

ZDYBICKA ZOFIA JÓZEFA – filozof, twórca koncepcji filozofii religii w ramach lubelskiej szkoły filozoficznej, urszulanka SJK, ur. 5 VIII 1928 w Kraśniku Lubelskim.

W latach 1956–1961 odbyła studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Stopień doktora filozofii uzyskała w 1965, doktora habilitowanego w 1970. W 1966 została zatrudniona na Wydziale Filozofii KUL. W 1973 objęła kierownictwo nowo utworzonej Katedry Filozofii Religii. Tytuł naukowy prof. zwyczajnego nauk humanistycznych otrzymała w 1988. Przebywała na stypendiach naukowych w Yale University (New Haven, USA), w The Catholic University of America w Waszyngtonie, w Katolickim Uniwersytecie w Leuven. Na Wydziale Filozofii KUL prowadziła wykłady z zakresu filozofii Boga i religii, metafizyki, antropologii, etyki. Była kierownikiem Sekcji Filozofii Teoretycznej (1979–1984), prodziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej (1984–1986) i dziekanem tego wydziału (w latach 1986–1987 i 1990–1999), członkiem Zarządu Tow. Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Komitetu Nauk Filozoficznych PAN (1987–1989), redaktorem działu „Filozofia religii” w *Encyklopedii katolickiej* (I–, Lb 1973–), jest członkiem Komitetu Naukowego *Powszechnej encyklopedii filozofii* (I–, Lb 2000–), Rady Naukowej serii wydawniczej „Biblioteka Filozofii Realistycznej”, Polskiego Tow. Filozoficznego, Tow. Naukowego KUL, American Bibliographical Institut, Societas Internationale St. Thomae Aquinatis, Pontificia Academia S. Thomae Aquinatis, Polskiego Tow. Tomasza z Akwinu – Oddział Società Internazionale Tommaso d’Aquino (członek założyciel). Zorganizowała m.in. Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej w Lublinie na temat „Wolność we współczesnej kulturze” (20–25 VIII 1996). Uczestniczyła w pracach Prymasowskiej Rady Społecznej (1986–1990) oraz w Komisjach Episkopatu Polski do spraw Kultury, do spraw Nauki Katolickiej, Dialogu z Niewierzącymi, a także w Komisji „Iustitia et Pax”. Była konsultorem Rady Naukowej Episkopatu Polski.

Dorobek naukowy Z. obejmuje ponad 300 pozycji, w tym następujące dzieła: *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem* (Lb 1972); *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca* (Lb 1973); *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii* (Lb 1977, 1993²; nowe zmienione wyd. Lb 2006;

Person and Religion. An Introduction to the Philosophy of Religion, tłum. Th. Sandok, NY 1991); *Religia i religioznawstwo* (Lb 1988, 1992²); *Otworzyć serce. Apostolstwo matki Urszuli Ledóchowskiej* (Wwa 2003; *Orsola Ledóchowska. Santa dei tempi difficili e segno di speranza*, CV 2004); *Bóg czy sacrum?* (Lb 2007). Ważniejsze artykuły: *Problem doświadczenia religijnego* (RF 25 (1977) z. 2, 5–23); *Drogi afirmacji Boga* (w: *W kierunku Boga*, Wwa 1982, 108–166); *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga* (RF 33–34 (1985–1986) z. 2, 15–40); *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii* (w: *Nauka, światopogląd, religia*, Wwa 1989, 79–95); *Religia a kultura* (w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lb 2000, 167–183); *Spełnienie się człowieka w religii* (CzK 13 (2000), 19–33).

Badania naukowe Z. koncentrują się na filozoficznej problematyce Boga, zagadnieniach ateizmu, religii oraz związków religii z innymi dziedzinami kultury. Wypracowała filozofię religii jako dziedzinę klasycznej metafizyki (filozofii bytu).

