

# Robert T. Ptaszek

---

## Spór o przedmiot religii w polskiej filozofii współczesnej

---

Studia Philosophiae Christianae 36/1, 173-185

---

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ROBERT T. PTASZEK

### SPÓR O PRZEDMIOT RELIGII W POLSKIEJ FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

Zagadnienie przedmiotu religii wywołuje liczne kontrowersje. Wynikają one przede wszystkim z faktu, że przedmiot religii, w potocznym języku określany najczęściej mianem Boga, nie może być poznany bezpośrednio. Skoro zaś istnienia Boga nie możemy doświadczyć wprost<sup>1</sup> filozofowie nie ustają w poszukiwaniu argumentów, które pozwoliłyby uzasadnić, bądź obalić Jego istnienie.

Problematyka ta obecna była także w pracach przedstawicieli różnych nurtów polskiej filozofii współczesnej. Spośród nich w opracowaniu tym uwzględnione zostały te, które dominowały w filozoficznej analizie religii w Polsce po 1945 roku. Należały do nich:

- marksistowska koncepcja religii, która przez długi czas pełniła rolę oficjalnej ideologii;
- posługująca się dla wyjaśnienia religii kategorią mitu koncepcja Leszka Kołakowskiego;
- nawiązujące do fenomenologii ujęcie Mariana Jaworskiego i Jana Andrzeja Kłoczowskiego;
- koncepcja Zofii Zdybickiej, która reprezentuje realistyczną filozofię religii, opartą na założeniach tomizmu egzystencjalnego, charakterystycznego dla środowiska Lubelskiej Szkoły Filozoficznej.

Prezentacja poglądów autorów, spośród których wielu w dalszym ciągu prowadzi badania sprawia, że niezbędne stało się wprowadzenie ograniczeń czasowych. Dlatego w opracowaniu tym wykorzystane zostały przede wszystkim prace dotyczące religii wydane przez omawianych autorów w latach 1945-1995.

Praca ta dotyczy kwestii, które da się wyrazić w postaci pytania: czy dla istnienia religii potrzebny jest Bóg? Tylko na pozór tak postawione pytanie wydać się może nieracjonalne. Jak wiadomo, jest ono obecne w filozofii religii od samego jej początku. To właśnie spory o naturę Boga, które w XVII wieku doprowadziły ostatecznie do powstania religii naturalnej, stanowiły główny impuls do powstania filozofii religii.

Głównym celem jest zatem wyjaśnienie roli, jaką, zdaniem przedstawicieli poszczególnych nurtów badawczych, odgrywa w religii Bóg.

---

<sup>1</sup> Pomijam tu doświadczenie mistyczne, ze względu na jego indywidualny i nadprzyrodzony charakter.

Jednak, aby poprawnie odpowiedzieć na to pytanie trzeba przede wszystkim omówić stanowiska, jakie każdy z omawianych kierunków zajmuje w kwestii możliwości poznania Boga. Pogląd w tej sprawie przesądza bowiem o sposobie rozstrzygnięcia podjętego w pracy problemu, a zatem decyduje także o uznaniu bądź zanegowaniu prawdziwości religii.

Przeгляд nurtów badawczych i proponowanych przez ich przedstawicieli rozwiązań rozpoczniemy od omówienia koncepcji przyjmujących przekonanie o niemożliwości poznania Boga.

#### AGNOSTYCZYM I JEGO KONSEKWENCJE

Pogląd, że nie istnieje jakakolwiek metoda, która pozwoliłaby dojść do poznania Boga wspólny jest dla marksizmu i koncepcji L. Kołakowskiego. Tu jednak podobieństwa się kończą. Obie koncepcje posługują się bowiem zupełnie innymi argumentami dla uzasadnienia tego poglądu, a także wyciągają z niego zupełnie odmienne wnioski.

#### Bóg jako wytwór człowieka

Podstawowe założenie, jakie w kwestii poznawalności istnienia Boga przyjmują marksiści jest dosyć proste: jeśli narzędzia, którymi dysponuje nauka nie potrafią wykryć obecności Boga to znaczy, że Bóg nie istnieje. To scjentyistyczne nastawienie, dominujące w okresie kiedy powstawał marksizm, później było często krytykowane. Jednak krytyka ta nie wywarła większego wpływu na poglądy przedstawicieli tego nurtu. W kolejnych publikacjach powtarzali je w niemal niezmienionej formie. Że tak było w istocie, przekonuje dokładna lektura wydanego przez przedstawicieli tego kierunku badawczego *Leksykonu religioznawczego*<sup>2</sup>. Analiza zawartych tam tekstów pozwala także dostrzec niekonsekwencje przyjętej przez marksistów postawy. Chociaż bowiem zastrzegali się, że „kwestia istnienia bądź nieistnienia Boga nie jest przedmiotem badań naukowych”<sup>3</sup>, sami nie przestrzegali tej zasady.

