

ANDRZEJ BRONK*

CZYM ZAJMUJE SIĘ FILOZOFIA RELIGII¹?

Słowa kluczowe: religia, kultura, filozofia religii, przedmiot nauki i filozofii, definicja religii

Keywords: religion, culture, philosophy of religion, the subject of science and philosophy, the definition of religion

Z punktu widzenia metodologa, a więc kogoś, kogo nie interesuje wprost samo zjawisko religii, lecz metodologiczny (epistemologiczny) status filozofii religii, głównie w aspekcie jej przedmiotu, celu, stawianych pytań i sposobu uprawomocnienia odpowiedzi, zajmuję się kolejno: (1) pojęciem filozofii religii, (2) problematyką przedmiotu poznania (nauki) w ogóle, gdyż rzutuje ona na determinację przedmiotu filozofii religii, (3) swoistością fenomenu religii jako przedmiotu badania oraz przedmiotem badania (4) klasycznej i (5) anglosaskiej filozofii religii, by (6) zakończyć kilkoma uwagami ogólnymi.

* Andrzej Bronk, prof. dr hab., kierownik Katedry Metodologii Nauk, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski, członek Polskiej Akademii Umiejętności, członek Centralnej Komisji do spraw Tytułu i Stopni Naukowych, autor książek *Rozumienie – Dzieje – Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera* (1988), *Podstawy nauk o religii* (2003, 2009) i in. E-mail: bronk@kul.lublin.pl.

¹ Poszerzona wersja referatu wygłoszonego na konferencji naukowej *Współczesna filozofia religii – myśl anglosaska* zorganizowanej przez Katedrę Filozofii Religii i Katedrę Filozofii Boga Wydziału Filozoficznego PAT oraz Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów w dniach 12–14 listopada 2009 r.

1. Filozofia religii

Wskazanie przedmiotu (obszaru) zainteresowania pewnej nauki należy do jej podstawowej charakterystyki metodologicznej. O ile jednak w przypadku nauk empirycznych łatwiej ustalić ich przedmiot, o tyle w przypadku filozofii (i ogólniej nauk humanistycznych) nie jest to proste. Nie tylko dlatego, że filozofowie dają różne odpowiedzi na pytanie, co jest lub co powinno być przedmiotem filozofii, ale przede wszystkim dlatego, że badana przez nich rzeczywistość wymyka się jednoznacznej, pojęciowej identyfikacji. Nie dziwi więc zróżnicowana gama odpowiedzi na pytanie o zakres zainteresowania filozofii (tu: filozofii religii²).

Spontanicznie, chociaż ogólnikowo, odpowiedź na pytanie o przedmiot filozofii religii brzmi: jest nią religia. I tak też jest, jeśli filozofię religii pojąć szeroko jako dziedzinę badań, podejmującą z „filozoficznego” punktu widzenia dowolną niemal problematykę, jakoś wiążącą się badaczowi ze zjawiskiem (faktem) religii. Przegląd definicji filozofii religii w słownikach i encyklopediach czy analiza zawartości (spisu treści) publikacji z zakresu filozofii religii – wstępów³, podręczników⁴ i monografii – ujawnia jednak, że odpowiedź taka nie jest bynajmniej ani oczywista, ani jednoznaczna zwłaszcza w sytuacji, kiedy religią zajmują się dzisiaj przede wszystkim

² „Filozofia religii jest dzisiaj silną, intensywnie rozwijaną dziedziną filozofii. Niemal bez wyjątku wszystkie wprowadzenia do podręczników filozofii w świecie anglojęzycznym zawierają jakąś filozofię religii” [Ch. Taliaferro, *Philosophy of Religion*, [w:] Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/philosophy-religion> (11.11.2010)].

³ Wprowadzenia do filozofii religii mogą mieć dwojaki charakter: przedmiotowy jako merytoryczny wstęp do jej najważniejszych tematów i zagadnień oraz metapredmiotowy jako próba metodologicznej charakterystyki, m.in. przez omówienie problemów, jakie rodzi jej przedmiot, zadania i metoda.