KONCEPCJA FILOZOFII. Z. uprawia refleksję filozoficzną w ramach filozofii bytu, czyli filozofii zmierzającej do poznania realnie istniejącej rzeczywistości i do jej zrozumienia polegającego na tzw. ostatecznościowym wyjaśnieniu. Wyjaśnienie to jest organizowane przez wiedzotwórcze pytanie: „dzięki czemu rzeczywistość istnieje i jest taka, jaka jest?” i polega na wskazaniu na ostateczne czynniki ontyczne tego, co wyjaśniane. Filozofię bytu cechuje swoisty historyzm, polegający na uwzględnieniu kontekstu historyczno-filozoficznego rozważanych problemów. Istotnym rysem refleksji filozoficznej Z. jest rozwinięty namysł metateoretyczny i epistemologiczno-metodologiczny.

FILOZOFIA BOGA. Jako pierwsza pojawiła się w badaniach Z. problematyka Boga. Jej rozprawa doktorska poświęcona jest ontologicznym, epistemologicznym, metodologicznym i historycznym uwarunkowaniom teorii poznania Boga w ujęciu Henri de Lubaca. Problematyce poznania Boga w kulturze współczesnej poświęciła wiele artykułów.

W ujęciu Z., problematyka Boga pojawia się w trzech typach ludzkiego poznania: w poznaniu spontanicznym, filozoficznym i religijnym, tzn. przez wiarę. Z. odrzuca możliwość bezpośredniego – tzn. przez doświadczenie – uzasadnienia prawdziwości zdania o istnieniu Boga, chociaż podkreśla doświad-

czalne podstawy poznania Boga. Akcentuje to, że przedmiotem rozważań z zakresu filozofii Boga i religii jest realnie, tj. obiektywnie, poza podmiotem poznającym istniejący osobowy Bóg, a nie sacrum rozumiane tylko jako treść ludzkiej świadomości czy korelat aktów intencyjnych człowieka.

Pierwszym sposobem poznania Boga jest poznanie naturalne, spontaniczne, przednaukowe, przedfilozoficzne. Człowiek jako istota rozumna poznaje otaczającą go rzeczywistość i swoją sytuację egzystencjalną. Na bazie tego poznania rodzi się w nim, w drodze spontanicznej refleksji, myśl o istocie odeń wyższej i doskonalszej, o Bogu, który stanowi źródło i cel jego życia. Spontaniczne poznanie Boga jest typem poznania pośredniego. Jest ono dostępne człowiekowi na każdym szczeblu kultury. Jest z pewnością niedoskonałe, ale ważne: stanowi najbardziej fundamentalne źródło myśli o Bogu i podstawę wszelkiego dalszego poznawania Boga – zarówno w religii, jak i w systematycznej filozofii.

Drugi sposób ludzkiego poznania, w którym pojawia się problem Boga, to filozofia. Z. wskazuje na metafizykę (realistyczną filozofię bytu) jako na uprzywilejowany, najbardziej właściwy teren rozważania problemu Boga. Problem Boga jest wewnętrznym problemem metafizyki, a zdanie „Bóg istnieje” jest odpowiedzią na pytanie „dlaczego byty istnieją, skoro istnieć nie muszą?”. Teza o istnieniu Boga stanowi wyjaśnienie istnienia bytów: mnogich, zróżnicowanych, niesamodzielnych, złożonych z elementów subontycznych. Słynne „pięć dróg” św. Tomasza z Akwinu to właśnie, wg Z., klasyczne sformułowania metafizycznych dowodów na istnienie Boga. Drogi te, to drogi poznania bytu, ujętego w jego istotnych bytowych aktach: akcie istnienia, które się staje („droga I”); akcie istnienia, które trwa i którego trwanie jest wielostronnie warunkowane („droga II”); akcie istnienia, które jest niekoniecznie powiązane z istotą („droga III”); akcie treściowych doskonałości przysługujących istniejącym bytom w różnym stopniu („droga IV”); akcie działania bytów nierozumnych („droga V”).