<sup>2</sup> Praca ta została uznana za reprezentatywną dla polskiej odmiany marksistowskiego religioznawstwa z dwóch powodów. Przede wszystkim opublikowano ją w 1988 roku, jest zatem ostatnią obszerną prezentacją poglądów badaczy tego nurtu. Równie ważny jest fakt, że praca ta stanowić miała podstawę dla przygotowywanej przez marksistów *Wielkiej Encyklopedii Religioznawczej*. W związku z tym wśród autorów leksykonu odnaleźć można wszystkich ważniejszych przedstawicieli tej orientacji badawczej.

<sup>3</sup> *Leksykon religioznawczy*, 42.

Świadczy o tym inny fragment, pochodzący z cytowanego opracowania: „Bóg jako przedmiot badań nie jest „bytem rzeczywiście istniejącym”, lecz specyficznym ukształtowanym pojęciem bądź ludzkim wyobrażeniem”<sup>4</sup>. Ale przecież, skoro zgodnie z wcześniejszą opinią nauka nie ma nic do powiedzenia w tej sprawie, takiego stwierdzenie nie sposób racjonalnie uzasadnić.

Jak widać ateizm przyjęty jest przez marksistów *a priori*. Jest on swoistym „aktem wiary”. Zgodnie z nim Bóg nie istnieje, jest jedynie wytworem człowieka. Przedmiot religii uznaje się zatem za iluzję, za projekcję niezrealizowanych ludzkich dążeń. Negacja istnienia Boga każe za główny cel badań uznać: „ujawnienie tych źródeł i sił religiotwórczych, które doprowadziły do pojawienia się idei Boga, jego wyobrażenia i utrzymania się w mentalności wierzących”<sup>5</sup>.

Nawet tak pobeżna prezentacja pozwala stwierdzić, że marksizm w swojej argumentacji zaprzeczającej istnieniu Boga ogranicza się do powtarzania schematu, opartego na niezbyt już dzisiaj aktualnych założeniach wywodzących się z ducha ewolucjonizmu i scjentyzmu. W efekcie, proponowane wyjaśnienie w zasadzie niczego tak naprawdę nie wyjaśnia. Trudno zatem nie zgodzić się z opinią wyrażoną przez J. A. Kłoczowskiego: „Nie ma konfliktu między nauką a religią, jest natomiast konflikt między scjentyzmem a religią [...] Ale religia nie musi się liczyć z wymogami scjentyisty, bowiem jego kryteria akceptowalności zdań nie mają charakteru transcendentalnego, są wyborem takim samym, jak wybór wiary”<sup>6</sup>.

#### Bóg jako konieczny warunek racjonalności świata

Znacznie bogatszy zasób argumentów, które mają uzasadnić niemożliwość poznania Boga zawiera koncepcja L. Kołakowskiego. Dlatego rozpoczniemy od przytoczenia nieco obszerniejszego fragmentu, prezentującego najważniejsze spośród nich: „Główne źródło sprzeczności wydaje się być wciąż to samo[...]: Jedność Bytu zestawiona ze składającym się z wielu przedmiotów światem stworzonym. Ktokolwiek próbował opanować tę sprawę, ten nie uniknął uderzającego poczucia logicznej niemożliwości: racjoniści przetworzyli to w *quasi-ontologiczny*

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, 259.

dowód nieistnienia Boga (nie mogę myśleć o Bogu nie popadając w sprzeczność, a zatem nie mogę myśleć o Bogu nie zaprzeczając jego istnieniu); dla neoplatonickich mistycznych teologów ta sama niemożliwość była dowodem na to, że nasza logika ma ograniczoną ważność i jest bezradna, gdy z Bogiem ma do czynienia[.] Absolut jest poza zasięgiem naszych zmysłów i pojęć. Skoro założyliśmy, że Byt jest Jednym, to świat wielości, różnorodność rzeczy i dusz, staje się niepojęta<sup>7</sup>.