⁴ *A Companion to Philosophy of Religion* (red. Ph.L. Quinn, Ch. Taliaferro, Oxford 1997, 1999) rezygnuje z definicji filozofii religii, ponieważ, jak się tu uważa, podlega ona ciągłemu, nieprzewidywalnemu rozwojowi, dziś w najbardziej rozwijanych kierunkach, jak feminizm, pluralizm religijny i porównawcza filozofia religii (s. 3). Najnowszą tendencją w badaniach nad genezą idei religijnych stanowi kognitywna teoria religii. Por. I. Phyllisäinen, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Boston: Brill 2001.

empiryczne nauki religiologiczne⁵. Pytanie zatem brzmi: na czym polega swoistość filozoficznego podejścia do religii, w wyniku którego dochodzi do ukonstytuowania jego przedmiotu formalnego?

Termin filozofia religii nie jest jednoznaczny. Niejednoznaczność tę wywołuje m.in. zróżnicowanie zjawisk uważanych za religijne oraz wielość sposobów (podejść, nurtów i szkół filozoficznych), na jakie uprawia się filozofię. Podobnie zróżnicowany jest poczet autorów zaliczanych do filozofów religii. Powstaje wrażenie, że może nim być każdy filozof, nawet jeśli okazjonalnie tylko wypowiadał się na tematy religijne. Skądinąd, przykładowo, William James⁶ używał terminu filozofia religii jako deprecjonującego określenia kontynentalnej filozofii religii, a swe własne rozważania nazywał *science of religion*. Max Scheler umieszczał swe badania w fenomenologii religii⁷, a filozofią religii nazywał odrzucane przez siebie „idealistyczne” (tomizm?) i pragmatyczne podejścia do religii. Od terminu filozofia religii dystansował się Franz Rosenzweig, chociaż powszechnie umieszcza się go wśród filozofów religii. We wprowadzeniu K.E. Yandella⁸ czytamy, że filozofia religii, łącząc podejście metafizyczne, epistemologiczne i etyczne, służy filozoficznej charakterystyce różnych tradycji religijnych i ich ocenie. Wprowadzenia Charlesa Taliaferro⁹ oraz Stanisława Wszółka¹⁰ rezygnują

⁵ Termin nauki religiologiczne lansowany jest przez środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego jako zbiorcze określenie nauk o religii (*studies of religions*): empirycznych, filozoficznych i teologicznych.

⁶ W. James, *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków: Nomos 2001.

⁷ To, w jakim sensie fenomenologia religii jest dyscypliną filozoficzną, rozważam w: A. Bronk, *Fenomenologia religii*, [w:] tenże, *Podstawy nauk o religii*, Lublin: TN KUL 2009, III wydanie poprawione i zmienione, s. 265–279.

⁸ K.E. Yandell, *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*, London: Routledge 1999, s. 18.

⁹ Ch. Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion. An Introduction*, Oxford: Blackwell 1998. Znajdujemy tu rozdziały poświęcone kolejno: (1) przekonaniom religijnym, (2) religijnym praktykom i obrazom rzeczywistości, (3) boskiej mocy, (4) materializmowi, pozytywizmowi i Bogu, (5) boskiej inteligencji i strukturze kosmosu, (6) transcendencji sacrum, (7) Bogu, wartościom i pluralizmowi, (8) oczywistości, doświadczeniu i Bogu, (9) problemowi zła i perspektywom dobra, (10) teizmowi i naturalizmowi.

¹⁰ S. Wszółek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków: WAM 2004. W kolejnych rozdziałach jest mowa o genezie religii (2), treści najważniejszych tradycji religijnych (3), doświadczeniu religijnym (4), języku religijnym (5), poznawczych roszczeniach religii (6), prawdziwości religii (7).

w ogóle z definicji lub dokładniejszej metacharakterystyki filozofii religii, traktując widocznie sam termin i wybór zagadnień jako samozrozumiałe.

