskonałego, nietożsame do tożsamego, ograniczone do nieograniczonego, złożone do prostego, pochodne do pierwotnego, uprzączynowane do nieuprzączynowanego. Wskazane przeciwstawienia w różnych systemach filozoficznych mogą się realizować

w porządku ontycznym, duchowym, logicznym itd., ale w każdym przypadku jednoczy je zasada, że partycypuje się w czymś, czym nie dysponuje się na mocy natury. Stąd tam, gdzie nie napotykamy na części, na wielość różnorodnych bytów, nie może się realizować schemat partycypacyjny, jak to dostrzegamy chociażby w propozycjach Heraklita, Parmenidesa czy Demokryta. Wszelkie rodzaje monizmu, monadyzmu, naturalizmu wykluczają partycypację.

Nie dziwi przeto, że za twórcę filozoficznej teorii partycypacji powszechnie uznaje się Platona. Według niego pomiędzy światem prostych, niezłożonych idei, tworzących byt „prawdziwie bytujący”, a światem zjawisk tworzy się więź o charakterze formalno-wzorczym. Zjawia się tu jednak pytanie: w jakiś sposób one od siebie zależą, współwystępują, łączą się ze sobą we wzajemnym związku esencjalnym, decydującym o tym, że rzecz jest właśnie tą, a nie inną rzeczą, a także taką, a nie inną, skoro są też idee pojęć etycznych i estetycznych? Żeby tę kwestię wyjaśnić, Platon sugerował, że oba światy wiąże relacja swoistego uczestnictwa, określana przez niego za pomocą wielu terminów, z których najważniejszym pozostaje *μεθεξις* [*méthexis*] – „partycypacja”. Filozof stosował także kolejne nazwy: *μιμήσις* [*mímesis*], akcentując moment odwzorowania, „odbicia”, naśladownictwa, podobieństwa, a także *κοινωνία* [*koinonía*], wskazując na wspólnotę między ideami a rzeczami zmiennymi, oraz *παρουσία* [*parousía*], podkreślając obecność idei w jej skutku<sup>50</sup>. Przyjmował więc „wewnętrzne złożenie” poszczególnych zjawisk jako zjawisk właśnie i dzięki teorii partycypacji próbował wybrnąć z trudności swej (w tym aspekcie) dualistycznej wizji świata. Uzasadniał, że byty materialne są wtórne w stosunku do rzeczywistości idei, są ich „naśladowaniem”, „odwzorowaniem”, „cieniem”, są do nich „podobne”, uczestnicząc w ich bytowej prawdzie. Wobec tego na pierwszy plan wystawił stosunek podobieństwa między sferą idei i sferą zjawisk, które to sfery, chcąc nie chcąc, muszą być od siebie odseparowane.

Jednakowoż byty zmienne, ponieważ odznaczają się podobieństwem do tego, co idealne, umożliwiają człowiekowi pewnego rodzaju duchowe wejście w ten absolutnie doskonały porządek i powrót do stanu pierwotnej kontemplacji. Jest to możliwe w naocznej intuicji intelektualnej, poprzedzonej pięciofazowym procesem poznawczym,

<sup>50</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 31–42.

którego ostatni etap, bezpośrednio ogarniający istotę rzeczy, nie daje się wysłowić ani w jakikolwiek sposób ująć. Wiedza o świecie idealnym nie może zatem pochodzić z sądów, a jedynie z pewnego rodzaju „widzenia”, oznaczającego działanie zasadniczo intelektualne, gdyż – zdaniem Platona – tego rodzaju tajemne poznanie nie jest możliwe do osiągnięcia w procesie abstrakcji z materialnych bytów konkretnych. Ale tego typu szansa, najbardziej zresztą ceniona przez samego Platona, nie rozwiązywała ważnego problemu, mianowicie zagadnienia powstawania rzeczy zmiennych, z tej racji, że idee – ich wielość uznał Platon za fakt niewymagający wyjaśnienia, jak też nie argumentował na rzecz relacji tworzących się między ideami oraz między nimi a najwyższą ideą Dobra – nie zostały w jego systemie potraktowane jako byty aktywne. Musiał zatem przyjąć hipotezę boskiego Demiurga tworzącego z wiecznej materii cały kosmos wraz z jednostkowymi rzeczami, naśladowującego w tej procedurze idealny wzorzec.

Platonizm zafascynował wielu filozofów, na przykład: Plotyna, Porfiriusza, Jamblicha, Proklosa, Pseudo-Dionizego Areopagite, Jana Szkota Eriugene, Awicennę, a współcześnie Schellinga, Hegla, Hessena, Heideggera, Mariona. Zdybicka zwraca uwagę na Augustyna z Hippony, który wywarł niezatarty wpływ na zachodnią teologię i kulturę w ogóle, propagując w kwestii relacji między Bogiem a światem filozoficzny egzemplaryzm, w ramach którego idee platońskie znalazły się jako idee jednostkowe po prostu w umyśle Boga, stwarzającego rzeczywistość *ex nihilo*. Owe *rationes aeternae* ani nie powstają, ani nie giną, ale wszystko, co powstaje i ginie, ukształtowane jest według nich. W ten sposób stało się możliwe zachowanie harmonii i ładu w świecie materii, gdyż każdą rzecz istniejącą w rzeczywistości stworzonej charakteryzuje podwójne istnienie: jedno samo w sobie, a drugie – w swej boskiej idei. Nie do wyobrażenia więc było, żeby byty zmienne stawały się zrozumiałe bez odwołania do racji zewnętrznej wobec nich.

To godne odnotowania osiągnięcie metafizyczne stanowiło zaledwie połowę drogi w wyjaśnianiu faktu partycypacji. Dlatego Zdybicka skierowała swoją uwagę na tomistyczną teorię partycypacji, pamiętając o obowiązującej regule, że znaczenie pojęcia partycypacji powinno być rozpoznawane w kontekście całego systemu, w którym występuje. Wzięła pod uwagę osiągnięcia Arystotelesa, który, choć nie darzył szczególną estymą filozofii partycypacji, to jednak budując teorię czterech przyczyn, umieszczając formę w poszczególnym przedmiocie mającym zdolność przyczynowego działania, tworząc analogiczne

pojęcie bytu i innych doskonałości: dobra i prawdy – istotnie przyczynił się do rozwoju pojęcia partycypacji.

Nawiązując do wspomnianej tradycji (szczególnie Platona i Arystotelesa), Tomasz z Akwinu przedstawił syntezę poznania metafizycznego, w tym samorodną teorię partycypacji, do której w swych rozwiązaniach nawiązuje Zdybicka, podkreślając, że wpływ Tomasza z Akwinu na potomnych wiązał się z jego olśniewającą koncepcją bytu i koncepcją poznania, które odbiegały od wszystkiego, co do czasu autora *In libros de anima* pojawiło się w metafizyce. Niestety, jego propozycje zostały na wiele wieków „zamrożone” w ideologizujących interpretacjach różnej maści nieporadnych naśladowców, którzy nie potrafili prawidłowo odczytać „egzystencjalnej” formuły bytu i poznania (pojęciowo-sądowego, przyczynowego, transcendentально-ana logicznego), wpisanej w głęboką warstwę tekstów Akwinaty.

Zagadnienie partycypacji uległo zapomnieniu. Dopiero w latach 30. XX wieku, kiedy Étienne Gilson wychwycił – podobnie jak Maritain – naczelną rolę istnienia w systemie metafizycznym Tomasza z Akwinu, które nie jest „chorobą istoty” – przeciwnie, jest jej życiem (terminologia Gilsona), i zbudował zręby realizmu poznawczego, zgodnie z którym sąd, a nie pojęcie, jest konstytutywnym aktem poznania, jak też na bazie zainteresowań możliwymi związkami teozomistycznymi z platonizmem oraz ewokacją tendencji monistycznych w filozofii współczesnej, odrodziło się zainteresowanie teorią partycypacji. Zdybicka odtwarza toczącą się wówczas i w dalszych latach dyskusję, przedstawia i ocenia zgłaszane propozycje wyjaśniające, zwłaszcza Louisa-Bertranda de Geigera i Cornelia Fabro, biorąc interpretacyjną stronę tego ostatniego, w której podkreśla się wyraźnie, że partycypację należy rozumieć jako związek przyczynowy między bytami niekoniecznymi a Absolutem w zakresie przyczynowania sprawczego, wzorczego i celowego.

Znamienną jednak estymą otacza Zdybicka propozycje Gilsona i Krąpca. Czerpiąc z ich ustaleń, tworzy interpretację metafizyki bytu realnego, ujmując ją jako metafizykę partycypacji, będącą zwieńczeniem całości dociekań nad rzeczywistością, mającą swe źródło w stworczej i amabilnej woli Absolutu. A ponieważ język metafizyki, w którym wypowiadamy się o realnej rzeczywistości (o bycie), ma charakter analogiczny, podobnie jak wszelkiego rodzaju ludzkie orzekania o człowieku i o Bogu, dlatego teoria analogii ma tak niebagatelne znaczenie. Rozważmy.

## ANALOGIA I PARTYCYPACJA

Nie spotykamy jednoznaczności rzeczy w bytowaniu. Jeżeli już, to jest ona następstwem abstrakcyjnego sposobu poznania człowieka i realizuje się głównie w matematyce oraz technice. Czyż istnieje człowiek w ogóle? Nie. Mamy natomiast do czynienia z rzeczywistością jednostkową, nazywaną w języku analogicznym, a więc taką, która się wyraża w pewnych proporcjach, relacjach. To znaczy, że jest ostatecznie w sobie zdeterminowana, jako tożsama i zarazem zmienna w różnych aspektach. Ona ciągle przedstawia się w systemach złożonych i właśnie w języku, który nie jest ani jednoznaczny, ani wieloznaczny, odkrywamy poniekąd konieczność wyodrębnienia różnych tych relacji, które łączą elementy złożeniowe całej rzeczywistości.

W tym aspekcie Zdybicka przypomina, że bliskości pojęć „analogii” oraz „partycypacji” nie sposób zlekceważyć, ponieważ konieczne i transcendentalne relacje, wiążące w analogiczną jedność poszczególne byty stanowiące realną rzeczywistość, są podstawą związania bytów przygodnych z Absolutem przez przyczynowanie sprawcze, wzorcze i celowe. Mamy zawsze do czynienia z faktem, że byty są analogiczne, czyli przyporządkowane do sposobu istnienia konkretnej, jednostkowej rzeczy. Są złożone z wielu elementów, zasadniczo z różnych od siebie istoty i istnienia, mających się do siebie jak możliwość do aktu, ale we wszystkich bytach zachowana jest między nimi taka sama proporcja, a samo istnienie pozostaje najważniejszą doskonałością, przeróżnie realizowaną w poszczególnych bytach, także w odniesieniu do tzw. własności transcendentalnych. A ponieważ same z siebie w ogóle się nie tłumaczą, powiązane relacjami analogicznymi, domagają się „tego, co największe”, czyli racji zewnętrznej i ostatecznej – Boga, w którym partycypują. Tak więc, chociaż teoria analogii dotyczy w głównej mierze samej rzeczywistości, wewnętrznej struktury konkretów, ujmuje ją niejako od dołu (tutaj nie rozważa się szczegółowo zagadnień związanych z Absolutem), to jednak – twierdzi Zdybicka – stanowi ontyczny i poznawczy grunt partycypacji, gdzie relacja bytów przygodnych i Absolutu znajduje szerokie opracowanie.

Trudność tkwi w tym tylko, że chcąc rozeznąć w pełni charakter transcendentalnej partycypacji bytu jako skutkowo-przyczynowej relacji zachodzącej między światem a Absolutem, trzeba poznać oba człony tej relacji. Tymczasem w sposób bezpośredni znamy jedynie

rzeczywistość, w której zamieszkujemy. O Absolutie wnosimy zaledwie z analizy i „czytania” bytów nam poznawczo dostępnych, stąd nasza „wiedza” o Absolutie-Bogu pozostaje niepełna, w pewnym sensie zaciemiona tajemniczością. Nie może być jednak inaczej, gdyż nasze ludzkie poznanie jest ograniczone; ponadto musi być zachowana różnica (w bytowaniu i poznaniu) między naszym światem a Absolutem. Zdybicka stanowczo podkreśla: poznając, że istnieje Absolut, nie poznaje się w sensie pozytywnym ani Jego konkretnych relacji do świata, ani nie dociera się wprost do Jego istnienia. To, co jest nam w tej kwestii dostępne, ustalamy w filozofii na podstawie analizy skutków oraz przejawów działania Absolutu. Poznajemy Go więc o tyle, o ile jest On racją ontyczną wszystkiego, co istnieje. Pamiętajmy przy tym, że owo poznanie nie dotyczy treści (istoty, formy) relacji świata i Absolutu, lecz dokonuje się na płaszczyźnie istnienia. Jest tu więc jakieś podobieństwo, ponieważ każdy byt skończony jest podobny do Boga przez sam fakt istnienia, a jednak Bóg nie jest podobny do owego bytu skończonego. Z tego powodu – powtórzmy dobitnie – raczej afirmujemy Boga, niż Go poznajemy w pełni Jego bytu. Co najwyżej (a to wszak niemało) poznajemy Go jako zewnętrzną przyczynę rzeczywistości złożonej i zmiennej.

Dlatego niezwykle ważne jest właściwe ujęcie ontycznej struktury rzeczywistości, by móc odpowiednio ująć charakter relacji partycypacyjnych, realizujących się między Absolutem a światem<sup>51</sup>. Jednakowoż znaczącym osiągnięciem teorii analogii Tomasza z Akwinu było ukazanie, jaki, zgodnie z prawdą, zastosować język w odniesieniu do Boga, i to pozytywny, choć ograniczony. Nie jesteśmy w stanie, z naciskiem powtarza Zdybicka, znać natury Boga, nie potrafimy rozpoznać, co dla całkowicie prostego Boga oznacza istnieć; a jeszcze mniej możemy wiedzieć, co dla takiego Boga oznacza stwarzać, kochać czy cierpieć. Ale nie powinno to być powodem niepokoju. Wiemy bowiem z całą pewnością, że Bóg jest, choć nie wiemy czym jest. Dlatego wypowiadamy się w tej (i nie tylko w tej) sprawie w języku analogii i metafory<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Transcendentalna partycypacja bytów*, w: *Filozofia Boga. Część II. Odkrywanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2017, s. 479–480.

<sup>52</sup> Oczywiście, podkreśla Zdybicka, podobnie jak Swieżawski, musimy się zgodzić z tezą, że Bóg pozostaje tajemnicą tajemnic i dlatego teorie apofatyczne (*remotionis*) oraz transcendencji (*excellantiae*) mają wciąż taką siłę przekonywania, zgodnie zresztą z podstawową intuicją Areopagity na temat wielkiego niepodobieństwa Boga do stworzeń, co we wzorcowy sposób przedstawił Sobór

Ci zaś z nas, którzy przyjmują dane Objawienia i uznają się za ludzi religijnych (wierzących), zyskują pewien głębszy wgląd w tajemnicę Bożej istoty, pozostając jednak i w tym porządku jedynie na progu wypowiedalnego. Powyższa postawa jednak wykracza poza ściśle filozoficzne widzenie świata.

## ONTYCZNE FILARY PARTYCYPACJI

Jak już zostało wcześniej stwierdzone, koncepcja bytu, przyjęta przez Zdybicką, a właściwa dla egzystencjalnej wersji tomizmu, determinuje charakter transcendentalnej teorii partycypacji ontycznej. Skoro w doświadczanej przez nas rzeczywistości mamy do czynienia z bytami wewnątrznie złożonymi, a ich najdoskonalszym aktem jest istnienie, transcendentne wobec treści bytu oraz przynależne wszystkim bytom, to musi istnieć coś, co jest samym istnieniem ze swej istoty, tak że Jego istotą jest Jego istnienie. Czymś takim jest Bóg. Jest zatem niemożliwe, by w Bogu czym innym było Jego istnienie, a czym innym Jego istota<sup>53</sup>. On właśnie jest konieczną i jedyną przyczyną istnienia wszystkich bytów, które istnieją na mocy uczestnictwa w Nim. Nic, co jest, nie wyłamuje się z porządku tej partycypacyjnej relacji, która wciąż trwa, wciąż się dzieje w jedności ze źródłem swego istnienia. W każdym innym przypadku struktura całej rzeczywistości byłaby dokumentnie niezrozumiała. Stąd też, konkluduje Zdybicka, wewnętrzne złożenie i równoczesna jedność bytów, czyli relacyjne powiązanie wewnątrzbytowe i zjednana z nim konieczna relacja do Absolutu stanowią ontyczną podstawę partycypacji bytów. Cokolwiek więc jest, powinno być rozpatrywane jako byt relacyjny, przyporządkowany

---

Laterański IV „Pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, iżby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy” (*Konstytucja: 2, 2, 7*), w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2 (869–1312), Konstancyopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne, układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras, Kraków 2002, s. 229. Równocześnie jednak możemy mieć pewność, że u dna tej naszej ciemności, u jej korzeni tkwi rzeczywistość, którą jest istnienie samoistne, czyli Bóg. Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 92; P. Vardy, *Krótko o filozofii Boga*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2004, s. 47–60; T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.

<sup>53</sup> Por. St. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad. 2.

do Absolutu<sup>54</sup>. Cała zatem rzeczywistość jest sprawczo zależna od Aktu czystego.

Fakt ten pociąga za sobą dalsze przyczynowanie zewnętrzne o wymiarze wzorczym, określającym funkcjonowanie bytu i następnie jego celowość. Trudno wyobrazić sobie działanie (nie wyłączając działania Absolutu) pozbawione łącznego i równoczesnego występowania czynnika celowego, wzorczonego i sprawczego. Dlatego Zdybicka opisuje przedstawione wyżej rodzaje przyczynowania. W odniesieniu do idei-wzorów istniejących w umyśle Boga przywołuje naukę św. Tomasza, według której świat nie jest dziełem przypadku, lecz powstał wskutek aktywności Bożego intelektu, dzięki czemu w świecie stworzonym panuje porządek i zhierarchizowana celowość. W Bogu bowiem istnieją idee wszystkich rzeczy, czyli formy wzorcze, zróżnicowane od strony rzeczy, ale od strony Absolutu nieróżniące się realnie od Jego Istoty. Bóg jest przeto wzorem wszystkiego, co istnieje. Określając bardziej precyzyjnie: każdy konkretny byt ma swoją zewnętrzną formę w umyśle Bożym, czego konsekwencją pozostaje to, że dysponuje własną niepowtarzalną ideą. Ile jest więc konkretów w świecie, tyle jest i być musi idei Bożych, co w niczym oczywiście nie narusza jedności umysłu Bożego. Z tego jasno wynika, że Bóg powołuje świat do istnienia stosownie do własnych myśli i działa tylko ze względu na samego siebie, jako Dobro Najwyższe, tożsame – wbrew Platonowi – z Najwyższym Bytem. Jest przeto ostatecznym celem zaistnienia świata. Byty istnieją, są dobre, bo są chciane, kochane przez Boga: „Nic innego nie skłania Boga do powołania stworzeń do bytu, jak tylko Jego dobroć, której chciał udzielić innym rzeczom na sposób upodobnienia ich do siebie”<sup>55</sup>.

Wypada zatem stwierdzić, że wszystkie istniejące byty, realizując doskonałości natury, niejako dążą do Absolutu jako swego „praźródła”, przy czym wyższe, odmienne miejsce w tym porządku mają byty rozumne, świadomie nawiązując więc z Absolutem poprzez poznanie i miłość.

Zamykając swoje rozważania, Zdybicka powiada, że partycypacja jest relacją między Bytem absolutnym i bytami niekoniecznymi. To więc:

<sup>54</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Transcendentalna partycypacja bytu*, dz. cyt., s. 484.

<sup>55</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, II 46, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 380.



- *realna* – dotyczy udzielenia istnienia realnemu bytowi przez realny Byt absolutny;
- *konieczna* – wchodzi w strukturę bytu pochodnego; nie istnieje nic, co nie byłoby partycypacją Absolutu;
- *dynamiczna* – byty złożone z aktu i możliwości są dynamiczne, żyją, działają, rozwijają się, są powiązane między sobą różnymi relacjami, a zawsze z Absolutem;
- *niezwrotna, niesymetryczna* – nie dotyczą jej prawa przechodniości; każdy byt jednostkowy w zakresie istnienia partycypuje wprost w Pełni istnienia. Relacja partycypacji jest realna i konieczna od strony bytów pochodnych, niekonieczna natomiast od strony Absolutu; świat, byty istnieją w wyniku wolnej decyzji Boga (z miłości)<sup>56</sup>.

W ten oto sposób na terenie realistycznej metafizyki jesteśmy w stanie zniwelować wielką trudność, jaką stanowi pluralizm i monizm bytowy. Wskazujemy na transcendencję i równoczesną immanencję Boga, choć nie potrafimy jej do końca wyjaśnić, przywołując jedynie kategorię podobieństwa do Boga bytów w Nim partycypujących, przez to jednak otwierając pole dla działań już typowo teologicznych. Wreszcie dogłębnie sobie uświadamiamy, że człowiek jest zdolny do otwarcia się na Boga (*capax Dei*), może dążyć do Niego, kochać Go, uznając za najwyższe Dobro swego życia, wyrażając to doświadczenie w kulcie i modlitwie. A skoro tak, to widzi samego siebie jako osobę religijną, przyjmując, że wszystko, co istnieje wraz z człowiekiem, istnieje dzięki partycypacji w istnieniu Boga, co stanowi ontyczną podstawę religii i co stanowi również filozoficzny fundament wyjaśnienia prawdy o stworzeniu świata. Oczywiście, Zdybicka nie ogranicza swoich badań do obszaru stanowionego przez tomizm egzystencjalny. Zachęca, by stosować pojęcie partycypacji, przyjmując odmienne od realizmu postawy metafizyczne. Warto badać, jak tę kategorię wykorzystywali na przykład Henri Bergson, Martin Heidegger, Louis Lavelle czy Roman Ingarden.

<sup>56</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gądek, Lublin 2005, s. 87–104.

## FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Przedstawiając koncepcję partycypacji filozoficznej, Zdybicka dodaje, że w chrześcijaństwie uczestnictwo w Bogu osiąga człowiek dzięki zbawczej działalności Chrystusa<sup>57</sup>. W ten sposób wkracza na tereny objęte nazwą „filozofia chrześcijańska”. Formuła ta powoduje jednak dyskusje, budzi emocjonalne napięcia między środowiskami uprawiającymi refleksję filozoficzną. Powiada się bowiem, że łączenie w jedno wyrażen całkowicie sobie przeciwstawnych i nawzajem się wykluczających prowadzi do spustoszenia w ludzkich umysłach, wywołując wrażenie metodologicznego chaosu. Nie może istnieć przecież żadna filozofia chrześcijańska czy katolicka, albo filozofia religijna, czy filozofia wierząca, podobnie jak nie spotykamy chrześcijańskiej fizyki, astronomii bądź jakiegokolwiek innej nauki. Obie dziedziny różnią się zdecydowanie, gdyż jedna odwołuje się do danych objawienia, druga natomiast pozostaje na poziomie racjonalności pozbawionej jakiegokolwiek konfesyjnych naleciałości. Można co najwyżej mówić o specyficznym chrześcijańskim sposobie filozofowania albo o chrześcijańskiej postawie w filozofowaniu.

A ponieważ kwestią dyskusyjną wciąż pozostają związki pomiędzy rozumem a wiarą, religią i filozofią, wreszcie teologią i filozofią, przeto w zależności od tego, jak poszczególni myśliciele rozumieją sens przywołanych określeń, zajmują oni odpowiednie stanowisko: przyjmując albo przekreślając konieczność realizacji złożenia „filozofia chrześcijańska”. Niektórzy godzą się na jego stosowanie tylko w cudzysłowie, zawsze opatrzonego komentarzem interpretacyjnym. Jednakże większość badaczy widzi w takich działaniach kryptoproblem i pozorne mówienie. Kładąc zdecydowany nacisk na metodologię, racjonalność i obiektywność, z konieczności należy odrzucić hipotezę „filozofii chrześcijańskiej”. Mimo to pozostaje wielki problem filozofowania w ramach chrześcijaństwa.

W każdym razie, przypomina Zdybicka, idee filozofii chrześcijańskiej pojawiły się wraz z procesem umacniania się nauki ewangelicznej w kulturze zachodniej cywilizacji. Albowiem trzeba było dokonać ogromnego, również intelektualnego, wysiłku, aby rozszerzyć i spopularyzować chrześcijańską wizję świata, z naczelnym przesłaniem

---

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 103.

o możliwości zbawienia każdego człowieka oraz przewyciężyć napięcia tworzące się pomiędzy religijnymi propozycjami pogaństwa i refleksją nawiązującą do Objawienia. Osiągnięcia św. Pawła, spektakularnie rozpoczęte słynną mową na Areopagu, zdają się rozpoczynać zarysowany proces. Chodziło mu o to, żeby w języku ówczesnej (zasadniczo stoicko-neoplatońskiej) kultury wyrazić główne treści Dobrej Nowiny, gdyż tylko wówczas mogła być ona należycie zrozumiana i ewentualnie przyjęta. W ludzkich umysłach przecież głęboko były zakorzenione antropologiczne poglądy o tym, że człowiek wciąż tęskni za ostatecznym spełnieniem duchowym, które może się dokonać tylko przy odpowiedniej pracy ascetycznej, podległej miłości, i że szczęście ma charakter wykraczający poza porządek ziemski. Jest możliwe do osiągnięcia tylko w ponadświadomej milczącej ekstazie.

Święty Paweł zaproponował taką interpretacyjną wykładnię Ewangelii, która była zbieżna z mądrością postulowaną przez Greków, równocześnie ją przekraczając. Ale niebawem, w III i IV wieku po Chrystusie, Klemens Aleksandryjski i Ojcowie jego szkoły, a także Chryzostom, próbując nazywać rozwijającą się doktrynę chrześcijańską, mówią o „naszej filozofii” albo o „filozofii Boga”, która jednakże pociąga za sobą system mądrości większy i pełniejszy niż mądrość pogańska. Zresztą, nieco wcześniej, bo w II–III wieku po Chrystusie popularne było nazywanie nauki chrześcijańskiej filozofią. Wspomniani pisarze chcieli – w przeciwieństwie do Tertuliana, Hermiasza, Cypriana z Kartaginy czy Ambrożego, ale w zgodzie ze św. Justynem – jednoczyć elementy doświadczenia greckiego z biblijnym. Poszukiwali terminologii metafizycznej, by wypowiedzieć prawdę chrześcijaństwa. Czy ich dokonania wypada nazywać filozofią chrześcijańską?

Najczęściej uczeni sugerują, że raczej nie, gdyż mieszając przedmiot filozofii z przedmiotem teologicznym, odwołując się do pewnych tylko zdobyczy myśli greckiej, pisarze chrześcijańscy pozostawiali przede wszystkim teologami, zafascynowanymi wiarą religijną. Lecz nie mogli całkowicie porzucić filozofii. Chcąc nawiązać porozumienie z rzeczywistością, musieli się posługiwać terminologią filozoficzną, uzasadniać własne przekonania, wreszcie – rozumieć język swych przeciwników. I pomimo wyraźnych sprzeciwów, zawartych na kartach Nowego Testamentu, coraz częściej starano się zestrajać filozofię z chrześcijaństwem (szkoła aleksandryjska, teoria Logosu i tzw. przygotowania ewangelicznego).

Filozofowanie odbywało się głównie w kontekście wyznaczanym przez wiarę chrześcijańską, która wskazywała na zagadnienia nowe, dotychczas niestawiane przez tradycyjną myśl filozoficzną, a jeżeli nawet stawiane, to w zupełnie innym horyzoncie aksjologicznym. Dlatego zaistniały warunki, aby utworzyć pojęcie filozofii chrześcijańskiej, z założenia niejako mające wieloznaczny charakter. Nie łączyło się ono z jakimś konkretnym typem filozofowania czy określoną szkołą refleksji, ale było terminem ogólnym, obejmującym wszelkie nurty myślenia nawiązujące do wiary chrześcijańskiej i niesprzeczne z chrześcijańskim objawieniem, stosujące przy tym metodologię właściwą filozofii jako takiej. Idea filozofii odnowionej przez chrześcijaństwo nigdy więc nie zanikła.

Edyta Stein, powołując się na Maritaina, pytała, co znaczy „chrześcijański stan” filozofii. I doszła do wniosku, że rozum pozbawiony światła Objawienia stałby się „nierozumem”, przy zachowaniu oczywistego przekonania o istnieniu zrozumiałego sensu objawianych przez Boga treści, aczkolwiek one nigdy nie mogą być pojęciowo ostatecznie wyjaśnione czy wyczerpane. Główne prawdy wiary (stworzenie, grzech, zbawienie) ukazują rzeczywistość stworzoną w takiej perspektywie, że w porównaniu z nią racjonalna filozofia nie jest w stanie spełnić swoich zadań, czyli dokonać *perfectum opus rationis*. Potrzebuje ona uzupełnienia ze strony teologii, nie stając się jednak przez to teologią<sup>58</sup>. Filozofia chrześcijańska byłaby zatem idealnym zebraniem w jedno całości prawd dostępnych rozumowi i prawd objawionych przez Boga, co potwierdzały wielkie przedsięwzięcia naukowe, jakimi były w przeszłości sumy teologiczno-filozoficzne. Byłaby specyficznym przygotowaniem do wiary. Kto nie chce łączyć zdobyczy rozumu naturalnego i Objawienia, ma do tego prawo, niemniej, może podjąć „próbę” i w ten sposób poszerzać swe rozumienie rzeczywistości. Jeśli jest wolny od uprzedzeń, na pewno podejmie wyzwanie.

Nadal mówi się o „chrześcijańskich pobudkach filozofii”, o „filozofii bezpośrednio związanej z Chrystusem” albo „nowej metafizyce miłości”. Rzecznicy filozofii dialogu podkreślają, że chrześcijaństwo spełnia funkcje inspirujące, wytwarza horyzont pewnego promieniowania,

<sup>58</sup> Por. J. Sochoń, *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej*, Warszawa 2002, s. 226–244; E. Stein, *Byt skończony i byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, Poznań 1995, s. 55.

w blaskach którego zawsze pojawia się uczucie wdzięczności. Ewangelia nie jest skażona ludzkimi błędami, zawiera wzorcowe modele ludzkich zachowań i powinności. W niej mieszczą się ukryte odniesienia do wszystkiego, co wiąże się z Osobą Chrystusa. Mające swe prawzory ewangeliczne wartości, takie jak godność człowieka, wolność, prawda, heroizm czy odpowiedzialność, stały się przedmiotem badań w różnych kierunkach współczesnej filozofii nadziei. Tradycja chrześcijańska pomaga lepiej je rozumieć. Natomiast filozofia naprowadza na ich ślad w teraźniejszości świata, inspiruje ich lepsze wyczuwanie. Zdaniem Bubera, Rosenzweiga czy Tischnera bywają one wspólnym ideałem zarówno filozofii, jak i chrześcijaństwa.

Zdybicka, mając powyższe na względzie, uważa, podobnie jak Swieżawski, że filozofia jest typem wiedzy i nauki, która z natury swojej nie jest ani chrześcijańska, ani niechrześcijańska, jest najzwyczajniej przedkonfesyjna. Należy do zakresu wiedzy naturalnej i nie dotyczy prawd jako objawionych. Swój pogląd Zdybicka uważa zresztą za dobrze uzasadniony. W aspekcie metodologicznym filozofia powinna wszak pozostawać wiedzą autonomiczną wobec wiary religijnej. Jej zadania koncentrują się na poszukiwaniu – jak przenikliwie dostrzegł już Arystoteles – ostatecznych racji rzeczywistości uchwytnej zmysłowo i nie musi się w tym względzie odwoływać do objawienia. Dysponuje ona własnymi, wewnętrznymi metodami i sposobami weryfikacji postulowanych przez siebie tez. Nie racjonalizuje religii ani wiary, ani nie wznosi się na poziom apologetyki. Czy jednak, gdy filozofujemy jako chrześcijanie, nie pozostaje to bez wpływu na kształt naszych poczynań?

Gilson sugerował, że przyszłość filozofii chrześcijańskiej jest sekretem nadchodzących czasów. Będzie ona trzecim rodzajem poznania i dzięki interpretacji nowej, zmienionej postaci świata rzeczywistości naukowej w świetle niezmiennej wiary chrześcijańskiej pozostanie na mapie światowej kultury<sup>59</sup>. Zdybicka mogłaby zapewne dać asumpt tej nadziei, rozumiejąc, że dla filozofa chrześcijanina wiara jest narzędziem kontrolującym wyniki filozoficznych poszukiwań. Nie stanowi strukturalnego elementu filozofii, lecz pozostaje zewnętrznym kryterium negatywnym, nie wyrzucając przy tym myślenia filozoficznego poza granice prawdziwego oglądu świata.

<sup>59</sup> Szerzej zob. É. Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 152–174.



## RELIGIA W KULTURZE

Zofia Józefa Zdybicka jest przekonana, że religia i kultura spotykają się ze sobą w obszarze wyznaczonym przez osobowe istnienie człowieka. W związku z tym za osnowę kultury uznaje naturalne skierowanie ludzi w stronę religijnej tajemnicy, na różne sposoby w różnych zakątkach ziemi określanej i liturgicznie uwznioślanej. Kryterium, ze względu na które podejmuje się powyższe działania, pozostaje świętość, będąca więzią – w miłości – osoby ludzkiej z Bogiem. Dlatego świętość przedstawia Zdybicka jako ukoronowanie wszystkich wartości, dzięki którym człowiek rozwija swoją osobowość, w szerszym sensie – swoje człowieczeństwo. Świętość oznacza nie tylko komplet mocy witalnych (w języku wczesnej kultury słowiańskiej słowo *jar(y)* znaczący „wiosenny”, „siany na wiosnę”, czemu odpowiadał sens przenośny „krzepki”, „pełen życia”, a w staropolszczyźnie – „biały”, „iskrzący się”, „jasny”), ale przede wszystkim pełnię sił duchowych, czyli wysoką jakość życia nadprzyrodzonego.

Toteż nie ma i nie powinno być sprzeczności pomiędzy tym wszystkim, co buduje rzeczywiście człowieczy świat, a świętością w znaczeniu ściśle religijnym. A ponieważ w obrębie rozumienia tego, czym są wartości, nie wyłączając samej kategorii świętości, pojawiały się w przeszłości i pojawiają się dalej najróżniejsze propozycje, często wzajem sprzeczne bądź oparte na mylnych podstawach antropologicznych i metafizycznych – stąd dochodzi w epoce współczesnej do coraz głębszych napięć w relacjach kultura–religia. Złożyło się na ten fakt wiele czynników zarówno natury historycznej, jak i filozoficznej.

## KRYTYCZNY STAN WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Zdybicka zauważa, że obecna kultura znajduje się w stanie dramatycznego zawirowania i aksjologicznej pustki. Liberalne społeczeństwa pluralistyczne odrzucają chrześcijański obraz świata na rzecz abstrakcyjnie rozumianego humanizmu, godności i praw człowieka. Ich wyznawcy popełniają tzw. błąd antropologiczny, to znaczy propagują taki styl życia, w którym zamazuje się ludzka wrażliwość na Boga, a przez to i wrażliwość na człowieka, na jego – wywiedzione ze stwórczej miłości – godność i osobistą niepowtarzalność. Żyjemy, trudno ukrywać, w aurze umysłowości oświeceniowej, przejawiającej się w negacji Boga i religii, by w to miejsce postawić człowieka lub jakąś ludzką zbiorowość. Nastąpił wyraźny proces deifikacji człowieka, kryzys prawdy i niemal powszechna świadomość zatrąty sensu ludzkiego życia. Społeczeństwa żyjące względnie spokojnie, w miarę bezpiecznie, straciły zmysł religijny, w tym przynajmniej w sensie, że osobiste emocje i duchowe uniesienia łączą z jakimkolwiek przeżyciem; oby tylko było to doświadczenie powodujące głębokie ożywienie, swego rodzaju ekstatyczny wstrząs. Nie musi to być, i na ogół nie jest, doświadczenie religijne, raczej parareligijne.

Tego typu postawy zrodził subiektywizm nowoczesnego myślenia, którego korzeni należy szukać w teologii chrześcijańskiej i filozofii późnego średniowiecza, w podkreślaniu niezależności i autonomii jednostki, w prymacie woli oraz w odrzucaniu naturalnego porządku i tradycji. Jeżeli dołączymy do powyższego utratę znaczenia fundamentalnych dziedzin kultury (*teoria, praxis, pōiesis, religio*), które zostały zaanektowane przez nowożytną naukę, wzajem przemieszane i przekształcone w taki sposób, że przedmioty teorii mogą być poddawane obróbce (zatem można nimi manipulować), jak również rozpanoszenie się relatywizmu, będącego konsekwencją podziału wyznaniowego XVI wieku, odkryć i wynalazków, wreszcie historyzmu i socjologii wiedzy, to nie dziwi coraz powszechniejsze umacnianie się pluralizmu wartości religijnych i światopoglądowych, nie wyłączając postaw nihilistycznych, których głosiciele świadomie zrezygnowali z jakiegokolwiek poszukiwania trwałego sensu. Dlatego religia, chcąc pozostać w obrębie kultury, powinna ograniczać swe kompetencje wyłącznie do wymiarów prywatnych albo – jak postulował August Comte – stać się świecką religią Ludzkości, albo czynić honory moralności.



W tej ostatniej sprawie najbardziej oddziałała krytyka Immanuela Kanta. Konstruuąc w racjonalnej opcji naukową metafizykę, przekreślił on możliwość poznania Boga, który „znajdując się” w porządku noumenalnym, nie podlega sile poznawczej człowieka. Jediną możliwością pozostaje słuchać głosu powinności moralnych i postępować tak, jakby Bóg rzeczywiście istniał. Pojęcia tradycyjnej metafizyki esencjalnej (i chyba żadne pojęcia w ogóle), niemające ani jednego odpowiednika w doświadczeniu, nie mogą przecież odsłonić niczego z Bożej tajemnicy. I, przypuszczał Kant, raczej zamazują dostęp do Boga, aniżeli jednoczą w duchowej z Nim unii. Zresztą, uznał on religię wyłącznie za ekspresję moralności, odrzucając potrzebę kultu czy osobistego zaangażowania wewnętrznego.

### POSTMODERNISTYCZNE ZAWIESZENIE GŁOSU

Narzuca się wszak pytanie: dlaczego to wszystko się dzieje? Odpowiedź Zdybickiej jest jednoznaczna: ponieważ odrzucono Boga jako Stwórcę, a przez to przekreślono źródło stanowienia o tym, co dobre, a co złe. Sferę najgłębiej budującą człowieczeństwo, czyli kategorię „natury ludzkiej” zdekonstruowano, zastępując ją myślowymi konstrukcjami, dowolnie kształtowanymi zależnie od nieustannie zmieniających się okoliczności. Zagubiono autorytety i moralne wzorce godne naśladowania, zwłaszcza ujęcie człowieka, który okazuje się niezrozumiały bez Boga. Nawet jeżeli proponuje się dzisiaj swego rodzaju powrót do religii, to religię pojmuje się dosyć specyficznie. Jej zwolennicy zrywają z treściami płynącymi z Objawienia i ograniczają myślenie religijne do tego, co sam człowiek jest w stanie myślowo wytworzyć.

W ten sposób tym, co formułuje fenomen religijności, jest sam podmiot, który uznaje za religijne to wszystko, co zaspokaja jego tzw. duchowe potrzeby. Nie ma więc żadnego znaczenia, czy przedmiot relacji religijnej istnieje, czy nie, czy jest postrzegany jako osoba, czy raczej w sposób nieosobowy. Liczy się tylko sam fakt wewnętrznej uwagi, która nie przyjmuje żadnych konfesyjnych instytucji ani tym bardziej określonej doktryny o dogmatycznym podłożu. Tutaj w ogóle nie zakłada się potrzeby Boga zbawiającego. Wystarcza odkrywanie samej tajemnicy człowieka bez śladów Boga. Religia staje się poniekąd rodzajem indywidualnej terapii, ogranicza się do dodawania sił

ludziom, którzy wycofują się do sfery duchowej. Jednocześnie sama ta sfera nie oferuje im dającego się zdefiniować przesłania; dlatego muszą zdać się tylko na samych siebie.

Nadto, samo pojmowanie religii w tradycyjnym i realizowanym zwłaszcza przez chrześcijaństwo znaczeniu wymaga – zdaniem postmodernistycznych filozofów – znaczących korekt. Chodzi tu przede wszystkim o proces przenoszenia się religii z porządku wyznania, wiary, do porządku polityki, gdyż wiara i polityka niejako przynależą do siebie. W tym „politycznym” sensie Derrida w ramach swej pozbawionej ontologicznej stałości wizji świata odwołuje się do mesjanizmu. Jeśli bieg historii ma charakter „przygodny” i nie poddaje się zasadom rozumu, to założenie, że możliwe jest pojawienie się jakiegoś mesjasza, który zmieni niesprawiedliwą, przenikniętą cierpieniem rzeczywistość wydaje się uzasadnione.

Jeśli podważa się same podstawy filozofii obecności, przede wszystkim korespondencyjną teorię prawdy; jeżeli mówi się o niemożliwości dotarcia do rzeczywistości, a jedynie o szansie dekonstrukcyjnego odniesienia do tekstów kultury, to tym samym akceptuje się pragmatyczne uzasadnienie tych opinii, nadając im walor oczekiwania, woli działania i podkreślając ich „przyszłościowy” wymiar. I w końcu, jeżeli za sankcję głoszonych prawd uznaje się – między innymi – ich wartość etyczną, to nie można lekceważyć hasła odnowy moralnej i nadziei na nadejście sprawiedliwości.

A ponadto, jeśli twierdzi się, że traktaty naukowe, prace filozofów, historyków i antropologów stanowią odmianę literatury, to „wielka narracja” mesjanistów może być tak samo zasadna, jak epistemologia Kartezjusza, historiozofia Hegla, Freudowski kompleks Edypa czy materializm dialektyczny Marksa. Procedura ta mieści się w samej istocie dekonstrukcji-inwencji, która w ramach racjonalnej immanencji zyskuje charakter historiozoficzny, wychylony jednak w stronę *chory* przyszłości. Zniża się do poziomu wiary w międzyludzką solidarność, w jakąś profetyczną przemianę świata, w mesjańską siłę wspólnot lokalnych, co dobitnie podkreślają w swych pracach Rorty i Bauman. Zaprezentowane ujęcie styka więc nie tyle z mesjanizmem, ile raczej z „zapaścią mesjanizmu”, za którą stoi Kantowski program powszechnego pokoju i uniwersalnej religii ludzkości oraz Hegłowska teza o końcu dziejów.

## CHRZEŚCIJAŃSTWO NOŚNIKIEM PRAWDY I ZBAWIENIA

W tej perspektywie chrześcijaństwo, według poglądu Zdybickiej, pośród wszystkich religii zajmuje wyróżnioną pozycję umożliwiającą zdobycie całkowitej prawdy o człowieku i o Bogu, jako że jest miejscem spotkania i współdziałania prawdy objawionej przez Chrystusa oraz prawdy filozoficznej, której źródła tkwią głęboko w greckiej starożytności, tradycjach hebrajskich i doświadczeniu chrześcijańskim. Mimo to staliśmy się uczestnikami kultury odważnie nazwanej przez Jana Pawła II „kulturą śmierci”<sup>60</sup>. Wypadło nam żyć i uczestniczyć w procesie dramatycznych zmaganiań w ustalaniu prawdy o religii i jej miejscu w przestrzeni najszerzej rozumianej kultury.

Ale też pamiętajmy, że ze strony przedstawicieli religii, nie wykreślając z ich grona wyznawców Chrystusa, dochodziło do znacznych zniekształceń i niepotrzebnych ingerencji w sprawy innych dziedzin kultury. Wystarczy wspomnieć chociażby spory toczące się na przecięciu papieżstwa i cesarstwa (religii i polityki), wiary i nauki (np. sprawa Galileusza), jak również działania samych chrześcijan, których postępowanie daleko odbiegało i często nadal odbiega od ideałów ewangelicznych. Wszędzie tam, gdzie świadectwo wiary bywa wypaczane albo wręcz nieobecne, mnoży się indyferentyzm religijny, rozrasta karykaturalny obraz Boga.

Jeżeli jest widoczne, że w życiu ludzi religijnych wiara niczego nie zmienia, nie przekształca ich stylu postępowania w taki sposób, że wiążą się coraz mocniej z Ewangelią, wtedy traci na znaczeniu samo chrześcijaństwo, postrzegane już tylko jako abstrakcyjna doktryna pozbawiona jakiegokolwiek umocowania w praktyce egzystencjalnej poszczególnych osób i całych społeczeństw. Ktoś wszakże może przedstawiać się jako osoba religijna, przyjmująca konfesyjną wizję świata, w codzienności jednak działa w taki sposób, „jakby Boga nie było”. Oznacza to, że nie wyciąga żadnych wniosków z religijnej doktryny, które powinny przecież wpływać na charakter jego życiowej aktywności. Jak przeto wyjść z tego zaklętego koła nieautentyczności, półprawd i kulturowych dowolności o postmodernistycznym wydźwięku?

<sup>60</sup> Zob. Z.J. Zdybicka, *Rola religii w kulturze współczesnej*, w: *Kultura i religia u progu III Tysiąclecia*, red. W. Świątkiewicz, A. Pethe, Katowice 2001, s. 11–23; też, *Religia w kulturze. Studium z filozofii religii*, Lublin 2010.

Jak przywrócić kulturze jej naturalne, pozbawione ideologicznych naleciałości oblicze?

Zdybicka nie feruje łatwych konstatacji. Najpierw, proponuje, należy wznowić właściwe, czyli najbardziej ogólne i podstawowe oraz neutralne światopoglądowo rozumienie terminów „kultura” i „religia”, by w następstwie tej decyzji utworzyć model kultury osobowej i uchwycić w owym modelu motywacyjną, modelowo-wzorczą oraz sprawczą funkcję religii. Punktem odniesienia w jej rozważaniach jest realistyczna wizja bytu i człowieka, w świetle której potrafimy odpowiadać na podstawowe pytania dotyczące ludzkiego sposobu bytowania, bo tym jest właśnie kultura. Przyjmuje tedy Zdybicka, że kultura – w przeciwieństwie do natury – obejmuje wszystko, co jest owocem twórczej aktywności człowieka, czyli zostało utworzone według jego pomysłów, idei, wykorzystujących treści dochodzące z realnej rzeczywistości. W ten sposób następuje proces intelektualizacji natury. Człowiek, wykorzystując swe naturalne wyposażenie bytowe (rozum, wolę, amabilność), rozpoznaje prawdę o zastanej rzeczywistości. Bazując na swoim dynamizmie bytowym, przekształca zastane w kulturze treści w nowe jakości, odsłania nieznane dotąd aspekty rzeczy, proponuje oryginalne widzenie tego, co podlega tradycyjnym konwencjom kulturowym.

Ale też, zauważa Zdybicka, pytanie o kulturę pozostaje ostatecznie pytaniem o człowieka: o to, co rzeczywiście aktualizuje jego potencjalności, sprawiając, że coraz bardziej się doskonalą i coraz pełniej żyje po ludzku. Różnorodność form kulturowych nie powinna przesłonić pytania o to, która z kultur (czy choćby ich wątki) czyni nas bardziej ludźmi, a która może stanowić dla nas zagrożenie. Wymiernym kryterium wartości i oceny jest odniesienie każdej z kultur do struktury bytowej człowieka. Trudno bowiem nazwać kulturą taką jej postać, która tę strukturę zniekształca lub wręcz niweczy.

Dlatego postać konkretnej kultury zależy od uprzednio zaakceptowanej hierarchii wartości, przyjęcia prawdy o człowieku, godnej jego samego, wywiedzionej mianowicie ze stwórczej miłości Boga, uznania zdobyczy filozofii będącej „zwierciadłem kultury” oraz zrozumienia niezbywalnej roli religii w kulturze, bez której ta ostatnia więdnie, niejako skazując człowieka na istnienie w jej poziomym wymiarze. Tymczasem religia, jako osobowa więź człowieka z jakimś Transcendensem (Bogiem, bóstwem), wyrażona w swoistym działaniu, poniekąd wyprowadza człowieka z porządku ziemskiej immanencji i wskazuje na

transcendentny kontekst życia ludzkiego, z którego ono się wywodzi i w którym ostatecznie będzie zakorzenione na wieczność. Dzięki temu nadaje sens wszystkim działaniom kulturowym.

## OSOBOWY MODEL KULTURY

Zdybicka zdaje się być trwale przywiązana do chrześcijańskiego modelu kultury, którego początek tkwi w afirmacji osoby ludzkiej żyjącej w perspektywie Boga i w osobowym powiązaniu z innymi ludźmi. Niebywale istotne jest w tej wizji doświadczenie miłości, stanowiącej rdzeń relacji religijnej, jak również kontaktów międzyludzkich. Bez miłości straciłoby sens każde istnienie, każdy odruch ludzkiej wrażliwości, sens cierpienia i odpowiedzialności. Nie byłoby wzorców społecznej jedności i wspólnoty. A u źródeł takiego rozpoznania odnajdujemy niesamolubną miłość Stwórcy, będącego Najwyższym Dobrem-celem i modelem wszelkiej ludzkiej działalności, dzięki czemu zyskujemy gwarancję pełnego rozwoju osoby ludzkiej, właściwą hierarchię wartości oraz prawidłowe funkcjonowanie kultury, w której człowiek zajmuje poczesne miejsce<sup>61</sup>.