Jednak nie wydaje się, aby prezentując poglądy Kołakowskiego dotyczące poznania Boga można było ograniczyć się do uznania go za sceptyka bądź agnostyka. Jest to bowiem bez wątpienia sceptycyzm szczególnego rodzaju. Ciekawie interpretuje jego postawę J. A. Kłoczowski. Zgodnie z tą interpretacją poglądy Kołakowskiego zawarte w najważniejszej jego pracy poświęconej religii, za którą uznaje się „Jeśli Boga nie ma...”, mają postać swoistego „dialogu we troje”. Kołakowski przedstawia tam bowiem punkt widzenia trzech protagonistów: sceptyka, mistyka i nihilisty. Postawę każdego z nich scharakteryzować można w sposób następujący:

- Sceptyk obnaża złudzenia Rozumu i ukazuje ich praktyczne konsekwencje. Zwraca się również przeciwko mistykowi, jeżeli on zapragnąć zechce poszukiwania racji rozumu dla swego pozaracjonalnego (jak sądzi sceptyk) wglądu w naturę rzeczy.
- Mistyk ma wgląd w rzeczywistość Boga, co pozwala mu równocześnie zrozumieć kosmos. Jest mu dana pewność wartości, koniecznych dla trwania człowieka w godności i sensie.
- Nihilista całkowicie akceptuje poglądy sceptyka i wyciąga z nich wniosek, że człowiek może sam sobie budować swój los, a to stawia go wobec totalnej pustki<sup>8</sup>.

O specyficznym charakterze postawy Kołakowskiego decyduje fakt, że podejście sceptyka, widoczne w jego spojrzeniu na religię, nie ma w zasadzie nic wspólnego z nihilizmem. Natomiast w wielu punktach bliskie jest temu, co głosi mistyk: „Nie staram się dowieść, że sceptycyzm i mistycyzm są tym samym, ani że są pod każdym względem analogiczne. Powiadam, po pierwsze, że podejście epistemologiczne jest w obu przypadkach podobne, i, po drugie, że być sceptykiem i mistykiem zarazem nie jest ani niekonsekwencją, ani szaleństwem<sup>9</sup>”.

<sup>7</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Londyn 1987, 94.

<sup>8</sup> J. A. Kłoczowski, dz. cyt., 312.

<sup>9</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., 97.

Na czym polega istota podobieństwa między tymi dwoma postawami? Zdaniem Kołakowskiego sprowadza się ona do tego, że zarówno mistyk jak i sceptyk dostrzegają podstawowe ograniczenie ludzkiego języka. Nie jest on w stanie wyrazić prawdy o świecie, a tym bardziej o Bogu. Kołakowski następująco formułuje opinię sceptyka na ten temat: „to co mówimy w naszym zwykłym języku, ma tylko praktyczną, nie zaś poznawczą wartość, a to założenie zupełnie wystarcza w normalnym komunikowaniu się ludzi”<sup>10</sup>. A przecież: „Mystyk jest w bardzo podobnej sytuacji. Może z powodzeniem wierzyć, że mówienie o Bogu jest pożyteczne, nawet konieczne, ale tylko pod warunkiem, że to, co mówimy, ma znaczenie praktyczne, i że nie rościmy sobie pretensji do rzeczywistej wiedzy o Bogu”<sup>11</sup>.

To podobieństwo nie pozwala jednak pominąć faktu, że istnieje podstawowa różnica między tymi dwoma postawami. Wszak mistyk, to ktoś, kto w kwestii istnienia Boga osiągnął pewność. Natomiast sceptyk zdolny jest tylko do wyrażania wątpliwości. Kołakowski stara się jednak zbanalizować tę różnicę: „Sceptyk nie musi wcale żyć w psychologicznym stanie niepewności: w epistemologii jest raczej ascetą niż linoskoczkiem; to co wie, wystarcza mu, by żyć i porozumiewać się z innymi, i jeśli jest konsekwentny, to po prostu nie zawraca sobie głowy filozofią”<sup>12</sup>. Sposób argumentacji, jakim posługuje się Kołakowski, wydaje się jednak w tym przypadku mało przekonujący. Wszak sam, zgodnie z tym co mówi, jawi się jako sceptyk niekonsekwentny. Jego postawa jest bowiem jak najbardziej filozoficzna.

Różnicę, jaka w kwestii istnienia Boga, dzieli te stanowiska precyzyjnie określa J. A. Kłoczowski: „Gdy sceptyk będzie skłonny twierdzić, że mistyk nic nie wie o Bogu, mistyk zaprotestuje: moja wiedza o Bogu jest z pewnością niedoskonała, ma jednak realną treść poznawczą; wszak umiem odróżnić Boga od innych bytów. Wiem także, iż Bóg zechciał odsłonić przed człowiekiem rąbka swej tajemnicy, aby ten wiedział, którą drogą zmierzać do Królestwa”<sup>13</sup>.

Jak zatem zinterpretować można ostateczną postawę Kołakowskiego w interesującej nas kwestii? Wydaje się, że dobrze scharakteryzował ją J. A. Kłoczowski. Raz jeszcze odwołajmy się zatem do jego

---

<sup>10</sup> Tamże, 96.