Szczególnie zróżnicowane, swobodne, niemal uznaniowe, jest podkreślanie, że chodzi o specyficznie filozoficzny sposób zainteresowania religią. Może ono mieć charakter teoretyczny (poznawczy), kiedy szuka się odpowiedzi na pytanie, czym jest i jak funkcjonuje religia, lub praktyczny czy wręcz ideologiczny, kiedy badania nad religią prowadzi się z intencją już to obrony (wykazania prawdziwości) religii w ogóle lub pewnej jej historycznej postaci, już to zwalczania religii (wykazywania fałszywości postawy religijnej) i propagowania postawy a- czy antyreligijnej. *Per se* jednak filozofia religii może być uprawiana światopoglądowo neutralnie, tj. ani antyreligijnie (ateizująco), ani proreligijnie (apologetycznie), chociaż historycznie tak ją niekiedy wykorzystywano¹¹.

Odpowiedź, że do filozofii religii należy najogólniejsza problematyka, jaką rodzi zjawisko religii, a która nie mieści się w zakresie empirycznych nauk o religii, wiąże się z demarkacjonizmem: przesadzającym ustalaniem ostrych granic między filozofią a naukami empirycznymi. Odgraniczenie takie, jak wiadomo, nie jest możliwe do przeprowadzenia. Sytuacja komplikuje się dodatkowo, kiedy filozof religii sięga chętnie – nie tylko heurystycznie, lecz dowodowo (tzn. przy uzasadnianiu swych tez) – po wyniki empirycznych nauk o religii, a religioznawca (psycholog czy socjolog religii) prowadzi rozważania, zdaje się, „typowo” filozoficzne, kiedy np. zastanawia się nad istotą/naturą zjawisk religijnych i samej religii. Sprawa metodologicznej przynależności filozofii religii komplikuje się jeszcze bardziej w przypadku tzw. chrześcijańskiej filozofii religii, ograniczającej programowo swe zainteresowania do filozofii chrześcijaństwa lub nawet, wykorzystując w argumentacji tezy teologiczne, traktuje np. prawdy objawione (dogmaty) co najmniej jako normę negatywną i instancję kontrolną swych tez.

Przyjrzenie się bogatym i zróżnicowanym dziejom badań dziedziny uprawianej pod nazwą filozofii religii¹² ujawnia, że niejednokrotnie zmieniała

¹¹ Konfesyjna filozofia religii, czyli ta, która zakłada w punkcie wyjścia objawione prawdy chrześcijaństwa, by dowodzić za ich pomocą swych tez, jest *de facto* dyscypliną teologiczną.

¹² Z udokumentowanym użyciem terminu filozofia religii (*Religionsphilosophie*) jako dyscypliny filozoficznej w miejsce *theologia naturalis* spotykamy się dopiero w późnym oświeceniu: A.F. Ruckersfelder, *Philosophia de religione naturali lib. duo seu theologiae*

ona swój przedmiot, a wraz z nim problemy i metody ich rozwiązywania. Przedmiotem tym w przeszłości, wyliczając alfabetycznie, były np.: Bóg (jego istnienie, istota i relacja do świata) jako przedmiot wierzeń religijnych, doświadczenie religijne, język religijny¹³, Kościół rzymskokatolicki (jego apologetyka), prawdziwość religii i chrześcijaństwa¹⁴, racjonalność przekonań/wierzeń religijnych, religia (jej istota i rozumowe podstawy), samobójstwo, świadomość religijna, wolna wola i zagadnienie determinizmu. Odpowiednio przypisywano filozofii religii zróżnicowane zadania, jak: ustalenie istoty religii, godzenie roszczeń religii (wiary) i rozumu, badanie genezy religii i jej metafizycznych lub psychologiczno-socjologicznych podstaw, obrona (*apologia religionis*) prawdziwości religii w ogólności i religii chrześcijańskiej w szczególności (częsty sposób uprawiania filozofów religii przez filozofów chrześcijańskich) oraz uzasadnienie słuszności zajmowania postawy religijnej, dzisiaj filozoficzne wyjaśnienie faktu wielości (pluralizmu¹⁵) religii (czy historyczne religie są przejawem jednej i tej samej religii/religijności, czy też któraś z nich ma prawdę absolutną?), wyjaśnienie faktu obecności zła w świecie, udowodnienie istnienia nieśmiertelnej duszy ludzkiej, podjęcie problemu miejsca religii w kulturze, kładzenie podstaw