Dopiero w tak wyznaczonym horyzoncie możliwe jest – co stanowi przecież cel kultury – rozwijanie wszelkich ludzkich potencjalności, źródłowo zawartych w naturze człowieka. Nikt z ludzi nie jest bytem spełnionym do końca, wciąż się rozwija, buduje swoją osobowość, chce z dnia na dzień czegoś więcej, czegoś bardziej doskonałego, pozbawionego ułomności przygodnego świata. Żeby móc taki stan osiągnąć, trzeba afirmować życie, jego najróżniejsze przejawy; trzeba starać się czynić dobro, a unikać zła. Cokolwiek stanowi przejaw kultury, powinno służyć rozwojowi osoby, pomnażać dobro wspólne. Bez uczestnictwa w tym zadaniu religii ludzie niczego wartego uwagi by nie osiągnęli. Dlaczego?

Otóż, w rozstrzygnięciach Zdybickiej religia w odniesieniu do kultury:

- Poszerza źródła ludzkiego poznania, ukazując prawdy objawione przez samego Boga, zarówno te, które mogą zostać pojęte przez rozum, jak i te, które wymykają się tej możliwości, a które Tomasz

<sup>61</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Rola religii w kulturze współczesnej*, dz. cyt., s. 19–20.

z Akwinu określał mianem *revelata*, takie jak na przykład Bóg w Trójcy Jedyny bądź historyczny fakt Wcielenia. Ukazuje nadto wieczną perspektywę dla ludzkich działań, które nie ograniczają się do wymiaru skończonego, lecz zyskują wartość przekraczającą to, co fizykalnie ograniczone. Ustala też właściwą hierarchię wartości, czyli: prymat ducha nad materią, osoby nad społecznością, moralności nad techniką oraz miłości nad sprawiedliwością.

- Wnosi do kultury motywację osobową. Wszystko powinno służyć dobru człowieka, na co wszak wskazuje dzieło Chrystusa, który zjawił się pośród ludzi, by zapewnić im zbawienie. Religia pełni również funkcję modelową przez ukazanie osobowych wzorców egzystencji, w chrześcijaństwie w sposób najdoskonalszy zrealizowanych przez Chrystusa, Boga-Człowieka, w innych religiach zaś – przez ich założycieli albo jednostki wybitne.
- Odgrywa rolę wspomagającą w prowadzeniu życia w pełni ludzkiego, szczególnie dzięki środkom nadprzyrodzonym (łaska, sakramenty, modlitwa, liturgia). Bez tego duchowo-teologicznego wsparcia człowiek nie mógłby zrealizować wszystkich swoich bytowo-egzystencjalnych szans.
- Inspiruje wszystkie inne dziedziny kultury: naukę, moralność, sztukę (literatura, muzyka, architektura, malarstwo), ale i sama korzysta z ich „semantycznych możliwości”. Nie sposób wyobrazić sobie religii bez wsparcia ze strony sztuki, ani też sztuki pozbawionej konfesyjnego rdzenia. Nie chodzi tylko o sakralne pole tematyczne, przenikające niemal całą literaturę; chodzi głównie o kwestie językowe oraz dogmatyczno-moralne. Zagadnienia świętości, dobra i zła (zwłaszcza zła niezawinionego), grzechu, odpowiedzialności i kary sztuka wynosi na najwyższy poziom zgłębienia i zrozumienia. Wydaje się, że zarówno język religijny, jak i język sztuki, zwłaszcza poezji, skupiają się na wypowiedzeniu tego, co właściwie trudne do wysłowienia w mowie dyskursywnej, co skrywa się pod powierzchnią zmysłowo wyczuwalnej rzeczywistości, a co Jacques Maritain – mając na uwadze poetyckie dokonania świętego Jana od Krzyża – określał mianem najwyższej wiedzy niekomunikatywnej (*suprême savoir incommunicable*)<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Por. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris 1963, s. 616.

Konkluzję dokonanych przez Zofią Zdybicką dociekań może stanowić następująca teza: świadomość najgłębszych więzi między kulturą i religią wyznacza rolę Kościoła we współczesnym świecie. Zaczyn Ewangelii, o ile świat ma być światem ludzkim, nigdy nie powinien przeto zniknąć z krajobrazów ludzkiego życia. Antropocentryzm chrystologiczny jest dla Europy i całego świata konieczną drogą działania i źródłem stałej nadziei.





## CZŁOWIEK I RELIGIA

W swojej naukowej twórczości Zofia Józefa Zdybicka analizowała przede wszystkim fenomen życia religijnego, starając się zrozumieć i opisać istotę religii zarówno jako postawy ludzkiej, jak i zjawiska socjologicznego. W swoich badaniach wychodziła zawsze ze stanowiska realistycznego. Opisuując fenomen religii, wskazywała, że doświadczenie własnej przygodności, potrzeby umocnienia się w bytowaniu oraz dynamika poznania, miłości i wolności, są tak fundamentalne i powszechne, że przekraczają wszelkie społeczne, kulturowe i naukowe uwarunkowania. Jest to doświadczenie przedfilozoficzne, które stanowi fundament prawdy o człowieku i ukazuje jego otwartość na Byt Absolutny – Boga – i w tym znaczeniu jest naturalną podstawą wszelkiej religii.

### **KIM JEST CZŁOWIEK?**

Rozważania o fenomenie religii Zdybicka rozpoczyna od ukazania, kim jest człowiek. Uwidacznia, że osoba ludzka w swej bytowej strukturze (złożoności), czasowości trwania (narodzenie i istnienie, podleganie nieustannym zmianom, śmierć) oraz w nietrwałości działania ujawnia swą bytową przygodność. W aktywności poznawczej zaś przygodność osoby ludzkiej wyraża się w aspektywności poznania (może poznawać zawsze tylko z jakiegoś punktu widzenia, pod jakimś kątem), sukcesywności (nie może poznać od razu wszystkiego, musi zdobywać wiedzę stopień po stopniu), możliwości błędów. W dziedzinie aktywności wolitywnej wyrazem przygodności jest to, że decyzje

człowieka (wolność) napotykać różne ograniczenia, związane choćby z jego naturą czy byciem w świecie.

Jednocześnie człowiek jest bytem materialno-duchowym, doświadczającym swej bytowej jedności (swego „ja”) i swej podmiotowości, czyli tego, że jest sprawcą aktów specyficznie ludzkich, jakimi są głównie poznanie intelektualne (rozumność) i chcenie wolitywne (miłość). Człowiek zatem rozpoznawany w realistycznej perspektywie jako byt substancjalny (byt w sobie), doświadczający swej tożsamości, jest bytem potencjalnym, tzn. takim, który mając pewne dyspozycje, urzeczywistnia je (aktualizuje) w kontaktach z innymi bytami (rzeczami) – przede wszystkim osobowymi – przez odpowiednie w stosunku do swoich możliwości działanie. Człowiek realizuje siebie jako osobę przez adekwatne w stosunku do swej potencjalności czyny, rozwija się i osiąga pełnię zgodnie z potrzebami swojej natury. Dokonuje się to w poszczególnych sferach ludzkiej aktywności, takich jak: poznanie (zwłaszcza intelektualne), miłość (życie moralne) i twórczość (sztuka, technika). W każdej z tych dziedzin działania człowieka istnieje pewne napięcie między tym, co względne, relatywne, a tym, co nieograniczone, czyli absolutne.

Zdybicka zaznacza, że ze wszystkich władz i możliwości człowieka najwyższą siłą jest intelekt jako władza poznawcza oraz wola jako władza dążenia i miłości. W ujęciu filozofii klasycznej możność doskonali się, czyli aktualizuje, zawsze zgodnie ze swoim przedmiotem. Przedmiotem intelektu jest prawda, natomiast woli – dobro. Oznacza to, że intelekt ludzki nastawiony jest na poznanie prawdy, a wola na zdobywanie dobra, a zatem – człowiek może intelektualnie poznać wszystko, co istnieje i wszystko pokochać. Jego potencjalność w tej dziedzinie jest nieograniczona, ale ostatecznie – twierdzi Zdybicka – nastawiona na Najwyższą Prawdę i Najwyższe Dobro.

I chociaż właściwym przedmiotem ludzkiego intelektu jest istota rzeczy materialnych i o tyle się on aktualizuje, o ile poznaje istotę tych rzeczy, to jednak celem intelektualnego poznania jest wszelka prawda: prawda w ogóle, prawda powszechna. Poznając rzeczy materialne czy osoby ludzkie, człowiek rozpoznaje i rozumie bytowy charakter tych rzeczy: zmienny, skończony, a więc niepierwotny, skutkowy, pochodny. Zdybicka przekonuje, że człowiek tak długo pozostaje w stanie poszukiwania i potencjalności, dopóki nie uzna istnienia ich przyczyny, czyli Bytu Absolutnego, będącego pełnią istnienia i absolutną prawdą. Żadna z prawd cząstkowych nie aktualizuje w pełni potencjalności

ludzkiego intelektu. Nie czyni tego nawet afirmacja istnienia Boga, gdyż w tym życiu jest to zawsze poznanie niepełne, pośrednie, mające charakter skutkowo-koniecznej afirmacji a nie oglądu. Całkowite spełnienie potencjalności ludzkiego intelektu może zapewnić jedynie bezpośrednio skontaktowanie się z prawdą absolutną, która okazuje się ostatecznym celem ludzkiej aktywności poznawczej.

Podobna sytuacja zachodzi, mówi Zdybicka, w drugim przejawie ludzkiej potencjalności osobowej, jakim jest wola – władza miłości. Jak intelekt ludzki skierowany jest na poznanie wszelkiej prawdy, tak wola nastawiona jest na wszelkie dobro (dobro w ogóle i dobro powszechne). Każdy człowiek stwierdza u siebie dążenie do dobra bez granic. Ta aspiracja nie zostaje zaspokojona w jakiejś określonej sferze, ponieważ nie może w niej znaleźć pełnego zadowolenia i nasycenia. Dzięki swej najbardziej wewnętrznej głębi człowiek ostatecznie przekracza każde dobro cząstkowe, dążąc do pełni dobra.

## OSOBOWY WYMIAR LUDZKIEGO BYTU

Analiza ludzkiego działania – przede wszystkim aktów poznawczych i woli, w których przejawia się natura człowieka jako osoby – prowadzi do wykrycia tego, co stanowi jego naturalny kres, jego maksimum. Jest nim, jak przekonuje Zdybicka, kontakt z pełnią nieutralnego dobra, które całkowicie zaspokoiliby wszelkie ludzkie dążenia i stanowiłoby kres poznania i miłości. Nie może to być żaden byt przygodny (żaden byt materialny, nawet żadna osoba ludzka), może to być jedynie Osoba w pełni doskonała – Bóg. Uzmysłwienie sobie tego faktu wskazuje równocześnie na to, co może być końcem odniesienia religijnego. Jeśli człowiek jest osobą, bytem świadomym, kochającym i wolnym w wyborze przedmiotu miłości, to odpowiednim dla niego środowiskiem jest świat osób. A ponieważ pojemność jego poznania i miłości wykracza poza osoby przygodne, może on się wiązać jedynie z osobową pełnią bytu, wolności i miłości. Jedynie taki przedmiot religijny może być przez człowieka czczony, a złączenie z nim może być rozwijające i stanowić ostateczny cel życia i działania. Wynika z tego, że w analizie Zdybickiej poza osobą Absolutu wszystko inne jest poniżej aspiracji człowieka.

Jednak z dążeniem do dobra absolutnego bardzo ściśle związany jest problem wolności człowieka. Istnienie ludzkie – mówi Zdybicka na

podstawie analizy naturalnych potencjalności człowieka – można by określić jako „istnienie-ku-Bogu”, „bycie-w-perspektywie transcendentnego Ty”. Owo „bycie-ku-Bogu” przejawia się, bardziej od strony negatywnej, również w ludzkiej wolności jako zdolności wyboru, podejmowania decyzji. Wolność sprawia, że osoba ludzka nie jest zdeterminowana w wyborze przedmiotu poznania, zwłaszcza przedmiotu miłości, gdy chodzi o dobro skończone. O wyborze dóbr, z którymi łączy się przez miłość, będąc świadoma swojej w tym zakresie wolności, decyduje sama.

Jednakże wolność człowieka byłaby niezrozumiała, gdyby nie przyjąć, że ma ona perspektywę nieograniczoną, nieskończoną i jest ostatecznie otwarta na transcendentne „Ty”. Gdyby jakiegokolwiek dobro, poza „Ty” transcendentnym, było dla człowieka celem koniecznym, człowiek musiałby je osiągnąć, ale od razu byłby w stosunku do niego pozbawiony wolności. A przecież istota godności człowieka polega właśnie na tym, że nie jest on zewnętrznie do końca zdeterminowany w stosunku do żadnego dobra przygodnego (względnego). To właśnie sprawia, że człowiek przekracza cały świat przyrody, którego działanie samo w sobie nie jest wolne, zawsze jest zdeterminowane określonym dobrem. Tylko świadoma i wolna osoba jest w stanie decydować się na wybór pełni dobra – najdoskonalszej osoby – która, póki człowiek żyje na ziemi, nie jawi mu się jednak z całą wyrazistością.

Dlatego nawet w stosunku do Absolutu człowiek zachowuje pełną wolność. Ontycznie najwyższe dobro stanowi cel konieczny dla człowieka, bo ze względu na nie wybiera on różne dobra, środki. Jednak analiza ludzkiego działania prowadzi Zdybicką do wniosku, że ostateczny cel człowieka – „Ty transcendentne” – jako najwyższa wartość i najwyższe dobro, nie jest, obiektywnie mówiąc, przez człowieka wybierane. Jest ono mu dane. Najwyższa wartość musi być przez człowieka chciana jakby z konieczności.

Oznacza to, że człowiek nie może nie chcieć zjednoczenia z „Ty transcendentnym”, bo nie może nie dążyć do pełnego rozwoju swoich naturalnych możliwości. Wolność dotyczy więc tylko drogi i sposobu dążenia do osiągnięcia ostatecznego celu. Zachodzi tu – jak formułuje Zdybicka – sytuacja pozornie paradoksalna: brak wolności w stosunku do najwyższej wartości jest równocześnie najwyższą wolnością.

Rozstrzygnięcia takie suponują jeszcze jedną, kluczową dla uprawianej przez Zdybicką filozofii religii tezę: gdyby wraz ze śmiercią następował absolutny kres ludzkiego istnienia, człowiek nie miałby

możliwości osiągnięcia celu swego życia – pełnej aktualizacji. Jeśli fizyczna śmierć kończyłaby egzystencję osoby ludzkiej, to byt ludzki byłby w swej potencjalności czymś nieracjonalnym, wewnątrznie fałszywym, nienaturalnym, ponieważ ze swej natury byłby skierowany na to, co ostatecznie jest mu zasadniczo niedostępne. Chęć przekroczenia śmierci i zanegowania jej jako ostatecznego końca ludzkiego życia wpleciona jest we wszystkie niemal czynności i przeżycia psychiczne człowieka. Każda religia nawiązuje do tych intuicji i pragnień, dlatego wskazuje rozwiązania tego najbardziej dramatycznego problemu frapującego osobę ludzką. Oferuje drogę wybawienia z tego „nieszczęścia”, próbując niejako rozszerzać granice ludzkiego bytowania poza wymiary przestrzenno-czasowe i otwierać na wieczność.

Zdybicka udowadnia, że zarówno w perspektywie przyrody, jak i więzi społecznych wyraźnie widzimy transcendencję osoby ludzkiej, ludzkiego „ducha”. Człowiek – reflektujące „ja”, świadomy swych czynów podmiot, doświadczający swej odrębności i wolności od wszystkiego, co nim nie jest – nie stanowi funkcji świata rzeczy, ani nawet świata osób, choć jest w nim tak głęboko zanurzony. Będąc immanentny w stosunku do świata, transcenduje go i zdolny jest do dynamicznego skierowania się ku bytowi najdoskonalszemu. Człowiek, jako świadomy podmiot, jest skierowany ku podmiotowości absolutnej, źródłu, z którego wypływa jego istnienie i ku któremu zmierza jako osoba, zwłaszcza w aspekcie duchowym. Co więcej, swoją podmiotową zupełność i godność czerpie nieodwołalnie z tego „bycia-ku-Bogu” i „dla-Boga”.

### DEFINICJA RELIGII ORAZ NATURA RELACJI RELIGIJNEJ

Dokonana przez lubelską myślicielkę analiza osobowego bytu ludzkiego ukazuje ontyczne podstawy, związane z naturą osoby ludzkiej, wyjaśniające pojawienie się relacji religijnej jako więzi człowieka z osobowym Absolutem – źródłem istnienia (najwyższą wartością) i ostatecznym celem. Uniesprzecznieniem faktu religii jest tedy dla Zdybickiej od strony podmiotu status ontyczny bytu ludzkiego: osobowy i jednocześnie przygodny (potencjalny). Cele i nieograniczone moce ludzkiej aktywności, szczególnie tej intelektualno-poznawczej i wolitywnej (miłości), stanowią obiektywne uwarunkowania możliwości zaistnienia takiego kontaktu z osobą transcendentną, jaki może się zrealizować wyłącznie w religijnej aktywności człowieka.

Religia jest ontyczną relacją osobowo-osobową (relacją „ja”–„Ty”) pomiędzy osobą ludzką i osobowym Absolutem, w którym osoba ludzka partycypuje jako w ostatecznym źródle swego istnienia i ostatecznym celu życia. Jest to relacja realno-egzystencjalna, konieczna, międzypodmiotowa (osobowa), „moralna”, dynamiczna, złożona z obukierunkowych aktywności, ale doskonaląca ludzki podmiot<sup>63</sup>.

Posługując się tak skonstruowaną definicją, Zdybicka wyjaśnia znaczenie i zakres relacji, jakie stanowią o fenomenie religii:

- relacja realno-egzystencjalna – relacja religijna jest związkiem realnym z podwójnego tytułu. Po pierwsze: ma realne podstawy wpisane w strukturę osobowego bytu ludzkiego i odnosi się do realnie istniejącego osobowego Bytu Absolutnego. Po drugie: dla zrealizowania tego związku w płaszczyźnie osobowej konieczne jest ze strony człowieka odpowiednie działanie, realizujące w sposób świadomy i wolny (osobowy) dyspozycje ontyczne osoby ludzkiej, z natury swojej skierowanej ku „Ty” transcendentnemu. Działanie to przenika całe życie człowieka, w związku z czym religia stanowi nie jakąś wydzieloną dziedzinę życia, lecz jest sposobem ludzkiej egzystencji „ku” i „dla” „Ty” transcendentnego;
- relacja osobowo-osobowa (międzypodmiotowa) – zachodzi między bytami, które jako osoby są istnieniem podmiotowego „ja”, determinują siebie w zakresie świadomego i wolnego działania i są zdolne wejść w kontakt z innym „ja”. Relacja religijna ma charakter dialogowo-responsoryczny, czyli spotkania, udzielania się, wymiany, wzajemnego oddawania, „daru z siebie”;
- relacja moralna (świadoma i wolna). Tylko człowiek jako osoba rozumna, wolna i zdolna do podejmowania decyzji jest bytem moralnym i tylko jako taka może być bytem religijnym. Religia nie jest wyłącznie naturalną unią z Bogiem, czyli związkiem realizującym się na mocy praw natury, pojętej jako całkowicie zdeterminowane źródło działania. Jej działanie dokonuje się na płaszczyźnie osobowego życia człowieka i na mocy osobowych decyzji, sprawiając, że człowiek może świadomie dążyć do Boga, łącząc się z Nim w swoim duchowo-moralnym życiu. W tym miejscu Zdybicka zaznacza, że choć religię charakteryzuje wymiar

<sup>63</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 307–311.

moralny, to nie może być do niego zredukowana. Religia, mając własne aspekty ontyczne i właściwe sobie przeżycia psychiczne, związane ze zrozumieniem, że Bóg stanowi najwyższą możliwą do osiągnięcia wartość uszczęśliwiającą człowieka jako konkretną osobę, dynamizuje moralność, nadając jej aktualny wymiar i zabarwienie bardziej ludzkie. Oznacza to, że bez kontekstu religijnego moralność staje się jakąś formalnie ujętą zgodnością czy niezgodnością czynu ludzkiego z prawem moralnym, a nie osobową afirmacją dobra osobowego;

- dynamiczny wymiar relacji religijnej zakłada w człowieku potencjalność „bycia-ku-Bogu”, które może być zrealizowane tylko przez świadome i wolne ludzkie działanie. Niewątpliwie samo potencjalne skierowanie człowieka na Boga i całą sferę transcendentną nie stanowi jeszcze religii, jest ona bowiem dokonana przez akty religijne, świadomą i dobrowolną aktualizacją potencjalnego odniesienia do Boga. Więż religijna, wytworzona przez aktywność religijną, nie jest jednak tylko dziełem samego człowieka. W tej relacji czynny udział ma także Bóg. Dynamiczność dotyczy obydwu członów relacji;
- konieczny wymiar relacji religijnej oznacza, że ze względu na ontyczną zależność człowieka od Absolutu religia jest konieczna dla pełnej aktualizacji osoby ludzkiej jako bytu materialno-duchowego. Przez swe działanie duchowe, zmierzające do samouduchowienia (w sensie ontycznym i moralnym) człowiek staje się coraz bardziej osobą. Religijna więż z Bogiem jest nieodzowna. Konieczność ta w pewnym sensie dotyczy i drugiego członu relacji religijnej. Skoro Bóg stworzył człowieka z miłości i sam jest miłością, pełnią dobra i prawdy, nie może człowieka nie kochać, czyli nie może nie chcieć najpełniejszego rozwoju osoby ludzkiej. Jeśli zatem osoba ludzka osiąga najpełniejszy rozwój przez zjednoczenie z Bogiem, to Bóg nie może nie chcieć tego zjednoczenia, bo sam przecież jest Stwórcą natury człowieka;
- religia jako relacja doskonaląca ludzki podmiot wyraża się od strony podmiotu w jego aktywności. Można przeto powiedzieć, że wszelka działalność kulturowa, a więc poznawcza, moralna i estetyczna, rozwija aspekt duchowy człowieka. Jednakże działalność zmierzająca do realizacji relacji z Bogiem (akty

religijne) doskonali w stopniu najwyższym przede wszystkim samą osobę. A zatem, choć czyny moralne uszlachetniają podmiot działający i równocześnie sprawiają realne dobro w innych, a każdy akt poznawczy wzbogaca w jakimś aspekcie człowieka, to jedynie akt religijny doskonali podmiot sam w sobie (doskonali się człowiek). Dla Zdybickiej przeżycie religijne stanowi akt najbardziej angażujący, integralny i w konsekwencji najbardziej skalający, w którym ludzka podmiotowość, stykając się z podmiotem Boskim, nie tylko nie traci swej indywidualności, ale najpełniej ją odnajduje i ugruntowuje. Jeśli czyny zewnętrzne i wewnętrzne kształtują osobowe „ja” człowieka, to akty religijne czynią to w najwyższym stopniu – człowiek staje się najbardziej osobą. Kres odniesienia – Absolut jest bowiem pełnią wszelkich doskonałości. Aktem najwyższym pod każdym względem. Działalność religijna nie może Mu zatem przynieść żadnych korzyści – jest cała zwrócona ku człowiekowi, cała nastawiona na jego najpełniejszą aktualizację (doskonalenie). Jeśli egzystencja ludzka jest istnieniem w perspektywie „Ty transcendentnego”, to perspektywa ta nadaje wszystkim (nie tylko religijnym) aktywnościom człowieka sens i wartość, nie zmieniając ich wewnętrznych treści<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Por. M.A. Krąpiec, Z.J. Zdybicka, *Tomistyczna koncepcja świętości*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 5, red. B. Bejze, Warszawa 1972, s. 405–418.



## RELIGIA I SACRUM – RÓŻNICE PARADYGMATÓW

W filozoficznej refleksji nad znaczeniem, treścią i racjami religii Zofia Józefa Zdybicka zwróciła uwagę na właściwe rozumienie ważnego współcześnie terminu *sacrum* i jego relację do pojęć zarówno Boga, jak i religii<sup>65</sup>. Przypomniała, że proces przeobrażania się kategorii *sacrum* i związanej z tym zamiany rozumienia samej religii jako rzeczywistego związku człowieka z realnie istniejącym Bogiem na nieokreśloną precyzyjnie religijność miał początek w neokantowskim nurcie sakrologicznym i teorii wartości jako ludzkich decyzji (Nietzsche, Weber).

Zdybicka zaznacza, że nurt sakrologiczny, zwłaszcza fenomenologiczny, wniósł do badań nad religią wiele cennych analiz i interesujących interpretacji. Dzięki pracy fenomenologów zostały ukazane niezwykle bogate treści składające się na fenomen religijny. To, co wyjątkowo ciekawe w dociekaniach fenomenologicznych, to przeciwstawienie się, żywym na przełomie XIX i XX wieku, ateistycznym i antyteistycznym tendencjom ewolucjonistycznym w pojmowaniu religii, jak również podkreślenie koniecznej więzi religii z człowiekiem (świadomością ludzką), trwałość zjawiska religii i jej oryginalny, niesprowadzalny do innych dziedzin życia ludzkiego, status.

---

<sup>65</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum*, dz. cyt., s. 39–42.

## BÓG CZY SACRUM?

Zdybicka wykazuje, że *sacrum* jako termin zastępujący słowo „Bóg” początkowo wzbudzał dyskusję wśród filozofów, ostatecznie jednak wszedł na stałe nie tylko do badań religiologicznych, ale przyjął się i rozpowszechnił w całej XX-wiecznej kulturze. Dla wielu osób właśnie pojęcie *sacrum* stało się bardziej wygodne do przyjęcia niż termin „Bóg”, z którym łączą się wymagania nie tylko religijne, ale i moralne. Niestety, brak precyzji w określaniu treści tego terminu oraz oderwanie religii od innych niż konfesyjne przejawów życia ludzkiego przyczyniły się w dużej mierze do niekorzystnych – choć zapewne niezamierzonych – zmian w rozumieniu samej religii. Treść pojęcia *sacrum* ulegała transformacjom, prowadząc do przekształcenia historycznie ukształtowanej postaci religii w bliżej nieokreśloną „religijność”.

*Sacrum* zresztą jako wspólny wszystkim religiom przedmiot doświadczeń religijnych zaczęto ujmować na różne sposoby. I tak, dla Nathana Söderbloma *sacrum* to „bezosobowa moc”, dla Rudolfa Otto *mysterium tremendum et fascinans*, dla Mircei Eliadego „element struktury świadomości”, dla Wilhelma Windelbanda „niezdeteminowany treściowo ideał życiowy”, a dla Martina Heideggera ustalony „wymiar bycia”.

*Sacrum* stało się więc specyficznym uprzedmiotowieniem religijnych aktów podmiotu, zrelatywizowanym do intencjonalnego przedmiotu aktów religijnych. W wyniku tego procesu okazało się przedmiotem danym w świadomości i jak gdyby przez nią konstytuowanym. W konsekwencji zaczęło mieć ono charakter subiektywistyczny i jego rola w kulturze straciła na znaczeniu.

Zdybicka zaznacza, że w zsekularyzowanym świecie pojęcie *sacrum* rozumiane religijnie albo zanika, albo ulega zasadniczym deformacjom. I choć procesy sekularyzacyjne nie zniosły całkowicie tej idei, to przyczyniły się do zasadniczych przeistoczeń w jej rozumieniu i wartościowaniu. Współcześnie mówić można o semantycznej i aksjologicznej ambiwalencji *sacrum*. Pojęcie to przesunięto w świeckie obszary ludzkiej aktywności, gdzie miało zastąpić tradycyjną religię. Najbardziej ewidentnym tego przykładem jest zjawisko tzw. sakralizacji sztuki. Otóż w myśl tej koncepcji sztuka jest w stanie zastąpić religię, wręcz stać się rodzajem „świeckiej religii”. Innym przejawem

powyższej tendencji zdaje się proces uświęcania na przykład marksizmu, doktryny z założenia antyreligijnej, ale w swych zewnętrznych formach imitującej religię, wskazującej drogi wyzwolenia i spełnienia się człowieka w ramach świeckiej doczesności.

Zmiany rozumienia i przeżywania treści terminu *sacrum* prowadzą w konsekwencji do powstawania „nowej religijności” i „nowych duchowości” skrywanych pod różnorakimi nazwami w rodzaju: niewidzialna religia, New Age, duchowość alternatywna bądź kreatywna czy duchowość feministyczna. Dzieje się tak dlatego, że człowiek choć uznaje siebie za *homo religiosus*, to jednak poszukuje *sacrum* odpowiadającego jego upodobaniom i pragnieniom. Wskutek zerwania z metafizyką klasyczną i Objawieniem chrześcijańskim za *sacrum* uznaje więc to, co sam kreuje, czyli bliżej niesprecyzowaną zasadę duchowego zaspokajania potrzeby sensu życia; „narzędzie” osobistej realizacji duchowej czy psychicznej; „przeżycie” szczytowe, które ma zapewnić uczucie końcowego spełnienia (seks, używki chemiczne, doznania wirtualnej rzeczywistości).

Dla lubelskiej autorki oznacza to odrzucenie religii jako realnego, osobowego związku człowieka z osobowym Absolutem, od którego człowiek pochodzi i do którego przez całe swoje życie zmierza, a przyjęcie religijności nieokreślonej jako zjawiska społeczno-kulturowego. Zdybicka dodaje przy tym, że nawet w postawach ateistycznych pojawia się pewne odczucie religijności, które miałyby świadczyć o istnieniu świeckiej duchowości. Jest to jednak wyraz całkowitej subiektywizacji *sacrum*. Dlatego sugeruje ona, że wiele współczesnych form *sacrum* należy traktować jako błędne, gdyż jedynie osobowa, świadoma i wolna więź z osobowym Bogiem, którego człowiek jest zdolny poznać i z którym może nawiązać relację, gwarantuje mu właściwy i pełny rozwój, spełnienie i szczęście. Wszystkie inne formy *sacrum* są poniżej godności człowieka i przyjęcie ich prowadzi do deformacji ludzkiej egzystencji.

## POWODY UPOWSZECHNIANIA SIĘ POJĘCIA SACRUM

W swoich pracach Zdybicka, niemal natarczywie, stawia pytanie: jakie racje sprawiły, że koncepcja Boga jako Absolutnego Istnienia, Najwyższego Dobra, Miłości, Osoby Najdoskonalszej, którą człowiek uznaje za ostateczne źródło swego istnienia i Najwyższe

Dobro nadające sens jego życiu i działaniu; koncepcja, która w europejskim kręgu kulturowym była syntezą dociekań filozoficznych i wiary oraz przez wieki funkcjonowała w religii chrześcijańskiej, została w dużej mierze zastąpiona przez koncepcję *sacrum*? Co takiego wydarzyło się w myśleniu i kulturze, że owa kategoria teoretycznie i praktycznie stała się jednym z bardziej popularnych wyznaczników rozumienia religii?

Zdybicka wskazuje na roszczenia filozofii nowożytnej. W Kantowskiej perspektywie kwestia realnego istnienia Boga jest – jak wiemy – nierozstrzygalna. Przyjęcie apriorycznej koncepcji Boga jako elementu strukturalnego ludzkiego myślenia nie jest przecież równoznaczne z możliwością poznania Go. Treść tej idei jest nieokreślona, jest jedynie znakiem tego, co nieznanne. Możemy co prawda rozmyślać o Bogu, ale tylko za pomocą symboli, inaczej musielibyśmy wprowadzać Go w świat dostępny zmysłom. Idea Boga jest zatem regulatywna, a nie konstytutywna. Z tej racji Kant związał religię z porządkiem praktycznym, czyli z moralnością – porządkiem *Sollen* (powinności). W konsekwencji okazało się, że tak ujęty Bóg został złączony z dziedziną przeżyć ludzkich, w których pierwszoplanową rolę pełni ludzka wola, i przeniesiony z porządku ontycznego w sferę moralności, a więc praktycznej wiary. Uznanie obowiązku moralnego wymaga tedy praktycznej wiary w wolność i nieśmiertelność człowieka oraz w Boga.

Antymetafizyczne i agnostyczne stanowisko Kanta wraz ze związaniem religii ze sferą praktyczną (psychologiczną), stało się inspiracją do szukania „korzeni” religii w ludzkim podmiocie, zwykle wyposażonym w aprioryczne uzdolnienia do kontaktu z przedmiotem religijnego odniesienia. Dlatego w pokantowskich filozofiach religii oraz religioznawczych dociekaniach fenomenologicznych pojęcie *sacrum* pojawiło się jako podstawowa kategoria religiologiczna. Zaczęło ono oznaczać przedmiot kultu religijnego niezależnie od rodzaju i form religii, zastępując Boga rozumianego jako Absolut osobowy.

Rozpoczęty przez Kanta proces sprowadzania religii do moralności, przy koniecznej akceptacji Boga jako stróża moralności i religii moralnej, znalazł kontynuację w pokantowskiej filozofii. Taki kierunek w objaśnianiu zjawiska religii wyznaczył Friedrich D.E. Schleiermacher, skrajnie reagując na stanowisko Kanta, dokonując interpretacji religii w duchu protestanckiego sentymentalizmu oraz irracjonalizmu. Wyróżnił on w człowieku trzy władze: rozum (domena metafizyki), wolę (domena etyki) oraz uczucie (domena religii).

Istotą religii jest przeżycie „doskonałej zależności”, jako rezultatu zetknięcia się z nieskończonością – z uniwersum. Schleiermacher uznawał *sacrum* za coś, co trwale pozostaje ukryte przed profanacją. Religia została zatem przez niego oderwana od tego, co istotne dla osoby ludzkiej – rozumu oraz woli – i sprowadzona głównie do ekspresji pozaracjonalnych przeżyć podmiotu.

Strategicznym etapem kształtowania się rozumienia *sacrum* stał się neokantowski nurt sakrologiczny, reprezentowany zwłaszcza przez szkołę badeńską z jej głównym przedstawicielem – Wilhelmem Windelbandem. Za Kantem przyjmował on prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym i opracował krytyczną teorię wartości kulturowych, a w jej ramach krytyczną filozofię religii<sup>66</sup>. Rozróżniając między tym, co jest, i tym, co być powinno, przyjmował w człowieku świadomość osądającą (wartościującą), czyli świadomość normatywną. Jest ona świadomością tego, co niezbędne i absolutnie konieczne do uzasadnienia intersubiektywnie ważnych działań i rezultatów w zakresie tego, co prawdziwe, dobre i piękne. Świadomość normatywna jest postulowanym ideałem, uświadamianym w trakcie ludzkich działań poznawczych, moralnych oraz twórczych i częściowo przez nie realizowanym. Oczekiwaniem i celem jest wartość świętości i uchwycenie tego, co „święte”. Jednak przez świętość Windelband nie rozumiał jakiejś poszczególnej klasy powszechnie ważnych wartości – takich jak prawda, dobro i piękno – lecz raczej wszystkie wartości razem w tej mierze, w jakiej odnoszą się one do „nadmysłowej rzeczywistości”.

Jak zatem właściwie definiować religię? Jakie ma ona konstytutywne cechy, których nie odnajdziemy w pojęciu *sacrum*? Zdybicka, przypominając, że religia jest realną relacją człowieka z Bogiem, wskazuje na dwa aspekty, które koniecznie trzeba wziąć pod uwagę, by na te pytania móc w ogóle odpowiedzieć. Otóż:

- 1) Człowiek jest w sposób przedfilozoficzny, czyli naturalny i spontaniczny, zdolny do poznania prawdy, że istnieje pewna rzeczywistość transcendentna w stosunku do niego. To wyjaśnia fakt istnienia religii, która towarzyszy człowiekowi od początku jego pojawienia się na ziemi. Refleksja filozoficzna, będąc dużo młodsza

---

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 49.

od religii, nie może jako taka być pierwotnym czy jedynym źródłem powstania idei Boga.

- 2) Afirmacja lub negacja Boga ma charakter praktyczny, decyduje bowiem o rozumieniu sensu, celu oraz perspektyw życia ludzkiego i wyraża się w działaniu religijnym i moralnym ogarniającym całą jego egzystencję. To sprawia, że istnieje sprzężenie zwrotne pomiędzy moralną postawą człowieka a uznaniem czy też nieuznaniem Boga. Poznanie i uznanie Boga przez konkretnego człowieka suponuje *recta ratio* i *recta voluntas*.

Dopiero z tej perspektywy, pytając o ostateczną rację istnienia bytów niekoniecznych, dochodzi się w realistycznej filozofii do konieczności przyjęcia takiego bytu, który jest Pełnią Istnienia – *Ipsum Esse Subsistens* (Istnienie Samoistne). Dalsze filozoficzne analizy doprowadzają do stwierdzenia, że Absolut Istnienia jest racją, czyli przyczyną zaistnienia wszystkich bytów, ich określoności, inteligibilności (poznawalności) oraz – jako Najwyższe Dobro – ostatecznym celem istnienia i działania.

## ABSOLUT METAFIZYCZNY A BÓG RELIGII

Jako absolutna transcendencia i immanencja Absolut Istnienia przenika wszystko, co bytuje, na sposób przyczynowy w potrójnym aspekcie – jako przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa. Świat jest więc pochodny od Absolutu (Boga), który jest Myślą (stwarza według swoich idei) i Miłością, bo stwarza w sposób wolny, niepowodowany żadną koniecznością. Stąd – jak ujmuje Zdybicka – Absolut i pochodna od niego rzeczywistość stanowią analogiczną wspólnotę. Dlaczego jednak Absolut, odkryty dzięki procedurom metafizycznym, powinien być utożsamiony z Bogiem religii?<sup>67</sup>. Metafizyka, uzasadniając, że

---

<sup>67</sup> Kwestia wydaje się kontrowersyjna. Kierkegaard pisał, że filozofia i chrześcijaństwo nigdy nie dadzą się pojednać i przywoływał jako uzasadnienie swego przekonania tezę scholastyczną: „coś może być prawdziwe w filozofii, jak fałszywe w teologii”. Zob. tegoż: *O chrześcijaństwie*, tłum. A. Szwed, Kęty 2011, s. 21–22. Natomiast w XX wieku Jean-Luc Marion sądził, że tego typu utożsamienie, zwłaszcza po totalnej krytyce Heideggera, nie ma właściwie żadnego sensu. Mówić o Bogu wiary i religii w kategoriach metafizycznie pojętego bytu, to włączać Go

wszystko, co jest (a więc także człowiek), istnieje dzięki uczestnictwu w Absolutie, jednocześnie wskazuje na podstawy religii. Między człowiekiem a Bogiem zachodzi głęboka więź ontyczna. Człowiek może poznać, że Absolut jest źródłem jego istnienia i Najwyższym Dobrem, które nadaje życiu sens. I właśnie uznanie tej prawdy jest podstawą związku religijnego.

W tym kontekście rozumiemy – przekonuje Zdybicka – że *sacrum* nigdy nie stworzy tej więzi, jaką daje religia. Tylko ona jest relacją ludzkiej osoby do osobowego Boga, od którego zależność w istnieniu człowiek uznaje i którego przyjmuje za ostateczne dobro – cel swego życia. Rozpoznawszy to, powinien on wyrażać religijność w sposób świadomy i wolny (osobowy) w działaniu moralnym. Dlatego nie poczucie *sacrum*, ale metafizyczne podstawy religii są tak ogromnie ważne: pokazują bowiem, że jedynie religia jest sposobem istnienia człowieka „z Boga” i „ku Bogu”. Dla bytu osobowego, jakim jest człowiek, tylko osobowy Absolut może stać się „przedmiotem” religijnego kultu i gwarantem życia moralnego. Klasyczna metafizyka argumentuje, że taki Bóg istnieje niezależnie od ludzkiej myśli, od ludzkiej afirmacji czy negacji. Oczywiście, człowiek jako byt wolny może – Zdybicka ma tego pełną świadomość – prawdę o Bogu zanegować, nie uznając Jego istnienia i nie chcąc nawiązać z Nim żadnej relacji. Taka jest zawsze cena ludzkiej wolności.

---

w pewien racjonalny system, tymczasem Bóg jest nieskończonością Dobra i – zgodnie z intuicją Plotyna – ponad bytem. Zob. tegoż: *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996. W porządku biblijnym więź człowieka z Bogiem opiera się na przymierzu, wolnym i tajemniczym działaniu miłości ze strony Boga i odpowiadającej mu ze strony człowieka postawie zaufania lub wiary, która jest radykalnie różna od teoretycznej pewności. Bóg jest tu poznawany, w sensie odpowiednim dla człowieka, tylko poprzez swoje działania i poprzez swoje objawienie. Tomasz z Akwinu przyjmował, że należy utożsamiać Absolut filozoficzny (czyste samoistne istnienie) z Bogiem religijnym, zwłaszcza z Bogiem religii chrześcijańskiej, ponieważ owo czyste istnienie, które napotykał u kresu metafizyki, jako teolog odnajdował również w Piśmie Świętym, jako objawienie dane przez samego Boga wszystkim ludziom, aby je przyjęli przez wiarę. Bóg po prostu ukazał ludziom, że Jego istotą jest istnienie. Filozofia i wiara mają przeto za swój przedmiot tego samego Boga, chociaż treść teologicznego pojęcia Boga w teologii jest bogatsza, z racji akceptacji treści nadprzyrodzonych przejętych z objawienia w porządku wiary. Zob. L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012, s. 76–93; É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 117.





## ATEIZM – HISTORIA, PARADOKSY, PUŁAPKI

Problematyce ateizmu Zofia Józefa Zdybicka poświęciła wiele miejsca w swoich publikacjach, nie tylko przy okazji dyskusji z nurtem marksistowskim. Najważniejszą z owych prac jest *Pułapka ateizmu*<sup>68</sup>, będąca zbiorem artykułów poświęconych tej tematyce, rozproszonych w wielu czasopismach i opracowaniach zbiorowych na przestrzeni kilku lat, m.in. w „Rocznikach Filozoficznych”, „Studiach Philosophiae Christianae”, „Znaku”, *Powszechnej encyklopedii filozofii*.

### ŹRÓDŁA I TYPOLOGIA NOWOCZESNEGO ATEIZMU

W analizie dotyczącej źródeł nowożytnego i współczesnego ateizmu autorka zwraca uwagę na przemiany, jakie zaszły w rozumieniu filozofii w XVII i XVIII wieku, upatrując w nich źródeł porzucenia wiary i negacji Boga. Na pierwszy plan wysuwa postać Kartezjusza, który przez zwrócenie się do sfery podmiotowej doprowadził do zerwania z dotychczasową tradycją poznawczą, odwołującą się do prymatu obiektywnej rzeczywistości pozapodmiotowej. Stanowisko to jeszcze pogłębił Kant, który podważając zdolności poznawcze człowieka i wskazując na niemożliwość poznania rzeczywistości samej w sobie, doprowadził do odrzucenia metafizyki jako nauki. Poznanie Boga zostało usytuowane poza zdolnościami poznawczymi człowieka.

<sup>68</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, dz. cyt., s. 44.

Bóg stał się jedynie (dla niektórych aż) postulatem praktycznego rozumu jako gwarant spójności koncepcji etycznych. Kant twierdził, że usuwając Boga z porządku racjonalnego, robi miejsce dla wiary, lecz w rzeczywistości doprowadził do zanegowania racjonalnego dyskursu na temat istnienia Absolutu.

Według Zdybickiej proces zainicjowany przez Kartezjusza i Kanta, w połączeniu z filozofią Hegla, u którego świadomość człowieka jest miejscem „stawania się” Absolutu, doprowadził do ugruntowania ateistycznej tezy, że Bóg jest produktem ludzkiej podmiotowości<sup>69</sup>. Monizm materialistyczny, immanentyzm teoriopoznawczy czy ontologiczny, imperializm pozytywistycznej koncepcji nauki utwierdzały przekonania wielu myślicieli, że odwoływanie się do Transcendencji jako wyjaśnienia rzeczywistości jest nienaukowe i należy je całkowicie odrzucić.

Zaproponowana przez Zdybicką typologia współczesnego ateizmu wyróżnia: 1) ateizm teoretyczny (wynikający z błędnej koncepcji świata lub człowieka); 2) ateizm metafizyczny (monizmy); 3) ateizm teoriopoznawczy (ograniczenie możliwości poznawczych człowieka); 4) ateizm aksjologiczny (zaprzeczenie Absolutu w imię innych wartości); 5) ateizm praktyczny (postawa egzystencjalna negująca istnienie Boga)<sup>70</sup>.

Jakie są przyczyny ateizmu według Zdybickiej? Przede wszystkim ewentualność takiego stanowiska wynika z faktu, że Bóg jest transcendentny poznawczo, poznanie istnienia takiego bytu nie jest wprost dla człowieka dostępne i wymaga określonych czynności poznawczych, ma charakter pośredni i „mamy tu do czynienia z rozumowaniem, wnioskowaniem, poznaniem refleksyjnym, w które może wkraść się błąd”<sup>71</sup>. Trudności uniemożliwiające poznanie Absolutu bywają od wieków bardzo zbliżone, a są nimi chociażby: istnienie zła fizycznego i moralnego czy charakter naszego rozumu i woli. Polemizując z jednym z najbardziej podstawowych zarzutów ateizmu, jakim jest istnienie zła, niedającego się pogodzić z miłosiernym i wszechmocnym Bogiem, Zdybicka odwołuje się przede wszystkim do preferowanej teorii zła, według której zło jest brakiem należytego dobra.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 59.

<sup>70</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Ateizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 379.

<sup>71</sup> Tamże, s. 387.

O Bogu nie można więc orzekać jako o źródle zła, On jest tylko przyczyną bytu, w którym mogą wystąpić braki. Jeśli zaś chodzi o zło moralne, to Bóg jest Stwórcą bytu osobowego, który podejmuje decyzje autonomiczne, zgodne z jego nastawieniem i osobistym rozeznaniem. Rozstrzygająca odpowiedź na temat zła nie pochodzi przeto – zdaniem Zdybickiej – z refleksji filozoficznej, lecz daje ją dopiero religia.

W powyżej wypracowanym horyzoncie Zdybicka pokazywała sięgającą nowożytności tendencję odchodzenia od realistycznej metafizyki. Opisywała procesy filozoficzne, w których nie uznaje się racjonalności rzeczywistości, a prawda jest wynikiem subiektywnych uzgodnień, a nie obiektywną racją rzeczy. Stąd teza, że poznawcza wolność jest ważniejsza niż realność. Wskazane stanowisko przybiera dwojaką postać, mianowicie kolektywizmu (np. w marksizmie), w którym *praxis* – czyli działalność społeczno-ekonomiczna – ma budować prawdę o człowieku, bądź indywidualizmu, według którego człowiek jako jednostka tworzy swoją istotę przez świadome, nieuwarunkowane prawem natury, działania. W obu tych sytuacjach zostaje wykluczone istnienie niezmiennej natury człowieka i jej Stwórcy – Boga. Kulturowa siła tych filozoficznych tendencji sprawiła, że pojawiły się antropologiczne koncepcje wolne od pojęcia Boga, religii, nadprzyrodzoności, wprost negujące istnienie Absolutu (ateistyczne) i dążące do eliminacji z ludzkiej natury takich kategorii, jak Bóg i religia.

Ateizm zatem może być – wyakcentujmy raz jeszcze – zarówno teorią filozoficzną lub egzystencjalną, jak i praktyczną postawą człowieka. Jako doktryna zyskuje charakter metafizyczny, kiedy w jej ramach dokonuje się negacji Boga na poziomie bytu – stąd najmocniejszy jest ateizm ontyczny. Wyróżniamy również ateizm teorio-poznawczy, przybierający postać agnostycyzmu (niepoznawalność istnienia Boga) lub sceptycyzmu (problem istnienia Boga jest nie do rozstrzygnięcia). Może także wyrażać się w koncepcji, która przyjmuje jakąś rzeczywistość absolutną, niemającą jednak cech osobowego Boga, np. panteizm (wszystko jest bogiem), panenteizm (między Bogiem i światem nie zachodzi ontyczna odrębność) lub deizm (Bóg stworzył świat, wprawiając go w ruch, nadając mu stałą ilość ruchu, i odtąd nim się w ogóle nie interesuje).

## DZIEJE IDEI ATEISTYCZNYCH

Zdybicka wykazywała, że jesteśmy świadkami procesu nasilającej się sekularyzacji, który od kilkunastu dziesięcioleci druzgocąco wpływa na kulturę europejską.

Oto istotne punkty tego procesu:

- 1) zwrot filozofowania ku sferze podmiotowości – intencjonalnej sferze świadomości (*cogito*), dokonany przez Kartezjusza, pogłębiany przez Kanta, a kontynuowany współcześnie przez różne formy fenomenologii i hermeneutyki;
- 2) sceptycyzm empiryczny Hume'a;
- 3) skrajny racjonalizm przedstawicieli oświecenia;
- 4) idealistyczny system panlogicznego ewolucjonizmu Hegla, inspirowany ideologię ateistyczne;
- 5) radykalizm pozytywizmu (ze swym scjentyistycznym przekonaniem, że tylko empiryczna nauka jest jedyną formą wartościowego poznania), generujący mentalność naukowo-techniczną;
- 6) relatywizm i subiektywizm postmodernizmu świadomie uznający, że wszystkie sądy są równoważne, i wprost żądający wyrzucenia się racjonalności i prawdy.