<sup>11</sup> Tamże, 97.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> J. A. Kłoczowski, dz. cyt., 328–329.

opinii: „Choć odmawia mistykowi zdolności do racjonalnego uzasadnienia swoich wierzeń, bardziej jest skłonny uznać jego racje na płaszczyźnie wartości. Jakże inaczej można bowiem rozumieć argumentację Kołakowskiego, przekonującą do konieczności uznania transcendentnego źródła prawdy i sakralnego źródła powinności etycznych? [...] Nie wszyscy podzielają wiarę mistyka, ale samo jej istnienie jest ważne dla kultury, ważne dla istnienia człowieka”<sup>14</sup>.

#### DROGI POZNANIA BOGA

Analizując koncepcje, które uznają, że człowiek jest w stanie zdobyć wiedzę o Bogu okazuje się, że także między nimi pojawiają się istotne rozbieżności. Dotyczą one przede wszystkim wyboru metod, które prowadzić mają do poznania Boga. Jest to istotne ponieważ akceptacja różnych dróg poszukiwania wiedzy o Bogu prowadzi w efekcie do odmiennych poglądów na temat tego, co możemy poznać. W jednej tylko kwestii obie omawiane koncepcje są ze sobą zgodne: wykluczone jest, aby człowiek mógł poznać całą prawdę o Bogu. Wszelkie podejmowane próby poznania Bożej tajemnicy nie są bowiem w stanie przekroczyć przepaści, która oddziela człowieka od Boga.

#### Bóg aprioryczną daną ludzkiej świadomości

Podejmując kwestię istnienia Boga zwolennicy metody fenomenologicznej stają przed trudnym zadaniem. Taka sytuacja wynika z przyjęcia przez nich doświadczenia religijnego za główne źródło wiedzy o Bogu. A przecież pamiętać trzeba, że: „doświadczenie religijne[...] nie poddaje się łatwo racjonalnej „obróbce”. Trudności dotyczą tak znaczenia przeżycia religijnego, jak i możliwości jego argumentacyjnego użycia.[...] Przekonanie, że człowiek sam nie jest ostatecznym źródłem swych pytań, lęków, ale i nadziei i oczekiwań, choć wydaje się naturalnie wskazywać na przedmiot doświadczenia religijnego, nie jest już tak jednogłośnie akceptowane. Jeszcze więcej kontrowersji budzi kwestia związana z możliwością argumentacyjnego wykorzystania doświadczenia religijnego w jego bogactwie i złożoności”<sup>15</sup>.

Badacze tego nurtu, świadomi tak zasadniczych wątpliwości, wiele miejsca poświęcają odparciu stawianych im zarzutów. Wśród polskich

<sup>14</sup> Tamże, 326–328.

<sup>15</sup> S. Wszótek, *Pytając o Boga*, Tarnów 1996, 146.

przedstawicieli fenomenologii najpoważniejsza taka próba podjęta została przez J. A. Kłoczowskiego.

U jej podstaw znajdują się dwa założenia. Pierwszym z nich jest przekonanie o istnieniu wielu odmiennych rodzajów poznania. Różnią się one strukturą, a o ich specyfice decyduje ostatecznie przedmiot, do którego się odnoszą. Założona różnorodność aktów poznawczych pozwala wyróżnić wśród nich także, jako odrębną kategorię, poznanie religijne. „Akt religijny skierowany jest ku Przedmiotowi absolutnemu i transcendentnemu: taki w każdym razie wniosek możemy wysnuć z przeprowadzonej analizy aktu religijnego, która odsłoniła jego intencjonalny charakter”<sup>16</sup>.

Jaka jest jednak naprawdę wartość poznawcza tego typu aktów? Odpowiedź na tak sformułowane pytanie opiera Kłoczowski na przekonaniu, że religia nie stanowi teoretycznego systemu zdań opisowych, lecz „urzeczywistnia się jako szereg czynności, właśnie aktów dopełnianych przez osobę przekonaną o tym, że żyje wobec Boga i że umie rozpoznać znaki, poprzez które Bóg do niej przemawia i przy pomocy których on też może przemawiać do Nieskończonego”<sup>17</sup>. Takie traktowanie religii prowadzi do wyboru metody, która posługuje się Kłoczowski. Poprzez opis różnych typów aktów religijnych próbuje wykazać ich poznawczy charakter. Koncentruje się zwłaszcza na analizie sposobów inicjacji religijnej. Mimo bowiem, że istnieją różne sposoby jakimi człowiek religijny wtajemnicza młodego adepta w świat swojej wiary, mają one, zdaniem Kłoczowskiego, pewne wspólne cechy: „Inicjacja jest zawsze wtajemniczeniem polegającym na odsłonięciu przed człowiekiem ukrytej, ale przecież realnej Rzeczywistości. Jest ona absolutna w swoim istnieniu, a to znaczy przecież, że nie jest przez człowieka ustanawiana w aktach poznawczych czy modlitewnych”<sup>18</sup>.