naturalis pars theoretica de Deo eiusque operibus et pars practica de hominis officio (1770). Korzystam z hasła W. Jaeschke, *Religionsphilosophie*, [w:] J. Ritter, K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel–Stuttgart 1992, kol. 748–763.

¹³ Językiem religijnym zajmuje się, związany ze środowiskiem KUL-owskiej filozofii religii, Józef Herbut (*Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2008).

¹⁴ Filozofowie agnostyczni, jak Bohdan Chwedeńczuk i Jan Woleński, stawiają wprawdzie pytanie o prawdziwość religii, nie wierzą jednak *a priori* w możliwość uzyskania wiążącej odpowiedzi.

¹⁵ W obliczu zachodzącej globalizacji świata nie tyle ateizm, ile problem pluralizmu religijnego staje się centralnym tematem, przenikającym wszystkie tradycyjne obszary filozofii religii. Wobec empirycznego faktu istnienia wielu religii w przeszłości i obecnie pojawia się zasadne pytanie, której religii roszczenia do prawdziwości należy traktować serio, czyli konkretnie, która z nich jest prawdziwa (jedna, kilka, wszystkie, żadna). Wcześniej problem pluralizmu religii zawężano zwykle do problemu prawdziwości i wiarygodności jednej religii, na ogół chrześcijaństwa. Dzisiaj, w wyniku spotkania na wielką skalę wielkich religii światowych, ważniejsze okazuje się pytanie, jak mogą one ze sobą zasadnie współistnieć jako wiarygodne drogi zbawienia dla swych wyznawców.

pod teologię rzymskokatolicką i dostarczenie wiedzy o właściwym stosunku człowieka do Boga (Karl Rahner).

Ogólne określenie filozofia religii obejmuje różne jej typy. Zasadnicza różnica, ze względu na stawiane pytania (zadania) i sposób podejścia, zachodzi współcześnie między kontynentalną¹⁶ (fenomenologiczną, transcendentálną, hermeneutyczną) i analityczną (pragmatyczną, lingwistyczną) oraz tomistyczną (realistyczną) filozofią religii¹⁷. Każdy z wymienionych typów w czym innym upatruje swą filozoficzność¹⁸. Również ze względu na swą metodologiczną przynależność filozofia religii bywa lokowana różnie: w metafizyce, etyce, naukach religiologicznych, a tu: w historiografii i psychologii, a nawet teologii (dogmatycznej, spekulatywnej); była utożsamiana z krytyką religii lub (jak przez neokantystów) z teorią wartości. Uprawiana jest jako dyscyplina filozoficzna, teologiczna¹⁹, humanistyczna (religioznawcza), spekulatywna (teoretyczna) i empiryczna, idealistyczna (jak heglowska i kantowska filozofia religii) i realistyczna (arystotelesowsko-tomistyczna filozofia religii), systematyczna (teoretyczna) i praktyczna, normatywno-wartościująca i wyjaśniająco-opisowa, autonomiczna i metodologicznie niesamodzielna (zależna np. od metafizyki, etyki, teologii, psychologii), ogólna (syntetyzująca wyniki partykularnych badań) i szczegółowa (filozofia religii jednej religii, np. chrześcijańskiej). Istnienie wielu subdyscyplin filozofii religii może rodzić przypuszczenie, że jest ona tylko nazwą ogólną, obejmującą m.in. metafizykę religii, teorię poznania religijnego, etykę religii, psychologię religii, historię religii i fenomenologię religii. Nie dziwi więc w tej sytuacji, że Międzynarodowe Stowarzyszenie Historyków Religii

¹⁶ Kontynentalna filozofia religii koncentruje swe zainteresowanie wprost na wyjaśnianiu natury religii.