Z. analizowała poznawczą wartość formalizacji metafizycznych argumentów za istnieniem Boga, twierdząc, że chociaż przyczyniają się one do sprecyzowania formalnej struktury dowodów, to jednak nie są w stanie w pełni

scharakteryzować toku metafizycznych dowodów, będących metafizycznymi procedurami wyjaśniania różnych aspektów rzeczywistości.

Z. krytycznie ocenia wartość tzw. dowodów ontologicznych czy apriorycznych na istnienie Boga. Wskazuje, że w dowodach tych dokonuje się nieuprawnione przejście od istnienia możliwego do istnienia realnego. Również nauka nie rozwiązuje problemu Boga, chociaż dostarcza materiału dla filozoficznej refleksji prowadzącej do wniosku, że świat domaga się absolutnej przyczyny.

Określoną wartość przypisuje tzw. argumentom antropologicznym. Są to argumenty oparte na ludzkim doświadczeniu przygodności, a zarazem transcendencji w stosunku do przyrody i do innych osób, oraz argumenty z pragnienia szczęścia i przeżycia moralnego (momenty wolności i powinności). Zauważa jednak, że ściśle rzecz biorąc, argumenty te ujawniają otwartość bytu ludzkiego na Byt Transcendentny.

Jeśli chodzi o naturę Boga, to poznaje się ją, wg Z., pośrednio – na podstawie poznawczego ujęcia bytów przygodnych. Filozoficzne poznanie natury Boga dokonuje się na trzech dopełniających się drogach: przyczynowania (*habitus principii*), analogii transcendentalnej (droga przewyższania) i negacji ograniczeń przysługującym bytom niekoniecznym (droga negatywna). Bóg jest więc pełnią istnienia, czystym aktem, absolutną tożsamością, bytem prostym, niezmiennym, wiecznym, jedynym; jest najwyższym intelektem i absolutną prawdą, najwyższym dobrem i miłością; jest duchem i osobowym Absolutem.

Wnikliwe są badania Z. nad problemem relacji świat – Bóg, nad transcendencją i immanencją Boga w stosunku do świata, nad partycypacją bytów przygodnych w bycie absolutnym. Stawiając tezę o najbardziej wewnętrznej obecności Boga w świecie, Z. nie popadła w pułapkę panteizmu czy panenteizmu. Pokazała, że immanentny w stosunku do świata Bóg jest zarazem bytem absolutnie, a nie tylko względnie transcendentnym. Pokazała też, że doskonałość Boga nie polega na tym, że będąc doskonalszy od człowieka, mimo wszystko podlega doskonaleniu, ale na tym, że jest pełnią, że doskonałości jego istnienia nic nie ogranicza. Bóg jest bytem transcendentnym w tym sensie, że posiada niepowtarzalny status ontyczny (*ipsum esse subsistens*) i jest absolutnie doskonały. Nie jest ani przyczyną materialną, ani formalną świata. Z kolei

immanencja Boga w stosunku do świata polega na tym, że Bóg dając światu istnienie, jest tego świata przyczyną sprawczą; określając racjonalność (inteligibilność) świata, jest jego przyczyną wzorczą; będąc racją dynamizmu bytowego jest tego świata przyczyną celową.

Zło zdaje się być argumentem przeciwko istnieniu Boga – najwyższego dobra. Przyjmując, w duchu realizmu, tzw. prywatywną teorię zła (zła jako braku należnego dobra) Z. wskazuje, że Bóg nie jest przyczyną zła (zło, jako brak bytu, jest niesprawialne), ale jest, per accidens, przyczyną bytu, w którym mogą wystąpić braki. Jeśli zaś chodzi o zło moralne, to jego sprawcą jest stworzony byt osobowy. Ostatecznie jednak, wg Z., problem zła rozstrzyga religia, a nie filozofia.