Kiedy nowożytny sceptycyzm został uznany za właściwą metodę filozofii zorientowanej praktycznie i rozumianej jako sztuka życia (Montaigne, Charron, Sanchez, Bayle), w nowoczesnych społecznościach pojawiło się przeświadczenie, że problemu istnienia Boga i duszy nie można rozwikłać i szkoda czasu na roztrząsanie zagadnień właściwie nierozwiązywalnych. Humanizm stał się naturalistyczny, a człowiek sprowadzony jedynie do bycia częścią przyrody. W tej perspektywie religia to twór wyłącznie ludzki.

Wyraźne umocnienie się ateizmu nastąpiło za sprawą Augusta Comte'a, który zawęził pole ludzkiej racjonalności, wprowadzając nową koncepcję nauki. Według niej człowiek może poznawać jedynie rzeczy dane w bezpośrednim doświadczeniu, opisując je, interpretując i wyrażając w relacjach matematycznych. Za sprawą pozytywizmu

Comte'a dokonała się w filozofii ostateczna eliminacja z pola racjonalnego poznania pytań: „dzięki czemu?“, „po co?“, „dlaczego?“ (pytań o przyczynę sprawczą i celową), a przez to nastąpiło odrzucenie metafizyki. Pozytywizm i scjentyzm przyjęły taką koncepcję wiedzy, która wyeliminowała problem Boga z horyzontu poznawczego. Z kolei ten pozytywistyczno-scjentyistyczny agnostycyzm przyczynił się do wytworzenia mentalności naukowo-technicznej, która w konsekwencji prowadzi do ateizmu praktycznego. Niewykonalność rozstrzygnięcia na polu naukowym kwestii „czy Bóg istnieje?“ i brak empirycznej weryfikowalności tezy o istnieniu Absolutu, wraz z niemożnością udowodnienia jej metodami fizyki matematycznej, poskutkowały utwaleniem się w kulturze normy działania indywidualnego i społecznego: „działaj tak, jakby Boga nie było“.

Zdybicka, analizując źródła współczesnego ateizmu, przypomina, że obok Comte'a, także Nietzsche uważał się za proroka powołanego do dokonania przewrotu kulturowego i moralnego, którego istotą miało być ukazanie „kłamstwa wiary w Boga“. Istniejące od stuleci w ludzkiej świadomości pojęcie Boga to – wedle Nietzschego – mit. Jest wytworem człowieka i zawiera projekcje ludzkich pragnień oraz rozmaitych potrzeb, w tym przede wszystkim potrzeby posiadania pana. Ogłoszenie przez Nietzschego „śmierci Boga“ miało odkryć fałsz religii i skutkować eliminacją Boga z kultury. Moralność natomiast powinna zostać zbudowana na nowych, przewartościowanych wartościach, tak by rozwój życia silniejszych nie był hamowany przez słabych. Proces ten jest konieczny, ponieważ kult Boga i wartości transcendentnych poniża i zniewala człowieka i został człowiekowi narzucony z zewnątrz w postaci skodyfikowanej moralności rozróżniającej dobro i zło. A ten wyzwolony z mitu religii będzie mógł w sposób wolny i dojrzały ustanawiać wartości, jako nadczłowiek, żyjący już w świecie bez religii. Radykalny ateizm Nietzschego nie tylko zyskał w XX wieku status filozoficznej idei, lecz nabrał charakteru społecznego i bardzo praktycznego.

Francuscy egzystencjaliści zaś – Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty – głosili ateizm w imię człowieka, a przede wszystkim w imię jego wolności, nadając ateistycznym przekonaniom formę wyrazistą i ostrą. Religia miała dla nich aspekt wyłącznie negatywny, alienowała człowieka psychicznie i fałszowała jego ludzkie zadania i obowiązki. By stać się człowiekiem pośród ludzi, należy – przekonywali – zdecydowanie odrzucić Boga na rzecz człowieka.

Wszystkie te filozoficzne idee, kulturowe tendencje i społeczne czynniki stworzyły klimat sprzyjający odrzuceniu Boga. Definitywnie, zarówno w filozofii, jak i w kulturze, doprowadziło to do zerwania więzi z obiektywnie istniejącą rzeczywistością, a w konsekwencji także powiązania łączącego osobę ludzką z osobowym Bytem Absolutnym – Prawdą, Dobrem i Pięknem. Ideowe, filozoficzne i kulturowe tendencje utrwaliły model życia ludzkiego sprowadzony do perspektywy czysto doczesnej (teryzm), do uznania jedynie materialnej sfery całej rzeczywistości (materializm), do pragmatyzmu, utylitaryzmu i hedonizmu, zamykając poznawczą (racjonalną) sferę egzystencji człowieka na problematykę Boga, duszy i nadprzyrodzonej duchowości. Dlatego Zdybicka tak poważne zagrożenie widzi w nowożytnym idealizmie subiektywistycznym, absolutyzującym ludzką świadomość i czyniącym z człowieka miejsce stawania się Absolutu. Wszystko to sprzyjało powstaniu przekonania o wielkości i samodzielności człowieka, jego twórczej sile, która stawia go na równi z bogami dawnych religii. W tej perspektywie Bóg staje się nie tylko niepotrzebny, ale – zauważa Zdybicka – musi być postrzegany negatywnie, ogranicza bowiem człowieka, zagraża ludzkiej wolności i samowystarczalności.

Widząc taką – złożoną i wieloaspektową – drogę cementowania się agnostycyzmu i ateizmu możemy dopiero zrozumieć, jak mogły pojawić się w XX wieku skrajnie antyreligijne ideologie, głoszące, że człowiek, by mógł żyć w pełni, osiągając absolutną samowystarczalność i wolność, powinien całkowicie i radykalnie odrzucić Boga<sup>72</sup>. Z pewnością Zdybicka, obok perspektywy historyczno-filozoficznej, wskazuje także na obiektywne przyczyny trudności w uznaniu istnienia Boga, a które wciąż są aktualne. Wiele osób nie zna i nie uświadamia sobie procesów filozoficznych, jakie zaszły w ciągu ostatnich trzech stuleci, ale jednocześnie akceptuje argumenty na rzecz negacji Boga.

## WADY ATEIZMU

Zdybicka jednak nie tylko określa kulturowe, życiowe i historyczno-filozoficzne procesy doprowadzające do odrzucenia Boga, ale też analizuje ich przyczyny, starannie rozpoznając metafizyczne wady ateizmu. Oto one:

<sup>72</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Alienacja zasadnicza: człowiek Bogiem*, „Roczniki Filozoficzne” 1997–1998, nr 45/46, s. 51–58.

1) Błędne rozpoznanie aktu bytu (*esse*)

*Esse* osobowe, czyli istnienie zapodmiotowane w duszy (rzeczywistość duchowa) – wbrew temu, co głoszą wszelkiego rodzaju ewolucjoniści – nie jest wytworem materii, czy to ożywionej, czy nieożywionej. W myśl zasady niesprzeczności i zasady racji bytu byt mniej doskonały – w tym przypadku materia nieświadoma i niezdolna do działań celowych – nie może być ostateczną przyczyną zaistnienia bytu duchowego, zdolnego do działań świadomych, wolnych i nacechowanych celowością. Adekwatnej odpowiedzi na pytanie o źródło zaistnienia osoby ludzkiej i jej ostateczny cel dostarcza metafizyka uprawiana w realistycznej filozofii bytu, kierującej się zasadą niesprzeczności, tożsamości, racji bytu. Wskazuje ona na racjonalne procedury uzasadnienia, z których w sposób konieczny wynika, że osobowe istnienie człowieka domaga się przyczyny transcendentnej, czyli uznania bytowej pochodności od osobowego Absolutu, Pełni Istnienia, Prawdy, Dobra, Piękna. Struktura ontyczna osoby ludzkiej wskazuje, że człowiek-osoba ma Boskie pochodzenie i Boskie przeznaczenie.

## 2) Nieuwzględnienie realności relacji Bóg–człowiek

Ontyczne związki człowieka z osobowym Bogiem wyjaśnia metafizyczna teoria partycypacji. Człowiek jest bytem przez uczestniczenie w Absolutie osobowym, w Jego racjonalności (odwieczne prawo) i miłości (ostateczne spełnienie). Między człowiekiem i Bogiem istnieją niezmiernie bliskie, mocne i niezależne od tego, czy człowiek je sobie uświadamia, czy też nie, ontyczne relacje. Wskazują one na niewyobrażalną bliskość człowieka z Bogiem. Z tych ontycznych związków wynikają wszystkie działania osobowe (poznawcze, moralne, religijne). W strukturę osoby ludzkiej wpisane jest więc ontyczne odniesienie do Osoby Boga.

## 3) Opaczne ujęcie sensu i celu życia

Życie człowieka pozbawione sensu i celu staje się egzystencją tragiczną. Dlatego u każdego człowieka odnajdujemy chęć poznania ostatecznego celu życia, nadającego mu znaczenie. Jest nim dokonany przez poznanie i miłość związek z Bogiem Miłością. Tylko Bóg, jako Najwyższe Dobre, może być kresem celowego dynamizmu człowieka nastawionego na realizację dobra i czyny miłości.

Najważniejszym rozpoznany dobrem jest druga osoba. Ale choć człowiek jest tak wyjątkowo ważny i miłość do niego dopełnia osobę kochającą, to jednak nie wypełnia całkowicie ludzkiej pojemności dobra i miłowania. Czyni to dopiero Osoba Boga – „Ty Transcendensu”. Toteż poznanie i miłość Boga – Pełni Prawdy i Dobra (Miłości) – w pełni aktualizuje ludzkie możliwości osobowe. W naturę człowieka wpisana jest zatem zdolność do miłowania ludzi i miłowania Osoby Boga. Stąd wszystkie inne bliższe cele (dobra) nie są zrozumiałe bez przyjęcia celu ostatecznego, ponieważ naczelnym dobrem wszelkiego ludzkiego działania jest Dobro bez granic – Bóg.

### **SKUTKI ATEIZMU JAKO IDEI FILOZOFICZNEJ I PROJEKTU ŻYCIA SPOŁECZNEGO**

U Zdybickiej odnajdujemy mocną i pobudzającą do dyskusji tezę o skutkach ateizmu. Ideologie ateistyczne zostały zbudowane na gruncie błędnych wizji człowieka, Boga i religii. Zrealizowanie ich w praktyce doprowadziło do duchowego i moralnego zniewolenia człowieka przez systemy totalitarne, a także do eksterminacji milionów ludzi. W wieku XX doświadczyliśmy na wielką skalę konsekwencji wyrzucenia Boga z kontekstu ludzkiego życia. Tendencje ateistyczne doprowadziły nie tylko do zaniku prawdy o Bogu i człowieku, ale także do duchowej i fizycznej „śmierci człowieka”. Humanizm wykluczający Boga stał się „humanizmem okrutnym”, narażającym całe społeczności na zapomnienie o wartościach specyficznie ludzkich i podległość potwornościom różnych form totalitaryzmu. Z tej racji człowiek stał się bytem bez fundamentów, zredukowanym do „rzeczywistości idei” lub „elementu materii”, nieświadomej i nieobdarzonej celowym działaniem.

Dlaczego zatem ateizm nadal jest ukazywany jako właściwa i dobra alternatywa dla współczesnego świata? Zdybicka twierdzi, że negacja istnienia Boga wynika z braku głębszego namysłu nad rzeczywistością. Ateizm rodzi się zawsze z odrzucenia obiektywnej prawdy. Jest wszak stanowiskiem wtórnym w stosunku do afirmacji Boga. Dlaczego? Żyjemy, powiada Zdybicka, pośród niezliczonej ilości istot, które poprzez swą bytową niekonieczność wskazują człowiekowi kierunek jego refleksji: musi być coś wykraczającego poza widzialną



rzeczywistość, coś istniejącego „dalej”, „głębiej”. Te przestrzenne metafory pokazują, że postawa afirmacji świata jest pierwsza i to właśnie ona wyznacza rozumienie miejsca człowieka pośród hierarchii stwożeń. Człowiek bowiem łaknie przedłużenia swej egzystencji poza wymiar materialny, i to zarówno, gdy przeżywa kruchość własnej obecności, jak i radość pełni życia. W każdym akcie poznania rozum spontanicznie odczuwa swą niewystarczalność. Ma poczucie posiadania istnienia, ale nie bycia istnieniem. Na poziomie pierwotnego spotkania z rzeczywistością człowiek nie myśli o jakichś zasadach, on jedynie zauważa, że poznanie jest poznaniem „czegoś”, co jest niezależne od poznającego podmiotu. Owo „czytanie” świata nie jest jeszcze filozofią. To zaledwie mgliste przeświadczenie o istnieniu lub co najmniej o rzeczywistej możliwości istnienia Boga. Zauważamy więc, podkreśla Zdybicka za Gilsonem<sup>73</sup>, przed wiarą religijną i przed wiedzą filozoficzną określony rodzaj naturalnego poznania Boga, zdobytego w sposób spontaniczny, będący wynikiem refleksji nad światem i sytuacją egzystencjalną człowieka. To przedfilozoficzne odniesienie człowieka do rzeczywistości Boskiej jest wyjaśnieniem istnienia wszelkich religii, które w różnych postaciach towarzyszą człowiekowi od chwili pojawienia się na ziemi i są obecne we wszystkich kulturach. Dzieje ludzkie nie notują kultury bez religii. Dlatego tendencje ateistyczne są zasadniczo antyludzkie.

Dla Zdybickiej odrzucenie Boga jako Najwyższego Dobra niemal całkowicie niszczy dynamizm i ogranicza rozwój człowieka. Tylko otwarcie na Dobro Absolutne sprawia, że zyskuje on – przez poznanie i miłość – szansę nadania swojemu życiu najważniejszego sensu. Rozwiązania ateistyczne natomiast pozbawiają osobę ludzką duchowego, transcendentnego wymiaru i zamykają ją w świecie wartości przemijających, przez co człowiek nie spełnia swych naturalnych inklinacji i zasadniczych dążeń.

<sup>73</sup> Por. É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983, s. 111–112.



## FILOZOFIA W PRZESTRZENI OTWARTEGO SPORU

Twórczość Zofii Józefy Zdybickiej związana była z licznymi dyskusjami o charakterze naukowym. W sposób upraszczający można je podzielić na dwa nurty: bezpośrednie starcia z odmiennymi poglądami i polemiki pojawiające się w wyniku prowadzonych analiz oraz argumentacji problemowych. Do pierwszego nurtu można z pewnością zaliczyć potyczki z nurtem marksistowskim i ateizmem, do drugiego zaś rozmowy prowadzone w ramach dyskusji z odmiennymi sposobami uprawiania filozofii Boga czy rozumienia religii. Nie wyczerpuje to jednak wszystkich zagadnień podejmowanych przez Zdybicką w ramach szeroko rozumianej filozofii kultury.

### **POLEMIKI Z MARKSIZMEM I ATEIZMEM: PROBLEM ALIENACJI ORAZ SPÓR O WIZJĘ CZŁOWIEKA**

Zdybicka, zaczynając polemikę z marksistowską interpretacją religii, zwraca uwagę, że nie należy podważać istnienia samego faktu religii, wypada natomiast dostrzegać kontrowersje pojawiające się w interpretacjach i wyjaśnianiu tego faktu. Możliwe jest to dopiero, kiedy odpowie się na bardziej podstawowe pytanie: kim jest człowiek i czym jest rzeczywistość, w której on funkcjonuje. Dlatego też filozofia religii nie jest dyscypliną filozoficzną w pełni autonomiczną, nie należy jej uprawiać w oderwaniu ani od filozofii człowieka, ani od ogólnej teorii rzeczywistości, czyli metafizyki. I tak również należy rozpocząć dyskusję z marksistowską teorią religii, czyli od wskazania

głównych założeń systemowych, które decydują o interpretacji faktu religijnego.

Zdybicka podkreśla w marksizmie jego praktyczną stronę. System ten bowiem nastawiony jest nie tyle na poznawanie, ile raczej na działanie<sup>74</sup>. Autorka nie poświęca wiele miejsca na omawianie genezy marksistowskiej teorii religii, odsyła tu do dzieł Czarneckiego<sup>75</sup>, natomiast sama skupia się na jej ujęciu od strony systematycznej. Zwraca uwagę, że jest to tradycja z jednej strony idealistyczna, postulująca prymat idei nad rzeczywistością, przedmiot jest jedynie wypadkową poznania podmiotu i rzeczy samej w sobie, a z drugiej strony materialistyczna. Streszczając filozoficzną koncepcję człowieka, Zdybicka wskazuje na kilka ważkich jej elementów: człowiek jest istotą przyrodniczą, a zarazem społeczną, alienacja stanowi cenną kategorię antropologiczną, znajdującą odzwierciedlenie również w religii. Genezy tej ostatniej upatrywać należy właśnie w wyobcowaniu ekonomiczno-społecznym.

W polemice z marksizmem Zdybicka koncertuje się na kategorii alienacji, stanowiącej kluczowy zwornik pojmowania religii w tym nurcie. Ale już u Rousseau – przypomnijmy – pojawia się wyraźna krytyka organizacji społecznej opartej na podziale pracy i własności prywatnej, co rodzi nierówności międzyludzkie i niesprawiedliwość. Narasta więc proces alienacji (choć tego terminu Rousseau nie stosuje), który sprawia, że ludzie tracą przyrodzoną dobroć, z konieczności niejako wikłając się w najróżniejsze gry pozorów panujące w społeczeństwie. Ale dopiero w filozofii Hegla mamy do czynienia z jej interpretacją metafizyczną – alienacja jest podstawowym mechanizmem dialektycznym, umożliwiającym zarówno rozwój przyrody, jak i ducha absolutnego. Centralną rolę odgrywa zwłaszcza w systemie Marksa, który nadaje jej znaczenie filozoficzno-ekonomiczne – produkt wytworzony przez człowieka w ramach prywatnej własności zdobywa autonomiczny byt i zwraca się przeciwko człowiekowi, przez co zagraża jego istocie<sup>76</sup>. Zasadniczym mankamentem tej teorii jest brak metafizycznie uzasadnionej koncepcji podmiotowości człowieka, która dla marksizmu jest tylko całokształtem stosunków społecznych.

<sup>74</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012, s. 142–144.

<sup>75</sup> Por. J. Czarnecki, *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, Warszawa 1971.

<sup>76</sup> Por. W. Chudy, *Alienacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 190.

Zdybicka podkreśla, że alienacja religijna w teorii marksistowskiej jest następstwem alienacji ekonomiczno-społecznej, spowodowanej niesprawiedliwymi stosunkami społecznymi panującymi w kapitalizmie. Dlatego religię należy sprowadzić do wymiaru „złudzenia idealistycznego”, gdyż wszelkie niedogodności, niekompletności życia dopełnia się w niej przez rzeczywistość „nierzeczywistą”, czyli Boga, co wpływa negatywnie na ludzkie działanie, na ludzką *praxis*<sup>77</sup>. Działanie religii jest negatywne w podwójnym sensie. Z jednej strony polega na utrzymywaniu panującego porządku społecznego (niesprawiedliwego w swej istocie), z drugiej stanowi „opium ludu”, ponieważ uniemożliwia podejmowanie działań przez uciskany proletariatus. Stąd marksistowski radykalny postulat eliminacji religii z życia indywidualnego i społecznego. Zarówno Marks, jak i Engels byli przekonani, że religia zniknie w momencie likwidacji „bazy”, stanowiącej podstawę jej występowania. Z tym związany był też postulat głoszenia naukowego światopoglądu jako antidotum na religijną alienację<sup>78</sup>. Zdybicka, podobnie jak wielu krytyków marksizmu, wskazuje na paradoksalny charakter ideologii marksistowskiej. Z jednej strony ideologia ta krytykuje religię jako przejaw różnorodnego wypaczenia człowieka, z drugiej sama ma wymiar soteriologiczny, zastępując koncepcję zbawienia religijnego zbawieniem świeckim, czysto horyzontalnym. Chce zbudowania takiego społeczeństwa, w którym człowiek nie będzie narażony na jakiegokolwiek alienację, zarówno społeczno-ekonomiczne, jak też religijne<sup>79</sup>. Odrzucenie religii jest w ideologii marksistowskiej jedyną drogą do osiągnięcia humanistycznego raju.

Według Zdybickiej marksiści popełniają błąd, przede wszystkim stawiając alternatywę: albo Bóg, albo szczęśliwy i w pełni zrealizowany człowiek, oraz redukując fenomen religii do faktów czysto społecznych, pomijając tym samym jego osobowo-relacyjny charakter. Głoszą też bardzo uproszczone teorie dotyczące genezy religii, suponując, że człowiek początkowo doświadczał całkowitej zależności od przyrody, którą oswajał przez personifikację jej sił. Lęk przed nimi doprowadził w konsekwencji do ich ubóstwienia. Teorie te jednak ustępują podstawowej tezie marksistów, uznającej za główny czynnik religiotwórczy stosunki ekonomiczno-społeczno-polityczne, wysuwając przy tym na

<sup>77</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Ateizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, dz. cyt., s. 379.

<sup>78</sup> Zob. *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989; *Nauka – światopogląd – religia*, red. Z.J. Zdybicka, Warszawa 1989.

<sup>79</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, dz. cyt., s. 154.

pierwszy plan własność prywatną – podstawę ustroju kapitalistycznego, a jednocześnie widoczny bodziec dehumanizacyjny.

Funkcja religii jest tutaj dwojaka, w obu przypadkach tylko negatywna. Z jednej strony „uświęca” ona panujący porządek, z drugiej zaś paraliżuje możliwość działania i zmiany, kierując potrzeby człowieka w rejony spekulatywne i „duchowe”. Może stanowić formę protestu, ale bardzo złudnego, bo czyni człowieka pasywnym, oczekującym tylko na radykalne przeobrażenie, które ma nastąpić w życiu pozagrobowym. Zamiast dążenia do rozwoju ekonomiczno-gospodarczego religia proponuje bierne oczekiwanie i cierpliwe znoszenie obecnego stanu rzeczy. Iluzja i niewolnictwo powstrzymują zatem człowieka przed rewolucyjnymi krokami, mimo że zwolennicy marksizmu odrzucają jakąkolwiek możliwość objawienia, zarówno tego, które dokonuje się przez samo dzieło stworzenia, jak też objawienia historycznego, którego kulminacją jest objawienie chrześcijańskie.

Zdybicka, po wnikliwej analizie poszczególnych tez marksistowskiej teorii religii, stawia zasadnicze pytanie: czy jest to teoria prawdziwa? Czy rzeczywiście stanowi bezstronne wyjaśnienie faktu religijnego? Czy może jest tylko interpretacją narzuconą faktom?<sup>80</sup>. Jej zdaniem o miernej wartości marksistowskiej interpretacji religii przesądzą dwa zakorzenione w niej charakterystyczne wyznaczniki: monizm materialistyczny i ateizm. Są one przyjęte bez jakiegokolwiek uzasadnienia, stanowiąc wyraźne dziedzictwo idealizmu hegłowskiego. Monizm idealistyczny został w tym przypadku zastąpiony monizmem materialistycznym, gdzie materia zyskuje wieczny atrybut (nabiera cech Absolutu), a zasada sprzeczności zupełnie nie obowiązuje. Jak zauważa Wojtysiak, mamy tu do czynienia z kosmizmem necesarystycznym, wszechświat wyjaśnia sam siebie, jest bytem materialnym i absolutnym<sup>81</sup>. Dla Zdybickiej wniosek jest oczywisty – w marksizmie mamy do czynienia z panteizmem<sup>82</sup>. Co więcej, teza o monizmie materialistycznym domaga się odrzucenia dwóch fundamentalnych intuicji, formułowanych już na poziomie poznania przednaukowego, a mianowicie: intuicji przygodności i racjonalności (przede wszystkim chodzi o zasadę niesprzeczności i racji dostatecznej)<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Por. tamże, s. 172.

<sup>81</sup> Por. J. Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga*, Poznań 2012, s. 58.

<sup>82</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, dz. cyt., s. 173.

<sup>83</sup> Szerzej na ten temat: J. Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga*, dz. cyt., s. 29–36.

Dysputa Zdybickiej z marksizmem dotyczy także koncepcji człowieka. Uczona zauważa, że teoria marksistowska podważa podstawową zdolność człowieka, który wciąż poszukuje prawdy, ponieważ – jak ujął to już Arystoteles – „wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania”<sup>84</sup>. Dla krytykowanej ideologii prawda ma charakter zapożyczony, ponieważ filozofia zostaje utożsamiona z działaniem, nie chodzi już o poznanie prawdziwościowe rzeczywistości pozapodmiotowej, lecz o zmienianie jej według abstrakcyjnych idei. Mamy tu do czynienia z pragmatyczną teorią prawdy, gdzie to właśnie działanie wyznacza, co jest prawdziwe, a co nie. Wszystko, co stoi na przeszkodzie w realizacji tego celu, chociażby religia, podlega stopniowej eliminacji. Również wartość człowieka spełnia się w działaniu i mniejszą rolę odgrywają takie konstytutywne cechy osoby ludzkiej, jak podmiotowość czy wolność (ta ostatnia to nic innego, jak świadomość działania praw przyrody i rozwoju społeczeństw).

Stąd bierze się – chyba retoryczne – pytanie postawione przez Zdybicką: czy taką wizję człowieka wypada określić mianem koncepcji humanistycznej i antropocentrycznej, do czego pretendują jej twórcy?<sup>85</sup>. Tym bardziej że marksistowska realizacja „nowego człowieczeństwa” ma nastąpić dopiero w bliżej nieokreślonej przyszłości. Jest to więc projekt na wskroś utopijny pozbawiony odniesień do realnej rzeczywistości, do „tu i teraz”.

Zdybicka zwraca również uwagę na polskie doświadczenia dyskusji z marksizmem, które przyjmowały różnorodne formy: od konfrontacji do niebanalnego dialogu. Przykładem otwartości ze strony marksizmu są postawy przede wszystkim takich myślicieli, jak Janusz Kuczyński, Tadeusz Ludwik Płużański, Tadeusz Maciej Jaroszewski, a z opcji autorów katolickich Antoni Bazyli Stępień, Mieczysław Gogacz, o. Mieczysław Albert Krąpiec, ks. Stanisław Kowalczyk czy ks. Józef Tischner. Zdybicka nawiązuje bezpośrednio do sugestii Tischnera, zawartych w pracy *Polski kształt dialogu*<sup>86</sup>, a zwłaszcza do myśli, że „ani jedna teza na temat religii nie sprawdziła się w historii socjalizmu. Religia wyszła z konfrontacji oczyszczona, wzmocniona ogromnym autorytetem moralnym”<sup>87</sup>. Autorka zastanawia się, dlaczego tak

<sup>84</sup> Arystoteles, *Metafizyka* I, 980 a 21, tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, Lublin 2017, s. 122.

<sup>85</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, dz. cyt., s. 178.

<sup>86</sup> J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Paryż 1981.

<sup>87</sup> Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, dz. cyt., s. 185.

się stało. Jej zdaniem Kościół zawsze bronił integralnej wizji człowieka, nie tylko w teorii, lecz także w praktyce, podkreślając prymat godności człowieka ponad polityką i wszechwładnymi ideologiami.

Niestety, jej ocena efektów zbliżania się marksizmu i chrześcijaństwa jest niepoehlebna. W marksizmie nie zaszły bowiem żadne istotne zmiany i nadal ateizm oraz materializm stanowią integralną część tej przemijającej już ideologii. Zdybicka, jak wiemy, niesłuchanie krytycznie ocenia ateizm, gdyż jest on „odzwierciedleniem ludzkich błędów, głównie poznawczych”<sup>88</sup>, choć jego obecność ma nie tylko negatywne skutki, bo dowodzi m.in. trwałości idei Boga, a także wskazuje na konieczność poszukiwań coraz lepszych form wyrażania prawd o Nim i o Jego istnieniu<sup>89</sup>.

Najpełniejsze uzasadnienie twierdzenia o istnieniu Boga odnajdujemy w filozofii klasycznej, gdzie – jak już wielokrotnie mówiliśmy – Bóg poznany jest w sposób pośredni jako byt konieczny, dzięki czemu jednak potrafimy wyjaśnić w sposób ostateczny i prawdziwościowy istnienie rzeczywistości pozapodmiotowej. To zapewne, trzeba dostrzec, niezbyt dialogiczne stanowisko wobec ateizmu, ale wynika ono z konsekwentnego przyjęcia przez Zdybicką pryncypiów klasycznej filozofii i metafizycznej interpretacji rzeczywistości, które zwieńczeniem jest Absolut.

## WOBEC NIEKLASYCZNYCH KONCEPCJI FILOZOFII RELIGII

Zdybicka całą swoją twórczość koncentrowała wokół klasycznej filozofii religii, starając się ukazać jej przedmiot, cel oraz metodę. Przy okazji w jej publikacjach pojawiają się liczne „znaki sprzeciwu” wobec nieklasycznych koncepcji filozofii. Propozycja typologii różnych sposobów uprawiania filozofii religii zasadniczo sprowadza się do podziału na tzw. filozofie religii autonomiczne (zbudowane na podstawach ściśle filozoficznych) oraz nieautonomiczne (dopuszczające podstawy pozafilozoficzne)<sup>90</sup>. Autorka bardzo szczegółowo przedstawia współczesne paradygmaty uprawiania filozofii religii: intuicyjno-

---

<sup>88</sup> Tamże, s. 103.

<sup>89</sup> Por. tamże, s. 390.

<sup>90</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, wyd. 3, Lublin 2006, s. 111–113.



-doświadczalne, fenomenologiczne, hermeneutyczne, lingwistyczne, krytyczne, aprioryczno-spekulatywne, transcendentalistyczne, socjologiczne, psychologiczne, religijne, konsekwentnie przy tym wskazując na ich nieadekwatność w ostatecznym wyjaśnieniu faktu religijnego. Jej zdaniem np. fenomenologiczna filozofia religii, dominująca na kontynencie europejskim, ogranicza się do czysto intuicyjnego ujęcia treściowo-formalnej struktury religii, a całkowicie pomija ontyczne, egzystencjalne i ostateczne uwarunkowania tego zjawiska<sup>91</sup>. Fenomenologia dostarcza wiedzy, w jaki sposób bóstwo lub świętość jawi się w świadomości, opisuje także warstwy konstytuujące przeżycie religijne. Poznanie to jednak nie wychodzi „poza sensory ukonstytuowane w tych przeżyciach, wyznaczone przez ich intencje”<sup>92</sup>. Skupiając się jedynie na przeżyciach, nie otrzymamy odpowiedzi na zasadnicze pytanie dotyczące obiektywnego istnienia ich przedmiotu, czyli Absolutu. Podobny zarzut Zdybicka stawia wszystkim humanistycznym interpretacjom religii, bowiem nie są one w stanie rozstrzygnąć zasadniczej kwestii religii, czyli jej prawdziwości. Religia wtedy jest prawdziwa, kiedy istnieje korelat jej aktów, czyli Bóg.

Również filozofie, które w punkcie wyjścia interesują się np. doświadczeniem religijnym, tylko pozornie wyjaśniają fakt religijny, bo w rzeczywistości redukują religię do wcześniej przyjętej koncepcji filozoficznej i oceniają ją według apriorycznie przyjętych form, typów, schematów lub wizji świata<sup>93</sup>. Bardzo często filozofia religii była uprawiana w sposób pozaracjonalny, tzn. w powiązaniu z wiarą lub przeżyciami. Najczęściej jest to teologizujące wyjaśnianie jakiegoś faktu lub doktryny konkretnego wyznania. Niestety, takie podejście zatracza obiektywizm w poznawaniu i wyjaśnianiu faktu religijnego, choć stanowi interesującą hermeneutykę wewnątrz religii. Myśliciele, tacy jak Kierkegaard czy Barth, dokonują interesującej racjonalizacji wiary chrześcijańskiej. Jednak, jak słusznie zauważa Zdybicka, w takim przypadku mamy tylko „ujasnianie”, a nie wyjaśnianie fenomenu religijnego, choć na pewno w tych interpretacjach założona jest jakaś filozofia religii<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> Por. tamże, s. 133.

<sup>92</sup> Tamże, s. 141.

<sup>93</sup> Por. tamże, s. 133.

<sup>94</sup> Por. tamże, s. 128.

Polemizując z nieklasycznymi filozofiami religii, ważność aposteriorycznej filozofii religii (ukierunkowanej jeszcze teoretycznie-eksplicywnie) Zdybicka motywuje przede wszystkim koniecznością uchwycenia empirycznego faktu religijnego w kategoriach ontycznych wyjaśniających, a nie normatywnych lub wartościujących<sup>95</sup>. Ponadto jedynie klasyczna filozofia religii uzasadnia fakt religii, uwzględniając otwarcie bytu ludzkiego na Absolut. Jeszcze jedną wartością takiego wyjaśnienia jest używanie w antropologii i metafizyce języka naturalnego, dzięki czemu przekracza się strukturę poznania o charakterze umowno-znakowym.

Jak zauważono, często stawiane zarzuty względem klasycznej filozofii religii mają przede wszystkim charakter metaprzmiotowy i bardziej koncentrują się na odrzuceniu filozofii klasycznej (metafizyki), a mniej na dyskusji z proponowanymi przez ten nurt rozwiązaniami na gruncie filozofii religii<sup>96</sup>. Zdybicka wielokrotnie naświetlała potrzebę przyjęcia klasycznego rozumienia filozofii, także w przypadku interpretacji fenomenu religii. Tylko poznanie prawdziwościowe, konieczne, interpretujące fakty z punktu widzenia ogólnoegzystencjalnego pozwala na ustalenie ostatecznych racji ontycznych badanego fenomenu. Takie poznanie jest typowe dla filozofii klasycznej<sup>97</sup>.

Filozofię Zdybickiej można oskarżyć o europocentryzm. Jej rozumienie religii jako relacji realnej, osobowej i dynamicznej człowieka do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny zarówno w istnieniu, jak i w działaniu<sup>98</sup>, wskazuje na koncepcje religii charakterystyczne dla religii monoteistycznych, przy całkowitym pominięciu systemów religijnych Dalekiego Wschodu. Stanowi to jednak konsekwencję przyjęcia klasycznej wersji metafizyki, w której całkowicie usprawiedliwione jest uzasadnienie zarówno istnienia Absolutu, jak też Jego osobowego charakteru<sup>99</sup>.

Filozofia religii reprezentowana przez Zdybicką praktycznie utożsamia się z filozofią klasyczną. Mimo wszystko nie oznacza to jednak, że jest filozofią hermetyczną i zamkniętą na jakikolwiek dialog.

<sup>95</sup> Por. tamże, s. 133.

<sup>96</sup> Por. R.T. Ptaszek, *Filozofia religii Zofii J. Zdybickiej*, dz. cyt., s. 266.

<sup>97</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 348.

<sup>98</sup> Por. tamże, s. 365.

<sup>99</sup> Zob. J. Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga*, dz. cyt., s. 214–227; S. Judycki, *Bóg i inne osoby*, Poznań 2010, s. 201–222.

Zdybicka śmiało podejmuje dyskusję zarówno z nurtami całkowicie odmiennymi światopoglądowo (marksizm), jak też z innymi koncepcjami interpretacji filozofii religii (fenomenologia czy hermeneutyka). W obu przypadkach jasno uzasadnia swoje stanowisko, broniąc racjonalności klasycznej filozofii religii. Jej postępowanie z pewnością zasługuje na uznanie i – by tak określić – naukowy szacunek.



## W KRĘGU UCZNIÓW I KOMENTATORÓW

Zofia Józefa Zdybicka – jak po wielokroć pisaliśmy – zapoczątkowała w polskiej filozofii nowatorski kierunek badań nad religią, które określa się mianem klasycznej filozofii religii. Jej działalność obejmowała jednak nie tylko pracę naukową, ale szeroką dydaktykę, także w zakresie kształtowania przyszłych badaczy, którzy mniej lub bardziej będą kontynuowali i twórczo rozwijali wzorce klasycznej filozofii religii. Była promotorem prawie trzydziestu rozpraw doktorskich. Do grona jej uczniów należą m.in. Jan Andrzej Kłoczowski, Jan Sochoń, Włodzimierz Dłubacz, Piotr Moskał, Maria Małgorzata Boużyk, Paweł Mazanka.

Bezpośrednim kontynuatorem spuścizny filozoficznej Zdybickiej obecnie jest ks. prof. Piotr Moskał, który po jej przejściu na emeryturę kieruje Katedrą Filozofii Religii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Uprawia filozofię religii w ujęciu klasycznym, w pełni wykorzystując wątki metafizyczno-antropologiczne dorobku swojej poprzedniczki. Uwypukła też nowe aspekty, które tak przejrzyście nie były obecne w badaniach naukowych Zdybickiej.

### DYSKUSJA WŚRÓD ZWOLENNIKÓW KLASYCZNEJ KONCEPCJI RELIGII

Interesująca wydaje się dyskusja wokół samej definicji religii, stanowiąca rozwinięcie prac Zdybickiej. Debata ta wiąże się z dokonaną przez ks. prof. Andrzeja Bronka krytyką proponowanej przez Zdybicką definicji religii. Filozof ten zarzucił jej posługiwanie się chrześcijańską

koncepcją Absolutu. W związku z tym ujęcie religii jako relacji człowieka z mocnym „Ty” (Bogiem) ma odzwierciedlenie w religii chrześcijańskiej, na której gruncie została opracowana. Dlatego charakter tej definicji jest częściowo postulatywny, ponieważ „to, co stwierdzono na przykładzie jednej religii (chrześcijaństwa), zostaje tu potraktowane jako istotne dla religii w ogóle”<sup>100</sup>. Definicja ta ma więc ograniczoną wartość operatywną w empirycznych badaniach religioznawczych. Bronk proponuje umieścić problem definicji religii w kontekście sporu o uniwersalia. Twierdzi, że pojęcie religii jest pojęciem ogólnym, dlatego musi obejmować wszystkie historyczne religie i powinno wskazywać na to, co jest im wspólne.

Zgodnie z umiarkowanym realizmem istnieją tylko historyczne religie w postaci instytucjonalnych wspólnot religijnych o określonych celach, wierzeniach i formach kultu religijnego. Uogólnione pojęcie religii utworzone przez filozofię (religii) jest abstraktem, którego treść realizuje się analogicznie w postaci układu cech przysługujących wspólnie historycznym postaciom religii<sup>101</sup>.

Jedyną możliwość odpowiedzi na pytanie, czym jest religia, odnaleźć można w ramach teorii uniwersaliów, gdyż termin „religia” jest abstrakcyjny. Pojęcie religii staje się więc pojęciem teoretycznym, którego treść nie realizuje się w odrębnym przedmiocie, lecz w postaci układu cech przysługujących historycznym postaciom religii, danym empirycznie jako ludzkie zachowania i ich wytwory<sup>102</sup>.

## POGLĄDY RELIGIOZNAWCZE PIOTRA MOSKALA

Piotr Moskał uważa, że świat religii jest światem analogicznym, i że nazwa „religia” jest nazwą analogiczną. Analogatem głównym jest dla Moskała religia katolicka. Ona też, jako religia paradygmaticzna, stanowi przedmiot w punkcie wyjścia jego filozofii religii. Filozofia ta odnosi się do innych religii w takim zakresie, w jakim są one podobne do religii katolickiej<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 86–87.

<sup>101</sup> Tamże, s. 70.

<sup>102</sup> Por. tamże, s. 82.

<sup>103</sup> Zob. P. Moskał, *Religia i prawda*, wyd. 2, Lublin 2009, s. 26–27.

Moskal pisze o trzech celach przedmiotowych swojej filozofii religii<sup>104</sup>. Pierwszym jest filozoficzny opis religii odpowiadający na pytania o istotę religii, o to, jaką kategorią bytu jest religia i jakie jest jej miejsce w kontekście życia osobowego, społecznego, kulturowego.

Drugim celem jest wyjaśnienie religii rozumiane jako wartościowanie czy usprawiedliwienie religii. Chodzi o odpowiedź na pytanie, czy religia nie jest pomyłką, czy jest czymś adekwatnym w stosunku do obiektywnej rzeczywistości. Lubelski filozof stwierdza:

Dla oceny tak rozumianej prawdziwości religii dwa bloki zagadnień mają znaczenie podstawowe. Pierwszy to problem Boga: czy istnieje On realnie poza podmiotem poznającym, czy też może jest tylko intencjonalnym korelatem ludzkich aktów poznawczo-afektywnych i czy Jego natura oraz Jego związki ze światem są takie, że rzeczą racjonalną jest zwracać się do Niego w aktach religijnych. [...] Blok drugi to problem człowieka. Jego istnienie nie jest akurat problemem, ale problemem jest to, czy i ewentualnie dlaczego potrzebuje on Boga i religii<sup>105</sup>.

Trzecim celem jest „zreflektowanie sposobów poznania, jakimi dysponuje człowiek religijny i potencjalnie religijny”<sup>106</sup>.

Autor deklaruje, że „stosownie do tego trojkiego celu filozoficznych rozważań nad religią stosowane będą metody poznania właściwe metafizyce ogólnej (wraz z teologią naturalną), metafizyce człowieka oraz teorii poznania”<sup>107</sup>.

Innym ogniwem filozofii rozwijanej przez Moskała, mniej obecnym w twórczości Zdybickiej, jest swoista „filozoficzna apologetyka katolicyzmu”<sup>108</sup>. Dążeniem takiej apologetyki jest wskazanie racji uzasadniającej, że religia katolicka jest *religio vera*. Moskal rozumie apologię jako uzasadnienie czy usprawiedliwienie doktryny katolickiej lub jako przyjęcie doktryny na intelektualną własność wraz z życiem zgodnym z tą doktryną<sup>109</sup>. Takie stanowisko jest możliwe, ponieważ doktryna katolicka zawiera prawdy, które – zdaniem Urzędu

<sup>104</sup> Por. tamże, s. 30–31.

<sup>105</sup> Tamże.

<sup>106</sup> Tamże, s. 31.

<sup>107</sup> Tamże.

<sup>108</sup> Por. P. Moskal, *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012. Podobną apologetykę można spotkać w pracach Jacka Wojtysiaka czy Stanisława Judyckiego.

<sup>109</sup> Por. tamże, s. 9.

Nauczycielskiego Kościoła – są poznawalne za pomocą naturalnych sił poznawczych człowieka, jak chociażby prawda o istnieniu osobowego Boga.

Pierwszy segment omawianej apologetyki jest także wyraźnie obecny w pracach Zdybickiej, a jest nim przedmiotowe i podmiotowe uzasadnienie fenomenu religii, czyli uzasadnienie konieczności przyjęcia Boga jako jedynego wytłumaczenia racji istnienia dla wszystkich bytów przygodnych oraz wskazanie na element otwartości na Transcendencję w spotencjalizowanym bycie ludzkim. Uzasadniając istnienie bytu absolutnego, można wskazać jednocześnie na jego kilka cech, takich jak: prostota, doskonałość, bezcielesność, niezmienność, wieczność, jedyność, miłość czy osobowy charakter. Analizy prowadzone przez Moskała odwołują się do klasycznej metafizyki i Tomasza z Akwinu. Kolejne części zaproponowanej przez niego filozoficznej apologetyki dotyczą racjonalności wiary w objawienie i racji pragmatycznych religii katolickiej. Analizy związane z objawieniem mają potwierdzić tezę o racjonalnej postawie człowieka, który przez wiarę przyjmuje prawdy objawione<sup>110</sup>. W swojej istocie objawienie jest treściami poznawczymi na temat Boga i Jego zbawczych zamysłów, które człowiek przyjmuje jako swoje<sup>111</sup>. Wiara w prawdy objawione ma jednak charakter nie tylko propozycjonalny, lecz także interpersonalny jako akt zaufania Bogu, który te prawdy przekazuje. Podstawą takiego aktu jest jednak przekonanie o istnieniu Boga, a bierze się ono z poznania pośredniego, wcześniejszego od wiary, poznania Boga jako pierwszej przyczyny wszystkich rzeczy.

Kolejnym stopniem racjonalnego charakteru objawienia chrześcijańskiego jest jego wiarygodność, która przejawia się przede wszystkim w autentyczności osoby Chrystusa, a także przez cuda jako znaki potwierdzające prawdziwość doktryny chrześcijańskiej. Racje pragmatyczne przemawiające za prawdziwością katolicyzmu wywierają pozytywny wpływ religii na życie osobowe, społeczne i kulturowe. Według propozycji Moskała w religii katolickiej człowiek odnajduje odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania dotyczące sensu życia, cierpienia oraz bytowania po śmierci. Dzięki temu religia pozwala na

<sup>110</sup> Zob. na temat filozoficznej interpretacji objawienia np. J. Krokos, *Objawienie*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2017, s. 479–502.

<sup>111</sup> Por. P. Moskał, *Apologia religii katolickiej*, dz. cyt., s. 54.



przełamanie podstawowego lęku związanego z naszą egzystencją<sup>112</sup>. Moskal, omawiając kulturotwórczą rolę religii, bezpośrednio nawiązuje do wielu publikacji Zdybickiej, według której wiara konstruktywnie wzbogaca nasze poznanie. Dzieje się to zwłaszcza wtedy, gdy w sposób ostatecznościowy wyjaśnia tajemnicę człowieka przez afirmację jego zdolności do kochania zarówno Boga, jak i człowieka. Szkoda, że w bardzo rozbudowanej apologii religii katolickiej Moskala brakuje polemik z poglądami całkowicie odmiennymi, to jest z ateizmem czy humanizmem świeckim. Polemiki takie znacząco określają twórczość Zdybickiej.

Na uwagę zasługują również sympozja organizowane przez Moskala poświęcone filozofowaniu w kontekście teologii. W wyniku tych spotkań ukazało się wiele prac zbiorowych podejmujących zagadnienia religii i mistyki, omawiające prawdziwość religii, metafizyczne i antropologiczne założenia filozofii religii, afektywne poznanie Boga, objawienie, apologię religii, nawrócenie<sup>113</sup>.

## STANOWISKO FILOZOFICZNE JANA SOCHONIA

Kontynuatorem myśli filozoficznej Zdybickiej jest także ks. prof. Jan Sochoń, kierownik katedry Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jego sposób filozofowania charakteryzuje się różnorodnością refleksji filozoficznej, od tradycyjnych tekstów metafizycznych, poprzez klasyczny esej, do nowoczesnego przekazu medialnego (Internet). Źródła postawy filozoficznej prezentowanej przez Sochonia należy szukać wprost w metafizyce Tomasza z Akwinu i historycznych doświadczeniach lubelskiej szkoły filozoficznej. Realizm metafizyczny pozwala mu uprawiać refleksję w otwarciu na różne poglądy formułowane współcześnie i postrzegać je zawsze w szerokim kontekście historycznym. Rozumie więc on filozofię jako proces hermeneutyczny, polegający nie

<sup>112</sup> Por. tamże, s. 104–105.

<sup>113</sup> Por. *Filozofować w kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, red. P. Moskal, Lublin 2003; *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, red. P. Moskal, Lublin 2004; *Objawienie*, red. P. Moskal, Lublin 2005; *Afektywne poznanie Boga*, red. P. Moskal, Lublin 2006; *Metafizyczne i antropologiczne założenia filozofii religii*, red. P. Moskal, Lublin 2007; P. Moskal, *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012; *Nawrócenie*, red. P. Moskal, Lublin 2015.

tylę na tworzeniu nowych jakości, ile raczej na nieszablonowym uzupełnianiu węzłowych treści filozoficznych. W ten sposób czyni klasyczną refleksję wciąż żywą i atrakcyjną także dla ludzi o innych przekonaniach filozoficznych. W tej nowo utworzonej perspektywie filozofia staje się rozmową, na wzór Sokratejski, ale i szkołą politycznego zaangażowania oraz wyższym rodzajem wiedzy teoretycznej, jak również zyskuje wymiar moralny i eschatologiczny, zachowany w określonych pismach.

Sochoń interesuje się przede wszystkim relacją człowiek–Absolut (Bóg) i podejmuje badania nad językiem, w którym ów związek bywa wypowiedzany. Podobnie jak Zdybicka, zajmuje się zjawiskiem ateizmu, precyzując w tym względzie badania zaproponowane przez Gilsona<sup>114</sup>. Ukazuje ateizm w jego metafizyczno-kulturowych uwarunkowaniach, stawiając jednocześnie niepopularną (z punktu widzenia filozofii) tezę o niemożliwości istnienia tzw. ateizmu filozoficznego, która zasadna jest tylko w ramach metafizyki realistycznej<sup>115</sup>.

Zwraca specjalną uwagę na (odkryte w toku podjętych badań) główne aporie kultury europejskiej, począwszy od pierwszych greckich filozofów, których nazywa archeikami<sup>116</sup>, przez stanowiska filozofów średniowiecznych, myślenie nowożytne, aż do filozofów określanych przez niego myślicielami ponowoczesności. Ważnym i ciekawym rozwinięciem prac Zdybickiej są analizy poświęcone religii w świecie postmodernistycznym, w których Sochoń konfrontuje klasyczne rozumienie religii jako relacji człowiek–Bóg z poglądami współczesnych filozofów, takich jak Baudrillard, Bauman, Deleuze, Derrida czy Vattimo<sup>117</sup>. Proponuje metodologiczne interpretacje tego, co piszą współcześni filozofowie, tak zwani postmoderniści, oraz wskazuje, że właściwą dla nich propozycją nazewniczą jest „filozofowie ponowoczesności”.

<sup>114</sup> Zob. J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003; tenże, *Ateizm, obojętność, nieufność*, „Więź” 1995 nr 2, s. 126–130; tenże, *Kościół wobec ateizmu (Kilka uogólnień)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 12(1999), s. 197–204; tenże, *Wobec ateizmu*, w: *Filozofia Boga*. Część I: *Poszukiwanie Boga*, red. S. Janeczek i A. Starościc, Lublin 2017, s. 441–460.