¹⁷ Istnieją także próby, głównie w ramach reformowanego protestantyzmu, rozwijania postmodernistycznej filozofii religii, łączącej elementy myśli religijnej z postmodernistyczną krytyką metafizyki jako onto-ontologii (Heidegger, Derrida) i chrześcijaństwa jako „metanarracji”. M. Westphal, *Overcoming Onto-theology. Toward a Postmodern Christian Faith*, New York: Fordham University Press 2001; por. M. Jaranowski, *Transcendencja jako ocalenie*, Kraków: Nomos 2007, s. 12.

¹⁸ Analogicznie do znanej odpowiedzi Bridgmana na pytanie, co to jest metoda naukowa, filozofią jest wszystko to, co robi filozof, kiedy filozofuje. Brzmi to, naturalnie, tautologicznie, chociaż nie jest pozbawione sensu.

¹⁹ Filozoficzna teologia posługuje się metodami filozoficznymi do analizowania pojęć ściśle teologicznych i obejmuje teologię naturalną oraz filozoficzne rozważania nad ortodoksyjną i heterodoksyjną chrześcijańską doktryną religijną.

(IAHR) długo sprzeciwiało się umieszczaniu problematyki filozoficznej (i oczywiście teologicznej) w programie swych kongresów.

2. Przedmiot nauki

Powtórzmy – o metodologicznej charakterystyce pewnej dyscypliny naukowej decyduje jej przedmiot²⁰ (formalny), ponieważ to on, jak się uważa, wyznacza sposób (metodę) jego badania. Przedmiotem poznania naukowego może być wszystko, co istnieje i daje się badać metodami naukowymi²¹. Przedmiot nauki określa się różnie jako: świat – rzeczywistość – fakt – zjawisko – proces – zdarzenie – stan rzeczy. Religia również bywa rozumiana jako fakt, zjawisko (kulturowe), stan rzeczy czy proces. Chciałoby się wierzyć, że zawsze chodzi o tę samą rzeczywistość, chociaż inaczej nazywaną i rozumianą.

Scholastyka wypracowała, idące nieco w zapomnienie, rozróżnienie, nie tylko terminologiczne, między przedmiotem materialnym i formalnym poznania (nauki). Przypomnijmy, że poznanie ludzkie, wielorako ograniczone, jest zawsze wycinkowe, tzn. dotyczy tylko wybranego fragmentu świata, oraz aspektowe, ponieważ fragment ten poznawany jest zawsze z pewnego punktu widzenia²². Można wprowadzić zmieniać punkty widzenia, nie można jednak poznawać poza jakimś punktem widzenia. Pewien fragment rzeczywistości (przedmiot materialny) jawi się poznającemu podmiotowi zawsze w bogactwie swych aspektów, które, poznane, składają się na wiele przedmiotów formalnych danego, materialnego przedmiotu badania. Powiadając, że każde poznanie jest aspektowe, mamy na myśli fakt, że to, co nazywa się przedmiotem formalnym pewnej nauki, jest aspektowym ujęciem pewnego

²⁰ Zamiast o przedmiocie badania mówi się zamiennie o dziedzinie badania. Niekiedy jako przedmiot badania traktuje się poruszane problemy („jakimi problemami się zajmujesz?”). Tutaj przyjmuję, że problemy są znaczeniami, ujęzycznionymi (wyrażonymi) w gramatycznej postaci pytania.

²¹ Tylko pozornie stwierdzenie to brzmi jak tautologia.