Z zagadnieniem Boga wiąże się problem negacji istnienia Boga, czyli problem ateizmu. Z. wskazuje na następujące przyczyny tego zjawiska: ontyczna i poznawcza transcendencja Boga; poznanie Boga, czy to dyskursywne, czy przez wiarę, jest procesem trudnym, wymagającym wysiłku intelektualnego i moralnego; istnienie zła; poczucie samowystarczalności człowieka, wzrastające wraz z rozwojem nauki i techniki; zamknięcie się umysłu ludzkiego w granicach problematyki i metod nauk szczegółowych. Z. wskazuje, że negacja Boga w filozofii wiąże się z fundamentalnymi zagadnieniami, takimi jak koncepcja bytu i poznania (immanentyzm ontologiczny i teoriopoznawczy, scjentyzm), a także pojmowania Boga (depersonifikacja i detranscendentalizacja Boga) i człowieka (deifikacja człowieka) oraz religii (np. religia jako wynik nienormalnych warunków życia ludzkiego, błędne koncepcje religii). Z. rozgranicza różne typy ateizmu i zaznacza, że historia filozofii nie zna ateizmu w sensie udowodnionego zdania o nieistnieniu Boga.

FILOZOFIA RELIGII. Z. w następujący sposób charakteryzuje uprawianą przez siebie dyscyplinę: przedmiotem filozofii religii w punkcie wyjścia są empirycznie dane fakty religijne; przedmiotem formalnym jest realność religii (to, że religia jest); celem przedmiotowym jest wskazanie ostatecznych czynników (tzw. czynników uniesprzeczniających) faktu istnienia religii. Chodzi o odpowiedź na pytanie, dlaczego religia w ogóle istnieje, jakie są racje podmiotowe i przedmiotowe tego zjawiska, że człowiek czuje się odniesiony do kogoś „poza” i pragnie z nim się połączyć, widząc w nim najwyższą wartość dla własnego ży-

cia. Metoda, którą posługuje się Z., jest analogiczna do metody innych dyscyplin filozoficznych: dla faktów religijnych danych w doświadczeniu, intelektualnie ujętych w aspekcie istnienia, poszukuje ostatecznych racji ontycznych w wewnętrznej strukturze bytu i w koniecznych związkach międzybytowych.

Z. wskazuje na 3 etapy procedury klasycznej filozofii religii: 1) stwierdzenie – na podstawie zmysłowo-intelektualnego doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego – faktów religijnych, indywidualnych i społecznych, w postaci przekonań, aktów miłości i bojaźni, dążenia do zjednoczenia, modlitwy czy ofiary; 2) uniwersalizacja i transcendentalizacja danych doświadczenia – chodzi przy tym nie o indukcyjne uogólnienie, ale o uchwycenie, dzięki intuicji intelektualnej, w nagromadzonym materiale tego, co istotne i konieczne dla faktu religii (bez czego religia nie byłaby religią) oraz tego, co ogólne, co wspólne, co występuje we wszystkich religiach. W ten sposób dochodzi się do metafizycznego ujęcia istoty religii jako bytu relacyjnego, jako realnej, osobowej i dynamicznej relacji człowieka-osoby do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny w istnieniu i działaniu, i który jest ostatecznym celem życia ludzkiego; 3) wyjaśnienie istnienia religii, polegające na wskazaniu ostatecznych, ontycznych czynników podmiotowych i przedmiotowych, stanowiących bytową rację religii. Te czynniki to osobowa struktura bytu ludzkiego, istnienie osobowego Absolutu i zachodząca między człowiekiem i Absolutem relacja partycypacji transcendentalnej, relacja bytowo wcześniejsza w stosunku do osobowej relacji religijnej. Wyjaśnienie to jest metodologicznie zależne od metafizyki ogólnej i antropologii filozoficznej, ale niezależne od teologii i szczegółowych nauk o religii (zob. *Człowiek i religia*, Lb 2006, 132–138).

W zarysowanej przez Z. koncepcji filozofii religii zawarta jest sugestia, że filozofia religii ma być filozofią religii w ogóle, a nie tej lub innej religii, że we wszystkich religiach historycznych jest coś wspólnego, co stanowi istotę religii, a w filozofii religii chodzi o metafizyczną interpretację i wyjaśnienie każdej religii.