<sup>115</sup> Zob. polemikę J. Woleńskiego z poglądami J. Sochoń, „Tygodnik Powszechny” z 13 marca 2005, nr 11.

<sup>116</sup> Zob. J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998.

<sup>117</sup> Zob. J. Sochoń, *Religia jako odpowiedź*, Warszawa 2008; tenże, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012; tenże, *Człowiek i twórczość. Szkice z filozofii kultury*, Lublin 2016.

Z jednej strony potwierdzają oni zarzuty wobec religii sformułowane przez tzw. mistrzów podejrzeń, z drugiej zaś niejednokrotnie wysoce pozytywnie odnoszą się do religii, traktując ją jednak niekonfesyjnie. Ze swojej strony Sochoń wskazuje na przestrzeń możliwego porozumienia, którą wyznacza koncepcja Boga współcierpiącego i rozpoznanie Boga, który już w samym objawieniu ujawnia się jako dar (nawiązanie do propozycji Marion).

Sochoń z pewnością, podobnie jak Zdybicka i Moskal, należy do kręgu filozofów chrześcijańskich. Oczywiście nie ma filozofowania chrześcijańskiego jako czegoś specyficznego, ale można wskazywać na pewien wpływ objawienia na sposób filozofowania, zwłaszcza jako zasady heurystycznej. Należy bowiem bardzo precyzyjnie oddzielać porządek wiary od porządku racjonalnego, filozofia, nawet jeżeli korzysta z pewnych wskazówek poznania religijnego, pozostaje wiedzą autonomiczną wobec wiary religijnej i posługuje się filozoficznymi metodami weryfikacji proponowanych przez siebie tez.

W kwestii filozofii religii Sochoń podjął fundamentalne kwestie dotyczące relacji między Bogiem filozofii i Bogiem religii, a zwłaszcza zagadnieniem wypowiadalności doświadczenia religijnego i wyrażania tajemnicy Boga. Zajął się także kwestią miejsca religii w sztuce, proponując model pokazujący sposoby rozumienia i funkcjonowania literatury jako „miejsca teologicznego”, w szerszym zaś pyta: dlaczego filozofowie czytają literaturę? I przekonuje, że dzieje się tak z wielu powodów, w zależności od tego, jak poszczególni autorzy spostrzegają to, czym jest filozofia i czym jest literatura. W każdym razie obie dyscypliny tworzą wiele wzajemnych kombinacji i właściwie spójność tych form podawczych wydaje się nie do podważenia.

Natomiast analizując zagadnienie języka religijnego, w pierwszej kolejności przytacza Sochoń rozwiązania starożytnych filozofów (język mityczny), następnie zwraca uwagę na doniosłe znaczenie rozwiązań Tomasza z Akwinu, który zachowując wartość wyrażen metaforycznych, wskazuje na konieczność zastosowania języka analogicznego. Żyjemy, powiada, w pluralistycznym świecie przygodności, musimy zatem posługiwać się językiem naturalnym, czyli systemem znaków dźwiękowych, który powstał drogą naturalnego rozwoju i który służy ludziom do porozumiewania się między sobą i poznawania świata<sup>118</sup>. Struktury poznawcze i językowe nie są w spontanicznym poznaniu

<sup>118</sup> Szerzej zob. J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000.

„tym, co poznajemy”, ale tym, „przez co” przebiegają procesy poznawcze dotyczące bytu. Trzeba refleksji, by uprzedmiotwić sobie pojęcia i język, narzędzie naszej ze światem i człowiekiem bliskości. Arystoteles i Tomasz z Akwinu, w prowadzonych przez siebie analizach, nie wyolbrzymiali żadnej ze stron (syntaktycznej, semantycznej i pragmatycznej) języka, lecz wiązali je ze sobą. Dlatego język klasycznej metafizyki uznaje Sochoń za język zintegrowany, w którym wspomniane wyżej strony języka wzajemnie się warunkują. Stanowi on system znaków dotyczący rzeczywistości poznanej, do której docieramy poprzez owe znaki. Bolączki filozofii zaczynają się wtedy, gdy widzimy w niej wyłącznie analizę sfery językowej.

Sochoń wprawdzie nie ukazuje szczegółowo analogicznych schematów, ale doprowadza do zetknięcia się z analogią poznania rzeczywistości w analizowanych przez siebie tekstach, będących zapisem przeżyć religijnych. Często też wychodzi, co charakteryzuje całą jego twórczość filozoficzną, poza ścisłe badania analizy filozoficznej, włączając do nich wypowiedzi ludzi religii i ludzi sztuki. Wskazuje w ten sposób na bogactwo języka wyrażającego i komunikującego wszelkie przeżycia ludzkie, w tym też religijne.

Obecnie głównym tematem badań Sochońa są zagadnienia związane z filozofią kultury. Filozofia kultury jest dosyć młodą dyscypliną filozoficzną i nie jest łatwo wskazać na jedną, zadowalającą jej definicję. Istnieje wiele jej wersji, będących konsekwencją wcześniej przyjętych paradygmatów filozoficznych, szczególnie związanych z rozumieniem tego, kim jest człowiek. Pytanie o kulturę jest zawsze pytaniem o człowieka: co sprawia, że człowiek coraz bardziej się doskonali i coraz pełniej żyje po ludzku? Kryterium oceniającym jest jej odniesienie do struktury bytowej człowieka, czy dana kultura ją rozwija, czy też niszczy.

Dlatego Sochoń podkreśla zależność tworzącą się między rozumieniem filozofii kultury a uprzednim przyjmowaniem odpowiedniej postawy filozoficznej. Nie sposób bowiem wyobrazić sobie (z racji pluralizmu kulturowego właśnie oraz faktu, że do prawdy wiedzie wiele dróg) jednej i obowiązującej wszystkich, w znaczeniu restrykcyjnym, metodologii i teorii świata. Zresztą, same pojęcia kultury i filozofii są dynamiczne, podlegają wewnętrznemu rozrostowi. Dlatego filozofia kultury musi najpierw uporać się z filozofią jako taką i przyjąć jej określony model, jak też odnieść się do innych dziedzin intelektualnej aktywności człowieka, zwłaszcza do estetyki, kulturoznawstwa czy

studiów kulturowych (Chris Barker), bądź badań kulturowych (*cultural criticism*), których zwolennicy zajmują się zasadniczo wszystkim, co znajduje się w obszarze kultury w ogóle, przedkładając ponad inne zagadnienia kwestię związków między władzą a polityką.

W każdym razie Sochoń uznaje filozofię kultury za ważną dziedzinę filozoficznych dociekań. Jej głównym zadaniem jest wyjaśnienie (za pomocą narzędzi ściśle metafizycznych) zjawiska kultury, powiązanego różnorodnymi więzami z typowo ludzką aktywnością człowieka osoby. Nie chodzi mu o opis tych różnych form kulturowego wyrażania siebie przez ludzi (tym zajmują się inne dziedziny, chociażby estetyka, teoria literatury, socjologia bądź teologia kultury), lecz przede wszystkim o uchwycenie konstytutywnych elementów kształtujących fenomen kultury w ogólności. Pole podejmowanych przez niego badań mieści się w horyzoncie wyznaczonym przez cztery – rozpoznane już w tradycji greckiej – podstawowe dziedziny kultury, mianowicie teorię (*theoria*), praktykę (*praxis*), wytwórczość (*póiesis*) i religię.

Sochoń wskazuje również na istotne związki kultury i religii. Niestety, coraz częściej się zdarza, że pewne obszary kultury, jak opisuje, zyskują zabarwienie konfesyjne, czyniąc z niej jeden ze swoich podrzędnych elementów. Kultura owszem, akcentując emocjonalne dobrodziejstwa religii, nie domaga się jednak od niej tej wysokiej ceny, jakiej wymaga wiara. Pomimo to religia, zwracając wszystko ku bezwzględnie ostatecznemu celowi życia ludzkiego, nadaje kulturze sens i dynamizm niezbędny do podjęcia działań na rzecz doskonalenia się człowieka.

## FILOZOFIA RELIGII JANA ANDRZEJA KŁOCZOWSKIEGO

Uczniem Zdybickiej jest też o. prof. Jan Andrzej Kłoczowski, długoletni wykładowca filozofii religii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie przekształconym później w Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Pracę doktorską, przygotowaną pod kierunkiem Zdybickiej, poświęcił analizie rozumienia religii w pracach Ludwika Feuerbacha<sup>119</sup>. Twórczość naukowa Kłoczowskiego świadczy jednak

<sup>119</sup> Zob. J.A. Kłoczowski, *Człowiek bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst interpretacji religii w myśli Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.

o odejściu od klasycznej filozofii religii, uprawianej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, na rzecz dialogu i poszukiwania inspiracji we współczesnych nurtach filozoficznych, które mniej lub bardziej krytycznie podejmują analizę fenomenu religii.

Warto chociażby wspomnieć o interesujących badaniach koncepcji mitu u Kołakowskiego, które prowadzą do wniosku, że nauki przyrodnicze są podporządkowane wymiarowi praktycznemu, opisując świat przedmiotowy. Odniesienie do wartości dokonuje się za pośrednictwem mitu, którego rola jest nieusuwalna i niezastępowalna. Co więcej, właśnie przez akt wiary w mityczny przekaz uzyskujemy wgląd w wartości, co pozwala na pełne przeżywanie świata jako świata obdarzonego jakimś sensem. W takim rozumieniu religii nie można jej niczym zastąpić<sup>120</sup>. Dla Kłoczowskiego jest to interesujący przykład poszukiwania nieredukcyjnego rozumienia religii, nawet jeśli unika podjęcia zagadnienia realnego istnienia Absolutu<sup>121</sup>.

Ważnym zagadnieniem filozofii religii, rozwiniętym przez Kłoczowskiego, jest analiza doświadczenia religijnego, a szczególnie jego formy mistycznej. Ta ostatnia nie może być jednoznacznie rozumiana, w czym podobna jest do wiary, w której miłujemy Boga, nie pojmując Go. Kto bowiem nie doznał zjednoczenia duszy z Bogiem, nie może wiedzieć, czym ono jest, ten zaś, kto je przeżył, nie potrafi go opisać. Dlatego trudno jest podać jedną, wyczerpującą definicję mistyki. Wydaje się zatem, że właściwszą drogą będzie wskazanie na kilka istotnych cech specyficznej relacji podmiotu do rzeczywistości transcendentnej. Pozwolą one na wyodrębnienie zjawiska mistycyzmu spośród innych doświadczeń duchowo-religijnych i właśnie Kłoczowski wymienia kilka takich cech<sup>122</sup>. Pierwsza z nich to doświadczenie radykalnej bierności. Mistyk czuje się ogarnięty i przeniknięty przez wyższą rzeczywistość, która całkowicie go transcenduje. Czuje się „zaskoczony” i niejako przez nią wybrany. Bierność mistyka podkreśla, że to, co najważniejsze, dokonuje się jakby poza nim, w odmiennej, religijnej sferze. Pasywność nie oznacza zupełnej inercji mistyka, dzięki doświadczeniu duchowemu dociera on do najgłębszych pokładów swojej duszy, które wypełnione światłem stają się źródłem jego nowej aktywności.

<sup>120</sup> Zob. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.

<sup>121</sup> Por. J.A. Kłoczowski, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2017, s. 227.

<sup>122</sup> Por. J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 22–26.

Druga cecha „diagnostyczna” mistyki sprowadza się do tzw. idei Całości. Mistyk doświadcza, że jego jestestwo jest częścią czegoś większego, dopiero w tej całości (np. Bóg, Kosmos) odnajdzie swoją pełnię. Na przykład w religiach wschodnich człowiek jest częścią kosmicznego ładu, dopiero w momencie zespolenia się z nim odnajduje swoje miejsce. W przypadku religii teistycznych nie można mówić o wtopieniu się w Boga. Mistyka np. chrześcijańska nie prowadzi do utraty odrębności bytowej, lecz do całkowitej realizacji wszelkich możliwości człowieka dzięki nadprzyrodzonej więzi z Bogiem. Tylko Bóg jest w stanie zaspokoić owe ludzkie pragnienia i potrzeby.

Poznanie o charakterze kompletnie odmiennym od poznania potocznego, naukowego czy filozoficznego, to według Kłoczowskiego trzecia charakterystyka doświadczeń mistycznych. Z tej racji, że przedmiotem poznania mistyka jest rzeczywistość bez reszty odrębna od całej znanej mu dotychczas rzeczywistości, sam sposób poznania musi mieć osobniczy charakter. Najczęściej mówi się tutaj o poznaniu intuicyjnym czy afektywnym. Ma ono charakter najbardziej intymny, wewnętrzny, któremu mogą towarzyszyć jakieś zewnętrzne przejawy nadprzyrodzoności, np. stygmaty.

Wreszcie ostatnią cechą doświadczeń mistycznych jest bezwzględna przemiana bytu. Według Kłoczowskiego „mistik staje się «nowym człowiekiem», rodzi się do «nowego życia», nie tylko doznaje przekształcenia świadomości, ale i jego postępowanie zmienia się radykalnie: pod wpływem tej praktyki mistyk kieruje się już bardziej wymagającą skalą wartości”<sup>123</sup>.

Twórczość Kłoczowskiego jest bardzo bogata, poza wymienionymi zagadnieniami podejmował on również analizy pojęcia *sacrum*, fenomenologii religii, języka religijnego, zajmował się takim myślicielami, jak Mircea Eliade, Edyta Stein, Abraham Joshua Heschel, Simone Weil, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, Hans Jonas i wielu innych<sup>124</sup>. Należy do najpopularniejszych duszpasterzy krakowskiego środowiska intelektualnego, zwłaszcza akademickiego.

<sup>123</sup> Tamże, s. 25.

<sup>124</sup> Zob. J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005.

## POZOSTALI BADACZE NAWIĄZUJĄCY DO REALISTYCZNEJ FILOZOFII RELIGII

Do grona uczniów Zdybickiej należą jej byli doktoranci, pracujący aktywnie na wielu uczelniach w Polsce. Dr hab. Włodzimierz Dłubacz, który obronił studium poświęcone zagadnieniu Pierwszego Poruszy ciela w pismach Arystotelesa, obecnie wykłada na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Bada zagadnienia z metafizyki, filozofii Boga i religii, antropologii, filozofii społeczeństwa i polityki oraz filozofii wychowania<sup>125</sup>. Ksiądz prof. UKSW dr hab. Paweł Mazanka w rozprawie doktorskiej, przygotowanej pod kierunkiem Zdybickiej, przesłał koncepcję filozofii religii zaproponowaną przez Weltego. W swojej późniejszej pracy naukowej koncentruje się na pozaklasycznych kierunkach filozofii religii, a szczególnie na dziełach Schopenhauera i jego rozumieniu religii, Nietzschego i jego krytyce religii oraz na fenomenologii Hildebranda oraz Stein. Analizuje też kwestie filozofii żydowskiej oraz filozoficznych przyczyn antysemityzmu i postaw jemu przeciwnych. Swoją rozprawę habilitacyjną poświęcił problemowi współczesnej sekularyzacji i sekularyzmu od strony ustalenia ich filozoficznych przyczyn<sup>126</sup>. Obecnie kieruje Katedrą Metafizyki na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Dr hab. Maria Małgorzata Boużyk obroniła pracę doktorską zatytułowaną *Dlaczego mit? Próba wyjaśnienia współczesnego renesansu mitu* i obecnie jest pracownikiem naukowym na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W pracy naukowej kontynuuje badania w ramach filozofii klasycznej, koncentrując się na filozofii wychowania. Temu też zagadnieniu poświęciła swoje studium habilitacyjne: *Wychowanie otwarte na religię. Polska Szkoła Filozofii Klasycznej o roli religii w wychowaniu*<sup>127</sup>. Widać w nim zasadniczą konstatację, że tradycja pedagogiczna,

<sup>125</sup> Zob. np. W. Dłubacz, *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*, Lublin 1994; tenże, *U źródeł koncepcji Absolutu od Homera do Platona*, Lublin 2003; tenże, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 2015.

<sup>126</sup> Zob. np. P. Mazanka, *W kierunku religijności autentycznej. Bernharda Weltego filozofia religii*, Warszawa 1996; tenże, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.

<sup>127</sup> M. Boużyk, *Wychowanie otwarte na religię. Polska Szkoła Filozofii Klasycznej o roli religii w wychowaniu*, Warszawa 2013.



do jakiej należy się odwoływać, wiąże się z dokonaniem greckiego sposobu wychowania (*paideia*), wzbogaconego o zdobycze realizmu metafizycznego, dopełnionego wartościami kultury chrześcijańskiej. Tym bardziej że ustalenie jednego modelu wychowania „otwartego” wydaje się praktycznie niemożliwe z powodu różnorodności filozoficznych modeli człowieka i filozoficznego uzasadniania roli religii w wychowaniu.

Na zakończenie należy wymienić starszych i młodszych doktorów wypromowanych przez Zdybicką, którzy albo już zakończyli, albo dopiero rozpoczynają działalność naukową. Należą do nich m.in.: Wiesław Szurek (doktorat w 1980 roku, *Religia a kultura w filozofii Leszka Kołakowskiego*), Marek Kiliszek (doktorat w 1981 roku, *Filozofia religii Iana Thomasa Ramseya*), Tadeusz Michałek (doktorat w 1994 roku, *Jacques’a Maritaina koncepcja ‘szóstej drogi’*), Robert Ptaszek (doktorat w 1999 roku, *Filozoficzne implikacje współczesnych polskich koncepcji filozofii religii*), Anna Kawalec (doktorat w 2000 roku, *Teatr jako znak osobowy człowieka. Studium filozoficzne*).



## UWAGI KOŃCOWE

Główne obszary badań prowadzonych przez Zofię Józefę Zdybicką obejmują w sumie zagadnienia dotyczące relacji świat–Bóg, człowiek–Bóg oraz wszelkich wynikających z tych spraw problemów. Dlatego przekonuje ona, że już najwyższy czas przekreślić mniemanie o rozdzieleniu kultury i wiary, teologii i filozofii. Nie stanowią one na tyle odrębnych obszarów, by nie móc ze sobą współdziałać, wzajemnie sobie potrzebować. Przypomnijmy postulatory Thilsa, Chenu czy Schillebeeckxa, przypomnijmy Kołakowskiego albo Miłosza, którzy „substancję” europejskiej kultury umacniali ideałami chrześcijaństwa wrażliwego na niepowtarzalną osobowość i konfesyjną wyobraźnię człowieka.

W głębi tak właśnie ujętej perspektywy zjawia się pytanie o Boga, pytanie jedyne i najważniejsze, główna troska teologii, filozofii i w określonym wymiarze nauki, jeżeli rozumieć przez nią refleksję (metodycznie uporządkowaną) nad światem i uwikłanym w naturalne konieczności człowiekiem. Bywa oczywiście – co pokazujemy w tej książce – że projekty filozoficzne mówiące o Bogu nie przekraczają schematów wypracowanych u progu europejskiej nowożytności. Przenika je duch racjonalizmu wywiedziony z kartezjańskiego zaufania do rozumu i zauważalna chęć wyrugowania ze świata wszelkich skrawków tajemnicy. Nagle okazało się, że żyjemy w przestrzeni pozbawionej boskości. Tomasz z Akwinu podkreślał, że choć istnienie Boga samo z siebie nie jest oczywiste, wszak możliwa jest wiedza o Nim. Kartezjusz, człowiek niewątpliwie pobożny, doprowadził swoich następców filozofów do negacji Boga; Nietzsche obwieścił krzykiem

Zaratustry Jego śmierć, a Kołakowski w późnym okresie twórczości dostrzegł w Bożej nieobecności utratę szansy osiągnięcia prawdy.

Taka jest sytuacja wieku: nihilizm i sekularyzacja, brak poczucia ładu moralnego i utopie wiążące się z wartościami stworzonymi przez samego człowieka, który – jedynie o własnych siłach – potrafi, według osobistego mniemania, zapewnić sobie królestwo wolności i szczęścia. Tymczasem – uważa Zdybicka – odrzuciwszy religię, nie mamy już sposobności rozpoznania samych siebie wśród tajemnic rzeczywistości, tym bardziej, gdy z niemalym prawdopodobieństwem przyjmujemy, że człowiek jest istotą religijną, to znaczy odnosi się do kogoś, kogo uważa za posiadającego moc nadawania sensu otaczającemu światu. Lecz zgodności w tym względzie nie ma. Religia wciąż tworzy przestrzeń sporu – a nawet – ideologicznych przymusów, podczas gdy prawdziwi ateści uważają, że tworzą coś w rodzaju arystokracji: nie należy do nich każdy, kto chce.

W sam środek wyżej przypomnianego sporu włączyła się Zdybicka, której działalność naukowa ma, rzecz wypadła, jednoczącą moc, służy dialogowi. Filozofia bowiem – jak zapewnia – powinna zyskać format egzystencjalny, być przejawem życia osobowego. Zrozumienie człowieka – bytu poszukującego Boga – nie dokona się poprzez wzięcie w nawias Bożego istnienia. Trzeba zejść do poziomu faktów rzeczywistych (i to pojęcie jest dyskusyjne), pytać o człowieka bytującego w warunkach skończoności, w konkretnym „tu i teraz”. Pyta nie o „czystą świadomość”, lecz o doświadczenie przygodności jako węzłowe, będące udziałem każdej myślącej osoby. Należy poszerzać zagadnienie o poznanie bytu, gdyż błędne rozumienie człowieka doprowadza do opacznego mniemania o Bogu.

Propozycje Zdybickiej, które tutaj opisaliśmy, mogą być dla wielu czytelników mało atrakcyjne, pozbawione zjawiskowej głębi, przynależnej chociażby niektórym dziełom współczesnych fenomenologów. Zdybickiej nie chodzi jednak o drobiazgową analizę religii, jej istoty i przedmiotu, ale o podanie jej najbardziej ogólnych, bytowych podstaw, mających format metafizyczny, to znaczy szukających ostatecznych racji bytu (czegoś istniejącego) w świetle tzw. pierwszych zasad. Stąd odpowiedź Zdybickiej na pytanie: „czym jest i dlaczego istnieje religia?” ma charakter tak ogólny: chce bowiem stanowić strukturalną siatkę, na której mogą być (i są) ułożone inne elementy zjawiska, na przykład psychologiczne czy socjologiczne. I choć stanowisko prezentowane przez Tomasza z Akwinu traci dzisiaj na popularności, oskarżane –

najczęściej niesłusznie – o wiele win, to jednak dopiero filozofia realistyczna, stanowiąca trzon światopoglądu chrześcijańskiego, daje narzędzia umożliwiające uzyskanie autentycznej wizji człowieka i całej rzeczywistości.

Religia, jak wynika z rzeczonyj pracy, to fenomen niezmiernie bogaty, obejmujący sfery jednostkowo-społeczne, uwikłany w kulturę i doświadczenie tradycji, określone zachowania kultowe i – finalnie – pozostający pewnym „sposobem bycia”, dzięki któremu wychodzi na jaw istota człowieka. Jest też relacją między człowiekiem a różnorodnie pojmowanym bóstwem, Bogiem. Wszystko to tłumaczy różnice w rozumieniu religii. Ale pewną myśl Zdybicka podkreśla najmocniej, zresztą wspólną dla postaw klasycznych. Otóż przekonanie o istnieniu Boga jako wynik spontanicznego kontaktu ze światem jest niezbywalne. Doświadczając własnej kruchości, myśląc i rozumując, każdy z nas odkrywa w sobie potrzebę spotkania osoby, którą ośmiela się nazywać Bogiem, a która zapewnia mu osiągnięcie szczęścia zwyciężającego śmierć.

Właśnie z tych najbardziej pierwotnych tez myślącego człowieka, ujętych jeszcze w załączkowej formie, wywodzi się religia, jej związanie z bytową sytuacją człowieka. Problem Boga jest dlatego problemem wszystkich ludzi, zaś ateizm bywa wtórnym faktem, gdyż przeświadczenie o istnieniu Boga jest pierwszą, naturalną postawą człowieka. Musi być przecież jakaś idea Boga, której się zaprzecza. Filozofia religii stara się na terenie metafizyki rozwijać te podstawowe intuicje, ukazując ogólnobytowe podstawy więzi człowieka z Bogiem, które uzasadniają od strony podmiotowej fakt religii. Nie jest w każdym razie filozofią spekulatywną, lecz wywodzi się z faktu danego empirycznie, mającego charakter zmysłowo-intelektualny.

Naturalnie sama analiza doświadczenia i przeżycia religijnego nie ujawni, czy przedmiot odniesienia religijnego jest realny. Konieczna jest tutaj, co już wyżej powiedzieliśmy, perspektywa metafizyczna. W ten sposób religia okazuje się układem relacji człowieka do jakiejś istoty najwyższej lub najwyższej wartości, uświadomionym i wyrażającym się w specjalnym zachowaniu człowieka, uznaniu zależności, pragnieniu oddawania czci, dążeniu do jak najściślejszego związania się z nim. Jest to ważne, by nie wierzyć ślepo, ale odważnie iść trudną drogą Bożych sekretów.

Bywamy przecież podatni na wartość „świętości”, przeżywając ludzką dołę, a w doznaniu religijnym, jednym z najbardziej złożonych

faktów, odkrywamy następujące fazy: osobisty kontakt z przedmiotem religijnym (Otto, Scheler); odpowiedź podmiotu, gdy ocenimy, że Bóg jest wartością osobową zasługującą na najwyższy szacunek i cześć; pełny akt religijny, kiedy poprzez kult, modlitwę, ofiarę nawiązujemy z Nim głęboką więź. Pamiętamy przy tym, że Bóg nie może być poznany w sensie oglądowym. Ujawnia się poprzez znaki, zgodnie z ekstatycznym zapisem Heraklita, że Bóg nie mówi, tylko daje znaki, które domagają się interpretacji. Odpowiedź na Boże obdarowanie powinna angażować ludzką wolę. Przeżycie religijne zatem mieści się w wydarzeniu spotkania – dialogu – unii z osobowo pojętym Bogiem.

I co najważniejsze, religia jest przede wszystkim odpowiedzią na oścień śmierci, umacniając człowieka w przekonaniu, że mocą Chrystusowego ogołocenia (już w porządku wiary) otwiera się przed nim stan życia wiecznego. W tym miejscu przebiega linia odślaniająca pokrewieństwa pomiędzy myśleniem a wiarą, która wzbogaca filozofię. Istnieje wszak chrześcijańska działalność rozumu. Dane Objawienia uwrażliwiają na te aspekty życia oraz treści wiary konieczne do zbawienia, których rozum nie jest w stanie rozeznaczyć. Zawsze trwa łaska przyjęcia daru i możliwość uczestnictwa.

Potrafimy, niewątpliwie, tłumaczyć religijne nadzieje, żyjemy przecież w wieku, który utworzył nową religię – religię samego człowieka, ale nigdy nie pozbędziemy się niepokoju wypływającego z sytuacji istnienia pomiędzy bytem a niebytem. Chcąc uniknąć zagrożeń, zwracamy się w stronę Boga, bez którego obecności byłibyśmy istotami absurdalnymi, wrzuconymi w nierozwiązywalny dramat istnienia.

Kluczowe pozostaje to, że Zdybicka opracowała i rozpropagowała w świecie – zaakcentujmy raz jeszcze – koncepcję klasycznego rozumienia filozofii religii. Dostrzegamy w jej działalności niecodzienne zespolenie daru powołania zakonnego z nerwem uczonego filozofa, otwartego na chrześcijański wymiar ludzkiej egzystencji. Pogodny obiektywizm charakteryzujący poglądy lubelskiej badaczki umożliwia nawiązywanie porozumienia z odmiennymi sposobami pytania o Boga i religię. Prace ściśle naukowe oraz aktywność wychowawcza Zdybickiej wyznaczają rozpoznawalny styl myślenia oraz społecznego zachowania się, jak też wierności Chrystusowi, który – mimo nasilania się dążeń sekularyzacyjnych – nigdy nie zniknie z horyzontu ludzkiej kultury. Dopóki istnieć będzie człowiek.

## SŁOWNIK POJĘĆ

**Absolut** – jest jeden i jest bytem bezwzględnie prostym. Patrząc na otaczający nas świat fizyczny, widzimy, że różnorodność bytów jest w nim tak znaczna, że zdawałoby się, iż trudno jest mówić o jakiejś innej wspólnocie całej rzeczywistości poza tą, która wypływa z faktu istnienia. Dlatego tak wielki zbiór bytów niekoniecznych staje się niezrozumiały, wręcz absurdalny bez uznania istnienia Absolutu jako bytu jedyne, prostego, istniejącego koniecznie i dającego istnienie wszystkim bytom przygodnym, nieposiadającym w sobie racji swego istnienia. Nie można więc negować istnienia Absolutu, nie popadając w sprzeczność z koniecznymi prawami bytu i myślenia.

**Człowiek** – byt osobowy rozumny i wolny, jest istotą materialno-duchową, doświadczającą swej bytowej jedności (swego „ja”) i swej podmiotowości, czyli tego, że jest sprawcą aktów specyficznie ludzkich, jakimi głównie są: poznanie intelektualne (rozumność) i działanie woli (chcenie, miłość). Rozpoznawany w realistycznej perspektywie jako byt substancjalny (byt w sobie), doświadczając swej tożsamości, rozumie, że jest bytem potencjalnym, tzn. takim, który mając pewne dyspozycje, urzeczywistnia je (aktualizuje) w kontaktach z innymi bytami (rzeczami) – przede wszystkim osobowymi – poprzez odpowiednie w stosunku do swoich możliwości działanie. Człowiek realizuje siebie jako osobę poprzez adekwatne w stosunku do swej potencjalności czyny, rozwija się i osiąga pełnię zgodnie z potrzebami swojej natury. Odkrywając intelektualnie Absolut jako rację wszystkiego, co jest, człowiek może poznać, uznać i wyrazić w sposób ludzki, to znaczy świadomy i wolny, swoją zależność w istnieniu i działaniu od Boga. Tak

formułowana koncepcja Boga i człowieka oraz wzajemnych między nimi relacji ontycznych stanowi podstawę religii. W tej perspektywie człowiek na każdym etapie rozwoju swojej kultury jest w stanie odkryć przebiegające przez jego istnienie powiązanie z Transcendensem (Bogiem) i jest zdolny je sobie uświadomić. Uświadamianie i wyrażanie tego powiązania ujawnia się w postawie religijnej. Analizując to podstawowe doświadczenie człowieka, stwierdzamy, że człowiek jest istotą religijną – i może być określony jako *homo religiosus*. Przygodność osoby ludzkiej przejawia się w jej strukturze bytowej (złożoności), czasowości trwania (rodzi się, istniejąc, podlega nieustannym zmianom, umiera) oraz w nietrwałości działania. W aktywności poznawczej przygodność osoby ludzkiej wyraża się w aspektywności poznania (może poznawać zawsze tylko z jakiegoś punktu widzenia, pod jakimś kątem), sukcesywności (nie może poznać od razu wszystkiego, musi zdobywać wiedzę stopień po stopniu), możliwości popełnienia przeróżnych błędów. W dziedzinie aktywności wolitywnej wyrazem przygodności jest to, że decyzje człowieka (wolność) napotykają różne ograniczenia, związane choćby z jego naturą czy funkcjonowaniem w świecie.

**Transcendencja** – to całkowita odrębność struktury bytowej Absolutu w stosunku do wszelkich innych bytów. Ontyczna transcendencja Absolutu łączy się bardzo ściśle z transcendencją poznawczą w stosunku do każdego przedmiotu ludzkiej wiedzy szczegółowej. Transcendencja bytowa przejawia się w odmienności strukturalnej. Absolut jest bytem bezwzględnie prostym, czystą aktualnością, wszystkie zaś inne byty istnieją w stosunku do Niego na zasadzie partycypacji, ponieważ są wewnątrznie złożone z różnorodnych elementów mających się do siebie tak, jak możność do aktu.

**Immanencja** – obecność przyczynowa Absolutu we wszystkim, co istnieje, przejawiająca się w tym, że byty pochodne są wewnątrznie ukonstytuowane przez stwórcze działanie Boga. Do ich natury, jako bytów przygodnych i niekoniecznych, należy odniesienie do Absolutu. Problem, jak wyjaśnić równoczesną transcendencję i immanencję Absolutu w stosunku do świata, zawsze był i wciąż jest ocieniony tajemnicą, tym więc bardziej pozostaje przedmiotem szczególnego filozoficznego zainteresowania. Przy zbytym akcentowaniu immanencji zjawia się niebezpieczeństwo panteizmu. Natomiast uznanie całkowitej transcendencji prowadziłoby do przekonania, że między



Bogiem a światem nie zachodzą żadne związki ontyczne. Zagadnienie to naprowadza na odkrycie ontycznej więzi, jaka musi zachodzić pomiędzy Absolutem i bytami pochodnymi, znajdującymi się na „przecięciu” równoczesnej transcendencji i immanencji Absolutu w stosunku do nich. Stąd właściwe zrozumienie transcendencji i immanencji ontycznej Boga w stosunku do świata należy do najtrudniejszych problemów filozoficznych. Jego rozwiązanie przesądza o koncepcji Boga, relacji Boga do świata, koncepcji religii, wyznawanym światopoglądzie. Swego czasu zagadnienie immanencji i transcendencji było jednym z głównych problemów teologii protestanckiej XX wieku. Zajmowali się nim między innymi: Karl Barth (1886–1968), Rudolf Bultmann (1884–1976), Paul Tillich (1886–1965), Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), John A. Thomas Robinson (1919–1983), a także przedstawiciele „teologii śmierci Boga”, którzy negowali ontyczną transcendencję Boga. Zrozumienie immanencji i transcendencji Absolutu jest ściśle związane z filozoficznym poznaniem Go jako przyczyny wszystkiego, co istnieje, i jest zawsze zależne od sposobu ujęcia bytów zmysłowych jako skutków. Transcendencja Boga ukazuje naturalną niedoskonałość bytu pochodnego i wielkość Absolutu, immanencja natomiast daje bytom skończonym nieporównywalny format, udział w wielkości samego Boga. Dzięki temu Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część istoty czy przypadłości, lecz jako działający w tym, co działa. Działający jest złączony z tym, co działa, i przenika go swoją mocą, ponieważ Ten, co porusza i byt poruszany muszą być razem. W metafizyce klasycznej Bóg rozpoznany jest poznawczo jako byt, którego istotą jest istnienie (*Ipsum Esse Subsistens*), dlatego byt stwarzany musi być Jego właściwym skutkiem. Jednak Bóg jest przyczyną bytu skończonego nie tylko w momencie stwarzania, lecz tak długo, jak długo stworzenie – które ciągle istnieje – jest zachowywane w istnieniu. Stąd, dopóki byt istnieje, tak długo Bóg musi być obecny w danej rzeczy stosownie do jej istnienia. Istnienie (*esse*) jest czymś najbardziej intymnym w każdej rzeczy i najgłębiej obecnym w niej, ponieważ jest czynnikiem formalnym w stosunku do wszystkiego, co się w danej rzeczy znajduje, dlatego Bóg jest obecny w każdej rzeczy i to najbardziej wewnątrz.

**Partycypacja** – teoria wyjaśniająca charakter relacji, jaka zachodzi pomiędzy dwiema rzeczywistościami, w której jeden z członów relacji jest w takiej samej relacji, jak część do całości, wielość do jedności,

to, co niedoskonałe, do doskonałego, nietożsame do tożsamego, ograniczone do nieograniczonego, złożone do prostego, pochodne do pierwotnego, uprzyczynowane do nieuprzyczynowanego. W metafizyce terminem „partycypacja” określa się szczególny typ relacji ontycznej, w której natura jednego bytu określa istotę i cechy drugiego bytu lub udziela istnienia (bytowości) drugiemu, przy czym obydwie pozostają bytami odrębnymi i zarazem stanowią relatywną jedność. Teoria partycypacji ma swój początek w filozofii Platona, w której pojęcie to oznacza ontologiczną i epistemologiczną relację zachodzącą pomiędzy pojedynczymi rzeczami a ideami jako ich wzorami, a także relację pomiędzy samymi ideami. W filozofii św. Tomasza z Akwinu teoria partycypacji jest ściśle osadzona w koncepcji bytu, złożonego z ontycznie różnych czynników: aktu istnienia i treści mających się do siebie jako możliwość do aktu. Przasadą, pełnią bytu jest Absolut, w którym uczestniczą byty skończone i niekonieczne. Ta fundamentalna relacja ujawnia transcendencję ontyczną i epistemiczną Absolutu oraz Jego obecność (nigdy nieprowadzącą do panteizmu) we wszystkim, co uczestniczy w bytowości przez Niego udzielonej. Na podstawie teorii partycypacji można mówić o transcendencji i immanencji Absolutu wobec rzeczy i osób. Transcendencja wyraża się w zasadniczej różnicy struktur bytowych pomiędzy Absolutem i bytami będącymi Jego pochodną. Absolut jest czystym aktem, pełnią doskonałości, w pełni zrealizowanym i prostym, jest niezłożony, niezmienny i jako taki nie może stanowić części jakiejś całości. Struktura bytów pochodnych zaś jest złożona, zmienna i ukierunkowana na realizację własnej potencjalności. Immanencja Absolutu w świecie polega na tym, że byty istniejące przez partycypację w Absolutcie są ukonstytuowane przez Jego przyczynowe działanie – sprawcze, wzorcze i celowe. Konsekwencją wynikającą z teorii partycypacji jest przyjęcie wizji uniwersum bytowego jako zbioru określonych, uporządkowanych bytów istniejących, posiadających w różnym stopniu istnienie i doskonałości transcendentalne, zaś poszczególne byty są wzajemnie powiązane relacjami kategorialnymi, a przede wszystkim konieczną, pierwszą i ostateczną przyczyną, czyli wspólnym pochodzeniem od Absolutu.

**Religia** – ontyczna relacja osobowo-osobowa (relacja „ja” – „Ty”) pomiędzy osobą ludzką i osobowym Absolutem, w którym osoba ludzka partycypuje jako w ostatecznym źródle swego istnienia i ostatecznym

celu życia. Jest to relacja realno-egzystencjalna, konieczna, między-  
podmiotowa (osobowa), moralna, dynamiczna, złożona z obukie-  
runkowych aktywności i doskonaląca podmiot ludzki. Religia jest  
świadomą i wolną relacją człowieka do osobowego, realnie istnieją-  
cego Boga, od którego człowiek czuje się zależny i do którego dąży  
jako do Najwyższego Dobra nadającego sens jego życiu i działaniu.  
Doświadczenie własnej przygodności wywołuje potrzebę umocnienia  
w bytowaniu i wyraża się w otwarciu na poznanie, miłość, wolność.  
Jest to doświadczenie tak fundamentalne i powszechne, że przekra-  
cza wszelkie społeczne i naukowe uwarunkowania oraz wszelkie for-  
macje kulturowe. Relacja do świata i odkrycie niekonieczności bytów  
to doświadczenie przedfilozoficzne, które ukazuje fundament prawdy  
o człowieku i jego otwartość na Boga, stanowiąc naturalną podstawę  
wszelkiej religii.

**Sacrum** – wspólny wszystkim religiom przedmiot przeżyć (do-  
świadczeń) religijnych, a więc to, co święte, określony święty przed-  
miot albo święta czynność. Za pomocą tego pojęcia określa się znaki  
odsyłające do doświadczenia wiary, a w skrajnym ujęciu uznaje się za  
przejaw *sacrum* wszelkie przedstawienie świata innego niż ten realny  
utożsamiany ze złem, grzechem, okrucieństwem. Za sakralny uważa  
się niekiedy niemal każdy sposób życia, przekraczający ustalone kon-  
wencją style zachowania się, tworzący jak gdyby wyodrębnioną prze-  
strzeń, w której pojawia się szansa przeżycia czegoś maksymalnie  
niesamowitego, szczytowego, co w konsekwencji często prowadzi  
do wewnętrznego zjednoczenia zarówno z innymi ludźmi, jak i róż-  
norako pojętym bóstwem. Stąd przenikanie się świętego z tym, co ska-  
żone charakteryzuje przedstawiane tu zjawisko, jednak tylko w sposób  
przybliżony, ponieważ spotkanie człowieka z Absolutem Bogiem po-  
zostaje zawsze tajemnicą. W filozofii religii termin *sacrum* oznacza  
niezłębioną, zrównaną z boskością „bezosobową moc” (Söderblom),  
wywołującą w człowieku odczucie *mysterium tremendum et fascinans*  
(Otto), może być także ujmowany jako „element struktury świadomości”  
(Eliade), „niezdeteminowany treściowo ideał życiowy” (Windel-  
band) lub „wymiar bycia” (Heidegger). *Sacrum* jest pojęciem zastę-  
pującym słowo „Bóg” i wiąże się z odrzuceniem religii jako realnego,  
osobowego związku człowieka z Absolutem osobowym, od którego  
człowiek pochodzi i do którego przez całe swoje życie zmierza, a przy-  
jęciem religijności nieokreślonej, jako zjawiska społeczno-kulturowego.

W pokantowskich filozofach religii oraz religioznawczych dociekaniach fenomenologicznych stanowi podstawową kategorię religio logiczną. Oznacza przedmiot kultu religijnego niezależnie od rodzaju i form religii, wprowadzony zamiast Boga rozumianego jako Absolut osobowy.

**Sekularyzacja** – społeczna i polityczna próba realizacji życia tak, jakby Bóg nie istniał. Polega na separacji religii od życia społecznego, traktowaniu religii jako sprawy czysto prywatnej. Istotą tego zjawiska jest absolutyzowanie autonomii człowieka w sferze moralnej, przypisywanie mu zdolności stanowienia o tym, co dobre i co złe, oraz ograniczaniu wpływu narracji religijnych i wyznaniowych na sfery życia doczesnego. Sekularyzacja powoduje ograniczenie poznania naukowego do wymiaru nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych. Właśnie nadrzędna rola nauki i wynikająca z tego mentalność naukowa (scjentyistyczna) inspirowały od XVII wieku literaturę, kulturę i sztukę, akcentując nieograniczoną wolność człowieka i przypisując mu nieskończone możliwości realizowania życia na ziemi. Sekularyzację charakteryzuje uznanie doczesnej egzystencji za jedyną przestrzeń życia ludzkiego.

II.

ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA USJK  
– TEKSTY WYBRANE

*Wybór i opracowanie  
Ks. Jan Sochoń*



# POZNAWCZA I ONTYCZNA TRANSCENDENCJA ABSOLUTU

Zofia J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017, s. 167–202.

Pierwszą sprawą, jaką trzeba wziąć pod uwagę w ustaleniu ontycznych podstaw partycypacji bytu, to stwierdzenie równoczesnej transcendencji i immanencji Absolutu w stosunku do świata. Transcendencja polega na całkowitej odrębności struktury bytowej Absolutu w stosunku do wszelkich innych bytów. Immanencja natomiast przejawia się w obecności przyczynowej Absolutu we wszystkim, co istnieje<sup>1</sup>. Ma to ważne konsekwencje poznawcze. Ontyczna transcendencja Absolutu łączy się bardzo ściśle z transcendencją poznawczą w stosunku do każdego przedmiotu naszej wiedzy szczegółowej.

---

<sup>1</sup> Problem, jak wyjaśnić równoczesną transcendencję i immanencję Absolutu w stosunku do świata, zawsze jest przedmiotem szczególniejszego zainteresowania. Przy zbytnim akcentowaniu immanencji istnieje niebezpieczeństwo panteizmu. Natomiast uznanie całkowitej transcendencji prowadziłoby do przekonania, że między Bogiem a światem nie zachodzą związki ontyczne. Por. na ten temat: J.G. Caffarena, *La inmanencia de la absoluta transcendencia*, w: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, t. 1, Romae 1965, s. 273–278; G. Muzio, *Il rapporto tra il Creatore e le creature. Immanenza e trascendenza*, w: tamże, s. 235–242; R. Gumpfenberg, *Immanenz und Transzendenz*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie” 16 (1969), s. 222–247. Właściwe zrozumienie transcendencji i immanencji ontycznej Boga w stosunku do świata należy do najtrudniejszych problemów filozoficznych. Jego rozwiązanie przesądza o koncepcji Boga, Jego relacji do świata, koncepcji religii itp. Był to jeden z głównych problemów teologii protestanckiej XX wieku. Zajmowali się nim: K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich, D. Bonhoeffer, J.A.T. Robinson, a także przedstawiciele „teologii śmierci Boga”, którzy negowali ontyczną transcendencję Boga.

Stanowisko Tomasza z Akwinu dalekie jest jednak od agnostycyzmu co do możliwości przekroczenia w poznaniu granic świata empirycznego. Dzieje się to w różny sposób. Pomijając wyróżnione przez św. Tomasza i dokładnie określone poznanie Boga naturalne i spontaniczne, a więc dostępne dla wszystkich ludzi, oraz poznanie przez wiarę, zwróćmy uwagę na ten typ poznania, które Akwinata określa jako „dowodowe”, czyli po prostu to, które osiąga się w dyskursywnym poznaniu ściśle filozoficznym<sup>2</sup>.

Punktem wyjścia tak rozumianego poznania jest analiza i interpretacja bytów danych w bezpośrednim doświadczeniu. Istnienie Absolutu stanowi jedyną, ostateczną, ontyczną rację warunkującą istnienie bytów złożonych, a więc niekoniecznych. Jego radykalna odrębność (pod względem struktury) od świata sprawia, że trzeba wykluczyć możliwość poznania wyczerpującego i adekwatnego. Równoczesna immanencja Absolutu w stosunku do bytów niekoniecznych umożliwia jednak zdobycie poznania o Nim i o Jego związkach ze światem. Będzie to zawsze poznanie nie wprost, lecz pośrednie i przede wszystkim (choć niewyłącznie) negatywne. Absolut, nawet jeśli stwierdzi się Jego istnienie, pozostaje zawsze „znany jako niezany”<sup>3</sup>.

Nieadekwatność naszego poznania Absolutu spowodowana jest dwoma zasadniczymi czynnikami: 1) ontyczną różnicą istniejącą między Absolutem a bytami-skutkami, stanowiącymi materiał, w oparciu o który dokonuje się poznanie Absolutu; 2) granicami ludzkiego poznania w ogóle.

Św. Tomasz, właśnie przy okazji omawiania ludzkich możliwości poznawczych w stosunku do Absolutu, zwraca uwagę na „słabość” naszego poznania, przejawiającą się w nieadekwatności naszych ujęć nawet w stosunku do rzeczywistości materialnej, będącej „przedmiotem właściwym” naszego poznania. Ukazuje dysproporcję, jaka zachodzi między wyrażeniami naszego języka a odpowiadającymi im myślami, oraz między myślami a niektórymi aspektami pozapodmiotowej rzeczywistości. Człowiek nie poznaje wprost nawet istoty

<sup>2</sup> Trzy sposoby poznania Boga dostępne dla człowieka: poznanie spontaniczne, przez wiarę, *per demonstrationem*, omawia św. Tomasz w: *Summa contra Gentiles*, cura et studio C. Pera, vol. 3, Taurini–Romae, lib. III, cap. 38, 39 i 40.

<sup>3</sup> Jest to tzw. paradoks afirmacji Boga, który polega na tym, że wiedzieć, iż jest i powiedzieć, że jest transcendentny, tzn. poznać Boga. Tezę tę ostatnio dokładnie ukazuje J.H. Nicolas na tle całego filozoficznego i teologicznego procesu poznania Boga w książce: *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966.



rzeczy materialnych. Dokonuje się to jedynie w sposób pośredni, gdyż ujmuje się ją jako rację działania, przejawów itp.

Poza tym aspektywność ludzkiego poznania sprawia, że nasze ujęcia, wzięte oddzielnie, nie oddają całego bogactwa rzeczywistości, zawsze ukazują tylko jakiś jej aspekt. Skoro taka jest nasza ogólna sytuacja poznawcza, nic dziwnego, że znajduje to swój bardzo głęboki wyraz w myślowym dojściu do Absolutu i poznaniu Jego związków ze światem. Nieadekwatność poznania potęguje się tu z racji różnic ontycznych między przedmiotami<sup>4</sup>.

Stwierdzając, że istnieje Absolut, nie poznaje się w sensie pozytywnym ani Jego konkretnych relacji do świata, ani nie dociera się wprost do Jego istnienia. Nie można również pojęć, utworzonych w oparciu o poznanie bytów bezpośrednio dostępnych w doświadczeniu, odnosić wprost do Niego. Toteż z góry należy odrzucić wszelkie istniejące historycznie „pozytywne” ujęcia partycypacji, akcentujące treściowe podobieństwo między bytami pochodnymi a Bogiem. Były one konstruowane w oparciu o jednoznaczną, sformalizowaną koncepcję bytu bądź stanowiły wynik ekstrapolacji pojęć teologicznych (specyficznej, ujednoznaczniającej teologii) na teren filozofii i nie przedstawiają większej wartości poznawczej dla metafizyki. Mogą stanowić jedynie podstawę do analogii metaforycznej.

Fakt istnienia Absolutu oraz charakter relacji, zachodzącej między Nim a bytami niekoniecznymi, dadzą się przeto ustalić w filozofii jedynie w oparciu o analizę Jego działania, które także nie jest dane bezpośrednio, ale poprzez swoje przejawy (skutki). Są nimi fakt istnienia i struktura dostępnych nam w bezpośrednim doświadczeniu bytów-skutków Jego działania. Absolut jest więc poznawalny jedynie ze względu na to, że jest On racją ontyczną wszystkiego, co istnieje. Dysponujemy zatem poznaniem określanym przez św. Tomasza jako poznanie *secundum habitudinem principii*. „Ponieważ istnieją skutki zależne od przyczyny, na ich podstawie możemy dojść do poznania,

<sup>4</sup> „Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. [...] Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam, secundum quod est [...]” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1, Taurini 1963, 1, q. 13, art. 1, resp.).