Jednak ostateczny rezultat podjętej przez Kłoczowskiego analizy nie przynosi jednoznacznego rozstrzygnięcia kwestii istnienia Boga. Argumenty wierzącego nie są bowiem przekonujące dla wszystkich. Wydaje się, że autor ma świadomość tego rodzaju ograniczeń. Wskazuje na to fakt, że w swojej argumentacji za istnieniem Boga nie ogranicza się wyłącznie do metody fenomenologicznej. Widoczne jest to zwłaszcza, gdy pod koniec swoich rozważań na temat realności przedmiotu religii stwierdza: „Niektórzy myśliciele są zdania, że u podstaw poznawczego

---

<sup>16</sup> J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994 127.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, 129.



ujęcia Boga, tak w religii jak i w filozofii, leży bardzo podobne doświadczenie, kiedy dana jest nam pewna jakość bytu, którą określić by trzeba jako jego „darmowość”. Byt jest mi dany, ale jego istnienie nie jest oczywiste”<sup>19</sup>. Sformułowanie to prowadzi przecież bezpośrednio do klasycznego problemu tomistycznej metafizyki, który wyraża się w postaci pytania: „dlaczego w ogóle jest raczej coś niż nic”?

Odpowiedź na to pytanie sprowadza się w istocie do opowiedzenia się za którąś z wzajemnie wykluczających się możliwości: „albo rzeczywistość jest racjonalna i jest możliwe ukazanie sensu owej racjonalności, albo jest absurdalna i człowiekowi nie pozostaje nic innego do zrobienia, jak określić się wobec tej absurdalności”<sup>20</sup>.

Propozycja Kłoczowskiego polega ostatecznie na uznaniu zgodności dwóch dróg poznania Boga. Podkreśla równocześnie ograniczenia każdej z nich. Pierwsza droga to poznanie religijne, w którym przyjmuje się słowa Objawienia. Trudność jej akceptacji to rezultat faktu, że poznanie religijne nie jest wynikiem ludzkiego namysłu, pracy myślowej, jest zawsze darem. Najlepiej taki stan rzeczy wyraża formuła „wszelka wiedza o Bogu jest wiedzą otrzymaną od Boga”.

Drugą drogę stanowi poznanie filozoficzne. Jest to próba uzyskania wiedzy o Bogu tylko z pomocą naturalnych władz poznawczych człowieka. Jednak efekt filozoficznego poznania Boga jest dosyć skromny. Możemy co najwyżej wykazać prawdziwość zdania, stwierdzającego Jego istnienie, ale poznanie tego, Kim jest, przekracza możliwości ludzkiego rozumu.

W związku z taką postawą podnoszone są jednak istotne zastrzeżenia. Główny problem dotyczy możliwości łączenia dwóch tak odmiennych typów poznania. Istotę pojawiających się wątpliwości wyraża w swojej wypowiedzi M. Gogacz: „rzeczywiście filozoficzne ujęcie Boga połączone z ujęciem religijnym jest w stosunku do ujęcia filozoficznego bogatsze o treść religijną. Z tego nie wynika, że jest metodologicznie uprawnione łączenie filozofii z religią[...]. Jako człowiek, filozof zna także teologię. Gdy jednak łączy tezy filozofii z prawdami religii już nie uprawia filozofii. Zarzut[...], że następcy św. Tomasza nie mieszały filozofii z religią nie jest zarzutem. Jest raczej stwierdzeniem ich metodologicznej odpowiedzialności”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Tamże, 145.

<sup>20</sup> Tamże, 146.

<sup>21</sup> M. Gogacz, *Panorama aktualnych ujęć Boga i człowieka*, Znak 27(1975) nr 6, 790.

Mimo podnoszonych wobec tej koncepcji zastrzeżeń, Kłoczowski wydaje się nie mieć większych wątpliwości w dyskutowanej kwestii. Aby mówić o religii należy pojmować Boga w osobowy sposób. Przekonywująco brzmi argument jaki przytacza na potwierdzenie tego poglądu: „Człowiek może się oddać, może się ofiarować tylko osobie, nigdy rzeczy, inaczej poniża swoją godność”<sup>22</sup>.