Z. podaje następującą definicję religii: „Religia jest realną, osobową relacją (związkiem) człowieka do osobowego Absolutu (Boga), którego człowiek uznaje za ostateczne źródło swego istnienia oraz Najwyższe Dobro, które nada je sens jego życiu. Związek ten wyraża się w całym życiu, któremu religia na-

daje kierunek, a szczególnie w działaniach religijnych (kult, modlitwa, ofiara), które mają charakter działań osobowych. Religia umieszcza całe życie człowieka w perspektywie osobowej, nie rzeczowej. Człowiek żyje i działa w perspektywie osobowego Boga, do którego przez całe życie zmierza” (tamże, 299).

Przedmiotem religii jest transcendentny, osobowy byt, będący najwyższym dobrem (wartością) dla człowieka. Podmiotem religii jest osoba ludzka, która wszystkimi swoimi władzami odpowiada na objawienie się transcendentnego przedmiotu. Sama religijna relacja między podmiotem i przedmiotem ma charakter realnej i dynamicznej relacji osobowej (świadomej i dobrowolnej), będącej czymś koniecznym w procesie pełnej realizacji, urzeczywistniania bytu ludzkiego. Dzięki czemu istnieje ta religijna relacja? Z. wskazuje na obiektywne, bytowe racje podmiotowe i przedmiotowe: bytowy status człowieka – bytu przygodnego, a zarazem osobowego, rozumiejącego rzeczywistość i otwartego na Transcendens, a także realne (niezależnie od ludzkiej świadomości) istnienie osobowego Transcendensu i realna, niezależna od ludzkich aktów, relacja bytowej partycypacji między światem i Bogiem. Bóg jawi się tu jako źródło istnienia, transcendentny wzór oraz cel, czyli naczelne dobro poruszające osobowy dynamizm człowieka i stanowiące o osobowym spełnieniu bytu ludzkiego.

Z. podkreśla, że chociaż formy religii są historycznie i kulturowo zmienne, to jednak sam fakt religii jest czymś stałym, związanym z istnieniem człowieka, którego struktura bytowa nie podlega uwarunkowaniom historyczno-kulturowym.

Religia jest rzeczywistością wieloaspektową. Jest złożonym faktem psychicznym (poznawczo-emocjonalno-dążeńiowym), przejawia się w specjalnym języku, w systemie głoszonych i uznawanych społecznie prawd religijnych, w określonym kulcie, w religijnie motywowanej moralności, w instytucjach i organizacjach religijnych. Religia jest centralnym dobrem kultury: poszerza źródła poznania, pogłębia rozumienie świata i człowieka (jego przeznaczenie i jego moralność), przyczynia się do kształtowania osobowego modelu kultury. Z. wskazuje także na zależność odwrotną: kultura oddziałuje na religię (kulturowo uwarunkowany język religijny, styl obrzędów itd.). Przeprowadza też analizy dotyczące relacji między religią a moralnością, polityką, nauką, techni-

ką i sztuką. Analizuje naturę świętości oraz problemy sekularyzacji i desakralizacji w kulturze współczesnej.

S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lb 1998; M. A. Krapiec, *Religia w Zofii Józefy Z. filozoficznym wyjaśnieniu*, RF 47 (1999) z. 2, 5–11; *Księga jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, Lb 2000; P. Moskal, *Zofia Józefa Zdybicka USJK*, w: *Polska filozofia powojenna*, Wwa 2001, II 477–490; A. Maryniarczyk, M. A. Krapiec, *Lubelska szkoła filozoficzna*, PEF VI 532–550; P. Moskal, *Filozofia religii w lubelskiej szkole filozoficznej*, w: *Polacy o religii. Od myślenia religijnego do filozofii*, Kr 2005, 243–252; R. Ptaszek, *Filozofia religii Zofii J. Z.*, w: tamże, 253–268.

Piotr Moskal