że istnieje Bóg, oraz poznać, że będąc pierwszą przyczyną wszystkiego, przewyższa wszelkie byty uprzyczynowane”<sup>5</sup>.

Istnienie Absolutu poznaje się więc w ten sposób, że znając strukturę bytów-skutków Jego działania, stwierdza się konieczność istnienia ich korelatu-przyczyny<sup>6</sup>. Ważne jest tu zdanie sobie sprawy z tego, że ujęcie związków między Absolutem a światem dokonuje się nie poprzez ujęcie określonej treści (istoty, formy), ale przede wszystkim w płaszczyźnie istnienia. Ujmuje się więc Absolut w tym, co mu jest proporcjonalnie wspólne z całością bytu, ze względu na pierwotną analogiczność bytu, a to jest właśnie proporcjonalność funkcji istnienia<sup>7</sup>. Trzeba by, przynajmniej w stadium początkowym, mówić raczej o afirmacji istnienia Absolutu niż o Jego poznaniu. Nie możemy nie afirmować istnienia Absolutu, jeśli badamy świat w aspekcie istnienia i jego ostatecznych uwarunkowań. Afirmujemy więc istnienie Boga jako pierwszej przyczyny bytów danych nam w doświadczeniu. Poznajemy, że jest i że jest jako przyczyna. Jest to równocześnie stwierdzenie faktu partycypacji, a więc tego, że wszystko poza Absolutem istnieje na zasadzie szczególnych z Nim związków egzystencjalnych.

Ponieważ [byty ujmowane zmysłami] są skutkami zależnymi od przyczyny, mogą nas doprowadzić do tego, iż dowiemy się o Bogu, że jest; i że poznamy wszystko, co powinno się do Niego odnosić jako do pierwszej przyczyny wszystkich [bytów], przewyższającej wszystkie swe skutki. Poznajemy również jego stosunek do stworzeń, mianowicie, że jest przyczyną wszystkich [bytów] i to, czym się różni od stworzeń, mianowicie, że On sam nie jest żadną z rzeczy, których jest przyczyną; i że one nie są dalekie od Boga z powodu jakiegoś w Nim braku, lecz dlatego, że On je przewyższa<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 12, art. 12.

<sup>6</sup> „[...] cum effectua dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectua nobis notos” (tamże, I, q. 2, art. 2). Por. także: tamże, I, q. 13, art. 2, resp.

<sup>7</sup> Mimo więc transcendencji ontycznej Absolutu między Nim a Jego skutkami zachodzi jakieś podobieństwo. Każdy byt skończony podobny jest do Boga przez fakt istnienia (tamże, I, q. 4, art. 3) „[...] potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum” (tamże, I, q. 12, art. 1 ad 4).

<sup>8</sup> Tamże, I, q. 12, art. 2, resp.

Filozoficzne poznanie Absolutu jest więc poznaniem Go jako przyczyny. Jest ono zawsze zależne od sposobu ujęcia skutków. Pojmowanie przyczyny bytu pogłębia się w miarę, jak refleksja zgłębia naturę samego bytu<sup>9</sup>. Trzeba więc nieustannie pamiętać o tym, że chodzi nie o wyjaśnianie natury Boga, ale o wyjaśnianie bytu. Także teoria partycypacji wyjaśnia fakt istnienia wielości bytów i fakt ich ontycznej jedności, fakty dane w doświadczeniu.

Sposób pełnego, dostępnego dla refleksji filozoficznej poznania Absolutu określa św. Tomasz, zapożyczając terminologię od Pseudo-Dionizego. Nabiera ona jednak w kontekście systemu Akwinaty innego znaczenia<sup>10</sup>.

Droga przyczynowości (*habitus principii*) stanowi poznanie podstawowe. Chodzi o stwierdzenie istnienia Absolutu na podstawie istnienia bytów skutkowych. Dwie pozostałe drogi: negacji (*remotionis*) i transcendencji (*excellenciae*) – stanowią dopełnienie naszego poznania, zwłaszcza natury Boga, właśnie jako pierwszej przyczyny skutków. Przez negację usuwa się granice pewnych doskonałości związanych z bytami skończonymi, natomiast przez transcendencję przekracza się je. Kolejność (przyczynowość, negacja, transcendencja) nie jest tu dowolna<sup>11</sup>. Nie stanowią one również dróg całkowicie odrębnych, ale składają się na jeden, pełny, proces poznania Absolutu jako przyczyny bytów skończonych<sup>12</sup>. Drogi negacji i transcendencji uwyraźniają

<sup>9</sup> Afirmacja i poznanie Boga posiadają nawet w filozofii charakter dynamiczny, tzn. istnieje możliwość pogłębienia ich poprzez coraz lepsze poznanie uwarunkowań bytu. Stąd poznanie metafizyczne posiada charakter refleksyjny; uwyraźnia się i pogłębia prawdę raz stwierdzoną. Problem istnienia Boga powstaje bowiem przy rozpatrywaniu wielu zagadnień metafizycznych.

<sup>10</sup> Chodzi tu o terminy: „*habitus principii*”, „*modus excellenciae*” i „*modus remotionis*”. Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 13, art. 1, resp.; I, q. 10, art. 10 ad 5; I, q. 12, art. 12. Zob. także M.A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 37–38.

<sup>11</sup> Precyzując nasz sposób poznania Absolutu, czyni św. Tomasz bardzo informujące rozróżnienie między „*res significata*” a „*modus significandi*”, czyli między doskonałością, którą oznacza nazwa, a symbolem, w jaki przejawia się w umyśle ludzkim lub sposobem, w jaki umysł ją sobie przedstawia. Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 13, art. 3.

<sup>12</sup> Por. S. Thomae Aquinatis, *In librum Boethii de Trinitate questione quinta et sexta*, ed. P. Wyser, Fribourg 1948, q. 6, art. 3; tenże, *Questiones disputatae de potentia*, w: tenże, *Questiones disputatae*, vol. 2, cura et studio P. Bazzi, ed. 10, Taurini 1965, q. 7, art. 5 ad 2.

to, co jest zawarte w stosunku przyczynowości, łączącym transcendentną przyczynę z jej skutkami w płaszczyźnie istnienia. Ciągłe zatem chodzi o poznanie tego, czym jest Absolut w stosunku do bytów niekoniecznych. To, że takie poznanie Absolutu jest w ogóle możliwe, spowodowane jest właśnie zachodzeniem partycypacji bytowej. Świat nie jest bytowo samodzielny, istnieje dzięki działaniu Absolutu i dlatego poznając świat (w aspekcie jego ostatecznych uwarunkowań), można stwierdzić istnienie Absolutu i poznać relacje łączące Go ze światem<sup>13</sup>.

Filozoficzna wiedza o Absolutcie i charakterze Jego działania opiera się wyłącznie na poznaniu bytów z otaczającego nas świata. Wadliwe lub niepełne ujęcie ontycznej struktury rzeczy dostępnych nam w bezpośrednim doświadczeniu wyznacza niewłaściwy lub przynajmniej niepełny charakter relacji zachodzących między nimi a Absolutem. Dlatego nowe poznanie bytu, dokonane przez Tomasza z Akwinu, stanowi prawdziwą rewolucję w ujęciu związków między Bogiem a światem.

## ONTYCZNO-STRUKTURALNE PODSTAWY ISTNIENIA PARTYCYPACJI

Tomaszowa koncepcja bytu determinuje właściwy charakter transcendentalnej partycypacji ontycznej<sup>14</sup>. Tym, co stanowi ontyczną podstawę faktu partycypacji bytu, jest: 1) wewnętrzna złożoność bytu; 2) tożsamość funkcji istnienia we wszystkich bytach; 3) różnostopniowa realizacja doskonałości istnienia i innych transcendentalnych właściwości, która przejawia się w fakcie istnienia wielości odrębnych przedmiotów. Omówimy pokrótce każdy z czynników ukazujących fakt partycypacji.

---

<sup>13</sup> Fakt partycypacji transcendentalnej jest ontyczną podstawą poznania Boga, ale teoria partycypacji transcendentalnej daje się zbudować po uzasadnieniu istnienia Boga.

<sup>14</sup> Koncepcja bytu jest przedmiotem nieustannego zainteresowania w tomizmie. Wiele uwagi poświęcili jej: Gilson, Owens, Fabro, a w Polsce Krąpiec. Istnieją między nimi pewne różnice interpretacyjne, jak zostało ukazane choćby w rozdziale II. Tutaj przyjmuje się koncepcję bytu wypracowaną w egzystencjalnej wersji tomizmu.

1. Wszelki istniejący przedmiot jest „jeden z wielości”<sup>15</sup>, a więc jest wielowarstwowo złożony z różnych, wzajemnie dopełniających się elementów, które pozostają do siebie w takim stosunku jak możność do aktu<sup>16</sup>. W analizie filozoficznej bierze się pod uwagę złożoność realizującą się we wszystkich bytach, czyli złożoność najpowszechniejszą. Jest to przede wszystkim złożoność z istoty i istnienia, pozostających w stosunku do siebie, jak możność do aktu. Ostatecznym czynnikiem konstytuującym bytowość rzeczy jest, według św. Tomasza, transcendentny w stosunku do wszelkiej treści akt istnienia, proporcjonalny do danej konkretnej istoty<sup>17</sup>. Istnienie jest więc tym, co decyduje o realności bytu, najdoskonalszym jego czynnikiem: „Istnienie jest najdoskonalsze z wszystkiego, ma się bowiem do wszystkiego jak akt; nic nie posiada aktualności, jak tylko, o ile jest w akcji; stąd istnienie [esse] jest aktualnością wszystkich rzeczy, także samych form”<sup>18</sup>.

Istniejące konkrety, nie będąc czystymi aktami, są „ograniczone”, związane z jakimś zespołem treści, czyli istotą substancjalną czy

<sup>15</sup> Tomasz z Akwinu, omawiając złożoność bytów niekoniecznych w przeciwstawieniu do niezłożoności Absolutu, wylicza szereg różnorodnych złożań, a więc: z części całkowitych, z materii i formy, z natury i samoistności jednostkowej, podmiotu substancjalnego i przypadłości oraz z istoty i istnienia. Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 3, art. 1–3). Mając to na uwadze, Krąpiec określa jednostkę jako „sieć relacji” bytowych wyrażających się w relacjach możności do aktu. Por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 296–299.

<sup>16</sup> „[...] in omni composite oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid sit ibi actus, et aliquid potentia” (S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, cura et studio C. Pera, vol. 2, Turin–Romae 1961, lib. I, cap. 18). Por. tenże, *Summa theologiae*, I, q. 3, art. 7.

<sup>17</sup> „[...] ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse” (S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 54).

<sup>18</sup> Tenże, *Summa theologiae*, I, q. 4, art. 1 ad 3. „Inter omnia esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus [...]” (*Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, t. 24/1: *Questiones disputatae de anima*, ed. B.-C. Bazán, Romae–Parisiis 1996, c. 9); „Esse est nobilius omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse” (tenże, *Scriptorum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1, Parisiis 1929, d. 17, q. 1, art. 2 ad 3). Por. także: tenże, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 28.

przypadłościową, jako pewną „miarą”, „formą”, „porcją” aktu<sup>19</sup>. Każdy byt zawiera więc elementy potencjalne i aktualne, nie jest i nie może być czystą aktualnością w żadnym porządku. Fakt wewnętrznej złożoności z elementów potencjalnych i aktualnych bytów świadczy o ich niedoskonałości, niesamodzielnosci bytowej (nieabsolutności), skutkowości i pochodności. Złożoność wyjaśnia także możliwość istnienia wielu bytów, bo może być wiele „kombinacji” i „zestawów” wyróżnionych w analizie elementów. Byt prosty (niezłożony) z konieczności byłby jeden.

Każdy ze znanych przedmiotów, chociażby złożony z wielu różnorodnych elementów, jest jednak ontyczną jednością, stanowi jeden byt. Całą swą wewnętrzną istotą realizuje on bowiem określoną, współmierną do istnienia treść. Wszystkie realnie istniejące konkrety różnią się między sobą zarówno charakterem treści, jak i współmiernymi do niej aktami istnienia. Zachodzi jednak, w każdym bycie odpowiednio, taka sama relacja konkretnej treści do istnienia. W każdym rozważanym bycie niepowtarzalna treść i niepowtarzalne istnienie związane są z sobą tak samo, jak w innych bytach inne treści i inne akty.

2. Akt istnienia, połączony wewnętrznym jak najściślej z treścią konkretnego, jest transcendentny w stosunku do danej treści i jest transcendentalny w stosunku do poszczególnych zespołów treści (bytowość nie wyczerpuje się w żadnym z nich). Istnienie w każdym z nich spełnia tę samą funkcję – urealniania, aktualizuje treść<sup>20</sup>. Powszechność funkcji istnienia sprawia, iż jego przyczyną nie może być byt złożony, który także potrzebowałby do swego zaktualizowania innego aktu. Nie ma bowiem pośredniej partycypacji istnienia (różnica w stosunku do stanowiska Arystotelesa). Istnienie ma charakter transcendentalny. Ostatecznie przeto musi istnieć czysty akt udzielający istnienia, czyli powodujący aktualność każdego bytu złożonego. Fakt występowania

<sup>19</sup> „Esse formalius se habet ad rem constituendam in genere entis, quam ipsa forma rei quae hoc ipsum esse dat, vel materia cui datur, ex quibus compositum resultat cuius est hoc esse ut entis. Intimius ergo ad rem ipsam, quae est ens inter omnia, est ipsum esse eius; et post ipsum ipsa forma rei qua res habet ipsum esse, et ultimo ipsa materia: quae licet sit fundamentum in re inter omnia ab ipso esse rei magis distat” (*Tractatus Doctoris Sancti Thomae De universalibus et De natura accidentis*, [Leipzig 1488], I, n. 4687).

<sup>20</sup> „[...] esse [...] est actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 4, art. 1 ad 3).

relacji między poszczególnymi treściami i aktem istnienia z konieczności domaga się odniesienia do bytu o innej, nierelacyjnej, a więc niezłożonej strukturze, czyli do Absolutu. Wielość bytów złożonych, realizujących proporcjonalnie bytowość, byłaby niezrozumiała bez przyjęcia istnienia bytu prostego, powodującego istnienie tamtych. W każdym bycie złożonym zachodzi konieczna relacja do Absolutu jako źródła istnienia<sup>21</sup>.

Mimo więc zasadniczych różnic (różne treści i różne akty istnienia) zachodzących między poszczególnymi bytami, występuje między nimi podobieństwo właśnie z racji tożsamości związku między elementem treściowym a istnieniem w bycie. Pociąga to za sobą pewne zróżnicowanie, a w konsekwencji ustopniowanie i uhierarchizowanie bytów. Konkrety, rozważane w aspekcie bytowości, ukazują się jako proporcjonalne realizacje możliwości i aktu. Każdy byt realizuje na swój sposób możliwość i akt. Każdy stanowi swoistą „miarę” aktualności, żaden z nich nie jest doskonałością absolutną, nie jest czystym aktem<sup>22</sup>.

3. Wielość niepowtarzalnych konkretów stanowi właśnie, poprzez powiązanie wewnętrzne (wewnątrz bytu) i zewnętrzne (w stosunku do Absolutu), pewną jedność. Mimo więc rzeczywistego pluralizmu bytowego, czyli mimo istnienia wielości odrębnych konkretów, istnieje realne, rzeczywiste powiązanie wszystkich bytów koniecznymi relacjami. Tak jak każdy byt jest jeden z wielości, podobnie cała rzeczywistość jest jedna z wielości. Wielość i jedność zarówno poszczególnego bytu, jak i całego kosmosu dają się wyjaśnić w kategoriach możliwości i aktu.

---

<sup>21</sup> Jeśli porównuje się byty między sobą w zakresie ich treści, to oczywiście ukazuje się zasadnicza ich odrębność. Można jednak porównywać je z punktu widzenia samej bytowości (np. psa jako byt porównujemy z drzewem jako bytem, człowiekiem jako bytem itp.) i wówczas stwierdza się, że posiadają one więcej lub mniej cech istniejących oraz że bytowość (istnienie) nie wyczerpuje się w żadnym z nich, lecz występuje w różnych co do proporcji kombinacjach. I właśnie taka struktura rzeczywistości, danej nam w bezpośrednim doświadczeniu, wymaga jako swego ostatecznego wyjaśnienia Absolutu, bytu o prostej strukturze.

<sup>22</sup> Tylko w perspektywie transcendentnej, wyznaczonej równocześnie przez złożoną strukturę bytu, powszechność istnienia i innych właściwości, realizowanych przez wszystkie byty, zrozumiałe jest powiedzenie *magis et minus dicuntur per respectum ad unum*. Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 15.

Fakt wewnętrznej złożoności i równoczesnej jedności bytów, czyli relacyjnego powiązania wewnątrzbytowego, występującego we wszystkich konkretach, i związana z nim konieczna relacja do Absolutu stanowią ontyczną podstawę partycypacji bytów. Cokolwiek jest, istnieje na mocy koniecznej relacji do Absolutu. Nie stanowi więc bytu samodzielnego, lecz byt relacyjny, istniejący dzięki partycypacji, czyli dzięki powiązaniu, złączeniu, przyporządkowaniu do Absolutu.

Występowanie wielości konkretów, czyli fakt bytowego pluralizmu, spowodowany jest właśnie złożonością konkretów z elementu możliwościowego i aktualnego. Każdy w sposób szczególny, jedyny i niepowtarzalny partycypuje w Absolutie na miarę wyznaczoną przez formę, a nie w sposób nieograniczony. Stąd wielość, różnorodność i związane z nimi pewne ustopniowanie, zhierarchizowanie bytów, gdy się je rozpatruje z punktu widzenia realizowania bytowości czy innych, związanych z nią doskonałości wspólnych wszystkiemu co istnieje.

Związki wewnątrzbytowe, jak i wzajemną proporcjonalność bytów oraz powiązanie z Absolutem w tomistycznej filozofii bytu określa się terminem „analogii bytowej”<sup>23</sup>. Zachodzi więc ścisły związek między teorią partycypacji a teorią analogii, rozumianej jako podobieństwo stanów bytowych. Byty są analogiczne (istnieje niezmienna proporcja części), realizują w różnym stopniu doskonałość istnienia i inne wspólne doskonałości (transcendentalne). Są więc podobne do siebie dlatego, iż wszystkie istnieją na mocy partycypacji w Absolutie. Każdy z nich, czyli, używając języka teorii analogii, poszczególny analogat, realizuje na swój niepowtarzalny sposób doskonałość analogiczną (przede wszystkim istnienie), nie wyczerpując jej w pełni. Istnieje bowiem wiele bytów-analogatów, które rozmaicie realizują doskonałość analogiczną, oraz istnieje analogat główny – pełnia doskonałości. Perspektywa transcendentalna, czyli ujęcie bytu z punktu widzenia realizowania wspólnych wszystkim bytom doskonałości związanych z istnieniem, pozwala więc, oczywiście na drodze pośredniej, ująć

---

<sup>23</sup> Chodzi tu zarówno o analogię wewnątrzbytową, czyli relacyjne powiązanie zachodzące wewnątrz poszczególnych bytów (w każdym bycie występuje kilka typów transcendentalnych złożzeń wewnątrzbytowych) oraz analogię międzybytową, czyli obiektywnie istniejące podobieństwo struktur istniejących bytów. Tutaj ograniczam się jedynie do zaanonsowania związku partycypacji z analogią. Zagadnienie analogii jest w naszej literaturze opracowane przede wszystkim przez M.A. Krapca i stanowi odrębny, choć ściśle powiązany z partycypacją problem.



istnienie pełni doskonałości. Rzeczywiste istnienie bytów ograniczonych przez swe istoty, czyli istnienia niepełne, nieutożsamiające się z istotą, nie mogą istnieć bez istnienia absolutnego.

Teoria analogii jest w zasadzie ujęciem całej rzeczywistości z punktu widzenia samej bytowości i tych doskonałości, które związane są z istnieniem i realizowane przez wszystkie byty (doskonałości transcendentalne). Polega więc na pewnym sposobie uporządkowania, a mianowicie ustopniowaniu całej rzeczywistości z punktu widzenia istnienia oraz powstałych właściwości transcendentalnych. Następnym tego uporządkowania jest stwierdzenie hierarchiczności bytów. Poszczególne konkrety realizują bowiem w stopniu mniejszym lub większym istnienie (aktualność, bytowość).

Teoria analogii bytu stanowi z innego punktu widzenia wyjaśnienie faktu istnienia rzeczywistości niekoniecznej. Ta ostatnia istnieje na mocy różnorodnego udziału w Absolutie, czyli na mocy partycypacji w Nim<sup>24</sup>. Teoria partycypacji ma jednak szersze zadanie niż teoria analogii bytu, gdyż nie tylko akceptuje strukturalne podobieństwo zachodzące między bytami, realizowanie przez nie wspólnych doskonałości oraz istnienie pełni doskonałości, lecz także określa charakter związków, zachodzących między Nią a bytami partycypującymi, czyli charakter przyczynowania Absolutu.

## PARTYCYPACJA JAKO RELACJA SKUTKOWO-PRZYCZYNOWA

Istnienie wielu wewnątrznie złożonych bytów, jak wynika z przeprowadzonych wyżej analiz, okazuje niekonieczny, nieabsolutny, a więc pochodny (skutkowy) charakter całej rzeczywistości. Nie jest ona bytowo samodzielna, lecz stanowi wynik, skutek działania transcendentalnej przyczyny. Obecnie chodzi o determinację działania, które powoduje zaistnienie takiego skutku, jakim jest wielość bytów złożonych, które stanowią hierarchiczny układ, czyli określenie charakteru

<sup>24</sup> Partycypacja i analogia bytowa stanowią znów podstawę dla analogii jako sposobu metafizycznego poznania. Partycypacja uzasadnia więc poznanie analogiczne: „W analogii proporcjonalności przejście od stwierdzenia analogatu głównego dokonuje się jedynie na gruncie pojęć transcendentalnych, które tak jak byt implikują istnienie i posiadają pewne ustopniowanie w wyniku rzeczywistych nierównych partycypacji doskonałości Bytu Pierwszego” (M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 149).

przyczynowania Absolutu. Analiza bytu wyklucza pochodność bytów od Absolutu w aspekcie przyczynowania materialnego i formalnego, czyli w aspekcie przyczynowania wewnętrznego<sup>25</sup>. Wprawdzie historycznie istniały systemy filozoficzne, przyjmujące przyczynowanie Absolutu w zakresie materialno-formalnym, ale prowadziło to nieuchronnie do panteizmu czy panenteizmu. Nadto systemy te zawierają wewnętrzną sprzeczność, gdyż Absolutowi przypisują cechy wzajemnie się wykluczające: doskonałość i niezmienność z równoczesną zmiennością. Monizm jest niezgodny z doświadczeniem potocznym.

Relacje między bytem wewnętrznym złożonym a Absolutem przebiegają po linii przyczynowania zewnętrznego<sup>26</sup>. Najbardziej narzuca się tu zależność w istnieniu, czyli przyczynowanie sprawcze, które jednak postuluje przyczynowanie wzorcze, a obydwa przejawy przyczynowania związane są z przyczynowaniem celu. Łączne i równoczesne występowanie czynników: celowego, wzorczonego i sprawczego jest właściwe dla wszelkiego świadomego działania, także dla działania Absolutu w stosunku do świata. W każdym świadomym działaniu musi bowiem zaistnieć motyw skłaniający podmiot do działania. Motyw ten nazywa się przyczynowaniem celowym (cel) i jego konieczność wyraża się w znanej zasadzie „wszelki działający działa dla jakiegoś celu”<sup>27</sup>. Działanie musi zawsze być działaniem jakoś ukierunkowanym i zdeterminowanym, a więc wchodzi tu w grę przyczynowanie czynnika wzorczonego: „Do wytworzenia jakiegokolwiek rzeczy – pisze Tomasz z Akwinu – konieczny jest wzór, aby skutek otrzymał określoną formę”<sup>28</sup>. Wreszcie faktyczne wykonanie działania, czyli wywołana celem realizacja wzoru, dokonuje się przez udział czynnika sprawczego. Wszystkie te czynniki występują w działaniu łącznie, a skutek jest wynikiem ich równoczesnego współdziałania. W historycznie istniejących systemach partycypacji, np. w partycypacji platońskiej czy

<sup>25</sup> „Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum huiusmodi, est in actu” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 4, art. 1, resp.).

<sup>26</sup> „Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei [...] nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum” (tenże, *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 15).

<sup>27</sup> Tenże, *Summa theologiae*, I, q. 44, art. 4.

<sup>28</sup> Tamże, I, q. 44, art. 3.

augustyńskiej, akcentowało się przede wszystkim działanie czynnika wzorczego i teoria partycypacji związana była z egzemplaryzmem boskim. Przyczynowanie wzorcze nie pełni jednak funkcji samodzielnej, występuje nieodłącznie związane z czynnikiem sprawczym i dlatego nie może być wystarczającą podstawą dla zbudowania teorii partycypacji bytu. Toteż zarówno Platon, jak i Augustyn nie wyjaśniali przez partycypację egzystencjalnej zależności bytów skończonych od Absolutu. Dotyczy to także tłumaczenia partycypacji, dokonanego przez niektórych współczesnych tomistów<sup>29</sup>.

### RELACJA SKUTKOWO-SPRAWCZA

Jak już wielokrotnie wykazywano, fakt zaistnienia i trwania bytu (zaktualizowanego przez istnienie, które jednak nie utożsamia się z istotą danego bytu, będąc transcendentnym w stosunku do niej), wskazuje z konieczności na działanie takiego bytu, który jest samym istnieniem i który jest zdolny udzielić istnienia wielu bytom. Skutkowa aktualność bytów złożonych, niekoniecznych domaga się więc istnienia czystej aktualności, która w ten sposób jest przyczyną skutku, że czyni go aktualnym – istniejącym<sup>30</sup>. Wiąże się to z ontycznym priorytetem aktu:

Do natury każdego aktu należy, aby udzielał się w takim stopniu, w jakim jest to możliwe. Każdy działa o tyle, o ile jest w akcie. Działanie dla działającego polega na udzielaniu [w granicach możliwości] tego, dzięki czemu działający jest w akcie. Natura Boga jest najwyższym i najczystszy aktem. Natura Boska udziela się więc tak, jak to jest możliwe. Przede wszystkim udziela się stworzeniu przez podobieństwo, co każdy może poznać, ponieważ każdy byt istnieje dzięki podobieństwu do Bożej natury<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Chodzi głównie o interpretację Geigera. Różnice interpretacyjne mogą pochodzić stąd, iż nie dość uwzględnia się ewolucję poglądów samego św. Tomasza. W pierwszym okresie jego twórczości występuje dominacja przyczynowości wzorczej, co wiązało się z uznaniem formy za ostateczny akt bytu. W związku z ewolucją w dziedzinie rozumienia bytu następuje zaakcentowanie przyczynowania sprawczego i nowe ujęcie partycypacji. Por. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963, s. 55–60.

<sup>30</sup> „[...] primum principium activum oportet maxime esse in actu” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 4, art. 1, resp.).

<sup>31</sup> S. Thomae Aquinatis, *Questiones disputatae de potentia*, q. 2, art. 1.

Należy tu zwrócić uwagę na rodzaj podobieństwa akcentowany przez św. Tomasza w stosunkach Absolut-byt niekonieczny. Jest to podobieństwo w zakresie aktualności, czyli istnienia. Absolut jest Czystym Aktem, Absolutną Aktualnością. Wszystko, co istnieje poza Nim, jest również aktualne, choć w sposób niepełny (fragmentaryczny, częściowy).

Udzielanie aktu istnienia, czyli przyczynowanie sprawcze Czystego Aktu, nie polega na udzielaniu tego aktu, który jest Jemu właściwy; tego rodzaju aktualność jest nieodstępowna i stanowi istotę Absolutu. Akt Czysty sprawia natomiast, że skutki osiągają aktualność proporcjonalną do swej istoty, a więc aktualność na swoją miarę, która jest w każdym bycie inna<sup>32</sup>.

Akt istnienia bytu jest pierwszym i bezpośrednim skutkiem działania Bożego i stanowi sam rdzeń bytu, „egzystencjalną energię”, dzięki której rzecz jest bytem, więc tym, przez co wszystko inne w danej rzeczy jest realne, aktualne, słowem – jest konkretnym istniejącym bytem<sup>33</sup>.

Tak rozumiana sprawczość Boga i charakter istnienia bytu dalekie są od jakiegokolwiek schematyzmu czy statyzmu, tak często zarzucanego wszelkiej „porządkującej” filozofii, wyróżniającej w bycie struktury i substruktury. W wielu miejscach św. Tomasz uzasadnia, że właśnie istnienie, czyli aktualność rzeczy, jest pierwszym i bezpośrednim skutkiem działania Absolutu:

Skutki powszechne należy sprowadzać do powszechnych przyczyn. Najbardziej powszechnym skutkiem jest istnienie [esse] i dlatego ono musi być skutkiem pierwszej i najbardziej powszechnej przyczyny, jaką jest Absolut<sup>34</sup>.

Istnienie pełni funkcję transcendentną w stosunku do treści i transcendentalną w stosunku do poszczególnych realizacji treści, dlatego żadna z przyczyn kategoryalnych nie stanowi dostatecznego czynnika wyjaśniającego istnienie partycypowane.

---

<sup>32</sup> „Primum autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse” (tenże, *Quaestiones quodlibetales*, cura et studio R. Spiazzi, ed. 9, Taurini–Romae 1956, XII, q. 5, art. 1).

<sup>33</sup> Według św. Tomasza akt nie jest doskonałością zamkniętą, ale czymś dynamicznym, do natury czego należy udzielanie się. Por. É. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 165.

<sup>34</sup> S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 45, art. 5.

Wszelki byt, który w jakikolwiek sposób istnieje, pochodzi od Boga. Jeśli bowiem coś znajdujemy w jakiejś rzeczy przez partycypację, musi to być uprzyczynowane przez byt, któremu element partycypowany przysługuje istotowo. [...] Wszystkie byty różniące się między sobą stopniem partycypacji w bytowaniu, byty bardziej i mniej doskonałe, muszą być uprzyczynowane przez byt pierwszy, który jest bytem najdoskonalszym<sup>35</sup>.

Ujęcie partycypacji jako przyczynowania istnienia najbardziej wyraźnie stwierdza św. Tomasz w jednym z ostatnich swoich dzieł, mianowicie w prologu do *Komentarza Ewangelii św. Jana*:

Ponieważ wszystkie istniejące rzeczy partycypują w istnieniu [*esse*] i są bytami tylko przez partycypację, dlatego ponad wszystkimi rzeczami musi istnieć coś, co jest samym istnieniem ze swojej istoty [*aliquid (...) quod sit ipsum esse per suam essentiam*] tak że Jego istotą jest Jego istnienie, a to coś jest Bogiem, najbardziej wystarczającą, najdoskonalszą przyczyną wszystkiego, co istnieje [*totius esse*], w której istnieniu partycypuje wszystko, co istnieje<sup>36</sup>.

Tomaszowa koncepcja istnienia jako podstawowego aktu bytowego sprawiającego realność konkretnego ma bardzo ważne znaczenie w ustaleniu relacji między Bogiem a światem. Istnieją zasadniczo dwa możliwe rozwiązania: albo Absolut jest najwyższym wyrazem, przejawem bytu, albo jest ontycznie pierwszy i „organizuje” wszechświat. Tomasz z Akwinu przyjął to drugie rozwiązanie, wyznaczone właśnie poznaniem wewnętrznej struktury bytu. Prymat aktu w filozofii partycypacji przejawia się w dwojaki sposób: akt absolutny może być tylko jeden i on jest ostatecznym czynnikiem aktualizującym i organizującym wszystko poza nim oraz istnienie jest w każdym bycie aktem wszystkich aktów (ostatecznym aktem bytu).

Udzielanie istnienia, czyli aktualizowanie bytów, obejmuje nie tylko fakt zaistnienia, lecz także ich trwania. Partycypacja bytu jest więc procesem dynamicznym i permanentnym:

[...] zachowanie rzeczy przez Boga nie dokonuje się przez jakieś nowe działanie, ale jest kontynuacją działania, które udziela istnienia<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Tamże, q. 44, art. 1.

<sup>36</sup> S. Thomae Aquinatis, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. Cai, Taurini–Romae 1972.

<sup>37</sup> S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 104, art. 1 ad 4. „Impressio agentis non remanet in effectu cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam

Bezpośredni, egzystencjalny związek bytów z Absolutem, przejawiający się w udzielaniu istnienia wprost przez niego poszczególnym jednostkowym bytom, nie wyklucza jednak, zgodnie z tomistyczną teorią współdziałania przyczyn sprawczych, udziału przyczyn drugich w powstawaniu bytu<sup>38</sup>. Dotyczą one jednak „bytowania skategoryalizowanego”, a więc tego wszystkiego, co może być określone jako „takie oto bytowanie”. Gdy chodzi natomiast o samo istnienie, zachodzi wprost transcendentna (konieczna) relacja jego do Absolutu<sup>39</sup>.

Absolut jest więc ostateczną, konieczną i jedyną przyczyną istnienia wszystkich bytów, czyli jest ich przyczyną sprawczą. Przyczynowanie sprawcze, najbardziej dla nas w analizie bytu uchwytne, postuluje jednak dalsze rodzaje przyczynowania zewnętrznego, przede wszystkim przyczynowanie wzorcze.

## RELACJA SKUTKOWO-WZORCZA

Historycznie biorąc, idea przyczynowości wzorczej stanowiła źródło pojawienia się samej idei partycypacji i dla Platona, i wielu jego kontynuatorów, determinowała jej istotę. W realistycznej filozofii bytu – jak już zaznaczono – egzemplaryzmu nie można oddzielać od przyczynowania sprawczego i nie może on stanowić jedynej podstawy relacji podobieństwa bytów niekoniecznych w stosunku do Absolutu. W związku z wieloma nieporozumieniami istniejącymi nawet

---

effectus. [...] Formae enim generatorum et proprietates ipsorum, usque in finem manent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales. [...] Quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo manet post actionem agentis: sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei [...]. Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina” (tenże, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 65).

<sup>38</sup> Wszelka przyczynowość pochodzi od przyczyny pierwszej. Nie oznacza to, by byty niekonieczne nie miały własnego przyczynowania. W aspekcie istnienia są to jednak przyczyny wtórne, narzędne [*causa instrumentalis*] w stosunku do przyczyny głównej. „Wszystkie przyczyny stworzone uczestniczą w jednym skutku, którym jest istnienie [*esse*], choć każda z tych przyczyn sprawia własny skutek, który ją odróżnia od innych przyczyn. Zatem przyczyny te zgodne są w tym, że podobnie sprawiają byt, różnią się jednak co do tego, że ogień sprawia ogień, a budowniczy – dom. Musi zatem istnieć przyczyna wyższa od wszystkich, dzięki której one same sprawiają byt, a której właściwym skutkiem jest byt. Tą przyczyną jest Bóg” (tenże, *Questiones disputatae de potentia*, q. 7, art. 2).

<sup>39</sup> Zob. na ten temat S. Adamczyk, *Udział stworzenia w powstawaniu naturalnego istnienia substancjalnego*, „Roczniki Filozoficzne” 9 (1961), z. 1, s. 101–116.

współcześnie co do podstaw i charakteru podobieństwa zachodzącego między Absolutem i bytami od Niego pochodnymi, na ten rodzaj przyczynowania Absolutu trzeba zwrócić specjalną uwagę. W jakim sensie przyczynowanie sprawcze domaga się jako koniecznego swego dopełnienia przyczynowania wzorczego? Absolut nie udziela istnienia w ogóle. Takiego zresztą nie ma. To, co istnieje, konkretne byty jednostkowe, jest zawsze zdeterminowane, określone w najdrobniejszych szczegółach. Byt staje się aktualny przez swą formę i to, czym jest, jest proporcjonalne do jego formy i na jej miarę. Związek aktu istnienia z formą, czyli stroną treściową bytu, jest tak ścisły, że św. Tomasz dla wyrażenia tego używa określenia *forma dat esse*. Nie należy oczywiście tego rozumieć w ten sposób, że istnienie wypływa z formy lub że forma jest przyczyną istnienia, ale że nie może istnieć coś nie zdeterminowanego i forma jako determinacja treściowa (akt treściowy) jest koniecznym czynnikiem „określającym” realność, aktualność bytu (istnienie)<sup>40</sup>.

Na to, przy założeniu transcendentальной prawdy, by zaistniała forma podmiotowa, która organizuje byt od wewnątrz, musi istnieć forma, będąca poza rzeczą, która jest jej wzorem oraz podstawą jej poznania. Chodzi o problem idei-wzorów istniejących w umyśle działającego Absolutu, które właśnie powodują wielość, różnorodność konkretów i ich poznawalność. „Świat nie jest dziełem przypadku, lecz uczynił go Bóg, sprawiający poprzez intelekt [...]. W umyśle Boga istnieje forma, na podobieństwo której świat jest uczyniony, i na tym polega koncepcja idei”<sup>41</sup>.

Idee określone jako *id quod respiciens artifex operatur* spełniają w przyczynowaniu Absolutu podobną rolę jak pomysł, plan, koncepcja w dziedzinie wytwarzania ludzkiego. Właśnie boskie przyczynowanie wzorcze rozpatruje św. Tomasz na przykładzie wytwarzania ludzkiego<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Forma jest aktem konstytuującym byt, wyznaczającym jej treść – tym samym „umożliwiającym” przyjęcie w siebie istnienia „[...] per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse” (S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 62). Wyrażenie św. Tomasza *forma dat esse* szeroko komentuje Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961, s. 344–362.

<sup>41</sup> S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 15, art. 1. Cała kwestia poświęcona jest wyjaśnieniu pojęcia idei Bożych i działania wzorczego Absolutu.

<sup>42</sup> Por. tamże: „Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium

Absolut, udzielając istnienia, udziela go według określonej idei, planu, pomysłu i dlatego jest On źródłem całego skutku – nie tylko istnienia, lecz także jego natury, jego określoności i poznawalności. Absolut jest więc zarówno sprawcą aktualności skutku, jak i transcendentnym wzorem wszystkiego, co istnieje. Charakter tej wzorczości opisuje dokładnie na wielu miejscach św. Tomasz. W sposób najbardziej zwięzły czyni to w *Summa theologiae*:

Byty istniejące naturalnie posiadają określone formy. Determinacja tych form musi pochodzić od mądrości Bożej jako od pierwszej przyczyny, która określa porządek wszechświata polegający na rozróżnieniu rzeczy. W Boskiej mądrości istnieją idee [*rationes*] wszystkich rzeczy, tzn. formy wzorcze istniejące w umyśle Bożym. Od strony rzeczy są one wielorakie, natomiast nie różnią się realnie od Boskiej Istoty, której podobieństwo przez różnorodne byty w wieloraki sposób może być partycypowane<sup>43</sup>.

Problemem, który zawsze wiąże się z koncepcją idei, jest sprawa ich ogólności i szczególności. Dla Platona idee były bytami samodzielnymi, ogólnymi. U św. Tomasza idee-wzory nie istnieją samodzielnie, istnieją w intelekcie Absolutu. Ale powstaje problem, czy idee Boskie dotyczą bytów jednostkowych, czy są ogólne oraz czy idei jest wiele, czy istnieje jedna idea. Akwinata wyraźnie twierdzi: „unaquaeque creatura habet propriam speciem”. Każdy konkretny byt posiada swoją zewnętrzną formę w umyśle Bożym, czyli każda rzecz posiada własną niepowtarzalną ideę. Od strony więc przedmiotów istnieje tak wiele idei Bożych, jak wiele jest konkretnych, co nie narusza jednak jedności podmiotu – umysłu Bożego. Ani w rzeczywistości, ani w umyśle Absolutu nie istnieją idee-gatunki czy rodzaje, a więc idee ogólne. Są one jedynie kategorią logiczną powstałą w wyniku ludzkiego, abstrakcyjnego poznania pewnych klas przedmiotów podobnych do siebie z racji wspólnej pochodności, nie zaś na mocy partycypacji w ideach ogólnych, jak to miało miejsce w teorii partycypacji Platona<sup>44</sup>.

---

est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur: artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspirit sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 44, art. 3).

<sup>43</sup> Tamże, I, q. 15, art. 2, resp.

<sup>44</sup> Por. tamże, q. 16, art. 1 oraz komentarz M.A. Krąpca, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, s. 462–470.



W zależności od tego jak rozumie się właśnie transcendentalną wzorczość oraz związane z nią podobieństwo, powstają różne ujęcia teorii partycypacji. Podstawy i charakter podobieństwa skutków do pierwszej przyczyny stanowią zasadniczy problem dla ustalenia charakteru partycypacji. Przyczynowość Absolutu, według św. Tomasza, obejmuje cały byt: jego istnienie i jego istotę-naturę. Pierwsza przyczyna jest z konieczności przyczyną całego bytu, każdego konkretnego wziętego oddzielnie i wszystkich razem. Istnieje więc całkowita zależność i nie ma niczego w bycie, co byłoby poza zasięgiem przyczynowania Absolutu. Upodobnienie ze strony skutku, spowodowane przez tę pochodność, jest całkowite według zasady *omne agens agit sibi simile*. Tym, co jest podstawą podobieństwa i co byty pochodne zbliża do natury Absolutu, jest fakt istnienia. Absolut istnieje i byty istnieją. Tym, co jest wspólne między Absolutem i pozostałymi bytami, to właśnie sama *natura essendi*, czyli ich aktualność<sup>45</sup>. Postuluje to podobieństwo także w zakresie innych doskonałości transcendentalnych<sup>46</sup>. Natomiast wszelkie determinacje kategorialne, chociaż pochodne od wzorczości Absolutu, rozróżniające między sobą byty, są podstawą ich niepodobieństwa do Absolutu. Ani człowiek, ani roślina, ani zwierzę, ani jakkolwiek inny byt nie jest podobny z racji swojej natury do Absolutu, który będąc przyczyną ich natury, jest transcendentny w stosunku do wszelkich ograniczeń gatunkowych czy rodzajowych, jest poza wszelkim rodzajem<sup>47</sup>. Wobec tego partycypacja bytu nie może posiadać charakteru formalnego. Nie da się ująć jako realizowania, w różnym stopniu, wspólnej formy. Może być tylko udziałem w samej bytowości, a więc zjednoczeniem w płaszczyźnie istnienia.

<sup>45</sup> „[...] sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi: quia solus Deus est suum esse [...]” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 45, art. 5 ad 1).

<sup>46</sup> „Bonum relationem ad finem verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam [...] bonum habet rationem causae finalis, esse autem rationem causae exemplaris et effectivae in Deo” (tenże, *Scriptorum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1, d. 8, q. 1, art. 3).

<sup>47</sup> „[...] Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum: sed sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum” (tenże, *Summa theologiae*, I, q. 4, art. 3 ad 2) oraz „creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo, ut domus quae est in materia, domui quae est in mente artificis” (tamże, I, q. 44, art. 3 ad 1).

Dla wyjaśnienia charakteru podobieństwa zachodzącego między Absolutem i pochodnymi bytami wprowadza się pojęcie „przyczyny różnorodnej”<sup>48</sup>. Jest to taka przyczyna, która z powodu swej doskonałości przewyższa wszystko, co od niej pochodzi i która nie może spowodować skutku równego sobie, gdyż to wyklucza wszelkie zróżnicowanie. Może jedynie powodować skutki mniej doskonałe i wobec tego są one tylko w sposób niedoskonały do niej podobne. Pojęcie przyczyny jednorodnej, powodującej skutki tego samego rodzaju co ona, odnosi się do przyczyn kategorialnych: człowiek rodzi człowieka, pies – psa itp. Wiąże się to ze słynnym scholastycznym rozróżnieniem *formaliter eminenter* dla istnienia i *virtualiter eminenter* dla materii i formy. Znaczy to, że Bóg w aspekcie istnienia jest podobny w stopniu nieskończonym do bytów stworzonych, a w aspekcie materii i formy – jest ich Twórcą.

Niedoskonałość podobieństwa skutków do przyczyny transcendentnej jest więc spowodowana doskonałością przyczyny. Byty skutkowe są podobne i zjednoczone z pierwszą przyczyną przede wszystkim z racji istnienia, natomiast z racji swojej ontycznej struktury i determinacji kategorialnych są nieskończenie niepodobne, „odległe”. Wiąże się to z problemem transcencji i immanencji Absolutu w bytach niekoniecznych. Jest on transcendentny w stosunku do wszystkiego, co istnieje właśnie z racji swojej ontycznej struktury, absolutnie prostej, implikującej zupełną aktualność, czyli doskonałość, a immanentny w tym znaczeniu, że cała aktualność każdego bytu jest spowodowana przez Absolut<sup>49</sup>.

## RELACJA SKUTKOWO-CELOWA

Przyczynowanie wzoru „ukierunkowuje” działanie. Gdy chodzi o działanie Absolutu, to idee-formy, istniejące w Jego intelekcie, determinują Jego działanie do wytworzenia określonych skutków; przyczynowanie sprawcze je realizuje. Pozostaje do określenia najważniejszy

<sup>48</sup> Por. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963, s. 47-49.

<sup>49</sup> „[...] Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae: et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse [...]” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 8, art. 1 ad 1).

moment działania, mianowicie jego „motyw”, czyli cel działania. Dzięki czemu w ogóle zaistniało działanie prowadzące do określonych skutków? Cel, jako powód działania, wyjaśnia zaistnienie samego działania w czynniku sprawczym. Jest to cel rozumiany jako *finis cuius gratia*<sup>50</sup>.

Analizując cel jako przyczynę, czyli to, dzięki czemu zaistniało działanie, św. Tomasz wyróżnia tutaj dwie zasadniczo różne możliwości. Może istnieć taki cel, który będąc motywem danego działania, może stać się środkiem do osiągnięcia jakiegoś innego celu. Dotyczy to więc bytów niebędących pełnią dobra, czyli wszystkich bytów niekoniecznych. Druga możliwość to istnienie takiego celu, który będąc pełnią dobra, jest pożądanym sam dla siebie, a nie ze względu na coś innego. Nie może on stać się środkiem do osiągnięcia jakiegoś innego celu, gdyż wszystkie dobra są od niego niższe. Dotyczy to oczywiście najwyższego dobra, które jest ostatecznym motywem działania stwórczego<sup>51</sup>.

Absolut, będąc bytem najwyższym, jest pełnią dobra i jako taki nie może działać ze względu na coś innego niż On sam. Skoro zaistniało działanie Absolutu, przejawiające się w egzystencji bytów niekoniecznych, motywem tego działania może być tylko Absolut, czyli On sam jako dobro najwyższe. Nie może on być zdeterminowany do działania przez coś poza Nim. Zaistnienie i trwanie bytów niekoniecznych stanowi więc wyraz woli samego Absolutu, a nie wyraz jakiegokolwiek zewnętrznej konieczności<sup>52</sup>. W tym znaczeniu Absolut (jako

<sup>50</sup> Cel może być rozumiany jako powód, czyli motyw działania lub jako skutek działania. Mówiąc o celu jako o przyczynie, ma się na myśli cel jako motyw, który powoduje zaistnienie działania w przyczynie sprawczej.

<sup>51</sup> „[...] omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi in casu. Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi sed aliter et aliter: unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta; et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 44, art. 4, resp.).

<sup>52</sup> Wolność działania Absolutu w stosunku do zaistnienia bytów niekoniecznych omawia i uzasadnia św. Tomasz w następujący sposób: „[...] necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae. [...] Quod quidem apparere potest tripliciter: Primo quidem, ex ipso ordine causarum agentium. [...] secundo, ex ratione naturalis

pełnia dobra) jest ostatecznym celem, czyli motywem zaistnienia świata bytów niekoniecznych.

Następuje w tym miejscu pewne spotkanie tomizmu z plato-nizmem, co do roli dobra. Niewątpliwie, zarówno dla Platona, jak i św. Tomasza, najwyższe dobro jest najwyższą przyczyną. Z tym jednak, że według Platona przyczynowość dobra przewyższa porządek bytowy. W filozofii Tomasza z Akwinu natomiast, chociaż cel, a więc dobro, jest racją-motywyem wszystkiego, co istnieje, i wszystko istnieje dzięki dobru, to jednak prymat bytu nie jest zagrożony. Istnienie wielu różnych bytów zakłada istnienie przyczyny sprawczej i formalnej, a dobro jest zamienne z bytem. Najwyższe dobro jest równocześnie najwyższym aktem, czyli najwyższym bytem<sup>53</sup>.

Absolut jest więc ostatecznym celem – motywem zaistnienia świata. Rozważając zagadnienie od strony bytów pochodnych, Bóg, jako najwyższe dobro, okazuje się także ostatecznym celem – kresem dążenia wszystkich bytów niekoniecznych. Dzieje się to na mocy realizowania przez poszczególne byty pochodne doskonałości wyznaczonych przez samą ich naturę. Natura każdego bytu jest ostatecznie określona przez wzór-formę istniejącą w intelekcie Absolutu, dlatego przez fakt realizowania działania właściwego dla danego bytu dąży on do najpełniejszego upodobnienia się do Absolutu<sup>54</sup>. Być określoną

---

agentis. [...] Tertio, ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea: quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum voluntatis; nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum” (tenże, *Summa theologiae*, I, q. 19, art. 4, resp.) oraz „Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit secundum modum assimilationis ad ipsum [...]” (tenże, *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 46).