Bóg w poznaniu spontanicznym, metafizycznym i w świetle wiary

Zwykle mówiąc o poglądach filozofii klasycznej na temat istnienia Boga, uwaga koncentruje się na „pięciu drogach św. Tomasza”. A przeciw przedstawiciele tego nurtu filozoficznego wskazują na istnienie trzech odmiennych rodzajów poznania Boga. Scharakteryzujemy krótko każdy z nich.

Pierwszy wyróżniony typ poznania stanowi poznanie przednaukowe. Opiera się ono na ludzkim doświadczeniu zmienności i kruchości własnej egzystencji. Jak stwierdza Z. Zdybicka: „punktem wyjścia nie jest tu wprost doświadczenie *sacrum* czy Boga, lecz doświadczenie siebie i świata, który domaga się przyjęcia istnienia kogoś, kto nie jest dany doświadczalnie”<sup>23</sup>. W zasadzie trudno tu nawet mówić o poznaniu. Jest to raczej pewna intuicja i podejrzenie o istnienie niż stwierdzenie istnienia. Jednak ten typ poznania ma bardzo istotne znaczenie. Wynika ono z faktu, że poznanie to bazuje na podstawowym, a więc dostępnym wszystkim ludziom doświadczeniu, które filozofia klasyczna określa mianem „doświadczenia przygodności człowieka i świata”. Ten rodzaj poznania może być punktem wyjścia zarówno dla poznania religijnego jak i filozoficznego.

Każde filozoficzne poznanie Boga dokonuje się w ramach określonego systemu filozoficznego. Wiadomo jednak, że mamy do czynienia z istnieniem wielu bardzo różnych systemów filozoficznych, a w konsekwencji także i odmiennych teorii bytu. Taka sytuacja nieuchronnie prowadzi do istnienia wielu koncepcji Boga. Dlatego też: „trudno mówić o filozoficznym poznaniu Boga w ogóle. W takim właśnie punkcie najbardziej zaznaczają się różnice między filozofiami. Toteż nie każdy absolut filozoficzny może być utożsamiany z Bogiem chrześcijańskim”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> J. A. Kłoczowski, dz. cyt., 153.

<sup>23</sup> Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, 308.

<sup>24</sup> Tamże.

W filozofii klasycznej poznanie Boga jest możliwe dzięki wykorzystaniu wypracowanej na gruncie metafizyki tomistycznej koncepcji analogicznego i transcendentnego poznania. Zdybicka ten rodzaj poznania charakteryzuje następująco: „poznanie to dokonuje się na podstawie analizy, interpretacji i wyjaśniania koniecznych stanów bytowych ujętych intelektualnie. Jest poznaniem obiektywnym, uzasadnionym; afirmacja twierdzenia o istnieniu Boga jest wynikiem rozumowania (dowodzenia) o charakterze koniecznym”<sup>25</sup>. Niezbędne jest także, aby w poznaniu tym posługiwać się właściwym językiem: „Językiem adekwatnym dla dociekań metafizycznych i w tym szczególnie filozoficznej problematyki Boga może być język analogii proporcjonalności transcendentnej, nigdy zaś język jednoznaczny, a już w żadnym wypadku język ilościowy, którym zwykły się posługiwać nauki przyrodnicze podlegające matematyzacji”<sup>26</sup>.

Szczegółowej charakterystyki metody proponowanej przez filozofię klasyczną dokonuje H. I. Szumił w swojej pracy poświęconej koncepcjom poznania Boga w powojennej filozofii polskiej<sup>27</sup>. Za najistotniejsze cechy określające ten typ poznania uznane tam zostały: pośredniość, dyskursywność, intersubiektywność, sprawdzalność oraz pewność metafizyczna. To ostatnie określenie wymaga pewnego wyjaśnienia. Zgodnie z opinią zawartą w omawianej pracy: „twierdzenie o istnieniu Boga nie należy do sądów bezpośrednio oczywistych, lecz pojawia się przy końcu dowodów metafizycznych i jest uzasadnione dzięki analizie bytów realnie istniejących, rozpatrywanych w świetle racji dostatecznej”<sup>28</sup>.

Trzeci rodzaj poznania stanowi poznanie religijne. Stanowi ono jeden ze składników relacji, jaką jest religia. Zdaniem Z. Zdybickiej poznanie to odznacza się najwszechstronniejszym charakterem. Wynika to z faktu, że: „Na poznanie religijne składać się może poznanie przednaukowe, filozoficzne (o ile ktoś takim rozporządza) i dane doświadczenia otrzymywane w określonym systemie religijnym (objawienie), a także – w pewnych przynajmniej przypadkach – poznanie dokonujące się przy współdziałaniu nadprzyrodzonej interwencji z zewnątrz (np.

---

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> M. A. Krapiec, *Religia ogniskową kultury*, w: tenże: *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, 230.

<sup>27</sup> H. I. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga w polskiej powojennej literaturze filozoficznej (1945–1980)*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, 455–581.

<sup>28</sup> Tamże, 471–472.

poznanie mistyczne)<sup>29</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, że poznanie to jest treściowo poznaniem najbogatszym.

Jednak ten sposób poznania Boga prowadzi do pewnych trudności. Wynikają one z faktu, że celem poznania tego typu nie jest jedynie zdobycie prawdy o Bogu, lecz także (a może nawet przede wszystkim) ma ono pobudzać człowieka do podjęcia określonych działań. Jest to zatem poznanie pełniące funkcje pozaprawdziwiowości, poznanie uwarunkowane emocjonalnie i moralnie. W jego zakres wchodzi dane pochodzące z różnych źródeł, często niemożliwych do jednoznacznej weryfikacji. Ich akceptacja odbywa się na mocy wiary i zaufania, nie zaś drogą rozumowania. Dlatego też prawdziwości twierdzeń religijnych nie da się rozstrzygnąć wewnątrz systemu religijnego. Podejmując tę kwestię Z. Zdybicka stwierdza: „Jak długo mamy do czynienia z poznaniem religijnym, ze świadomością religijną, nie jesteśmy w stanie intersubiektywnie rozstrzygnąć problemu realnego istnienia Boga, chociaż otrzymujemy bardzo cenną wiedzę o Nim, jego funkcji w życiu człowieka itp. Chcąc tego dokonać, należy opuścić teren poznania religijnego (świadomości religijnej) i wkroczyć na teren wiedzy obiektywnej, rzeczowej, racjonalnie uzasadnionej, w tym przypadku – filozofii bytu”<sup>30</sup>.

Główny problem związany z istnieniem różnych rodzajów poznania Boga dotyczy wzajemnych relacji między nimi. Istotna jest zwłaszcza kwestia stosunku poznania filozoficznego do religijnego. Prowadzi ona bowiem ostatecznie do określenia relacji między dowodami istnienia Boga a fenomenem religii. Stanowisko w tej sprawie dzieli przedstawicieli fenomenologii i filozofii klasycznej.

Przedstawiciele podejścia fenomenologizującego uznają priorytet poznania religijnego w stosunku do filozoficznego<sup>31</sup>. Ich zdaniem poznanie religijne ma charakter pierwotny i spontaniczny, natomiast poznanie filozoficzne refleksyjny. Dlatego dowody rozumowe stanowią tylko filozoficzną artykulację poznania religijnego, mającą na celu wykazanie jego słuszności. Dla uzasadnienia powyższego poglądu M. Jaworski próbuje wykazać, że: „teoretyczna refleksja zawieszona w próżni niczego nie dowodzi”<sup>32</sup>. Taka postawa wzbudza jednak wątpliwości wśród przedstawicieli filozofii klasycznej.

<sup>29</sup> Z. Zdybicka, dz. cyt., 309.

<sup>30</sup> Tamże, 309–310.

<sup>31</sup> Por. H. I. Szumił, dz. cyt.

<sup>32</sup> M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967, 156.

Z. Zdybicka zwraca uwagę, że poznanie religijne z konieczności dotyczyć musi zawsze określonej religii. Skoro zaś religia ma charakter relacji międzysobowej, to główny motyw uznania za prawdziwej jej twierdzeń stanowi wiara. Dlatego też: „gdyby poznanie filozoficzne było tylko artykulacją poznania religijnego, wówczas dziedziczyłoby charakter jego asercji, byłoby[...] uzasadnieniem poznania osobistego i korzystającego ze źródeł nadprzyrodzonych. Taki charakter ma filozoficzne poznanie Boga w filozofii typu augustyńskiego czy subiektywno – fenomenologicznego. W takich filozofiach możemy mówić o poznawaniu Boga, a nie o uzasadnieniu Jego istnienia. Istotną zdobyczą poznania w realistycznej filozofii bytu jest uzasadnienie twierdzenia, że Bóg istnieje w ramach wyjaśniania przygodności bytu. I właśnie dlatego, że ani w punkcie wyjścia, ani w toku uzasadniania nie jest związane z fenomenem religii, pełni ogromnie ważną funkcję ostatecznie uzasadniającą fakt religii przez wskazanie na obiektywne istnienie Boga, z którym człowiek może wejść w religijny kontakt i którego poznaje w ramach religii o wiele pełniej”<sup>33</sup>. Taka argumentacja prowadzi ostatecznie do uznania przez Z. Zdybicką autonomii poznania filozoficznego w stosunku do religijnego.