<sup>53</sup> „Być w akcie [esse actu] jest dobrem dla każdego bytu, lecz Bóg jest nie tylko bytem w akcie, lecz sam jest swoim aktem bytu [est ipsum suum esse], jak widzieliśmy. Dlatego Bóg jest samym Dobrem, a nie tylko jest dobry” (S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 38); „[...] ratio boni praesupponit rationem causae efficientis et rationem causae formalis” (tenże, *Summa theologiae*, I, q. 5, art. 4, resp.).

<sup>54</sup> „[...] omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem” (tamże, I, q. 44, art. 4 ad 3).

naturą i działać zgodnie ze specyficznymi determinacjami danej natury oznacza dążyć do Boga. „Wszystkie byty pożądamy własnej doskonałości, pożądamy tym samym Boga, o ile doskonałości wszystkich rzeczy są jakimś podobieństwem Boskiego *esse*”<sup>55</sup>. Skoro płaszczyzną podobieństwa między bytami niekoniecznymi a Absolutem jest przede wszystkim istnienie, rozumiane jako pewna aktualność rzeczy, to realizacja działania zgodnego z naturą jest dążeniem do realizowania tej aktualności. W ten sposób byty osiągnące aktualność zgodną ze swą naturą, upodobniają się do samej aktualności.

Wszystkie byty niekonieczne dążą do Absolutu jako swego „przródła”. „Powrót” ten, jak zaznaczono, polega na realizowaniu doskonałości i natury. Inną pozycję zajmują pod tym względem byty rozumne. Tylko one mają przywilej świadomego dążenia do Absolutu poprzez poznanie i miłość<sup>56</sup>.

Nie wyklucza to jeszcze trzeciego momentu celowości, tu nieanalizowanego, który wiąże się z uporządkowaniem, a przez to podporządkowaniem jednych bytów drugim. Bóg, stwarzając „przez intelekt”, stworzył zarazem porządek, który ujawnia się także m.in. w zhierarchizowaniu celowym, co scholastycy wyrażali w powiedzeniu: *Deus voluit hoc esse propter hoc*<sup>57</sup>.

Działanie Absolutu w stosunku do bytów pochodnych obejmuje więc równoczesne potrójne przyczynowanie: sprawcze, wzorcze i celowe, co wyrażnie, zwłaszcza w ostatnich swych dziełach, stwierdza św. Tomasz: „[...] o każdym bycie mówi się, że jest dobry dobrocią Boską, ponieważ Bóg jest pierwszą przyczyną wzorczą, sprawczą i celową wszelkiego dobra [*totius bonitatis*]”<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Tamże, I, q. 6, art. 1 ad 2.

<sup>56</sup> Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 46.

<sup>57</sup> „Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum, in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei: quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando” (tenże, *Summa theologiae*, I, q. 65, art. 2, resp.).

<sup>58</sup> Św. Tomasz mówi tu wprawdzie o przyczynowaniu dobra, ponieważ jednak pojęcie dobra jest zamienne z pojęciem bytu, tekst ten odnosi się także do

O ile u Platona partycypacja rozumiana była jako relacja skutkowo-przyczynowa w zakresie wyłącznie przyczyny formalno-wzorczej, u św. Tomasza odnosi się przede wszystkim do przyczyny sprawczej, implikującej przyczynowanie wzorcze i celowe<sup>59</sup>. Ta transpozycja dokonana została w związku ze zmianą koncepcji bytu, w którym nie akt treściowy (forma), ale beztreściowy akt istnienia jest czynnikiem ostatecznie aktualizującym rzeczywistość. Toteż byt, rozpatrywany od strony aktu istnienia, domaga się przede wszystkim przyczyny sprawiającej aktualność bytu, niebędącego pełną aktualnością, ale posiadającego czynniki możliwościowe<sup>60</sup>. Wyrażenie byt *per participationem* w Tomaszowej filozofii oznacza więc takie byty, które od Absolutu otrzymują istnienie proporcjonalne do ich formy, a równocześnie rozwijając swe możliwości, czyli rozwijając się w granicach wyznaczonych przez naturę (aktualizując swe możliwości), zbliżają się do Absolutu jako do swego ostatecznego celu.

Być bytem przez partycypację oznacza być bytem uprzyczynowanym, i to uprzyczynowanym koniecznie, bytem pochodnym, związanym relacjami koniecznymi z Absolutem<sup>61</sup>. Relacja konstytuująca partycypację realną jest transcendentálna (obejmuje wszystkie byty); konieczna (wchodzi w samą naturę bytu pochodnego, nie istnieje nic, co nie byłoby partycypacją Absolutu); dynamiczna – ujmuje nie tylko strukturę bytów statycznie, lecz ukazuje strukturę implikującą rozwój, coraz pełniejsze stawanie się istnienia (akt-możliwość). Jest to relacja niezwrótta, antysymetryczna, nie dotyczą jej prawa przechodności (każdy byt jednostkowy w zakresie istnienia partycypuje

---

przyczynowania bytu. Zresztą gdzie indziej pisze: „[...] cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem” (tamże, I, q. 44, art. 4 ad 4).

<sup>59</sup> Uwagi na temat partycypacji jako „sprzężonego” działania przyczynowości sprawczej, wzorczej i celowej Boga właśnie w oparciu o analizę działania zob. M.A. Krapiec, *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 21–23.

<sup>60</sup> Toteż często nazywa się tomistyczną koncepcję partycypacji koncepcją primatu aktu, co akcentuje w swojej pracy A. Hayen, *L'Intentionnel selon Saint Thomas*, 2 ed., Paris-Bruxelles 1954, s. 94.

<sup>61</sup> „[...] habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod sit causatum ab alio” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 44, art. 1 ad 1).

wprost w Absolucie), realna oraz konieczna od strony bytów pochodnych, niekonieczna zaś od strony Absolutu<sup>62</sup>.

Tak rozumiana partycypacja nie tylko nie przeciwstawia się przyczynowości, lecz jest właśnie wszechstronnym ujęciem działania przyczynowego Absolutu i wpływających z tego konsekwencji: wspólnoty bytów i podobieństwa ich do Boga<sup>63</sup>. Akcentowanie samego podobieństwa w doktrynie partycypacji związane było z esencjalną koncepcją bytu i prowadziło do wielu sprzeczności, jak widać choćby na przykładzie filozofii Platona.

Teoria partycypacji transcendentalnej oparta na koniecznych relacjach zachodzących między bytami złożonymi i Absolutem, obejmująca równocześnie przyczynowanie sprawcze, wzorcze i celowe, stanowi też filozoficzny fundament wyjaśnienia teologicznej prawdy o stworzeniu świata<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Por. szerzej na temat charakteru relacji partycypacji: Z.J. Zdybicka, *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970), z. 1, s. 5–78.

<sup>63</sup> Na związek partycypacji w filozofii św. Tomasza z przyczynowością zwrócił przede wszystkim uwagę, w przeciwstawieniu do Geigera, Fabro, stąd tytuł jego drugiej monografii: *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Nie wyeksplikował on jednak szerzej łącznego działania wzorczego, sprawczego i celowego jako nieodzownych czynników determinujących partycypację.

<sup>64</sup> Nie wydaje się, aby Geiger słusznie przeciwstawiał partycypację stworzeniu, uważając, że partycypacja ujmuje relacje między Absolutem a bytami pochodnymi w sensie statycznym, natomiast stworzenie – dynamicznym. Jest to wynikiem wąskiego rozumienia partycypacji. Jeśli partycypację pojmie się jako relację między Bogiem a światem w sensie przyczynowania sprawczego, celowego i wzorczego, to można między teorią partycypacji i teorią stworzenia postawić znak równości. Oczywiście, zawsze trzeba pamiętać o tym, że teoria stworzenia, jako teoria teologiczna, rozpatruje całe zagadnienie „od góry”, tzn. od strony Boga, natomiast partycypacja jest podejściem do tej relacji od strony bytów niekoniecznych. Zawartość filozoficzną teorii stworzenia stanowi właśnie tak rozumiana partycypacja. Przy filozoficznym wyjaśnianiu stworzenia ciekawe analizy dotyczą pojęcia *ex nihilo* dokonywane na podstawie Tomaszowej egzystencjalnej koncepcji bytu. Otóż implikowany tu przeciwpodział na byt i nie-byt opiera się na istnieniu. Kontradykcja dotyczy przeto afirmacji lub negacji istnienia (istnieć–nie istnieć). „Nicość” jest negacją aktu istnienia, a więc nie jest nazwą, lecz funktozem.

## JEDNOŚĆ ZASADY AKTUALIZACJI (ISTNIENIA)

Jedność rzeczywistości to przede wszystkim jedność egzystencjalna (jedność aktu). Wspólnota dotyczy więc samego istnienia. Absolut, jako jedność bezwzględna, Czysty Akt udziela istnienia (aktu) wszystkim pozostałym bytom. Istnienie w każdym z nich jest zasadą jedności i aktualności<sup>65</sup>. Partycypowanie w istnieniu Absolutu całej pozaboskiej rzeczywistości stanowi najważniejszą podstawę jedności kosmosu oraz fundament zachodzenia analogii (podobieństwa) między bytami pochodnymi wzajemnie i między nimi a Absolutem. Absolutna jedność Czystego Aktu jest zasadą wszelkich jedności i aktualności ograniczonych. Przez sam fakt bycia (istnienia) i przez sam fakt jedności wewnętrznej, w wyniku posiadania jednego aktu-istnienia, byty niekonieczne są podobne do Absolutu – pełni aktualności i doskonałej jedności. Absolut jest bytem i wszystko, co istnieje poza Nim, jest także bytem<sup>66</sup>.

Ontyczną spistość całej rzeczywistości (kosmosu) sprawia więc jedność pryncypium aktualizacji. Akty partycypowane są koniecznie powiązane z aktem samoistnym<sup>67</sup>. Stanowią z nim konieczną od strony bytów partycypujących wspólnotę. Absolut istnieje, a wszystkie inne byty współistnieją z Absolutem i współistnieją z pozostałymi bytami pochodnymi od Absolutu. Wspólnota posiada więc wymiar wertykalny i horyzontalny. Tak rozumianą jedność wszystkiego, co istnieje, można by nazwać jednością formalną jedynie pod warunkiem, że się określi bardzo dokładnie znaczenie użytego tu terminu „formalny”. Św. Tomasz, czyniąc analogię między formą, jako czymś

<sup>65</sup> „Esse est id, in quo fundatur unitas suppositi”. „Unum est ens in quo non est distinctio per ens et non ens” (S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. 1, d. 19, q. 4, art. 1 ad 2). Por. na ten temat S. Kowalczyk, *Próba opisu jedności transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962), z. 1, s. 119–134.

<sup>66</sup> „Et hoc modo ilia quae sunt a Deo assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 4, art. 3, resp.).

<sup>67</sup> „[...] ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens” (tamże, I, q. 4, art. 1 ad 3).



najbardziej doskonałym w porządku treściowym, a aktem istnienia, który jest najdoskonalszy w porządku bytowania<sup>68</sup>, istnienie w bycie określa jako *maxime formale*<sup>69</sup>. Chodzi tu jednak o zaakcentowanie doskonałości aktu istnienia, a nie o jakiegokolwiek powiązanie z porządkiem treściowym, do którego odnosi się forma. Absolut jako nieskończona i doskonała forma<sup>70</sup> (najwyższa aktualność) zapewnia spoistość bytów za pośrednictwem przyczynowania sprawczego. Podobieństwo formalne, istniejące między Absolutem i bytami pochodnymi wskazuje przeto, iż opiera się ono na tym, co w bycie najdoskonalsze, a więc na akcie istnienia. Zależność w istnieniu wszystkich bytów od Absolutu sprawia ich rzeczywistą jedność, mimo mnogości i różnorodności bytów<sup>71</sup>. Wszystkie wielorakie realne byty istnieją na mocy partycypacji w istnieniu Czystego Aktu, jedynej, ostatecznej przyczynie wszystkiego, co istnieje<sup>72</sup>.

Analiza funkcji aktu istnienia w bytach potwierdza egzystencjalną jedność i wspólnotę bytów stanowiących kosmos. Chociaż odrębny w każdym bycie i niepowtarzalny akt istnienia, w każdym z nich pełni odpowiednio taką samą funkcję – urealnia, aktualizuje treść oraz unifikuje, jednoczy, sprawiając, że byt jest czymś odrębnym od innego bytu.

W ten sposób trzeba zinterpretować występujące często w dziełach św. Tomasza z Akwinu wypowiedzi, które wyrwane z kontekstu lub włączone w inny system, mogłyby sugerować inne znaczenia. Idzie tu

<sup>68</sup> Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 26–52.

<sup>69</sup> „Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse [...]” (tenże, *Summa theologiae*, I, q. 7, art. 1, resp.).

<sup>70</sup> „[...] cum Deus sit ipsa forma vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest” (tamże, I, q. 3, art. 7).

<sup>71</sup> „Divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta” (S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. 1, d. 8, q. 1, art. 2).

<sup>72</sup> „Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendatur. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium” (tenże, *Summa theologiae*, I, q. 3, art. 5, resp.) oraz „Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum, in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparatur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam” (tenże, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 24/2: *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. J. Cos, Romae–Parisiis 2000, art. 1).

właścucha o takie wyrażenia, jak: *esse commune, ens commune, totum esse*. Wyjaśniając prawdę o stworzeniu świata, św. Tomasz określa proces stworzenia jako „[...] emanatio totius esse ex non ente, quod est nihil”<sup>73</sup> oraz jako „[...] emanatio totius entis universalis a primo principio [...]”<sup>74</sup>. Użyte przez Akwinatę zwroty: *totum ens, ens universale* mogłyby sugerować, jakoby istnienie Boga traktował jako istnienie powszechne, wspólne wszystkim bytom, lub przyjmował jakieś wspólne, ogólne istnienie, czy wspólny byt, którego poszczególnymi realizacjami czy fragmentami byłyby konkretnie istniejące byty, albo – jak to ma miejsce w systemie Proklosa – *esse* stanowiłoby pierwszą zhipostazowaną emanację Absolutu (*prima rerum creatarum est esse*)<sup>75</sup>. Cały kontekst systemu św. Tomasza wyklucza taką interpretację. Wyrażnie twierdzi:

Mówiąc, że Bóg jest samym istnieniem, nie musimy popełniać błędu tych filozofów, którzy utrzymywali, że Bóg jest istnieniem powszechnym [*esse commune*], które udziela się każdej rzeczy. To istnienie, które nazywamy Bogiem, jest takie, że niczego nie można do niego dodać, wyróżnia się od wszystkich innych swoją niezłożonością<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Tenże, *Summa theologiae*, I, q. 45, art. 1, resp.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Również Pseudo-Dionizy przyjmował *esse commune* jako „wspólny byt” pochodzący wprost od Boga. Wówczas istnienie konkretów byłoby partycypacją w nim. Św. Tomasz rozważa stanowisko Areopagity, z tym, że w swoim systemie go nie przyjmuje: „[...] deinde, cum dicit Dionysius [...] Et ipsum [...] ostendit quomodo esse se habet ad Deum; et dicit quod ipsum esse commune est ex primo Ente quod est Deus, et ex hoc sequitur quod esse commune aliter se habeat ad Deum, quam alia existentia, quantum ad tria: primo quidem, quantum ad hoc quod alia existentia dependet ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo; et hoc est quod dicit Dionysius quod ipsum esse commune est ipsius Dei, tamquam ab Ipso dependet et non ipse Deus est esse, idest ipsius esse communis, tamquam ab ipso dependens. Secundo, quantum ab hoc, quod omnia existentia continenter sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum: et hoc est quod dicit, quod esse commune est in ipso Deo sicut contentum in continente et non e converso ipse Deus est in eo quod est esse. Tertio: quantum ad hoc quod omnia alia existentia participant eo quod est esse, non autem Deus, sed magis esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo Ipsius; et hoc est quod dicit quod esse commune habet Ipsum scilicet Deum, ut participans similitudinem Eius, non autem ipse Deus habet esse quasi participans ipso esse” (S. Thomae Aquinatis, *In librum Beati Dionysii ‘De divinis nominibus’ expositio*, cura et studio C. Pera, P. Caramello, C. Mazantini, Taurini–Romae 1950, cap. 5, lect. 2).

<sup>76</sup> Tenże, *Opera omnia iussu Leonis XIII, P. M. edita*, vol. 43: *De ente et essentia*, Romae–Parisiis 1976, cap. 5.

Św. Tomasz nie przyjmuje również istnienia jakichś bytowości ogólnych. Mówiąc natomiast o *esse commune* czy *totum esse*, wskazuje na powszechność i wspólnotę (tożsamość czy raczej takozsamość) funkcji istnienia, jaką pełni akt istnienia w każdym konkretnie. Akt istnienia, jako właściwy, konkretny, jednostkowy akt istoty substancjalnej czy przypadłościowej, w każdym bycie jest różny (można mówić o jedyności każdego aktu, rozumiejąc przez to niepowtarzalność), istnieje jednak takozsamość, czyli wspólność, jego funkcji. W każdym bowiem uaktualnia, realizuje daną istotę, ustalają w porządku bytowym. To, co wspólne wszystkim bytom, to fakt ich istnienia jako podstawa rzeczywistości, działania i oddziaływania na inne byty. Istnienie właśnie sprawia, że byty są, działają i razem z innymi realnie zdążają do Absolutu. O wspólności, całości czy uniwersalności *esse* (istnienia) można więc mówić jedynie w znaczeniu takozsamości i powszechności funkcji *esse*, a nie w znaczeniu jakiejś jednej, wspólnej bytowości. Pojęcie *esse commune* byłoby więc poznawczym ujęciem powszechności funkcji aktu istnienia w każdym konkretnie.

## JEDNOŚĆ TRANSCENDENTNEGO WZORU

Istnienie każdego bytu sprawia Absolut. Wszystko co jest stanowi albo Czysty Akt, albo istnieje na mocy uczestnictwa w Jego pełnej aktualności. Jedność rzeczywistości to jedność analogiczna aktu i jego funkcji. Nie jest to jednak egzystencjalny monizm. Rzeczywistość stanowią byty o rozmaitej strukturze formalnej: Absolut, który jest bytem bezwzględnie prostym, byty złożone, ale istniejące samodzielnie (substancje), a wreszcie byty istniejące w czymś innym (przypadłości). Absolut jest jeden, ale bytów substancjalnych i przypadłościowych jest niezliczona ilość. Różnorodność bytów jest tak wielka, iż zdawałoby się, że trudno jest mówić o jakiejś innej wspólności całej rzeczywistości poza tą, która wypływa z faktu istnienia.

Czym wobec tego wytłumaczyć tę nieprzebraną wielość bytów? Ostatecznym czynnikiem wyjaśniającym fakt wielości, różnorodności i rzeczywistej odrębności bytów niekoniecznych jest transcendentny wzór, od którego pochodzi zróżnicowanie bytów<sup>77</sup>. Relacje zachodzące

<sup>77</sup> „Omne ens quantumcumque imperfectum a primo ente exemplariter deducitur” (S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri*

między bytami pochodnymi a Absolutem jako ich transcendentnym wzorem precyzują również charakter ontycznej wspólnoty bytów. Partycypacja dotyczy nie tylko aktu istnienia; cały byt istnieje na mocy uczestnictwa w Absolucie. „Stopień” aktualności każdego konkretnego wyznaczony jest bowiem formą-wzorem istniejącym w umyśle pierwszej przyczyny. Przyczyna ta działa poprzez poznanie. Absolut jako Transcendentny Wzór uzasadnia więc mnogość bytów. Byty zostały pomyślane (zaplanowane) jako mnogie, ale sam fakt jedności transcendentnego wzoru unifikuje tę wielość. Każdy byt realizuje daną „myśl” (ideę) Absolutu, naśladuje więc Go w sobie tylko właściwy sposób, który charakteryzuje jego własny byt, ograniczony istotą (możliwością)<sup>78</sup>. Byt jest samym sobą, jest odrębnością w stosunku do wszystkich innych bytów dzięki temu, że uczestniczy w Byciu Absolutnym na sposób wyznaczony „planem” (wzorem, ideą) Boga. Wszystkie byty stanowią więc wspólnotę i w tym, że wszystkie pochodzą od jednego wzoru, partycypują jego byt na miarę wyznaczonej przez niego formy<sup>79</sup>.

---

*Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. 2, ed. P. Mandonnet, Parisii 1929, d. 3, q. 3, art. 3 ad 2); „Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis” (tenże, *Summa theologiae*, I, q. 47, art. 2, resp.); „[...] distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem suppleatur ex alia: nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. – Et, quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum [...]” (tamże, I, q. 47, art. 1, resp.).

<sup>78</sup> Ten rodzaj podobieństwa św. Tomasz nazywa analogią, przez co rozumie podobieństwo, które nie polega na tym, że dana rzecz należy do tego samego rodzaju czy gatunku, lecz po prostu posiada najpowszechniejszą ze wszystkich doskonałość – byt. „[...] non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis aut speciei: sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 4, art. 3 ad 3).

<sup>79</sup> Św. Tomasz wyjaśnia dokładnie w jaki sposób od jednej pierwszej przyczyny może pochodzić wiele różnorodnych bytów: „[...] agens per naturam agit per formam per quam est, quae unius tantum est una: et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus ut supra ostensum est, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius ut supra ostensum est, relinquatur quod licet sit unus, possit multa facere” (tamże, I, q. 47, art. 1 ad 1); „[...] nulla creatura repraesentat perfecte exemplar

Jedność (w znaczeniu jedyności) wzoru, według którego wszystkie byty, przez to wszystko czym są, są wewnętrznie ukształtowane, stanowi fundament wspólnoty bytów oraz swoistego (niesymetrycznego) podobieństwa ich do Boga przy równoczesnym nieskończonym niepodobieństwie. Dialektyka podobieństwa i niepodobieństwa bytów, istniejących na mocy partycypacji do Absolutu, oparta jest na złożoności bytów pochodnych z elementów aktualnych (transcendentalnych) i możliwościowych (kategorialnych). Poszczególne, rozważany sam w sobie byt okazuje się odrębny od innych bytów. Równocześnie rozważany w aspekcie transcendentalnym stanowi on „fragment”, „część” wielkiej wspólnoty, „część”, która domaga się koniecznego odniesienia do „całości”, rozumianej jako pełnia aktualności i pełnia doskonałości<sup>80</sup>. Wszystko co istnieje jest niedoskonałe, ograniczone, fragmentaryczne, a równocześnie jest powiązane z innymi bytami i powiązane z pełnią i do niej podobne przez sam fakt bycia. Forma powoduje, że byty są zasadniczo ograniczone w sobie, zamknięte, kategorialne. Równocześnie jednak ta sama forma zrealizowana sprawia, iż są one związane z pełnią, bo realizują jej idee. Absolut udziela więc jakby coś ze swej aktualności na miarę też przez Niego wyznaczoną. Podstawą więc spistości różnorodnych, wielorakich bytów jest różnostopniowe partycypowanie w jedynej doskonałości<sup>81</sup>.

---

primum, quod est divina essentia. Et ideo potest per multa repraesentari. – Et tamen, secundum quod ideae dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum” (tamże, I, q. 47, art. 1 ad 2).

<sup>80</sup> Używam tu wyrażen „fragment”, „część”, „całość” nie w znaczeniu materialnym ani geometrycznym (jednoznacznym), ale w sensie analogicznym. Między Absolutem rozumianym jako pełnia aktualności („całość”) a bytami istniejącymi przez partycypację („części”, „fragmenty”) zachodzi zasadnicza odrębność strukturalna, nie ma więc niebezpieczeństwa, że te terminy można zinterpretować w sensie panteistycznym.

<sup>81</sup> Stanowisko Hegla z jego koncepcją całości *Identität – Differenz* było próbą rozwiązania problemu jedności i wielości (monizm – pluralizm) bez znalezienia transcendentalności. Ostateczne rozwiązanie Hegla i kontynuatorów jego myśli jest monistyczne, gdyż zanegowano samodzielność jednostek.

## CHARAKTER PODOBIEŃSTWA ZACHODZĄCEGO MIĘDZY ŚWIATEM I BOGIEM

Uwzględnienie pochodności bytów od jednego transcendentnego wzoru bliżej określa charakter egzystencjalnej wspólnoty bytów wyznaczonej przez relacje zachodzące między bytem partycypowanym i bytami partycypującymi. Jest to związek egzystencjalny (wskazany przy omawianiu przyczynowania sprawczego) oraz relacja podobieństwa, która wynika z racji samego faktu bytowania. Absolut i byty niekonieczne istnieją – z tym, że Absolut istnieje w sposób doskonały, pełny, nieograniczony, natomiast byty partycypujące istnieją w sposób cząstkowy, niepełny, ograniczony. Ograniczenie nie pochodzi jednak od jakiegoś elementu obcego, wrogiego, jak uważał np. Platon, ale jest stanem normalnym, zaplanowanym przez Absolut<sup>82</sup>. Ontycznie niemożliwa byłaby nawet inna sytuacja. Byt prosty może być tylko jeden. Byty pochodne, złożone, z konieczności nie mogą być pełnią aktualności<sup>83</sup>.

Fakt istnienia bytów pochodnych i sposób ich istnienia jest więc realizacją planów Absolutu. Taki sposób istnienia (ograniczony) pociąga więc za sobą z konieczności odrębność strukturalną od Absolutu i stanowi rację niepodobieństwa do Niego. Jedność i wspólnota pozostają w płaszczyźnie istnienia oraz innych związanych z istnieniem, transcendentnych, właściwości bytu. Dlatego św. Tomasz wyraźnie mówi, iż podobieństwo przez partycypację między bytami a Bogiem nie zachodzi z racji wspólnoty formy gatunkowej czy rodzajowej, ale jedynie z racji wspólnej „formy” bycia<sup>84</sup>. To sprawia, iż można mówić o podobieństwie niedoskonałym i jednostronnym. Byty istniejące na mocy partycypacji są podobne do Absolutu, natomiast On nie jest do nich podobny<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Biorąc pod uwagę ontyczne pierwszeństwo istnienia przed istotą i fakt egzystencji istnienia czystego oraz istnień złożonych z istoty i istnienia, powstaje problem, co powoduje nierówność bytową. Jest to tzw. problem ograniczenia istnień przez istotę, aktu przez możliwość. Por. M.A. Krapiec, *Struktura bytu*, s. 294.

<sup>83</sup> Zob. S. Thomae Aquinatis, *De ente et essentia*, cap. 4.

<sup>84</sup> Por. tenże, *Summa theologiae*, I, q. 4, art. 3.

<sup>85</sup> „[...] creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae [...]” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 4, art. 3 ad 4). Relacja metafizycznego podobieństwa nie jest symetryczna (odwzajemna).

Podobieństwo związane z samą wzorczością Absolutu posiada charakter statyczny. Dynamizuje się ono przez fakt istnienia i związanego z nim działania bytów, zmierzających do realizacji możliwości zawartych w naturze danego bytu. Dotyczy to wszystkich bytów, a w bytach rozumnych dopełnione jest dążeniem do Absolutu przez poznanie i miłość. Jest więc dążeniem świadomym<sup>86</sup>.

Jedność i jedyność pierwszej przyczyny jako sprawcy, wzoru i celu wszystkiego, co istnieje, jest ontyczną podstawą analogicznej jedności i spoistości całego kosmosu. Tę ontyczną wspólnotę między bytami niekończącymi i Absolutem dopełniają jeszcze związki zachodzące między bytami pochodnymi. Jako byty, czyli istniejące natury, realizują swój byt poprzez różnorodne aktywności, dzięki którym wzajemnie na siebie oddziałują, wchodząc w nowe, realne związki o zasięgu kategorialnym. Bytując i działając swoiście, osobno, bytują i działają wspólnie z innymi. Pogłębia to wspólnotę bytową w pewnych wycinkach rzeczywistości.

Oparty na przyczynowaniu sprawczym, wzorczym i celowym związek wszystkich bytów z Absolutem w konsekwencji prowadzi do ustalenia ontycznego podobieństwa zachodzącego między bytami istniejącymi na mocy partycypacji i Absolutem oraz między bytami pochodnymi między sobą. Podobieństwo to, jak wskazano wyżej, posiada charakter zupełnie wyjątkowy. Byty niekończące są podobne do Absolutu przede wszystkim z racji bytowania i tego, co jest nieodłącznie związane z bytowaniem i wspólne wszystkim bytom, a więc z racji właściwości transcendentalnych. Natomiast w tym, w czym są tylko podobne do siebie, różnią się od swej przyczyny; są w tym do niej niepodobne (właściwości kategorialne). Dzieje się tak dlatego, że byty pochodne są podobne do swego jedyne i transcendentnego wzoru w sposób niepełny i nierówny. Podobieństwo między bytami istniejącymi na zasadzie partycypacji i Absolutem może być wyrażone jedynie przy pomocy pojęć transcendentalnych, a jedność rzeczywistości wyrażona przy pomocy transcendentalnej analogii.

Partycypacja transcendentalna i analogia transcendentalna spotykają się właśnie w ukazaniu swoistej jedności kosmosu i wspólnoty ontycznej bytów. Transcendentalna partycypacja, a więc fakt, że wszystko, co istnieje, uczestniczy w bycie Absolutu, czyli jest od niego zależne w sensie sprawczym, wzorczym i celowym, ujmowany jest

<sup>86</sup> Chodzi o dążenie do osiągnięcia optimum dla danej natury.

w analogii transcendentальной, która ukazuje wspólnotę doskonałości transcendentальной i proporcjonalne jej realizacje przez poszczególne konkrety. Fakt partycypacji transcendentальной i analogia wewnętrznybytowa i międzybytowa stanowią także ontyczną podstawę dla możliwości posługiwania się analogią jako metodą filozoficznego poznania, możliwości tworzenia pojęć transcendentálních i analogicznych oraz analogicznego sposobu orzekania. Więż bytowa istniejąca między bytami pochodnymi i Absolutem pozwala utworzyć jedno pojęcie transcendentálne, ujmujące rzeczywistość w tym, co wspólne wszystkim bytom, choć realizowane przez każdy z nich w różnym stopniu, przede wszystkim jedno pojęcie bytu, rzeczy, jedności, odrębności, prawdy i dobra. Pochodząca z bytowej zależności od Absolutu jedność ontologiczna doskonałości realizowanych przez wielorakie byty, czyli powszechność faktu partycypacji, stanowi więc podstawę do unifikacji i pojęcia bytu i innych pojęć transcendentálních.

Jedność źródła partycypacji uzasadnia przeto metodę analogii metafizycznej i możność orzekania o Bogu pojęć analogicznych (transcendentálních). Transcendentálny aspekt poznania metafizycznego ujmującego w bytach to co wspólne i niezacieśniające zakresu do żadnego uniwersum bytowego powoduje pewną „otwartość” pojęć metafizycznych, które – choć utworzone na podstawie bytów pochodnych – mogą być orzekane o Absolucie<sup>87</sup>.

Teoria transcendentальной partycypacji bytu w filozofii Tomasza z Akwinu stanowi ujęcie rzeczywistości w jej wspólnych cechach. Jest jakby najogólniejszym zwornikiem całego systemu i rozwiązuje spór między monizmem i pluralizmem. Ukazuje bowiem z jednej strony

---

<sup>87</sup> Zagadnienie analogii jako metody metafizycznego poznania oraz sposobu orzekania o Bogu pojęć analogicznych i transcendentálních stanowi wielki problem, szeroko opracowywany w literaturze filozoficznej. Tutaj jedynie ograniczam się do ukazania związków między partycypacją a analogią poznawczą. Chodzi tu o podkreślenie, że jedynie pojęcia transcendentálne są „otwarte” na Absolut, wszelkie natomiast pojęcia kategorialne mogą być o Bogu orzekane w sensie metaforycznym. „Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut *ens, bonum, vivens*, et huiusmodi: et talia proprie dicuntur de Deo” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 13, art. 3 ad 1) oraz „Unde quaelibet creatura intantum eum repraesentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet: non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium [...]” (tamże, I, q. 13, art. 2, resp.).



odrębność każdego konkrētu (wszelki byt rozpatrywany w sobie jest realny i stanowi pewną bytową jedność), lecz z drugiej strony ujmuje go w perspektywie transcendentalnej, a więc traktuje go jako element pewnej „całości”, obejmującej wszystkie byty, które tworzą między sobą również osobliwą jedność przez fakt współpartycypowania w jednej przyczynie – jedności absolutnej. Jest to nie tylko unifikacja poznawcza jednego (analogicznego i transcendentalnego) pojęcia bytu, lecz przede wszystkim jedność realna bytów, która może być ujęta poznawczo w jednym pojęciu. Jedność ta wynika z unifikacyjnej mocy aktu: istnieje zasada aktualności wszystkiego – czysty akt; wszystkie inne byty swą aktualność czerpią z niego. Toteż całą relację partycypacji można wyrazić w kategoriach możności i aktu: „Byt partycypujący do bytu partycypowanego ma się tak, jak możność do aktu”<sup>88</sup>.

Ontyczna więź między Absolutem i bytami pochodnymi znajduje się więc na „przecięciu” równoczesnej transcendencji i immanencji Absolutu w stosunku do nich. Transcendencja bytowa przejawia się w odrębności strukturalnej: Absolut jest bytem bezwzględnie prostym, czystą aktualnością. Byty istniejące na zasadzie partycypacji są wewnętrznie złożone z różnorodnych elementów mających się do siebie jak możność do aktu. Byty nie są czymś statycznym, podlegają nieustannym przemianom, aktualizacji. Partycypacja posiada przeto charakter dynamiczny.

Immanencja Absolutu przejawia się w tym, że byty pochodne są wewnętrznie ukonstytuowane przez stwórcze działanie Boga. Do ich natury, jako bytów, należy odniesienie do Absolutu. Transcendencja Boga ukazuje naturalną niedoskonałość bytu pochodnego i wielkość Absolutu. Immanencja natomiast daje bytom skończonym nieporównywalną wielkość, udział w wielkości samego Boga.

Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część istoty czy przypadłości, lecz jak działający w tym, co działa. Działający musi być złączony z tym, co działa, i przeniknąć go swoją mocą [...] ten, co porusza i byt poruszany muszą być razem. Ponieważ Bóg jest samym istnieniem [*esse*] dzięki swej istocie, byt stwarzany musi być Jego właściwym skutkiem [...]. Bóg nie jest jednak przyczyną bytu skończonego tylko w momencie stwarzania, lecz tak długo, jak długo stworzenie – ponieważ ciągle jest – ma być zachowane w istnieniu [...]. Jak długo byt istnieje, tak długo Bóg musi być

<sup>88</sup> S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones quodlibetales*, III, q. 8.

obecny w danej rzeczy stosownie do jej istnienia. Lecz istnienie [esse] jest czymś najbardziej wewnętrznym w każdej rzeczy i najgłębiej obecnym w niej, ponieważ jest czynnikiem formalnym w stosunku do wszystkiego, co się w danej rzeczy znajduje. [...] Stąd Bóg jest obecny w każdej rzeczy i to najbardziej wewnątrznie [intime]<sup>89</sup>.

Transcendentalna partycypacja bytu od strony filozoficznej ukazuje prawdę, że „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy [...]”<sup>90</sup>, wykluczając równocześnie panteizm.

---

<sup>89</sup> S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 8, art. 1.

<sup>90</sup> Dz 17,28.

# WYJAŚNIENIE FAKTU ISTNIENIA RELIGII

Zofia J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 282–294; 307–311.

Obecnie skoncentrujemy się na wyjaśnianiu samego faktu istnienia religii przez wskazanie na realne istnienie członów relacji (chodzi głównie o uzasadnienie realnego istnienia osoby „Ty” transcendentnego), poznanie ich struktury wewnątrz byt owej oraz wzajemnych związków ontycznych.

## A. PODMIOTOWE PODSTAWY FAKTU RELIGII

1. **Przygodność osoby ludzkiej.** Ostatecznym ontycznym wyjaśnieniem faktu religii od strony podmiotu jest niekonieczny, czyli przygodny i potencjalny, status ontyczny osoby ludzkiej.

Osoba ludzka, jak zresztą wszystkie inne byty dostępne nam w bezpośrednim poznaniu, jest bytem złożonym z różnych współkonstyтуujących ją elementów, które w wyjaśnianiu metafizycznym ujmujemy jako złożenie z istoty i istnienia, mających się do siebie tak jak możność do aktu. Podstawą jedności złożonego bytu ludzkiego jest jeden akt życia – istnienia<sup>1</sup>. Bytowość człowieka konstytuuje więc

---

<sup>1</sup> Pomijamy tutaj sprawę materialno-duchowej struktury człowieka, choć jest to ogromnie ważne dla wyjaśniania faktu religii. Duchowość człowieka i fakt powiązania istnienia osoby ludzkiej z duszą, poprzez którą – jako formę – istnieje cały człowiek, stanowią ontyczną podstawę trwania człowieka po śmierci oraz możliwości nawiązania dialogu z „Ty” transcendentnym, który Jest bytem

istnienie, które nie utożsamia się z cechami bytu ludzkiego, jego naturą, treścią (istotą). Istnienie człowieka jako takie jest istnieniem niekoniecznym, przygodnym i ostatecznie musi być istnieniem pochodnym (osoba ludzka nie daje sobie sama istnienia, od niej nie zależy jego trwanie, nie należy ono także do jej natury). Przygodność osoby ludzkiej przejawia się w jej strukturze bytowej (złożoności), czasowości trwania (rodzi się, istniejąc podlega nieustannym zmianom, umiera) oraz w jej działaniu. W aktywności poznawczej przygodność osoby ludzkiej wyraża się w aspektywności poznania (może poznawać zawsze tylko z jakiegoś punktu widzenia, pod jakimś kątem), sukcesywności (nie może poznać od razu wszystkiego, musi zdobywać wiedzę stopień po stopniu), możliwości błędów. W dziedzinie aktywności wolitywnej wyrazem przygodności jest to, że decyzje człowieka (wolność) napotykać różne ograniczenia, związane choćby z jego naturą, byciem w świecie itp.

2. *Potencjalność osoby ludzkiej.* Człowiek jest bytem materialno-duchowym, doświadczającym swej bytowej jedności (swego „ja”) i swej podmiotowości, czyli tego, że jest sprawcą aktów specyficznie ludzkich, jakimi są głównie poznanie intelektualne i wolitywne chcenie (miłość). Będąc bytem substancjalnym (bytem w sobie), doświadczającym swej tożsamości, jest bytem potencjalnym, tzn. takim, który mając pewne dyspozycje, urzeczywistnia je (aktualizuje) w kontaktach z innymi bytami (rzeczami) – przede wszystkim osobowymi – poprzez odpowiednie w stosunku do swoich możliwości działanie. Człowiek realizuje siebie jako osobę poprzez adekwatne w stosunku do swej potencjalności czyny, rozwija się i osiąga pełnię zgodnie z potrzebami swojej natury.

Spotencjalizowanie (a zatem i aktualizacja) osoby ludzkiej ma podwójny kierunek: wewnętrzny i zewnętrzny.

1. *Wewnętrzna aktualizacja człowieka.* Człowiek aktualizuje się, tworzy siebie poprzez poznanie (zwłaszcza intelektualne), miłość (życie moralne), twórczość (sztuka, technika). W każdej z tych dziedzin

---

duchowym. Na temat materialno-duchowej struktury człowieka i przygodności bytu ludzkiego zob. szerzej: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1974, zwłaszcza s. 101–140, 228–231.

działanie człowieka zawiera pewne napięcie między tym, co względne, relatywne, a ukierunkowaniem na to, co nieograniczone, czyli absolutne. W jaki sposób dokonuje się realizacja człowieka w tych podstawowych dziedzinach?

Biorąc rzecz metafizycznie, akt jest doskonałością, natomiast możliwość – stanem niedoskonałym. Stąd działanie, będąc aktem działającego, jest jego aktualizacją, czyli doskonaleniem. Człowiek przez swe działanie, przede wszystkim działanie specyficznie ludzkie, jakim jest poznanie intelektualne i miłość oraz twórczość kulturowa, rozwija siebie<sup>2</sup>.

Najwyższą możliwością człowieka jest jego intelekt jako władza poznawcza oraz wola jako władza dążenia i miłości. Możliwość doskonaleni się, czyli aktualizuje, zgodnie ze swoim przedmiotem. Przedmiotem intelektu jest prawda, natomiast woli – dobro, czyli intelekt ludzki nastawiony jest na poznanie prawdy, a wola na zdobycie dobra. Człowiek może poznać intelektualnie wszystko co istnieje i wszystko pokochać. Jego potencjalność w tej dziedzinie jest nieograniczona, ale ostatecznie nastawiona na Najwyższą Prawdę i Najwyższe Dobro. Wprawdzie przedmiotem właściwym intelektu ludzkiego jest istota rzeczy materialnych i o tyle się on aktualizuje, o ile poznaje istotę tych rzeczy, to jednak celem intelektualnego poznania jest wszelka prawda (prawda w ogóle – prawda powszechna). Poznając rzeczy materialne czy osoby ludzkie, człowiek poznaje bytowy charakter tych rzeczy, zmienny, skończony, a więc niepierwotny, skutkowy, pochodny: tak długo pozostaje w stanie poszukiwania i potencjalności, aż nie przyjmie istnienia ich przyczyny, czyli Bytu Absolutnego, będącego pełnym istnieniem i prawdą absolutną. Żadna z prawd częściowych nie aktualizuje w pełni potencjalności ludzkiego intelektu. Nie czyni tego nawet afirmacja istnienia Boga, gdyż w tym życiu jest to zawsze poznanie niepełne, pośrednie, mające charakter skutkowo-koniecznej afirmacji, a nie oglądu. Pełną aktualizację potencjalności intelektu może zapewnić bezpośrednio skontaktowanie się z prawdą absolutną. Absolutna prawda, jako kres aktualizacji potencjalności intelektu ludzkiego, okazuje się ostatecznym celem ludzkiej aktywności poznawczej.

---

<sup>2</sup> Zagadnienie to szeroko omawia i analizuje K. Wojtyła w rozprawie *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

Podobna sytuacja zachodzi w drugim przejawie ludzkiej potencjalności osobowej, jakim jest wola – władza miłości. Jak intelekt ludzki skierowany jest na poznanie wszelkiej prawdy, tak wola nastawiona jest na wszelkie dobro (dobro w ogóle, dobro powszechne). Działanie woli jest zresztą ściśle związane z poznaniem (ze względu na jedność człowieka).

Stwierdzamy u siebie dążenie do wszelkiego dobra, do dobra bez granic. Dążenie nie poprzestaje na jakiejś określonej sferze, ponieważ nie może w niej znaleźć pełnego zadowolenia, nasycenia, zaspokojenia. Dzięki swej najwewnętrzniejszej głębi przekracza każde dobro cząstkowe, wciąż dążąc do jego pełni. Tu, na ziemi, człowiek w swoim dążeniu do pełni dobra bywa jakby zwodzony, ale to dążenie istnieje nadal. Niezadowolenie z niespełnienia wyraża się w takich doświadczeniach, jak nuda, przesyta, awersja, wstręt, rozpacz. I choćby się, za Sartrem, takie doznania uznało za bezużyteczne cierpienie czy nawet absurdalność, to całkowicie ich stłumić nie można.

Poznając najróżnorodniejsze dobra (byt i dobro zamienne), niektóre z nich czyni człowiek przedmiotem specjalnego pragnienia, skierowuje się ku nim, by się z nimi zjednoczyć. Istotą wolitywnego pragnienia (miłości) jest dążenie do poznawanego dobra, zjednoczenie z nim. Człowiek, poznając cokolwiek jako dobro, wszystko może ukochać, czyli ze wszystkim może połączyć się w akcie miłości. Dla bytu osobowego adekwatnym przedmiotem miłości są inne byty osobowe, a więc byty świadome, poznające i zdolne odpowiedzieć miłością na miłość, czyli takie, z którymi człowiek może prowadzić dialog. Nawet osoba, jako pod pewnym względem dobro najwyższe dla człowieka, nie jest w stanie w pełni zaktualizować ludzkiej potencjalności w tej dziedzinie; dotyczy to tym bardziej wszystkich innych dóbr in-fraludzkich. Zarówno one, jak i osoby są bytami niepełnymi, niekoniecznymi, nie są więc także dobrami bezwzględными; są utracalne, niszczone. Gdyby nawet w kontaktach międzyosobowych nie było żadnych zakłóceń, to pozostaje możliwość utraty tego kontaktu wraz ze śmiercią osoby kochanej. Pozostawia to w człowieku zawsze szczelinę niedosytu. Ostatecznym przedmiotem, który może zrealizować ludzką potencjalność miłości, może być „Ty” transcendentne – osoba najdoskonalsza, najwyższe absolutne dobro – z którym wejdzie w dialog miłości.

Analiza ludzkiego działania – przede wszystkim zaś aktów poznawczych i wolitywnych – w którym przejawia się natura człowieka

jako osoby potencjalnej, prowadzi do wykrycia tego, co stanowi jego naturalny kres, jego maksimum. Jest nim, jak ukazano wyżej, kontakt z pełnią nieutralnego dobra. Takim nieutralnym dobrem, które by całkowicie zaspokoili naturalne ludzkie dążenia i stanowiło kres poznania i miłości, nie może być żaden byt przygodny (żaden byt materialny, nawet żadna osoba ludzka), lecz jedynie osoba w pełni doskonała, czyli Bóg.

Wskazuje to równocześnie, co może być kresem odniesienia religijnego. Jeśli człowiek jest osobą, bytem świadomym, kochającym i wolnym w wyborze przedmiotu miłości, to odpowiednim dla niego środowiskiem jest świat osób. Ponieważ pojemność jego poznania i miłości wykracza poza osoby przygodne, może wiązać się tylko z osobą pełnią bytu, wolności i miłości. Jedynie taki przedmiot religijny może być przez człowieka czczony, a złączenie z nim może być dla człowieka rozwijające i stanowić ostateczny cel jego życia i działania. Poza osobą Absolutu wszystko jest poniżej aspiracji człowieka. Inna sprawa, że nie jest łatwo o właściwe pojęcie osobowego Absolutu. Związane jest ono przede wszystkim z filozofiami Zachodu i wypracowane w nich, a najpełniejszy wyraz znajduje w religii chrześcijańskiej.

Wziąwszy pod uwagę osobowy status ontyczny człowieka, trzeba przyznać rację Schelerowi, który twierdzi, że kresem relacji religijnej nie może być jakiś byt materialny, jakiś przygodny byt osobowy. Adekwatne „Ty” dla potencjalności osoby ludzkiej stanowi jedynie osobowy Absolut<sup>3</sup>. Taka jest „pojemność” ludzkiego poznania i miłości – cel i kres ludzkiej potencjalności. Jedynie osobowy związek człowieka z osobowym Absolutem zapewnia mu całkowite, proporcjonalne do jego możliwości (do natury) usatysfakcjonowanie, a więc zapewnia pełną realizację, czyli – jak to określa Tomasz z Akwinu – pełne szczęście. Nie chodzi tu jednak o jakiś stan emocjonalny, o jakieś psychiczne zadowolenie czy poczucie pełni szczęścia. Tomasz szczęście rozumie dynamicznie, jako pełną aktualizację potencjalności osoby ludzkiej, która dokonuje się jedynie poprzez zjednoczenie intelektu i woli człowieka z osobowym Bogiem<sup>4</sup>.

Z dążeniem do absolutnego dobra ściśle łączy się problem wolności człowieka. Istnienie ludzkie – jak wynika z analizy jego naturalnych

<sup>3</sup> M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, s. 535.

<sup>4</sup> S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 12. Według tzw. Leonina w edycji Mariettiego, Taurini–Romae 1952.

potencjalności – można by określić jako „istnienie-ku-Bogu”, „bycie-w-perspektywie transcendentnego „Ty””. To „bycie-ku-Bogu” przejawia się, bardziej od strony negatywnej, również w ludzkiej wolności jako zdolności wyboru, decyzji. Osoba ludzka nie jest zdeterminowana w wyborze przedmiotu poznania, zwłaszcza przedmiotu miłości, gdy chodzi o dobro skończone. O wyborze dóbr, z którymi łączy się przez miłość będąc świadomą swojej w tym zakresie wolności, decyduje ona sama. Żadnego z nich nie musi kochać; jeżeli zaś kocha, czyni to na mocy osobistej decyzji. Mając do wyboru tak wiele, wybiera niektóre i z nimi się jednoczy. Doświadczenie wolności człowieka wyraża się w doświadczeniu odpowiedzialności (zadowolenie lub poczucie winy) w momentach podejmowania decyzji. Oprócz tego wolność jest ściśle związana z moralnością, która stanowi niepowątpiewalny fakt ludzkiej rzeczywistości. Bez doświadczenia swojej wolności człowiek nie mógłby nigdy odróżnić „powinienem” od „muszę”, porządku moralnego od porządku przyrody (natury).

Wolność człowieka byłaby niezrozumiała, gdyby nie przyjąć, że ma on perspektywę nieograniczoną, nieskończoną, że jest ostatecznie otwarty na „Ty” transcendentne. Gdyby jakiegokolwiek dobro, poza „Ty” transcendentnym, było dla człowieka celem, człowiek musiałby je osiągnąć, byłby w stosunku do niego pozbawiony wolności. A przecież człowiek nie jest zewnętrznie do końca zdeterminowany w stosunku do żadnego dobra przygodnego (względego). Tak kieruje swoim postępowaniem, że przez to właśnie przekracza cały świat natury, którego działanie jest zawsze zdeterminowane określonym dobrem. Człowiek w świadomy i do pewnego stopnia wolny sposób decyduje się nawet na wybór pełni dobra – najdoskonalszej osoby, która, póki człowiek żyje na ziemi, nie jawi mu się z całą wyrazistością i dlatego nawet w stosunku do niej zachowuje on wolność<sup>5</sup>. Ontycznie najwyższe dobro stanowi cel konieczny dla człowieka, bo ze względu na nie wybiera dobra-środki.

Jak wynika z analizy ludzkiego działania, ostateczny cel człowieka, najwyższa wartość (dobro), „Ty” transcendentne nie jest, obiektywnie mówiąc, przez człowieka wybierane; jest ono mu dane

---

<sup>5</sup> Obiektywnie rzecz biorąc, cel ostateczny jest człowiekowi „dany”. Subiektywnie natomiast człowiekowi tylko wydaje się, że ten cel wybiera. Poza tym dopóki Bóg nie przedstawi się człowiekowi w pełni jako absolutne dobro i prawda, może on rzeczywiście uznać Go lub nie uznać za uświadomiony cel swojego życia.



obiektywnie (najwyższa wartość musi być przez człowieka chciana jakby z konieczności). Człowiek nie może nie chcieć zjednoczenia z „Ty” transcendentnym, bo nie może nie dążyć do pełnego rozwoju swoich naturalnych możliwości. Wolność zatem dotyczy tylko drogi i sposobu dążenia do osiągnięcia ostatecznego celu. Zachodzi tu sytuacja pozornie paradoksalna – brak wolności w stosunku do najwyższej wartości jest równocześnie najwyższą wolnością.

Nie należy jednak sprawy upraszczać. Wszystko to jest dość jasne w rozważaniach teoretycznych, ale praktycznie wiadomo, że jakże trudno człowiekowi uznać i dostrzec to, co jest najwyższą wartością. Jakże różnie je rozumie i jak różnym wartościom przypisuje wartość najwyższą. Może zatem mylić się w rozpoznaniu najwyższego dobra. Dzieje się tak dlatego, że człowiek, będąc skierowany całą swą bytowością ku „Ty” transcendentnemu, bardziej je przeczuwa, niż zna. Łatwo tu więc o pomyłkę: wartość najwyższą może człowiek przypisać czemuś względnemu. Czemuś, co jest znakiem, słowem Boga, może przypisać rzeczywistość boską. W życiu doczesnym umysł i serce człowieka są pełne niepokoju, poszukują, bo jeszcze nie doszły do pełnego poznania i zjednoczenia z dobrem najwyższym.

Wraz z wolnością dana jest człowiekowi moralność i jej obowiązywalność, na mocy której człowiek jest świadomy, że ma coś do zrobienia, ale nie w sensie przymusu, lecz powinności. Powinność wykonania czegoś wiąże człowieka, ale i w tym pozostaje on wolny, tzn. może zaniechać danego działania albo uczynić coś innego. Zobowiązanie moralne jest tego typu, że zakłada wolność. Powinność jednak przedstawia się równocześnie jako coś bezwarunkowego, zwłaszcza w tym, co dotyczy wspólnego celu moralności, mianowicie tego, by postępować zgodnie z godnością osoby, oraz środków prowadzących do tego celu, nawet z utratą życia łącznie. Powinność dotyczy dążenia do najwyższego dobra, a wolność – wyboru drogi, środków, typu realizacji tej powinności.

Moment absolutności przejawia się również w twórczej działalności człowieka (*póiesis*). Rzemiosło, technika jako takie dotyczą tego, co relatywne, ograniczone, ale ujawniają transcendencję ducha ludzkiego w stosunku do twórców natury, które zachowują się w swoim działaniu zawsze zgodnie z prawami natury, nie przejawiając spontaniczności, inwencji. Moment absolutności najbardziej przejawia się w twórczości artystycznej – w sztuce, gdzie inwencyjność człowieka osiąga najwyższy stopień. Człowiek w działalności artystycznej tworzy dzieła, które

mimo określoności miejsca, czasu, adresata, a więc relatywności, równocześnie ujawniają to, co konieczne i istotne, stają się transparentne i absolutne<sup>6</sup>.

Dalszym uzasadnieniem transcendentnego wymiaru osoby ludzkiej jest jej bytowość „ku śmierci”, a więc ku jakiemuś kresowi, co znowu od strony bardziej negatywnej potwierdza przygodność i potencjalność osoby ludzkiej, która, póki żyje w wymiarach czasowych, jest jedynie w fazie aktualizowania się, a nie aktualizacji. W filozofii współczesnej słusznie zwrócono uwagę na dynamiczny charakter śmierci jako kresu aktualizowania się i jako kresu drogi prowadzącej do osiągnięcia pełnej aktualizacji, a więc doskonałości. Obecnie mówi się o śmierci jako momencie ostatecznego wyboru (decyzji) w stosunku do osoby Boga – pełni dobra. Dlatego śmierć uważana jest za „najważniejszy akt człowieka, przez który dopełnia on ostatecznie swego istnienia”<sup>7</sup>. Zachodzi wówczas pełna aktualizacja potencjalności osoby ludzkiej.

Gdyby wraz ze śmiercią następował absolutny kres ludzkiego istnienia, człowiek nie miałby możliwości osiągnięcia celu swego życia – pełnej aktualizacji. Gdyby rzeczywiście tak było, to byt ludzki byłby w swej potencjalności czymś nieracjonalnym, wewnątrznie fałszywym, nienaturalnym, gdyż ze swej natury byłby skierowany na to, co mu zasadniczo niedostępne. Przeżycie śmierci i pragnienia jej przekroczenia, zanegowania jej jako kresu ludzkiego życia wplecione jest w niemal wszystkie czynności i przeżycia psychiczne człowieka<sup>8</sup>. Każda religia nawiązuje do tych przeżyć i każda religia jest ostatecznie rozwiązaniem tego najbardziej ludzkiego i najbardziej dramatycznego

<sup>6</sup> Zwraca na to uwagę J.B. Lotz w pracy *Ich – Du – Wir. Fragen um den Menschen*, Frankfurt am Main 1968, s. 206–208.

<sup>7</sup> K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg im Breisgau 1958, s. 85. Wraz ze śmiercią kończy się okres aktualizowania się osoby ludzkiej, okres „bycia w drodze” (*status viatoris*). Dlatego moment śmierci jest momentem najpełniejszej aktualizacji. Teologia chrześcijańska zwraca uwagę na religijny charakter śmierci: „Ostatnie posunięcie człowieka, którym kończy on, a zarazem dokonuje ziemskiej egzystencji wędrowca, jest w ścisłym sensie kultowym aktem miłosego oddania. W tym akcie, przyjmując wyraźnie przeznaczenie śmierci, człowiek oddaje się Bogu i przekazuje Mu się razem z umykającym mu już życiem” (J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Paryż 1970, s. 98).

<sup>8</sup> Fakt śmierci od strony filozoficznej omawiają: M.A. Krąpiec (*Ja – człowiek*, s. 391–423), L. Boros (*Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1971), J. Krasiński (*Być tajemnicą, w: Być człowiekiem*, s. 281–310).

problemu osoby ludzkiej. Wszelka religia niesie przede wszystkim wybawienie z tego dramatu, z tego „nieszczęścia”. Religia właśnie jest rozszerzeniem granic ludzkiego bytowania poza wymiary przestrzenno-czasowe, jest nadaniem mu wymiaru ponadczasowego, wiecznego. Jest ona wkorzeniem całego człowieka i wszelkiej jego działalności w wieczność.

2. *Zewnętrzna aktualizacja człowieka.* Potencjalna osoba ludzka aktualizuje się, tworzy siebie poprzez związki, przede wszystkim interpersonalne. Toteż naturalnym kontekstem osoby jest społeczność osób (rodzina, państwo itp.). Człowiek rodzi się w społeczności, żyje w niej i rozwija się. Społeczność jest koniecznym warunkiem życia i rozwoju osobowego. Kresem potencjalności osoby ludzkiej, jej ostatecznym celem, najwyższą wartością nie może być jednak społeczność ludzka, choćby najdoskonalsza. Będąc koniecznym warunkiem życia i rozwoju, nie jest tym, co ją tworzy, co ją ostatecznie uzasadnia i co jest kresem jej miłości. Człowiek przekracza nie tylko świat rzeczy, ale także świat ludzki. Będąc w hierarchii ontycznej bytem najwyższym (osoba jest bytem substancjalnym, społeczność – bytem relacyjnym), osoba jest celem dla społeczności, nie zaś odwrotnie. Społeczność, ontycznie rzecz biorąc, doskonali osobę, ale jej nie uzasadnia. Toteż osoba ludzka zachowuje swoją autonomię i wolność w stosunku do wszelkich relacji społecznych. Ta transcendencja osoby ludzkiej w stosunku do społeczności jest możliwa tylko wówczas, gdy przyjmie się, że istnieje osoba absolutna, ku której osoba ludzka jest skierowana i która jest jej najwyższą wartością.

Transcendencja osoby ludzkiej w stosunku do społeczności przejawia się także i w tym, że osoba jest nie tylko przedmiotem, ale i podmiotem praw, tzn. człowiek może wybierać dobra, które uzna za właściwe jako środki prowadzące do realizacji wybranego przez siebie celu ostatecznego. Ponieważ jednak nie jest on jedynym bytem osobowym, stąd istnieje potrzeba uzgodnienia wzajemnego używania dóbr, by nie pozbawiać innych osób dóbr potrzebnych im w realizacji ich celów.

Tak więc transcendencja osoby ludzkiej, ludzkiego „ducha” ukazuje się w kontekście związków z naturą (przyrodą) i więzi społecznych. Człowiek – reflektujące „ja”, świadomy swych czynów podmiot, doświadczający swej odrębności i wolności od wszystkiego, co nim nie jest – nie stanowi funkcji świata rzeczy ani świata osób, choć jest

weń zanurzony. Będąc immanentny w stosunku do świata, transcenduje go i zdolny jest do dynamicznego skierowania się ku osobie najdoskonalszej. Człowiek, jako świadoma podmiotowość, jest skierowany ku podmiotowości absolutnej, źródłu, z którego wypływa jego istnienie i ku któremu zmierza jako osoba, zwłaszcza w aspekcie duchowym. Swoją podmiotową zupełność i godność czerpie ostatecznie z tego „bycia-ku-Bogu” i „dla-Boga”.

Analiza osobowego bytu ludzkiego ukazała więc podstawy ontyczne, bytowe, związane z naturą osoby ludzkiej, wyjaśniające pojawienie się relacji religijnej, która jest związkiem osoby ludzkiej z osobowym Absolutem jako jej źródłem istnienia i ostatecznym celem (najwyższą wartością). Uniesprzecznieniem faktu religii, czyli relacji między osobą ludzką i osobą Boga, jest więc od strony podmiotu status ontyczny bytu ludzkiego: osobowy i jednocześnie przygodny, potencjalny. Cele i granice aktywności ludzkiej, szczególnie intelektualno-poznawczej i wolitywnej (miłości), stanowią obiektywne uwarunkowania możliwości zaistnienia takiego kontaktu z osobą transcendentną, jaki realizuje się właśnie w aktywności religijnej człowieka.

Chociaż w aktach religijnych osoba ludzka skierowana jest bezpośrednio na „Ty” transcendentne i przez to realizuje właściwy wymiar ludzkiej egzystencji, to jednak i tu okazuje się jej potencjalność osoby ludzkiej; jest to zawsze faza aktualizowania. Poza tym owo skierowanie osoby ludzkiej na „Ty” transcendentne, jak wszystko w życiu ludzkim, ma charakter dyspozycji, która może być zaktualizowana lub nie, czy też zaktualizowana w większym lub mniejszym stopniu. Wprawdzie tego rodzaju aktywność człowieka suponuje zaangażowanie się drugiego członka relacji religijnej – Boga, ale i w tym honoruje On wolność osoby ludzkiej. Wyjaśnia to możliwość istnienia ludzi błędnie (niewłaściwie) religijnych czy takich, dla których dziedzina aktywności religijnej nie stanowi przedmiotu specjalnej troski. Wiele ludzi nie zdobywa szerszych perspektyw w różnych dziedzinach życia, może więc im również brakować przenikliwości i uświadomienia sobie właściwych perspektyw religijnych. Człowiek, choć powinien, może jednak nie realizować dyspozycji życia religijnego albo realizować je niewłaściwie.

## B. PRZEDMIOTOWE PODSTAWY FAKTU RELIGII

Obejmują one uzasadnienie istnienia osobowego Absolutu (Boga) oraz wykazanie ontycznych relacji zachodzących między osobą ludzką i osobowym „Ty” transcendentnym (partycypacja bytu).

### Istnienie osobowego absolutu

Właściwym terenem rozwiązania problemu istnienia Boga jest realistyczna filozofia bytu, dostarczająca wiedzy obiektywnej, realnej i koniecznej w tej dziedzinie. Toteż argumenty tam formułowane posiadają wartość pierwszorzędą (obiektywnie) i właściwie można by się ograniczyć do zaprezentowania tylko ich. Dla pełniejszego jednak obrazu możliwości wykazania istnienia Boga przedstawimy również niektóre argumenty pozametafizyczne, pełniące niekiedy ważną funkcję światopoglądową.

**D o w o d y m e t a f i z y c z n e.** Pytanie o istnienie Boga nie pojawia się w filozofii bytu wprost, lecz jest pytaniem wtórnym. Wiąże się ono z pytaniem skierowanym pod adresem faktycznie istniejących bytów, które w analizie filozoficznej okazują się bytami złożonymi, niekoniecznymi, przygodnymi – tzn. bytami, które ze swej istoty i swego sposobu istnienia (istnienie nie utożsamia się z istotą) wymagają zewnętrznej racji tego, że istnieją. Skoro z natury swej nie muszą istnieć, powstaje pytanie, dzięki czemu istnieją. Ostateczną racją ich istnienia okazuje się osobowy Absolut.

Warto tu zwrócić uwagę na szczególny charakter poznania filozoficznego, które pozwala stwierdzić istnienie Boga. Jest to tzw. poznanie transcendentalizujące (w odróżnieniu od poznania uniwersalnego, właściwego naukom szczegółowym), w którym chodzi o poznawcze ogarnięcie całej obiektywnie istniejącej rzeczywistości (bytu jako bytu) w aspekcie najogólniejszym, a zarazem najbardziej podstawowym. Poznanie to ma na celu znalezienie koniecznych uwarunkowań ontycznych wszystkiego co istnieje (całej rzeczywistości ujętej poznawczo w pojęciu bytu jako bytu). Konieczny charakter tego poznania i jego najbardziej uniwersalna, czyli transcendentalna, perspektywa (może przekroczyć świat dany empirycznie) wyznaczone są: 1) typem postawionego w punkcie wyjścia zagadnienia: dlaczego ostatecznie istnieje coś, co nie musi istnieć (oznacza to aspekt, w jakim bada się

rzeczywistość, a mianowicie ogólnoegzystencjalny); 2) skierowaniem rozumu na wszelki byt (na wszystko, co istnieje i pod kątem tego, że istnieje); 3) uzdolnieniem ludzkiego intelektu, który potrafi „odczytać” w rzeczywistości najogólniejsze, podstawowe prawa ogólnoegzystencjalne, jak np. prawo tożsamości ontycznej, niesprzeczności bytu, ontycznej racji bytu.

Analizując intelektualnie daną w doświadczeniu rzeczywistość, filozof znajduje w niej z jednej strony tożsamość, niesprzeczność i posiadanie racji jako niezbędne warunki bycia bytem, a z drugiej strony stwierdza, że dane w doświadczeniu byty nie posiadają same w sobie dostatecznej racji swej bytowości. Powstaje zatem pytanie, jakie są konieczne i ostateczne warunki ontyczne oraz racje istnienia bytów, których zbiór stanowi świat – kosmos. Istnienie nie należy do ich natury, jest ono utracalne, zmienne i kruche. Skoro racji tej nie można znaleźć w świecie materialnym, bo wszystkie byty wchodzące w jego skład mają tę samą bytową strukturę (a więc są złożone, zmienne i nie posiadają w sobie wyjaśnienia swojej bytowości), to na mocy praw bytu, będących zarazem prawami rozumu, przekracza się świat empirii i musi się przyjąć istnienie bytu transcendentnego, o odrębnej strukturze bytowej (prostej), który ze swej istoty jest konieczny i nie potrzebuje wyjaśnienia, a przy tym może wyjaśnić fakt istnienia bytów o strukturze złożonej. Świat – zbiór bytów niekoniecznych – byłby niezrozumiały, absurdalny bez uznania istnienia Absolutu jako bytu koniecznie istniejącego i dającego istnienie bytom przygodnym. Nie można więc negować Jego istnienia nie popadając w sprzeczność z koniecznymi prawami bytu i myślenia<sup>9</sup>.

### C. OSOBOWY CHARAKTER RELACJI RELIGIJNEJ

W świetle tego co dotychczas zostało powiedziane na temat struktury bytowej osoby ludzkiej i istnienia osobowego Absolutu, ukazuje się pełniej natura faktu religii (relacji religijnej) oraz charakter i funkcje wartości religijnej (świętości).

<sup>9</sup> Na temat charakteru poznania pozwalającego rozstrzygnąć problem istnienia Boga zob. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962; M.A. Krąpiec, *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „Znak”, 16 (1964), s. 662–666; A. Stępień, *Metafizyka a istnienie Boga*, tamże, 13 (1961), s. 638–645.

## Natura relacji religijnej

Człowiek jako osoba ma w swojej ontycznej strukturze „wpisaną” otwartość na drugie „Ty” osobowe i ostatecznie na „Ty” osoby Absolutu. Dlatego jego życie należy określić jako formę bycia „dla-drugiego-ty”, a w perspektywie ostatecznej dla „Ty” transcendentnego. Można też powiedzieć, że osoba ludzka jest „bytem religijnym”, gdyż jest takim bytem, którego racją istnienia i dynamiki (rozwoju) w zakresie poznania, emocji, dążenia i zachowania się jest osoba druga, a ostatecznie osoba Absolutu.

Właściwym kontekstem życia osoby jest więc ostatecznie osoba transcendentna, której partycypacją są osoby ludzkie, tworzące „bliższy kontekst” (horyzontalny) osobowego życia człowieka. Będąc osobą, przez to, że jest unikalnym istnieniem podmiotowego „ja”, człowiek tworzy siebie przez osobowe akty poznania, miłości, decyzji itp. i przygotowuje się do pełni życia osobowego w ostatecznym kontekście osoby Absolutu jako najwyższej pełni<sup>10</sup>.

Religia jest więc ontyczną relacją osobowo-osobową (relacją „ja”–„ty”) między osobą ludzką i osobowym Absolutem, w którym osoba ludzka partycypuje jako w ostatecznym źródle swego istnienia i ostatecznym celu życia. Jest to relacja realno-egzystencjalna, konieczna, międzypodmiotowa (osobowa), „moralna”, dynamiczna, złożona z obukierunkowych aktywności, ale doskonaląca podmiot ludzki.

1. **Realno-egzystencjalna.** Relacja religijna jest związkiem realnym z podwójnego tytułu. Po pierwsze – ma realne podstawy wpisane w strukturę osobowego bytu ludzkiego i odnosi

<sup>10</sup> Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 387–388. Problem otwartości osoby ludzkiej na „Ty” transcendentne szerzej, pełniej ujawnia się na terenie rozważań teologicznych (por. W. Hryniewicz, *Człowiek – istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, w: *Być człowiekiem*, s. 233–255). „Uczestnictwo człowieka w naturze Bożej (2 P 1,4), wynikające z samej istoty obrazu Bożego w człowieku, świadczy o wzajemnej ‘otwartości’ Boga i człowieka. Z jednej strony Bóg jest ‘otwarty’ dla człowieka, z drugiej strony natura ludzka nie jest autonomiczna i zamknięta w sobie, lecz teocentryczna, ‘otwarta’ na Boga. Sam Bóg wychodzi naprzeciw tej otwartości i czyni człowieka prawdziwie ludzkim. Uczestnictwo człowieka w Bogu bynajmniej nie narusza autentycznie ludzkiej egzystencji człowieka. Z natury swojej, dzięki stworzeniu na obraz i podobieństwo Boże, człowiek jest istotą relacyjną, responsoryczną i dialogiczną, której głębi nie da się pojąć bez odniesienia do Boga. Na tym polega najgłębszy antropologiczny sens uczestnictwa człowieka w naturze Bożej” (tamże, s. 255).

się do realnie istniejącego osobowego Bytu Absolutnego. Po drugie – dla zrealizowania tego związku w płaszczyźnie osobowej konieczne jest ze strony człowieka odpowiednie działanie, realizujące w sposób świadomy, wolny (osobowy) dyspozycje ontyczne osoby ludzkiej, z natury swojej skierowanej ku „Ty” transcendentnemu. Działanie to przenika całe osobowe życie człowieka, w związku z czym religia stanowi nie jakąś wydzieloną dziedzinę życia, lecz jest sposobem ludzkiej egzystencji „ku” i „dla” „Ty” transcendentnego.

2. **O s o b o w o - o s o b o w a** (m i ę d z y p o d m i o t o w a). Zachodzi między bytami, które jako osoby są istnieniem podmiotowego „ja”, determinują siebie w zakresie świadomego i wolnego działania i są zdolne wejść w kontakt z innymi „ja”. W związku z tym relacja religijna ma charakter dialogowo-responsoryczny, czyli spotkania, udzielania się, wymiany, wzajemnego oddawania, „daru z siebie”.
3. **M o r a l n a** (ś w i a d o m a i w o l n a). Tylko człowiek jako osoba, byt rozumny i wolny, zdolny do podejmowania decyzji, jest bytem moralnym i tylko jako taki może być bytem religijnym. Religia, mając podstawy ontyczne, nie jest wyłącznie naturalnym związkiem z Bogiem, tzn. realizującym się na mocy praw natury, pojętej jako całkowicie zdeterminowane źródło działania. Przebiega ona w płaszczyźnie osobowego życia człowieka. Tylko na mocy osobowych decyzji może on świadomie dążyć do Boga, łączyć się z Nim w swoim życiu duchowo-moralnym.

Tomasz z Akwinu konsekwentnie więc umieszcza zagadnienie religii w dziedzinie przeżyć moralnych jako specyficznie ludzkich. Ma to głębokie uzasadnienie w całej jego wizji antropologicznej, implikującej metafizykę i rzutującej na teologię. Życie moralne okazuje się wewnętrzną drogą „powrotu” człowieka do Boga i dlatego akty religijne są konieczne związane z dziedziną moralności – do tego stopnia, że wszelkie próby rozdzielenia tych dwu aspektów uczyniłyby z przeżyć religijnych przeżycia nie w pełni ludzkie<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Przeżycia i akty religijne należą do dziedziny moralności w podwójnym sensie, ponieważ 1) są one, jako akty osoby, świadome i dobrowolne (są czynami ludzkimi) oraz 2) przedmiot religii (Bóg) jest ostatecznym uzasadnieniem ontycznym także porządku moralnego. Nie przeszkadza to jednak, że religia ma swój własny przedmiot i swoją wartość – świętość, podczas gdy moralność – dobro.



Bóg jest tym, który sprawia istnienie, oraz najwyższą wartością człowieka (ostatecznym celem); jest On również obecny w każdym ludzkim czynie i świadomej egzystencji, wzmacniając je swoją mocą. W tej perspektywie religijność nie tylko nie znosi moralności ani nie ukazuje Boga w jakiejś wertykalnej abstrakcji, lecz ujmuje Go jako koegzystującego w transcendencji horyzontalnej, obecnego w osobowym życiu ludzkim, nadającego człowiekowi perspektywy ostateczne, nieskończone.

Wprawdzie, według Tomasza, religia należy do moralności, ale do niej się nie redukuje, jak to było u Kanta i jego kontynuatorów. W wyniku reakcji na kantyzm powstała tendencja zbyt daleko posuniętego rozdzielania dziedziny moralnej i dziedziny religijnej. Tymczasem religia, mając własne aspekty ontyczne i właściwe sobie przeżycia psychiczne, związane ze zrozumieniem, że Bóg stanowi najwyższą wartość uszczęśliwiającą człowieka jako konkretną osobę – wartość możliwą do osiągnięcia, dynamizuje moralność, nadając jej aktualny wymiar i zabarwienie bardziej ludzkie. Bez kontekstu religijnego moralność byłaby jakąś formalnie ujętą zgodnością czy niezgodnością czynu ludzkiego z prawem moralnym, a nie osobową afirmacją dobra osobowego.

Jeśli moralność wyraża się w uzgodnieniu, ewentualnie nieuzgodnieniu decyzyjnego sądu praktycznego z normą moralności, uświadomioną sobie przez człowieka w teoretycznym sądzie o rzeczach i osobach, to dziedzina religii wskazuje na najgłębszą rację bytu ludzkich aktów decyzji. Bez wymiaru religijnego same decyzje człowieka w perspektywie osób drugich (czy siebie jako przedmiotu działania moralnego) byłyby pozbawione ostatecznego uzasadnienia osobowego. Posiadałyby jedynie uzasadnienie w relacjach rzeczowych czy zachodzących między osobami przygodnymi, które nie są w stanie w pełni i adekwatnie usprawiedliwić życia ludzkiego. Osoba druga, przygodna, chociaż jest motywem koniecznym, to jednak niewystarczającym dla aktów decyzyjnych, zwłaszcza dla jakichś aktów wyjątkowych, heroicznych, które niekiedy obowiązują człowieka.

Religia, związana z dziedzina moralnego życia człowieka, może wyrażać się bądź w aktach miłości skierowanych do osób drugich, bądź w aktach specyficznie religijnych, o ile dotyczą one wprost „Ty” transcendentnego jako źródła istnienia i ostatecznego celu ludzkiego działania – osoby obecnej i jakby współprzeżywającej z człowiekiem ludzką dolę.

4. **D y n a m i c z n a.** W człowieku zakłada ona potencjalność „bycia-ku-Bogu”, które może być zrealizowane tylko przez odpowiednie ludzkie, a więc świadome i wolne, działanie. Samo potencjalne skierowanie człowieka na Boga i całą sferę transcendentną nie stanowi jeszcze religii, jest ona bowiem świadomą i dobrowolną aktualizacją potencjalnego odniesienia poprzez akty religijne (przejście z możliwości do aktu). Więż religijna, wytworzona przez aktywność religijną, nie jest jednak dziełem samego człowieka. W tego rodzaju relacji czynny udział ma także Bóg. Dynamiczność dotyczy więc obydwu członów relacji<sup>12</sup>.
5. **K o n i e c z n a.** Ze względu na ontyczną zależność człowieka od Absolutu religia jest konieczna dla pełnej aktualizacji osoby ludzkiej jako bytu materialno-duchowego, który staje się coraz bardziej osobą przez działanie duchowe, zmierzające do samouduchowienia (w sensie ontycznym i moralnym). Religijna więź z Bogiem jest nieodzowna. Konieczność ta w pewnym sensie dotyczy i drugiego członu relacji religijnej. Skoro Bóg stworzył człowieka z miłości i sam jest miłością, pełnią dobra i prawdy, nie może człowieka nie kochać, czyli nie może nie chcieć najpełniejszego rozwoju osoby ludzkiej. Jeśli zatem osoba ludzka osiąga najpełniejszy rozwój poprzez zjednoczenie z Bogiem, to Bóg nie może nie chcieć tego zjednoczenia, bo sam przecież jest „autorem” natury człowieka.
6. **D o s k o n a l ą c a p o d m i o t l u d z k i.** Jest ona tą relacją, która wyraża się od strony podmiotu w jego aktywności. Można by powiedzieć, że wszelka działalność kulturowa, a więc poznawcza, moralna i estetyczna, rozwija aspekt duchowy człowieka. Jednakże działalność zmierzająca do realizacji relacji z Bogiem (akty religijne) doskonalą w stopniu najwyższym przede wszystkim samą osobę. Bo np. czyn moralny wprawdzie doskonalą podmiot działający, ale równocześnie nastawiony jest na dobro innych; działalność poznawcza również zwykle ma na celu odniesienie do praktycznego skutku poznania (owoców wiedzy); prawda często służy jako narzędzie do przetwarzania czy wytwarzania czegoś;

---

<sup>12</sup> W teologii katolickiej działanie Boga w konstytuowaniu więzi religijnej określa się jako opatrność, łaskę uświęcającą i uczynkową oraz specjalną pomoc Ducha Świętego, mającą na celu udoskonalenie i uduchowienie człowieka jako przygotowanie do pełnego zjednoczenia z Bogiem (dary Ducha Świętego).

podobnie działalność artystyczna doskonali jakiś materiał i przechodzi na dzieło, jest więc relacją tranzytywną. Akt religijny natomiast doskonali tylko sam podmiot (człowiek doskonali się). Kres bowiem odniesienia jest pełnią wszelkich doskonałości, najwyższym aktem pod każdym względem. Wobec tego działalność religijna nie może mu przynieść żadnych korzyści – jest więc cała zwrócona ku człowiekowi, cała nastawiona na jego najpełniejszą aktualizację (doskonalenie).

Egzystencja ludzka jest zatem istnieniem w perspektywie „Ty” transcendentnego i ta perspektywa nadaje wszystkim, nie tylko religijnym, aktywnościom człowieka sens i wartość, nie zmieniając ich wewnętrznych treści.

Akt religijny, jako przeżycie i rzeczywisty wyraz osobowego związku człowieka z „Ty” transcendentnym, obejmuje całą osobę ludzką, przenikając wszystkie dziedziny jej istnienia i działania. Zespala z sobą elementy poznawcze, wolitywne i emocjonalne w jedną całość w najgłębszym rdzeniu osobowym człowieka. Toteż w akt religijny zaangażowana jest cała ludzka jaźń. Przeżycie religijne stanowi akt najbardziej angażujący, najbardziej integralny i w konsekwencji najbardziej scalający, w którym ludzka podmiotowość, stykając się z podmiotem boskim, nie tylko nie traci swej indywidualności, ale – jak słusznie zauważa Kierkegaard – najpełniej ją odnajduje i ugruntowuje. Jeśli czyny zewnętrzne i wewnętrzne kształtują osobowe „ja” człowieka, to akty religijne czynią to w najwyższym stopniu; człowiek staje się najbardziej osobą i najbardziej „duchem”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Por. A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, Kraków 1951; W. Gruehn, *Religijność współczesnego człowieka*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1966; L. Kaczmarek, *Człowiek – istota religijna*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 171–210.



# BÓG CZY SACRUM?

Zofia J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 22–23; 72–90.

Przedmiotem naszego zainteresowania jest ten moment w dziejach myśli filozoficznej naszego kręgu kulturowego, w którym pojęcie i rzeczywistość Boga zostały zastąpione pojęciem i rzeczywistością *sacrum* jako przedmiotu, do którego człowiek religijny się zwraca. Powstaje pytanie: dlaczego tak się stało, że koncepcja Boga jako Absolutu Istnienia, Najwyższego Dobra, Miłości, Osoby Najdoskonalszej, którą człowiek uznaje za ostateczne źródło swego istnienia i Najwyższe Dobro usensowniające jego życie i działanie, koncepcja, która w naszym kręgu kulturowym była syntezą dociekań filozoficznych i wiary oraz przez wieki funkcjonowała w religii chrześcijańskiej, zastąpiona została w dużej mierze przez koncepcję *sacrum*, które weszło do rozumienia religii (teoretycznie i praktycznie) i stało się obecne we współczesnej kulturze, a nawet zrobiło w niej karierę.

Jak i dlaczego do tego doszło? Jakie są źródła i konsekwencje takiej zamiany dla człowieka, dla rozumienia i praktykowania religii, a także dla funkcjonowania ludzkiej kultury? W celu wyjaśnienia tej zamiany Boga w *sacrum* trzeba sięgnąć do korzeni podstawowych nurtów filozoficznych, zapoczątkowanych w filozofii greckiej i kontynuowanych przez wieki w kulturze zachodniej. Różnią się one między sobą przede wszystkim przedmiotem dociekań i wyjaśnień oraz źródłami i sposobem poznania. Jeden nurt to realistyczna filozofia bytu (metafizyka), która stawia sobie za cel poznanie prawdy o całej rzeczywistości i czerpie podstawowe poznanie z bezpośredniego kontaktu z pozapodmiotową rzeczywistością. Drugi nurt to filozofia idei, która człowieka

i jego wnętrze czyni podstawowym źródłem penetracji i przyjmuje jakiś rodzaj poznawczego czy emocjonalnego *a priori* w stosunku do informacji o świecie pozapodmiotowym.

## BÓG – SACRUM – RELIGIA – RELIGIJNOŚĆ

Poglądy znaczących filozofów dwu nurtów filozofii: filozofii bytu i filozofii idei, dotyczące problematyki Boga, wskazują na ważne konsekwencje w rozwiązaniu problemu istnienia Boga, określeniu Jego istoty oraz rozumieniu religii.

Filozofia bytu jako dziedzina poznania realnie istniejącej rzeczywistości prowadzi do konieczności przyjęcia istnienia Boga jako realnie istniejącego Bytu, który istnieje „w sobie” niezależnie od ludzkiej świadomości jako *Ipsum Esse Subsistens*.

Człowiek na drodze pośredniej poprzez poznanie rozumu, kierowanego istniejącą rzeczywistością, zwłaszcza afirmując sam fakt jej istnienia, chcąc wyjaśnić istnienie rzeczywistości, dochodzi (z trudem) do afirmacji istnienia Boga (że jest) i określenia, kim jest oraz ustala relacje świata do Boga i człowieka do Boga.

W tej perspektywie poznawczej świat i człowiek okazują się zależne w swoim istnieniu od Boga. Bóg jako doskonała Osoba, Najwyższe Dobro jest także celem ostatecznym działania wszystkiego, co istnieje, a co od Boga pochodzi i do Boga zmierza.

Człowiek – byt osobowy, istota rozumna i wolna tę zależność w istnieniu i działaniu od Boga może poznać, uznać i wyrazić w sposób ludzki, to znaczy świadomy i wolny. Taka koncepcja Boga i człowieka oraz wzajemnych między nimi relacji ontycznych stanowi podstawy religii. W tej perspektywie religia jest świadomą i wolną relacją człowieka do osobowego, realnie istniejącego Boga, od którego człowiek czuje się zależny i do którego dąży jako do Najwyższego Dobra usen-sowniającego jego życie i działanie.

Wiedza o Bogu zdobyta naturalnym rozumem w filozofii bytu w myśli chrześcijańskiej zostaje dopełniona przez samoobjawienie się Boga, które człowiek może ze zrozumieniem i w sposób wolny przyjąć (wiarą). Bóg jako realnie najdoskonalsza Osoba ubogaca człowieka tętnieniem i udziałem w wewnętrznym życiu Bożym. Życie religijne staje się dla osoby ludzkiej wezwaniem do upodobnienia się do Boga, do przebóstwienia mocą Bożą. Człowiek, nie będąc Bogiem z natury,

może zostać przeobstwoniony przez współpracę i współudział w życiu Boga, w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej w religii chrześcijańskiej. Religia jest drogą realnego spełniania się człowieka, który pochodzi od Boga, jest stworzony na jego podobieństwo oraz w sposób świadomy i wolny do Niego przez całe życie zdąża.

W filozofii idei z właściwym jej refleksyjnym punktem wyjścia problem Boga nie jest związany z prawdą o świecie, o pozapodmiotowej rzeczywistości, lecz z myślą człowieka, z wnętrzem człowieka. Sam człowiek jest rozumiany jako duch (Platon), *res cogitans* (Descartes), jaźń ustrukturalizowana i twórcza (Kant). Tak pojęty człowiek ma pewne aprioryczne w stosunku do poznania wyposażenie, między innymi ideę Boga. Bóg jest więc postrzegany jako wrodzona człowiekowi idea Bytu Nieskończonego (Descartes), idea rozumu teoretycznego (Kant), „boskość” i „świętość”, będące przedmiotami intencjonalnych aktów religijnych (Scheler).

Idea Boga w tego typu filozofiach nie jest związana z poznaniem prawdy o człowieku i świecie, lecz z myśleniem człowieka, z apriorycznym wyposażeniem jego świadomości. Idea Boga jest i zawsze pozostanie immanentna w stosunku do ludzkiej myśli. Problem, czy Bóg istnieje poza ludzką myślą jest nierozstrzygalny.

Kwestia ta została wyostrowana zwłaszcza od czasów Kanta. Związane jest to z jego krytyką i odrzuceniem metafizyki. Agnostycyzm w dziedzinie problemów metafizycznych w pierwszym rzędzie dotyczy Boga. Negacja metafizyki, wykluczenie Boga z dziedziny poznania teoretycznego prowadzi do szukania podstaw dla religii „w duchu ludzkim”.

Kant religię związał z przeżyciem ludzkim, mianowicie ze sferą powinności moralnej, ze świadomością moralną, która domaga się (postuluje) przyjęcia Boga jako gwaranta harmonii między cnotą i szczęściem. Bóg jest więc postulatem rozumu praktycznego, jest – jak określa Kant – „wiarą rozumu”, czyli aktem woli. Człowiek chce, żeby Bóg istniał, ale nie wie, czy rzeczywiście realnie istnieje.

Scheler natomiast wiąże „boskość” i „świętość” (wartość) z aktami religijnymi, które mają charakter intencjonalny. Akty te zawsze są skierowane na przedmiot. Scheler usiłuje ten ruch aktów religijnych „zobiektywizować”, uprzedmiotowić i w tym celu przyjmuje sferę idealną. Akty religijne nie dosięgają więc realnie istniejącego Boga. Co więcej, sfera idealna stanowi barierę, która idealnie odgradza człowieka od realnego, niezależnego od człowieka Boga.

Ani więc przyjęcie wrodzonej idei Boga, ani postulowanie Go przez świadomość moralną bądź akty religijne uprzedmiotowione sferą Idealną nie wyprowadzają problemu Boga poza ludzką świadomość – myślącą, wierzącą czy czującą. Wszystko ostatecznie dzieje się i zamyka w człowieku.

W tego rodzaju filozofii nietrudno zauważyć pewną tendencję, by „uczynić Boga” z czegoś, co płynie od człowieka, od podmiotu, od jego świadomości, jego aktów. Człowiek jest podmiotem świadomym, myślącym, kreatywnym. Jest autonomiczny – znajduje w sobie wszystko, nawet ideę Boga, czy też w oparciu o swoją świadomość ją postuluje. Rozwiązanie przez Schelera tego zagrożenia także dokonuje się w świadomości człowieka, z której wywodzą się akty religijne skierowane na „boskość” i „świętość”. Wprawdzie, jak zaznaczono wyżej, są one zobiektywizowane przez sferę idealną, ale sprzężenie aktu i przedmiotu oraz oglądowość przedmiotu przez podmiot potwierdza tezę, że w duchu, z którego wypływają akty religijne, są one już „przykrojone” na miarę boskości, co sugeruje rodzaj absolutności podmiotu. Poza tym od sfery idealnej do realnie istniejącego Boga także nie ma przejścia. W filozofii idei człowiek *a priori* ma coś z boskości. Jest przede wszystkim duchem i bierze udział w „tworzeniu” Boga. Wyraźnie to stwierdza Kant, mówiąc, że jesteśmy „subiektywnymi samotwórcami (*Selbstschöpfer*) myślanych przedmiotów”, czy Scheler, pisząc, że „człowiek [...] nosi wyższą godność [...] współtwórcy Boga [...]”<sup>1</sup>.

Czym byłyby w perspektywie apriorycznej boskości umieszczonej w człowieku religia? Kogo miałby człowiek w religii uznawać, czcić i z kim jednoczyć się? Z sobą? Z innym człowiekiem? Z tworem swojej myśli? Nie chciał tego na pewno ani Descartes, ani Kant, którzy byli chrześcijanami. Istnieje jednak pewna logika myślenia. Przekonanie o pewnego rodzaju boskości człowieka towarzyszy myśli idealistycznej od Platona. Motyw ten jakby ukryty przewijał się zarówno u Descartesa, jak i Kanta. Dopiero jednak Feuerbach wyraził *expressis verbis* to, w co brzemienne były filozofie świadomości, jaźni myślącej i kreatywnej: człowiek ma przymioty boskie, współtworzy czy ostatecznie tworzy Boga. Stąd prosty wniosek Feuerbacha, że Bogiem dla człowieka jest człowiek. Idea Boga, według niego, to nic innego jak idea gatunkowa człowieka. Myśl ta podjęta i zrealizowana została

---

<sup>1</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 428.



przez Nietzschego, K. Marksa czy później J.-P. Sartre'a. Deifikacja człowieka, rozumiana w różny sposób przez wspomnianych myślicieli, oznaczała negację istnienia Boga. Było to związane z dramatycznymi dla człowieka konsekwencjami zamknięcia idei Boga w ludzkiej świadomości. Ateizm, czy nawet antyteizm i dążenie do eliminacji religii z ludzkiego życia oraz kultury, stały się nieuchronne i zataczały coraz szersze kręgi w XIX i XX wieku.

Należy podkreślić jeszcze jeden skutek wyeliminowania problematyki Boga z dziedziny istniejącego bytu, mianowicie negację możliwości poznania prawdy o Bogu w oparciu o istniejący świat, a więc negację metafizyki i przeniesienie podstaw religii w dziedzinę subiektywnych przeżyć ludzkich. Filozofia bytu daje solidne podstawy nie tylko do rozstrzygnięcia czy Bóg istnieje, lecz także określenia kim jest, w oparciu o analogiczne i transcendentalne poznanie istniejącego bytu. Natomiast w filozofii świadomości brak takich podstaw, co grozi relatywizmem i zamknięciem religii w kulturze.

Dzieje pojęcia *sacrum* są tego najlepszym dowodem. Neokantowski nurt sakrologiczny, teoria wartości jako decyzji ludzkich (Nietzsche, Weber) to ważne punkty w procesie przeobrażania *sacrum* i związanej z nim zamiany religii jako realnego związku człowieka z realnie istniejącym Bogiem na nieokreśloną precyzyjnie religijność – zjawisko społeczno-kulturowe.

Nurt sakrologiczny, zwłaszcza fenomenologiczny, wniósł do badań nad religią wiele cennych analiz i interesujących interpretacji. Wiele aspektów fenomenu religijnego zostało dzięki temu ukazanych. To, co szczególnie cenne w dociekaniach fenomenologicznych, to przeciwstawienie się żywym na przełomie XIX i XX wieku tendencjom ewolucjonistycznym w rozumieniu religii, ateistycznym czy antyteistycznym. Zwolennicy *sacrum*, szczególnie fenomenologowie religii, podkreślali konieczny związek religii z człowiekiem (świadomością ludzką), trwałość zjawiska religii i jego oryginalny, niesprowadzalny do innych dziedzin życia ludzkiego status.

„Sacrum” jako termin zastępujący termin „Bóg” (Absolut osobowy) wprawdzie wzbudzał dyskusję wśród filozofów, jednak wszedł na stałe nie tylko do badań religiologicznych, ale przyjął się i rozpowszechnił w XX-wiecznej kulturze. Można nawet powiedzieć, że zrobił „karierę”. Wielu wydawał się łatwiejszy do przyjęcia niż termin „Bóg”, z którym zawsze łączyły się wymagania nie tylko religijne, ale i moralne. Był łatwiejszy do przyjęcia jako bardziej „nowoczesny”. Niestety,

przez brak precyzji w określaniu treści terminu „sacrum” oraz oderwaniu religii od innych niż religijne przejawów życia ludzkiego, przyczynił się w dużej mierze do niekorzystnych – choć zapewne niezamierzonych przez niektórych przynajmniej jego zwolenników – zmian w rozumieniu religii. Treść terminu „sacrum” ulegała – pod wpływem przemian myślowo-kulturowych – transformacjom prowadzącym do zmiany rozumienia religii na bliżej nieokreśloną religijność.

*Sacrum* jako wspólny wszystkim religiom przedmiot przeżyć (doświadczeń) religijnych przez różnych myślicieli było odmiennie rozumiane. Dla Söderbloma było „bezosobową mocą”, dla Otta – „mysterium tremendum et fascinans”, dla Eliadego „elementem struktury świadomości”, dla Windelbanda „niezdeteminowanym treściowo ideałem życiowym”, dla Heideggera „wymiarem bycia”.

Warto podkreślić, że *sacrum* miało szczególny status ontyczny. Skoro korzenie religii tkwiły w podmiocie ludzkim jako podmiocie przeżyć religijnych, zwłaszcza w ujęciu fenomenologów, *sacrum* było pewnym uprzedmiotowieniem religijnych aktów podmiotu. Było relatywizowane do intencjonalnego przedmiotu aktów religijnych, a więc było przedmiotem danym w świadomości i jakby konstytuowany przez nią. Tak rozumiane *sacrum* znajdowało się wewnątrz ludzkiej świadomości i było do pewnego stopnia przez nią kształtowane. W tej perspektywie istnienie *sacrum* poza ludzką świadomością jest nierozstrzygalne. Ma ono charakter subiektywistyczny.

Doceniając dokonania fenomenologów w dziedzinie penetracji zjawiska religijnego, nie można zapominać o ograniczeniach metody fenomenologicznej. Przypomniał o tym Jan Paweł II, dobrze przecież znający i w pewien sposób korzystający z tej metody:

Można na przykład metodą fenomenologiczną analizować doświadczenia, takie jak doświadczenie moralności, religii czy też człowieczeństwa, wzbogacając w znaczący sposób nasze poznanie. Nie można jednak zapominać, że te wszystkie analizy poniekąd milcząco zakładają rzeczywistość bytu ludzkiego, to znaczy bytu stworzonego, a także rzeczywistość Bytu Absolutnego. Jeżeli nie wychodzimy od tego ‘realistycznego założenia’, poruszamy się w próżni<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 21.

Filozofia bytu, metafizyka realistyczna, jest więc nieodzowna, by właściwie zinterpretować fakt religii. Poza tym, podkreślając absolutną autonomię religii jako odrębnej, niepowiązanej z innymi dziedzinami sfery życia ludzkiego (z czym wiąże się radykalna opozycja między sferą *sacrum* a *profanum*), przedstawiciele myśli sakrologicznej odrywają religię od całego kontekstu życia, zwłaszcza od racjonalnego poznania i moralności. Traktowanie religii jako sfery wydzielonej przeciwstawia się zdecydowanie klasycznemu, realistycznemu rozumieniu religii, jako osobowemu związkowi człowieka z osobowym Transcendensem (osobowym Bogiem) – źródłem i celem człowieka i całej rzeczywistości oraz Najwyższym Prawodawcą. W perspektywie realistycznej więź religijna obejmuje całe osobowe życie człowieka, wszystkie jego przejawy. Religia jako dziedzina kultury transcenduje inne dziedziny i dzięki temu stanowi syntezę – ogniskową – kultury.

Z biegiem czasu następowała transformacja terminu „sacrum”. Chociaż teorie religii, zwłaszcza fenomenologiczne, przeciwstawiała się tendencjom antyreligijnym, sekularystycznym, żywym zwłaszcza od okresu oświecenia, a skrajnie sformułowanym przez wielkich krytyków religii, takich jak Marks, Nietzsche, Freud, Sartre, nie zdołały zatrzymać procesów sekularystycznych w kulturze Zachodu.

Sekularyzacja polegała na separacji religii od życia społecznego, traktując religię jak sprawę czysto prywatną. Absolutyzowano autonomię człowieka w sferze moralnej, przypisując mu zdolność stanowienia o tym, co dobre i co złe oraz ograniczono wpływ na sfery świeckie. Zawężenie poznania naukowego do nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych, narzędna rola nauki i będąca tego wynikiem mentalność naukowa (scjentyistyczna) inspirowały literaturę, media, akcentując nieograniczoną wolność człowieka i przypisując mu nieskończone możliwości urządzenia życia na ziemi. Doczesność („temporalność”), a także uznanie życia na ziemi za jedyną przestrzeń życia ludzkiego (terroryzm) były tego konsekwencjami. Ulegając wpływom antyreligijnym i ulegając mentalności scjentyistycznej, wielu ludzi współczesnych praktycznie żyje, jakby Bóg nie istniał, żyje poza kontekstem wartości, których Bóg jest źródłem. W naszej kulturze szerzy się zjawisko, które Jan Paweł II określił jako „oderwanie od źródła”. Ostatnie spojrzenie Jana Pawła II na świat, wyrażone w jego książce-testamencie, jest dalekie od optymizmu: „W wieku XX uczyniono wiele, aby świat przestał wierzyć, ażeby odrzucił Chrystusa”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, s. 124.

Powstały spustoszenia w dziedzinie moralności indywidualnej i społecznej. Europa na przełomie XX i XXI wieku, zdaniem Jana Pawła II, to „kontynent spustoszeń”.

W zsekularyzowanym świecie *sacrum* religijne albo zanika, albo ulega zasadniczym deformacjom. Wprawdzie procesy sekularyzacyjne nie odrzuciły całkowicie *sacrum*, ale przyczyniły się do zasadniczych transformacji w jego rozumieniu i wartościowaniu. Współcześnie mówić można o ambiwalencji znaczeniowej i aksjologicznej *sacrum*<sup>4</sup>.

Obecność *sacrum* została przesunięta w świeckie obszary kultury, które miały zastąpić tradycyjną religię (sakralizacja). Najbardziej ewidentnym tego przykładem jest zjawisko, które określa się jako sakralizacja sztuki, to znaczy przekonanie, że sztuka może zastąpić religię, a więc byłaby rodzajem „religii świeckiej”<sup>5</sup>. Innym przejawem jest sakralizacja pewnych ideologii, np. marksizm, który z natury był antyreligijny, przybierał formy imitujące religię, wskazując ostateczny cel człowieka, drogi wyzwolenia i spełnienia. W tym przypadku można mówić o „ateistycznej religijności”.