Dokonana prezentacja stanowisk, jakie przedstawiciele poszczególnych nurtów zajmują w kwestii istnienia i poznawalności Boga, pozwala dostrzec zasadnicze różnice występujące między nimi. Prowadzą one w efekcie do odmiennych poglądów na temat prawdziwości religii i jej roli w życiu człowieka. Ta rozbieżność rezultatów każe krytycznie spojrzeć na każde z proponowanych rozstrzygnięć. Wydaje się, że jedynym kryterium weryfikacji tak odmiennych stanowisk może być sama religia.

Posługując się takim sprawdzianem dla oceny poglądów badaczy z nurtu marksistowskiego stwierdzić można, że wbrew ich teorii religia istnieje mimo zmieniających się systemów społeczno-ekonomicznych. Wskazuje to, że ich pogląd, zgodnie z którym Bóg jest tylko iluzją, religia zaś rezultatem procesu alienacji nie stanowi właściwego rozwiązania.

Z kolei wyjaśnienie proponowane przez Kołakowskiego wzbudza wątpliwości z innego powodu. Jego poglądy na temat Boga prowadzą do pragmatycznego traktowania religii. Wynika z nich bowiem przekonanie, że: „formuły teologiczne nie tyle przekazują wiedzę o Bogu, co nawołują nas do adoracji i posłuszeństwa wobec Niego, w pokorze

<sup>33</sup> Z. Zdybicka, dz. cyt., 310.

i świadomości naszej niewiedzy”<sup>34</sup>. Takie stanowisko stawia jednak religię poza prawdą i fałszem – traktuje ją zatem jako mit. Jednak wobec pojawiania się kolejnych sekt oraz ruchów fundamentalistycznych nie sposób uniknąć pytania: czy można na równi akceptować każdy mit religijny, jeśli tylko zaspokaja on ludzką potrzebę sensu?!

Rozwiązanie fenomenologiczne prowadzi do innej trudności. Wynika ona z faktu, że Bóg w tej perspektywie badawczej uznany jest za kategorię poznawczo pierwotną, to znaczy daną wprost i bezpośrednio w doświadczeniu. A przecież: „gdyby sacrum było kategorią pierwotną – daną wprost ludzkemu poznaniu – w jaki sposób można byłoby wytłumaczyć fakt odrzucenia religii przez wielu ludzi? Właśnie dlatego, że Bóg nie jest wprost dany doświadczalnie i przyjęcie go wymaga jakiegoś – choćby najbardziej spontanicznego – rozumowania, możliwe jest nieprzyjęcie Go”<sup>35</sup>.

Po raz kolejny okazało się, że w filozofii (odmiennie niż w naukach szczegółowych) pojawienie się nowych ujęć badawczych nie oznacza wcale konieczności rezygnacji z wcześniej wypracowanych rozwiązań. Prawda ta potwierdza się w odniesieniu do koncepcji Z. Zdybickiej. Koncepcja ta, reprezentująca nurt filozofii klasycznej, podąża niejako „pod prąd” współczesnych nurtów filozoficznych. Pokazuje równocześnie, jak wiele ważnych kwestii zostało przez nie zagubionych. W odróżnieniu od innych współczesnych nurtów filozoficznych propozycja ta akcentuje zdolność człowieka do racjonalnego rozstrzygnięcia najbardziej zasadniczych dla jego życia kwestii. Co więcej, spośród omawianych rozwiązań tylko ta koncepcja nie uchyla się od podjęcia kwestii realnego istnienia przedmiotu religii (Boga). W tym celu wykorzystuje swoistość poznania metafizycznego.

Oczywiście podejmowana przez różnych autorów krytyka poznania metafizycznego starała się podważyć zasadność posługiwania się tym rodzajem poznania. Jednak, co ostatecznie przyznają krytycy metafizyki, nie ma sposobu, aby nienaukowość metafizyki wykazać w sposób jednoznaczny: „W oczach fenomenalisty metafizyk jest bezsilny w próbach „dowodzenia” swej racji; w oczach metafizyka ograniczone w ten sposób samo pojęcie „dowodu” jest kwestią opcji filozoficznej, której on sam nie ma powodu podjąć. Obaj mają rację o tyle, że każdy z nich podejmuje logicznie arbitralną decyzję, choć fenomenaliście przyznanie się do tego zazwyczaj trudniej przychodzi”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., 96.

<sup>35</sup> Z. Zdybicka, dz. cyt., 313.

<sup>36</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., 65.