W drugiej połowie XX wieku socjologowie religii dostrzegli w kulturze Zachodu zmianę nastawienia do religii. Ateizm, zwłaszcza związany z wielkimi antyreligijnymi ideologiami (komunizm), głoszący wiarę w „raj na ziemi” i obiecujący jego spełnienie, załamał się, objawiając swoje antyludzkie oblicze, a postęp techniczny, konsumpcjonizm czy hedonizm nie chronią przed pustką ludzkiego życia. Potrzeba religii daje o sobie znać. Socjologowie religii zaczęli mówić o postępującym procesie desekularyzacji i deprywatyizacji religii. Mówi się o „powrocie religii”, o „powrocie *sacrum*”<sup>6</sup>.

Rzeczywiście, zainteresowanie religią wzrasta. Tradycyjne kościoły i wyznania aktywizują się. W Kościele katolickim Sobór Watykański II oraz działalność wielkiego papieża Jana Pawła II, porywającego przywódcy religijnego, przyczyniły się do wzrostu religijności.

Równocześnie jednak rośnie zainteresowanie innymi kulturami, zwłaszcza religiami Wschodu. Rozwijają się i szybko mnożą różne sekty, ich liczba sięga tysięcy. Odnawia się nurt gnostyczny, magia i okultyzm. Powstają zjawiska parareligijne. Przykładem tego jest całe

<sup>4</sup> Zob. W. Stróżewski, *O możliwości *sacrum* w nauce*, w: *Sacrum i sztuka*, oprac. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 24.

<sup>5</sup> Zob. H. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, Lublin 2006, s. 79–88.

<sup>6</sup> Por. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.

złożone i zróżnicowane zjawisko New Age. Rozszerza się przekonanie, że rewolucyjne zmiany świata i sposobów życia na ziemi muszą objąć i religie. Wielu wyraża przekonanie, że „dopóki nie zmienią się bogowie, nic się nie zmieni”<sup>7</sup>.

W tej sytuacji zmienia się rozumienie i treść terminu „sacrum”. Zmiany idą w kierunku powstania „nowej religijności”, dostosowanej do współczesnego życia. „Sacrum”, które z natury było terminem treściowo niedookreślonym, dopuszczającym różne interpretacje, ulega poważnym transformacjom. Pojawiają się jego nowe formy. Wprawdzie człowiek uznaje siebie za *homo religiosus*, ale szuka *sacrum* odpowiadającego jego upodobaniom i pragnieniom, których najczęściej on sam jest twórcą. W wyniku całkowitego zerwania z metafizyką i Objawieniem za *sacrum* uznaje się to, co człowiek sam może wymyślić – *sacrum* „na miarę człowieka”. Takie *sacrum* to: 1) niesprecyzowana zasada duchowego zaspokojenia potrzeby sensu życia; 2) „narzędzie” osobistej duchowej czy psychicznej realizacji; 3) „przeżycie” szczytowe, które ma zapewnić uczucie ostatecznego spełnienia (np. seks).

W kontekście zjawiska „powrotu *sacrum*” interesujące jest hasło dotyczące „powrotu religii”, głoszone przez przedstawicieli najnowszego nurtu myślowego – postmodernizmu.

Postmodernizm jako nurt myślowy jest związany z relatywizmem poznawczym (nie ma prawd koniecznych, stałych) oraz relatywizmem moralnym (nie ma ogólnie obowiązujących zasad moralnych). W postmodernistycznym rozumieniu człowieka podkreśla się przede wszystkim jego kreatywną wolność, której polem jest kultura. Odrzucone zostaje tradycyjne pojęcia Boga i człowieka. Postmodernizm przyjmuje programowy ateizm. Mówiąc o „powrocie religii” wyjaśnia, że chodzi o „religię rozumu”, interpretując ją jako „przestrzeń duchowej dowolności i moralnego impresjonizmu”<sup>8</sup>. Według przedstawicieli postmodernizmu religijność jest zjawiskiem czysto ludzkim, uznającym, że człowiek buduje własne *sacrum* i nadaje mu treść. Tak rozumiana religijność byłaby osadzona w potrzebach ludzkich, zamknięta w ludzkiej immanencji. Postmoderniści postulują, by była to „rozumna

<sup>7</sup> E. Trias, *Myślenie o religii*, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo* [...], tłum. M. Kowalska [i in.], Warszawa 1999, s. 125.

<sup>8</sup> Por. J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 213.

immanencja” i dlatego mówią o „religii rozumu”, która nie odsyła do żadnego porządku transcendentnego. Byłaby to bliżej nieokreślona „religia ducha”<sup>9</sup>.

Wyżej wskazane dzieje transformacji *sacrum* związane są z zamianą rozumienia religii na religijność, czyli z odrzuceniem religii jako realnego, osobowego związku człowieka z realnie istniejącym Bogiem (Absolutem osobowym), od którego człowiek pochodzi i do którego przez całe swe życie zmierza, a przyjęciem nieokreślonej religijności jako zjawiska społeczno-kulturowego. Wynika z tego, że nawet w kulturze ateistycznej pozostaje pewna naturalna skłonność i odczucie potrzeby religijności i właśnie w oparciu o nie szuka się odpowiedniego do zaspokojenia tych potrzeb *sacrum*<sup>10</sup>. Nastąpiła więc całkowita subiektywizacja *sacrum*.

Wiele współczesnych form *sacrum* należy traktować jako błędne odpowiedzi tworzone i przyjmowane z racji naturalnej religijności człowieka, niezgodne z naturą człowieka jako bytu osobowego. Tylko osobowa, świadoma i wolna więź z osobowym Bogiem, którego człowiek jest zdolny poznać i z którym może nawiązać relacje, gwarantuje mu właściwy i pełny rozwój, spełnienie i szczęście. Wszystkie inne formy *sacrum* są poniżej godności człowieka i przyjęcie ich prowadzi do deformacji jego osobowego życia. Wyraża się to często stwierdzeniem o współzależności między „śmiercią Boga” a „śmiercią człowieka”.

Obserwując współczesną sytuację myślową i kulturową w dziedzinie poznania Boga i rozumienia religii, przychodzi na myśl powiedzenie G.K. Chestertona: „Kiedy ludzie nie wierzą już w Boga, nie znaczy to, że w nic nie wierzą. Wierzą we wszystko”<sup>11</sup> – w magów, charyzmatyków, szukają *sacrum* w religiach wschodnich, w magii, w satanizmie.

Odrzucając osobowego Boga, Stwórcę i Odkupiciela człowieka, wielu ludzi czyni to w przekonaniu, że sami są jak bogowie – twórcami swego losu. Wyrazem tego jest współczesne zjawisko New Age, sekty gnostyczno-magicznej, która stawia ludzką jaźń w centrum i proponuje

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 121, 140.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 130.

<sup>11</sup> Cyt. za: U. Eco, *Trzecie zapiski na pudełku od zapalek. 1994–1996*, tłum. A. Osmólska-Mętrak, Poznań 1997, s. 119. [Zdybicka odwołuje się do opowiadania G.K. Chestertona *The Oracle of the Dog*, gdzie czytamy „It’s the first effect of not believing in God that you lose your common sense and can’t see things as they are”, w: tegoż, *Incredulity of Father Brown*, New York 1926 – przyp. J. S.].

autozbawienie, posługując się siłami kosmicznymi. Ma to tragiczne konsekwencje dla człowieka.

Człowiek jako osoba – jako byt świadomy i wolny – nie może przecież (jak przypominał Jan Paweł II) związać się i oddać czemuś, „co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi czy fałszywej utopii. Będąc osobą, może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć”<sup>12</sup>.

### WNIOSKI:

- Człowiek jest z natury zdolny do poznania prawdy, że istnieje jakaś rzeczywistość transcendentna w stosunku do niego (Bóg). To wyjaśnia fakt istnienia religii, która towarzyszy człowiekowi od początku pojawienia się na ziemi.
- Filozofia bytu podkreśla rolę aktu istnienia w każdym bycie-konkrete. To on sprawia rzeczywistość bytu i jest w nim czymś najdoskonalszym. Analiza filozoficzna wskazuje, że akt istnienia nie należy do istoty (natury) bytów danych nam w bezpośrednim poznaniu. Dlatego istnienie takich bytów domaga się wyjaśnienia przez czynniki zewnętrzne. Na tej drodze, pytając o ostateczną rację istnienia bytów niekoniecznych, dochodzi się w filozofii bytu do konieczności przyjęcia takiego bytu, który jest Pełnią Istnienia, *Ipsum Esse Subsistens*. Filozoficzny Absolut, Pełnia Istnienia, Prawda, Dobro, Piękno, od którego wszystko pochodzi na mocy Jego woli (miłości) i według Jego myśli, jest Absolutem osobowym.
- Descartes zapoczątkował odwrót od metafizyki realistycznej – metafizyki istnienia, na korzyść filozofii dającej prymat ludzkiej świadomości. Miało to kolosalne znaczenie dla problemu istnienia Boga i rozumienia religii. *Cogito ergo sum* stanowi zasadę fundamentalną, ponieważ w *cogito*, czyli w umyśle ludzkim, są idee wrodzone, dane przez naturę czy też przez Boga. Całe poznanie naukowe jest poznawaniem idei wrodzonych lub poznawaniem za ich pośrednictwem. Idea Boga także jest według Descartes’a wrodzona, przede wszystkim jako idea nieskończoności.

---

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 41, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1, Kraków 2006, s. 430.

- Filozofia Kanta stała się impulsem do rezygnacji z idei Boga i zastąpienia jej ideą *sacrum*. W wyeliminowaniu problematyki Boga z porządku teoretycznego i powiązaniu go z porządkiem praktycznym, czyli porządkiem woli – „wiary”, należy szukać zamiany pojęcia Boga jako Istoty Najwyższej, Najdoskonalszej na Boga nieokreślonego postulat ludzkiej woli. Przekonanie o pewnego rodzaju boskości człowieka towarzyszyło myśli idealistycznej od Platona. Motyw ten przewijał się zarówno u Descartesa, jak i Kanta. Dopiero jednak Feuerbach wyraził *expressis verbis* to, w co brzemienne były filozofie świadomości, jaźni myślącej i kreatywnej: człowiek ma przymioty boskie, współtworzy czy ostatecznie tworzy Boga; Bogiem dla człowieka jest człowiek.
- W zsekularyzowanym świecie *sacrum* religijne albo zanika, albo podlega zasadniczym deformacjom. Wprawdzie procesy sekularyzacyjne nie odrzuciły całkowicie *sacrum*, ale przyczyniły się do zasadniczych transformacji w jego rozumieniu i wartościowaniu. Współcześnie można mówić o ambiwalencji znaczeniowej i aksjologicznej *sacrum*.



# ATEIZM ZAGROŻENIEM DLA OSOBY LUDZKIEJ

Zofia J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012, s. 19–21; 32–41.

## CZŁOWIEK NA MIEJSCU BOGA

Nowożytny idealizm subiektywistyczny, absolutyzujący ludzką świadomość, idealizm ewolucyjny czyniący z człowieka miejsce stawania się absolutu, racjonalizm oświeceniowy zrywający relacje człowieka z Bogiem i wywyższający ludzki rozum, pozytywizm wykluczający Boga z perspektywy ludzkiego poznania, nastawiony na doskonalenie, przemianę świata, przypisujący człowiekowi wielką moc twórczą – wszystko to sprzyjało powstawaniu przekonania o wielkości, samodzielności człowieka, jego sile twórczej, przypisywaniu człowiekowi cech i mocy boskich. W takiej perspektywie Bóg staje się nie tylko niepotrzebny, ale pełni w życiu ludzkim funkcję negatywną, ogranicza człowieka, zagraża ludzkiej wolności, samowystarczalności. Bóg okazał się więc wobec człowieka konkurencyjny. Stąd postulat, by odrzucić Boga, by człowiek w pełni żył, by osiągnął absolutną samowystarczalność i wolność (L. Feuerbach, K. Marks, F. Nietzsche, J.-P. Sartre)<sup>1</sup>. W przekonaniu zwolenników „boskości człowieka” i postawienia człowieka na miejscu Boga, który według nich nie istnieje obiektywnie, lecz jest tworem ludzkiej świadomości, Bóg pełni negatywne funkcje w rozwoju człowieka, pozbawia go absolutnej wolności, hamuje rozwój zarówno w życiu

---

<sup>1</sup> Szerzej zob. Z.J. Zdybicka, *Alienacja zasadnicza: człowiek Bogiem*, „Roczniki Filozoficzne” 45–46 (1997–1998), z. 2, s. 51–68.

indywidualnym, jak i społecznym. Stąd postulat odrzucenia Boga nie ogranicza się do osobistej decyzji. Stał się inspiracją XIX- i XX-wiecznych ideologii społecznych: narodowego socjalizmu (nazizmu), marksistowskiego komunizmu czy naturalistycznego liberalizmu.

Ideologie te miały przygotowany grunt poznawczy przez błędne wizje człowieka, Boga i religii. Zrealizowanie ich w praktyce doprowadziło do duchowego i moralnego zniewolenia człowieka przez systemy totalitarne, a także do eksterminacji milionów ludzi.

Na rezultaty zastosowania błędnych ideologii nie trzeba było czekać. Wiek XX w naszym kręgu kulturowym doświadczył na wielką skalę konsekwencji odrzucenia Boga z kontekstu ludzkiego życia, które prowadziły nie tylko do śmierci prawdy o Bogu i o człowieku, ale także do śmierci duchowej i fizycznej człowieka. „Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem nieludzkim”<sup>2</sup>. W konsekwencji „ideologiczne zamknięcie się na Boga oraz ateizm obojętności, zapominające o Stwórcy i narażone na zapomnienie również o wartościach ludzkich, jawią się dziś pośród największych przeszkód w rozwoju ludzkości”<sup>3</sup>. Negacja Boga i wiara w boskość człowieka okazała się groźną pułapką.

### ODRZUCENIE BOGA (ATEIZM) – POGWAŁCENIEM GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Jak podkreślaliśmy, istotnym rysem kultury europejskiej jest personalistyczna koncepcja człowieka akcentująca jego strukturalny związek z osobowym Bogiem. W wyniku zawirowań filozoficznych i przemian kulturowych tę więź zaczęto kwestionować i pojawiło się zjawisko ateizmu, które nasiliło się w XIX i XX wieku. Ateizm przybiera różne formy i różnorodako jest motywowany<sup>4</sup>.

Ateizm może być teorią (doktryną) filozoficzną lub egzystencjalną, ale też praktyczną postawą człowieka. Doktryna może mieć charakter metafizyczny, kiedy dokonuje się negacji Boga na poziomie

<sup>2</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nr 78.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Na temat ateizmu istnieje olbrzymia literatura. Syntetycznie zob. Z.J. Zdybicka, *Ateizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. nac. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 371–390.

bytu (ateizm ontyczny, najbardziej mocny). Może przebiegać w perspektywie teoriopoznawczej, przybierając postać agnostycyzmu (niepoznawalność istnienia Boga) lub sceptycyzmu (problem jest nie do rozstrzygnięcia).

Ateizm może także wyrażać się w koncepcji, która przyjmuje jakąś rzeczywistość absolutną, niemającą cech osobowego Boga np. panteizm (wszystko jest bogiem), panenteizm (między Bogiem i światem nie zachodzi ontyczna odrębność) lub deizm (Bóg stworzył świat, ale nie interesuje się nim).

Ateizm może przy tym przybrać postać antropologiczną, gdy przypisuje człowiekowi atrybuty boskie. Może wynikać też z motywów psychicznych, gdy religię (jakiś rodzaj *sacrum*) traktuje się jako jedynie przeżycie psychiczne. Często prowadzi to do zjawiska tzw. religii bez Boga.

Współcześnie występuje ateizm socjologiczny, który eliminuje przejawy religijności z życia społecznego i politycznego, gdyż religię uważa się za sprawę prywatną (sekularyzm, laicyzm). Mówi się także o ateizmie obojętności (indyferentyzm, zapomnienie o Bogu), będącym wynikiem zafascynowania człowieka życiem doczesnym i postępowaniem „jakby Boga nie było”.

Problem istnienia Boga, jak wynika z poprzednio uczynionych dociekań, jest dla człowieka sprawą najistotniejszą, najważniejszą. Osobowy Bóg jest bowiem ostatecznym źródłem osobowego istnienia, twórcą ludzkiej natury (prawo naturalne), gwarantem ludzkiej wolności, kresem dynamizmu – przede wszystkim dynamizmu miłości, ostatecznym celem ludzkiego życia, gwarantującym godność osobie ludzkiej i zapewniający jej prymat w społecznościach (dobro wspólne). Odrzucenie istnienia Boga to pomyłka najtragiczniejsza, pozbawiająca człowieka godności osobowej, transcendentnego, duchowego wymiaru.

Dlaczego ateizm? Trzeba przypomnieć, że negacja istnienia Boga jest brakiem głębszego namysłu nad rzeczywistością. Ateizm rodzi się zawsze z negacji obiektywnej prawdy. Dla takiej negacji nie ma jednak obiektywnych podstaw. Ateizm jest bowiem stanowiskiem wtórnym w stosunku do afirmacji Boga. Myśl o Bogu, Jego uznanie (afirmacja) rodzi się w człowieku spontanicznie w poznawczym kontakcie z istniejącym światem. Takie spontaniczne i powszechne poznanie, przedfilozoficzne odniesienia człowieka do rzeczywistości boskiej jest wyjaśnieniem istnienia wszelkich religii, które w różnych

postaciach towarzyszą człowiekowi od chwili pojawienia się na ziemi i są obecne we wszystkich kulturach. Dzieje ludzkie nie notują kultury bez religii.

Mimo współczesnych przejawów ateizmu, często o charakterze agresywnym<sup>5</sup>, religie trwają w naszej kulturze, przede wszystkim chrześcijaństwo trwa – wykazuje dynamizm, umiejętność istnienia w zmieniającej się kulturze. Pojawiają się pozycje dokumentujące rozwój chrześcijaństwa i wysuwające optymistyczne prognozy<sup>6</sup>.

Filozofia, zwłaszcza filozofia europejska, pracowała i nadal wypracowuje racjonalne drogi, argumenty za istnieniem osobowym. Jest to wprawdzie poznanie pośrednie, ale szczegółowo i poprawnie uzasadnione. Natomiast negacja istnienia Boga, czyli ateizm nie posiada racjonalnych argumentów. Jest najczęściej założeniem (np. w marksizmie) czy wnioskiem wyprowadzonym z błędnych wizji świata (np. idealizm, materializm). Dlatego É. Gilson określił stanowisko negujące Boga jako „trudny ateizm”, bo nieposiadający głębszych racji<sup>7</sup>.

Odrzucenie istnienia Boga jako ostatecznego źródła istnienia i struktury osoby ludzkiej, jej wielkiej godności i możliwości prowadzi do absurdalnych konsekwencji. Człowiek byłby bytem bez fundamentów, zredukowany do „rzeczywistości idei” lub „elementu materii” nieświadomej i nieobdarzonej celowym działaniem.

A przecież poprzez własne doświadczenie człowiek stwierdza istnienie „ja”, jaźni świadomej swojej podmiotowości i sprawczości, swego wymiaru transcendentnego. Gdyby nie przyjąć ostatecznego źródła istnienia takiego bytu, realizowałaby się wewnętrzna sprzeczność.

Odrzucenie Boga (Absolutnej Prawdy) niszczyłoby fundament wszelkiej prawdy, całego porządku inteligibilnego. Podważałoby istnienie racjonalnej natury ludzkiej, człowieka, istnienie prawa naturalnego jako źródła zasad moralnych, całego porządku moralnego, prowadziłoby do relatywizmu poznawczego i moralnego.

Odrzucenie Boga jako Najwyższego Dobra zniszczyłoby pełny dynamizm i rozwój człowieka – otwarcie nie tylko na wszelkie poznanie

<sup>5</sup> Przykładem współczesnego ateizmu, w którym przeważa emocjonalna niechęć do religii i Boga nad racjonalnością powołania naukowca jest praca R. Dawkinsa *Bóg urojony*, tłum. P.J. Sz wajcer, Warszawa 2007.

<sup>6</sup> Zob. m.in. Ph. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, tłum. S. Grodz, Warszawa 2009.

<sup>7</sup> Zob. É. Gilson, *Ateizm trudny*, tłum. S. Piwko, T. Kuczyński, E. Romek, Warszawa 1990.

i uznane dobro, na *Transcendens* – Dobro Absolutne, z którym świadomy i dobrowolny związek przez poznanie i miłość jest ostatecznym celem dynamizmu ludzkiej miłości i nadaje całemu życiu ostateczny sens.

Rozwiązania ateistyczne pozbawiają więc osobę ludzką duchowego, transcendentnego wymiaru i zamykają człowieka w świecie wartości zmiennych, przemijających, nadrzędnych i przyporządkowują go do nich. Prowadzi to do materializmu, pragmatyzmu, konsumpcjonizmu, braku drogowskazów moralnych w życiu, duchowej pustki, braku ostatecznego sensu życia.

Odrzucenie i „zdeptanie duszy” neguje perspektywę wiecznego trwania osoby ludzkiej. Człowiek byłby wewnętrznie sprzeczny, posiadałby nieskończone pragnienia, dążenia, a równocześnie byłby pozbawiony perspektyw ich realizacji. Odrzucając istnienie osobowego Boga – Najwyższego Dobra, pozbawia się życie ludzkie ostatecznego fundamentu i celu. Staje się ono bezsensowne. Człowiek umierałby nie spełniając swych naturalnych inklinacji i dążeń.

Konsekwencje negacji Boga (ateizmu) dotyczą także układów społecznych i politycznych. „Negacja Boga [...] w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby”<sup>8</sup>. Charakter układów społecznych i politycznych zależy od przyjętej koncepcji człowieka:

1. Prawidłowym rozwiązaniem jest personalizm, u podstaw którego jest osoba ludzka, związana z osobowym Bogiem, czyli uznanie autonomicznej wartości człowieka jako osoby, która istniejąc w sobie i dla siebie posiada wymiar społeczny. Istnieje wraz z innymi i dla innych, czyli w społecznościach (rodzinnej, społecznej i politycznej). Budulcem więzi społecznej jest miłość (afirmacja osoby dla niej samej), a celem wszystkich społeczności jest człowiek jako osoba, konkretnie – rozwój każdego człowieka (dobro wspólne).
2. Liberalizm, zwłaszcza liberalizm naturalistyczny, uznaje człowieka za jednostkę – indywidualium bez naturalnego odniesienia do społeczności. Zwykle wiąże się z negacją obiektywnie istniejących praw moralnych, niezależnością od Boga, zamyka się w nastawieniu egoistycznym. Takiej koncepcji właściwe są: liberalizm

---

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 13.

etyczno-obyczajowy, relatywizm, permisywizm, specyficzne rozumienie „tolerancji”, atomizacja społeczeństwa.

3. Kolektywizm marksistowski neguje istnienie określonej natury ludzkiej, uznaje, że człowiek jest wytworem relacji społecznych, jest podporządkowany kolektywowi, co prowadzi do podważenia osobowego charakteru człowieka, podważenia jego godności, instrumentalizacji człowieka, jego deprawacji, która dokonuje się za sprawą totalnego zniewolenia przez kolektyw. Materializm, ateizm i pogarda dla osoby ludzkiej prowadzą do pierwszeństwa zasady siły nad zasadą słuszności i prawa<sup>9</sup>.

Negacja istnienia osobowego Boga prowadzi do bezsensu ludzkiego życia i bezsensu świata. Odrzucenie Boga (wiary, religii) to przekreślenie pełnego człowieczeństwa. Niszczenie podstaw europejskiej kultury.

Zrozumiałe jest wezwanie Benedykta XVI skierowane do młodzieży w Madrycie, by nie dała się uwieść fałszywym obietnicom stylu życia bez Boga, by przeciwstawiła się współczesnemu relatywizmowi i nawale sekularyzmu<sup>10</sup>. Zawsze ostatecznie chodzi o człowieka, jego dobro. Aby ocalić człowieka, trzeba ocalić Boga. Tylko On gwarantuje wielką, niezniszczalną, transcendentną godność osoby ludzkiej.

## WNIOSKI:

- Człowiek, jako byt racjonalny, posiada zdolność, prawo i obowiązek poznawania prawdy o otaczającej go rzeczywistości, a przede wszystkim o sobie, sensie i perspektywach swego życia. Prawda jest fundamentalną wartością ludzkiego życia i działania.
- W kulturze europejskiej w procesie poszukiwania prawdy przychodzi człowiekowi z pomocą filozofia, szczególnie przez wieki kształtowana filozofia klasyczna, metafizyczna, a także związana z nią myśl teologiczna. Ich owocem było wypracowanie koncepcji człowieka jako osoby, czyli bytu świadomego i wolnego, dynamicznego, o wymiarze transcendentnym, otwartego na absolutny byt

---

<sup>9</sup> Zob. tamże, nr 14.

<sup>10</sup> Zob. Benedykt XVI, *Świat potrzebuje radości, którą rodzi wiara*, „L'Osservatore Romano” 32 (2011), nr 10–11, s. 25.

osobowy – Boga. Filozofia dostarcza także racjonalnych uzasadnień Jego istnienia i wskazuje na ontyczne związki z osobą ludzką. Bóg w stosunku do człowieka jest ostatecznym źródłem istnienia, Logosem określającym naturę oraz ostatecznym celem życia ludzkiego, nadającym mu sens. Między osobą ludzką i osobowym Bogiem nawiązuje się świadoma i wolna relacja – religia.

- Nowożytne i współczesne nurty filozoficzne podważyły możliwość oraz wartość realistycznego poznania metafizycznego, przyczyniły się do powstania błędnych koncepcji człowieka (błędy antropologiczne) oraz błędnego rozumienia Boga albo wręcz do odrzucenia Go, generując wprost lub pośrednio różnego rodzaju ateizmu.
- Klimat i kształt nowożytnej i współczesnej filozofii kształtowali: 1) Kartezjusz ze swym zwrotem ku sferze podmiotowej, myśli – *cogito* (a nie poznawania), co było zerwaniem więzi poznania z obiektywnie istniejącą rzeczywistością. Stanowisko to pogłębił I. Kant; 2) D. Hume ze swym empirycznym sceptycyzmem; 3) przedstawiciele oświecenia – ze skrajnym racjonalizmem; 4) pozytywizm i scjentyzm, generując mentalność naukowo-techniczną.
- Przez wielu współczesnych ateizm traktowany jest jako konkurencyjny w stosunku do człowieka. Stąd postulat odrzucenia Boga, by człowiek mógł osiągnąć absolutną samowystarczalność i wolność. Ateizm rodzi się zawsze z negacji obiektywnej prawdy. Ateizm nie posiada racjonalnego uzasadnienia. Dlatego, jak to dobitnie wyraża É. Gilson, jest „trudny”.
- Odrzucenie istnienia Boga (ateizm) posiada dalekosiężne konsekwencje dla człowieka – pozbawia go godności osoby. Odrzucenie Boga (Absolutnej Prawdy, Dobra, Piękna, Świętości) niszczy fundament wszelkiej prawdy, całego porządku inteligibilnego, moralnego. Prowadzi to do całkowitego relatywizmu poznawczego i moralnego, pozbawia człowieka właściwego mu dynamizmu (dążenie do Boga), a przede wszystkim ostatecznych perspektyw, i ostatecznego sensu istnienia.
- Rozwiązania ateistyczne zamykają człowieka w świecie wartości zmiennych, przemijających, narzędnych. Prowadzi to do materializmu, konsumpcjonizmu, teryzmu, duchowej pustki („zdeptanie duszy”). Pozbawia się człowieka perspektyw życia wiecznego.

- Konsekwencje odrzucenia Boga i zerwanie relacji człowieka z Nim dotyczą także układów społecznych i politycznych. Negacja Boga prowadzi do tworzenia takich sytuacji społecznych i politycznych, w których ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby ludzkiej, o czym dobitnie świadczą ideologie marksistowskiego komunizmu czy naturalistycznego liberalizmu.
- Uznać istnienie osobowego Boga – pełnię Prawdy i Dobra, to „ocalić człowieka”, zrealizować wspaniałe perspektywy, ocalić ludzką kulturę, która by była ludzka, powinna być budowana na „tajemnicy Boga”.



# BIBLIOGRAFIA

## PUBLIKACJE ZOFII J. ZDYBICKIEJ

### MONOGRAFIE KSIĄŻKOWE (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

- Zdybicka Z.J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.
- , *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973.
- , *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL, Lublin 1977.
- , *Religia i religioznawstwo*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988.
- , *Person and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion*, trans. T. Sandok, Peter Lang, New York 1991.
- , *Bóg czy sacrum?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.
- , *Jan Paweł II – filozofi mistyk*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009.
- , *Religia w kulturze. Studium z filozofii religii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2010.
- , *Pułapka ateizmu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012.

### WYBRANE ARTYKUŁY (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

- Zdybicka Z.J., *O intuicji w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. 12, nr 1, s. 121–129.
- , *Uwagi o sytuacji we współczesnej teologii naturalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, nr 1, s. 103–114.

- , *Czy bezdroża filozofii Boga?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1967, s. 47–86.
- , *Pełny humanizm chrześcijański*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1967, s. 151–163.
- , *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1968, s. 179–200.
- , *Naukowy obraz świata materialnego a problem poznania istnienia Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1968, t. 11, nr 2, s. 15–26.
- Zdybicka Z.J., Kamiński S., *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1968, s. 57–103.
- Zdybicka Z.J., *Problem Boga we współczesnym tomizmie*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1968, s. 419–439.
- , *Pesymistyczne czy optymistyczne perspektywy człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1969, s. 93–115.
- , *Problematyka Boga w filozofii współczesnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1969, t. 12, z. 2, s. 17–30.
- , *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1970, t. 18, nr 1, s. 5–78.
- , *Ontyczna wspólnota bytów*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, t. 17, nr 1, s. 85–94.
- , *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1971, t. 7, nr 1, s. 71–104.
- , *Transcendentalna partycypacja bytu*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, red. J. Morawski, Kraków 1971, s. 171–196.
- , *Analiza metodologiczna Tomaszowych form argumentacji za istnieniem Boga, a zwłaszcza argumentacji z ruchu*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1973, s. 223–242.
- , *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1973, t. 16, z. nr 3–4, s. 3–17.
- , *Filozoficzna afirmacja Boga*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, red. B. Bejze, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973, s. 203–212.
- , *Człowiek i religia*, w: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1974, s. 315–362.
- , *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1974, t. 17, z. 4, s. 17–27.
- Zdybicka Z.J., Kamiński S., *Definicja religii a typy nauk o religii*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 22, nr 1, s. 103–160.

- Zdybicka Z.J., Krąpiec M.A., *O tomistycznej drodze poznania Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, t. 1, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1974, s. 71–83.
- Zdybicka Z.J., *Problem tak zwanej śmierci Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, t. 1, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1974, s. 133–152.
- , *Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów*, „Colloquium Salutis” 1975, t. 7, s. 11–25.
- , *L’homme et la religion*, w: *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Kamiński i inni, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1976, s. 169–220.
- , *Fenomenologiczne koncepcje religii*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1977, s. 292–311.
- , *Problem doświadczenia religijnego*, „Roczniki Filozoficzne” 1977, t. 25, nr 2, s. 5–23.
- , *Współczesna filozofia religii – koncepcje i tendencje*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1978, s. 103–119.
- , *Koncepcja wartości religijnej (sacrum)*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, nr 2, s. 71–85.
- Zdybicka Z.J., Kamiński S., *La cognoscibilité de l’existence de Dieu*, „Collectanea Theologica” 1979, t. 49, s. 77–123.
- Zdybicka Z.J., *Le voies de l’affirmation de Dieu*, „Collectanea Theologica” 1979, t. 49, s. 137–214.
- , *Wartości religijne a wartości moralne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, t. 22, z. 1–2, s. 99–108.
- , *Autonomia sumienia a nakazy religijne*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, nr 2, s. 119–124.
- , *Function of religion in forming a personal model of culture*, w: *Theory of Being. To Understand Reality*, red. S. Kamiński i in., Towarzystwo naukowe KUL, Lublin 1980, s. 253–258.
- , *Konsekwentny personalizm chrześcijański. Z rozważań nad „Redemptor hominis”*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1980, s. 83–94.
- , *Rola religii w kulturze*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, nr 2, s. 5–16.
- , *Śmierć w wielkich religiach świata*, „Ateneum Kapłańskie” 1980, t. 72, nr 3, s. 382–398.
- , *Idea zbawienia w religiach świata*, „Ateneum Kapłańskie” 1981, t. 73, nr 1, s. 37–52.
- , *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 1982, t. 30, nr 2, s. 5–13.
- , *Drogi afirmacji Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1982, s. 108–166.
- , *Poznanie Boga dziś*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1982, s. 435–446.

- , *Les bases anthropologiques de l'affirmation de Dieu. Metafisica e scienze dell'uomo*, w: *Atti del VII Congresso Internazionale (Bergamo, 4–9 Settembre 1980)*, t. 2, red. B. D'Amore, A. Ales Bello, Roma 1982, s. 413–420.
- , *Realne i analogiczne istnienie rzeczywistości jako podstawa każdej filozoficznej afirmacji Boga*, „*Analecta Cracoviensia*” 1982, t. 14, s. 39–49.
- , *Vers la fidélité du monde réel et la vérité complète sur l'homme. L'école polonaise de la philosophie classique*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations*, t. 2, Le Monnier, Florence 1982, s. 155–162.
- Zdybicka Z.J., Krąpiec M.A., *Approci a Dio. L'interpretazione di Jacques Maritain*, w: *Jacques Maritain oggi. Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall'Università cattolica*, Vita e Pensiero, Milano 1983, s. 119–128.
- Zdybicka Z.J., *Maritain, czyli jak służyć prawdzie i miłości*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1983, t. 31, nr 2, s. 33–45.
- Zdybicka Z.J., Krąpiec M.A., *Poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1983, t. 31, nr 1, s. 9–17.
- Zdybicka Z.J., *Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1983, s. 283–295.
- , *Wartości religijne w kulturze współczesnej*, w: *W służbie Ludowi Bożemu*, red. B. Bejze, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1983, s. 115–127.
- , *Człowiek wobec przyszłości*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1984, t. 32, nr 2, s. 11–33.
- , *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1985–1986, t. 33–34, nr 2, s. 15–40.
- , *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, w: *Jan Paweł II. Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1986, s. 12–26.
- , *Człowiek – zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A.B. Stępień, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1987, s. 169–198.
- , *Czym jest i dlaczego istnieje religia – religia w ujęciu filozofii religii*, „*Ateneum Kapłańskie*” 1987, t. 79, nr 2, s. 198–213.
- , *Czym jest religioznawstwo?*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1987, t. 35, nr 1, s. 283–292.
- , *Pytanie o istnienie Boga i o możliwość ateizmu*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1988, t. 31, nr 2, s. 3–18.
- , *Czy człowiek jest homo religiosus?*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1989–1990, t. 37–38, nr 1, s. 239–255.
- , *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, w: *Nauka – światopogląd – religia*, red. Z.J. Zdybicka, Verbinum, Warszawa 1989, s. 79–95.

- , *Rola religii w kulturze*, w: *Nauka – światopogląd – religia*, red. Z.J. Zdybicka, Verbinum, Warszawa 1989, s. 95–109.
- , *Światopoglądowe wartości religii*, w: *Nauka – światopogląd – religia*, red. Z.J. Zdybicka, Verbinum, Warszawa 1989, s. 57–67.
- , *Dlaczego pytania: o istnienie Boga, o możliwość ateizmu*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 19, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1990, s. 173–188.
- , *Czy religia dopuszcza wojnę?*, „Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, t. 42, nr 2, s. 53–67.
- , *Kultura i religia. Czy możliwa jest kultura bez religii?*, w: *Spór o wartości w kulturze i wychowaniu*, red. F. Adamski, Wydawnictwo UJ, Kraków 1991, s. 223–236.
- , *Religia a polityka*, „Roczniki Filozoficzne” 1993, t. 41, nr 2, s. 41–58.
- , *É l'uomo homo religiosus?* w: *Discorso e verità. Scritti in onore di Francesca Rivetti Barbò*, red. S. Belardinelli i inni, Jaca Book, Milano 1995, s. 25–38.
- , *Prawo – moralność – obyczaj – religia*, w: *Religia w życiu społecznym*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1995, s. 27–42.
- , *Kulturowe zawirowania wokół człowieka XX wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 1995–1996, t. 43–44, nr 2, s. 55–68.
- , *Alienacja zasadnicza: człowiek Bogiem*, „Roczniki Filozoficzne” 1997–1998, nr 45/46, s. 51–58.
- , *Wolność ludzka i Bóg*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z.J. Zdybicka i inni, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 665–672.
- , *Alienacja zasadnicza: człowiek Bogiem człowieka*, w: *Filozofia – wzloty i upadki. XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL, Lublin, 3–6 marca 1997*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 23–37.
- , *Antropologiczny kontekst problematyki Boga w „Fides et ratio”*, „Człowiek w Kulturze” 1999, t. 45–46, t. 12, s. 191–208.
- , *Bóg czy sacrum?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1999, s. 189–217.
- , *La liberté humaine et Dieu*, w: *Freedom in Contemporary Culture*, t. 2, red. Z.J. Zdybicka i inni, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 755–763.
- , *Ateizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. nauk. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 371–390.
- , *Człowiek i religia*, w: *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik*, t. 2: *Rozumieć człowieka i jego działanie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 171–219.

- , *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej*, red. H. Zimoń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 53–69.
- , *Drogi afirmacji Boga*, w: *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik*, t. 2: *Rozumieć człowieka i jego działanie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 105–169.
- , *Drogi poznania Boga według „Fides et ratio”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2000, t. 36, nr 2, s. 299–316.
- , *Religia a kultura*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej*, red. H. Zimoń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 167–183.
- , *Spełnienie się człowieka w religii*, „*Człowiek w Kulturze*” 2000, t. 13, s. 19–33.
- , *Wiara poszukująca zrozumienia a otwarcie na kultury*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk i inni, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 121–135.
- , *Wydział Filozofii KUL w perspektywie Pięćdziesięciolecia*, w: *Księga Jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, red. A.B. Stepień i J. Wojtysiak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 13–24.
- , *Filozof wierny prawdzie o rzeczywistości*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 6–16.
- , *Rola religii w kulturze współczesnej*, w: *Kultura i religia u progu III Tysiąclecia*, red. W. Świątkiewicz, A. Pethe, Instytut Górnośląski, Katowice 2001, s. 95–109.
- , *Bóg jako „recta ratio” decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 255–273.
- , *Globalizacja i religia*, „*Człowiek w Kulturze*” 2002, t. 14, s. 31–41.
- , *Religia i technika*, w: *Kultura wobec techniki*, red. P. Jaroszyński i inni, Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin 2004, s. 59–74.
- , *Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 87–104.
- , *Pełny zwrot antropologiczny. Największe dokonanie Jana Pawła II*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 2005, t. 33, nr 4, s. 115–136.
- , *O moralnym samostanowieniu osoby*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk i inni, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 375–389.
- , *Religia a państwo*, w: *Człowiek i państwo*, red. P. Jaroszyński i inni, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2006, s. 161–179.

- , *Udział filozofii (metafizyki) w interpretacji religii*, w: *Metafizyka i religia*, red. W. Kowalski i inni, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006, s. 11–28.
- , *Partycypacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. nauk. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 31–42.
- , *Problem ostatecznego celu życia człowieka i sposób jego realizacji*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Katedra Metafizyki KUL, Lublin 2008, s. 165–180.
- , *Człowiek i filozof*, w: *Spór o rozumienie filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 331–337.
- , *Ojciec Profesor Mieczysław Albert Krąpiec – filozof i człowiek*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2009, t. 52, z. 2, s. 95–104.
- , *Antropologia czy metafizyka*, „Dydaktyka Literatury” 2010, t. 30, s. 15–16.
- , *Ateizm – zagrożenie dla osoby ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae” 2011, t. 47, nr 1, s. 15–36.
- , *Prawda w religii*, w: *Spór o prawdę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 391–411.
- , *Transcendentne odniesienie człowieka?*, w: *Wychowanie osobowe*, red. F. Adamski, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 39–58.
- , *Mistyka jako twórcze istnienie człowieka na świecie*, „Ethos” 2014, t. 27, nr 1, s. 51–65.
- , *Karol Wojtyła*, w: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, s. 17–40.
- , *Transcendentalna partycypacja bytów*, w: *Filozofia Boga. Część II. Odkrywanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 473–493.

## BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

- Adamczyk S., *Udział stworzenia w powstawaniu naturalnego istnienia substancjalnego*, „Roczniki Filozoficzne” 1961, t. 9, nr 1, s. 101–117.
- Afektywne poznanie Boga*, red. P. Moskal, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Arystoteles, *Metafizyka*, red. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, tłum. T. Żeleźnik, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Wydawnictwo AA, Kraków 2009.
- Bock-Côté M., *Multikulturalizm jako religia polityczna*, tłum. M. Chojnowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2017.

- Boros L., *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, tłum. B. Białecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1971.
- Bouzyk M., *Wychowanie otwarte na religię. Polska Szkoła Filozofii Klasycznej o roli religii w wychowaniu*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013.
- Bronk A., *Nauka wobec religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- Caffarena J.G., *La inmanencia de la absoluta trascendencia*, w: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, t. 1, Officium libri catholici, Romae 1965, s. 273–277.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2005.
- Chesterton G.K., *The Oracle of the Dog*, w: tegoż, *Incredulity of Father Brown*, Dood, Mead and Company, New York 1926.
- Chudy W., *Alienacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. nauk. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 189–192.
- , *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1990, t. 26, nr 1, s. 129–141.
- , *Postaci marksizmu i ich ewolucja w powojennej Polsce*, w: *teorii dialogu: chrześcijanie – marksści w Polsce*, red. A.B. Stepień, T. Szubka, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 91–112.
- Czarnecki J., *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, PWN, Warszawa 1971.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.
- Dłubacz W., *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*, Polihymnia, Lublin 1994.
- , *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2015.
- , *U źródeł koncepcji Absolutu; Od Homera do Platona*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2: (869–1312), *Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne*, red. ks. A. Baron, ks. H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Dzidek T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001.
- Eco U., *Trzecie zapiski na pudełku od zapalek. 1994–1996*, tłum. A. Osmólska-Mętrak, Historia i Sztuka, Poznań 1997.
- Fabro C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Editions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain–Paris 1961.
- Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, red. P. Moskal, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004.
- Filozofować w kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, red. P. Moskal, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.



- Gilson É., *Ateizm trudny*, tłum. S. Piwko, T. Kuczyński, E. Romek, SKC, Warszawa 1990.
- , *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983.
- , *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1965.
- , *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968.
- , *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998.
- Gumpfenberg R., *Immanenz und Transzendenz*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie” 1969, nr 16, s. 222–247.
- Hayen A., *L'Intentionnel selon Saint Thomas*, 2 ed., Desclée de Brouwer, Paris–Bruxelles 1954.
- Hryniewicz W., *Człowiek – istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, w: *Być człowiekiem*, red. T. Bielski, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1974, s. 233–255.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1, Wydawnictwo „M”, Kraków 2006.
- , *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005.
- Janeczek S., *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1998.
- Jenkins Ph., *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, tłum. S. Grodz, Verbinum, Warszawa 2009.
- Kamiński S., *Jak filozofować?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989.
- , *Metody współczesnej metafizyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, nr 1, s. 5–50.
- , *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, t. 34, nr 1, s. 5–20.
- , *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, nr 2, s. 33–49.
- Kiereś H., *Człowiek i sztuka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006.
- Kierkegaard S., *O chrześcijaństwie*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Marek De-rewiecki, Kęty 2011.
- Kłoczowski J.A., *Człowiek bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst interpretacji religii w myśli Ludwika Feuerbacha*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1979.
- , *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- , *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.
- , *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań 2005.
- , *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Znak, Kraków 1994.

- Kołakowski L., *Szkice o filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955.
- Kowalczyk S., *Próba opisu jedności transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1962, t. 10, nr 1, s. 119–134.
- Krąpiec M.A., *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1968.
- , *Ja – człowiek*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1974.
- , *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Pallottinum, Poznań 1966.
- , *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „Znak” 1964, t. 16, nr 6, s. 662–666.
- , *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1968.
- , *Teoria analogii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- Krąpiec M.A., Kamiński S., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1962.
- Krąpiec M.A., Zdybicka Z.J., *Tomistyczna koncepcja świętości*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 5, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1972.
- Krokos J., *Objawienie*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Lotz J.B., *Ich – Du – Wir. Fragen um den Menschen*, Josef Knecht, Frankfurt am Main 1968.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996.
- Maritain J., *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1963.
- Mazanka P., *W kierunku religijności autentycznej. Bernharda Weltego filozofia religii*, Palabra, Warszawa 1996.
- , *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003.
- Metafizyczne i antropologiczne założenia filozofii religii*, red. P. Moskal, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- Montagnes B., *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*, Publications Universitaires/Beatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963.
- Moskal P., *Apologia religii katolickiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- , *Filozofia religii w lubelskiej szkole filozoficznej*, w: *Polacy o religii. Od myślenia religijnego do filozofii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005.
- , *Religia i prawda*, wyd. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- , *Spór o racje religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.
- Muzio G., *Il rapporto tra il Creatore e le creature. Immanenza e trascendenza*, w: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, t. 1, Officium libri catholici, Romae 1965.

- Nauka – światopogląd – religia*, red. Z.J. Zdybicka, Verbinum, Warszawa 1989.
- Nawrócenie*, red. P. Moskal, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
- Nicolas J.H., *Dieu connu comme inconnu*, Desclée de Brouwer, Paris 1966.
- Objawienie*, red. P. Moskal, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Pieper J., *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Éditions du Dialogue, Paryż 1970.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- Ptaszek R.T., *Filozofia religii Zofii J. Zdybickiej*, w: *Od myślenia religijnego do filozofii. Polacy o religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005.
- Rahner K., *Zur Theologie des Todes*, Herder, Freiburg im Breisgau 1958.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Znak, Kraków 1994.
- S. Thomae Aquinatis, *In librum Beati Dionysii 'De divinis nominibus' expositio*, ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazantini, Marietti, Taurini–Romae 1950.
- , *In librum Boethii de Trinitate questione quinta et sexta*, ed. P. Wyser, Société philosophique, Fribourg 1948.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII*, editio Leonina, vol. 24/2: *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. J. Cos, Commissio Leonina, Éditions du Cerf, Romae–Parisiis 2000.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII*, editio Leonina, vol. 43: *De ente et essentia*, Commissio Leonina, Romae 1976.
- , *Opera omnia*, vol. 24/1: *Questiones disputatae de anima*, ed. B.-C. Bazán, Commissio Leonina, Éditions du Cerf, Romae–Parisiis 1996.
- , *Quaestiones disputatae de potentia*, vol. 2, cura et studio P. Bazzi, ed. 10, Marietti, Taurini 1965.
- , *Quaestiones quodlibetales*, ed. 9, Marietti, Taurini 1956.
- , *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. 1, P. Lethielleux, Parisiis 1929.
- , *Summa contra Gentiles*, vol. 2, Marietti, Taurini–Romae 1961.
- , *Summa theologiae*, ed. P. Caramello, cum textu ex recensione Leonina, Taurini–Romae 1952.
- , *Summa theologiae*, vol. 1, Marietti, Torino 1963.
- , *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. Cai, Marietti, Taurini–Romae 1972.
- , *Tractatus Doctoris Sancti Thomae De universalibus et De natura accidentis*, Martin Landsberg, Leipzig 1488.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2003.

- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.
- , *Vom Ewigen im Menschen*, Der Neue Geist-Verlag, Leipzig 1921.
- Skocznyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Sochoń J., *Ateizm, obojętność, nieufność*, „Więź” 1995, nr 2, s. 126–130.
- , *Ateizm*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003.
- , *Biblioteka i życie*, „Nowe Książki”, 2016 nr 12, s. 84–85.
- , *Bóg i język*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000.
- , *Człowiek i twórczość. Szkice z filozofii kultury*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016.
- , *Kościół wobec ateizmu (Kilka uogólnień)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1999, t. 12, s. 197–204.
- , *Ponowoczesne losy religii*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2004.
- , *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002.
- , *Religia jako odpowiedź*, Fronda, Warszawa 2008.
- , *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012.
- , *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Pax, Warszawa 1998.
- , *Tama. Opowieść o życiu i męczeństwie księdza Jerzego Popiełuszki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- , *Wobec ateizmu*, w: *Filozofia Boga. Część I: Poszukiwanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.
- Stein E., *Byt skończony i byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, W drodze, Poznań 1995.
- Stępień A., *Metafizyka a istnienie Boga*, „Znak” 1961, t. 13, nr 5, s. 638–645.
- Strauss L., *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2012.
- Stróżewski W., *O możliwości sacrum w nauce*, w: *Sacrum i sztuka*, oprac. N. Cieślińska, Znak, Kraków 1989.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, W drodze, Poznań 1995.
- Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Editions Spotkania, Paryż 1981.
- Trias E., *Myślenie o religii*, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, tłum. M. Kowalska i inni, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Vardy P., *Krótko o filozofii Boga*, tłum. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

BIBLIOGRAFIA

- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.
- Wojtysiak J., *Spór o istnienie Boga*, W drodze, Poznań 2012.
- Woleński J., *Wybór w warunkach niepewności*, „Tygodnik Powszechny” 2005 nr 11, s. 9.
- Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989.