²² Określając (metaforycznie) poznanie jako widzenie, synonimicznie (lub jako bliskoznaczniki) z terminem punkt widzenia funkcjonują terminy: aspekt, kąt patrzenia, nachylenie, paradygmat, perspektywa, podejście, sposób widzenia, wzgląd, widzenie w świetle czegoś, widzenie poprzez okulary (teorii), widzenie w świetle teorii, wymiar, zajmowanie stanowiska...

przedmiotu materialnego. Przedmiot formalny, chociaż konstytuowany w akcie poznania, istnieje jednak obiektywnie po stronie rzeczy (*a parte rei*). Jest dostrzegany dopiero po zajęciu określonego stanowiska (punktu widzenia). Rzecz oczywista, że można je zająć tylko wówczas, kiedy przedmiot na to pozwala ze względu na posiadanie wyróżnianych aspektów. Pogląd taki nie grozi więc relatywizmem, ponieważ zajmowane różne punkty widzenia dotyczą tego samego (materialnie), poznawanego przedmiotu²³. Przykładem aspektywności ujęcia są nauki humanistyczne²⁴. Mają one wprawdzie jako przedmiot (materialny) człowieka i jego wytwory oraz ich dzieje, różnią się natomiast przedmiotem formalnym, czyli sposobem ich widzenia, co daje asumpt do powstania wielu nauk humanistycznych.

Przez przedmiot poznania (zwłaszcza naukowego) rozumie się niekiedy fakty jako sztywne desygnatory nazw lub obiektywne korelaty zdań prawdziwych. Potoczne użycie terminu fakt sugeruje, jakoby chodziło o empiryczny, „twardy” konkret, dający mocną podstawę poznaniu (fundamentalizm epistemologiczny). Przypomnijmy zatem, że termin *factum* wywodzi się od *facere* (czyścić, *id quod est factum*) i etymologicznie bynajmniej nie sugeruje fundamentalizmu, tzn. tego, jakoby nauka, a zwłaszcza nauki humanistyczne, dysponowała w punkcie wyjścia „twardymi przedmiotami”, na których może i powinna nieobalalnie budować (opierać) swe tezy jako na mocnym fundamencie (*fundamentum inconcussum*)²⁵. Z czasem język zgubił subiektywny i dynamiczny aspekt „faktów” i zaczął je traktować jako jednostki statyczne²⁶.

W filozofii nauki pojęcie faktu naukowego odnajdujemy przede wszystkim w pozytywistycznych (i konwencjonalistycznych) teoriach nauki. Upraszczająco przedstawiają one sobie, że fakty (naukowe) stanowią

²³ Rozważania nad sposobami istnienia przedmiotów badania nauki są domeną ontologii. Por. J. Karpiński, *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego (1980) 2006, s. 39 i n.

²⁴ Nauki humanistyczne różnią się od nauk przyrodniczych przedmiotem materialnym (jest nim kultura *resp.* przyroda).

²⁵ Wariantem dyskusji nad istnieniem faktów w punkcie wyjścia poznania naukowego jest neopozytywistyczna teza o istnieniu tzw. zdań bazowych (protokolarnych).

²⁶ Dynamiczny charakter przypisuje język tzw. faktom medialnym (prasowym), tworzonym przez środki masowej komunikacji. Zmiennością odznaczają się także „fakty”, kreowane w rzeczywistości wirtualnej (np. w Internecie).

obiektywną podstawę poznania naukowego w punkcie wyjścia i zapewniają wiedzę pewną w punkcie dojścia²⁷. Przyjmują więc m.in., że istnieją obiektywne fakty i ich subiektywne interpretacje. Przy takiej koncepcji wiedzy podwójne znaczenie faktu naukowego polega na tym, że z jednej strony nauka zaczyna od faktów, by budować na nich gmach wiedzy, z drugiej strony poniekąd na nich kończy, potwierdzając je w ramach teorii naukowej²⁸. Krytykujący tę fundamentalistyczną koncepcję poznania, zwracają uwagę, że byłaby ona słuszna przy założeniu istnienia faktów „czystych” (*facta bruta*), tj. faktów niezinterpretowanych, które to założenie, jak wiadomo, nie jest zasadne.

Dość powszechnie dzisiaj w filozofii nauki głoszony konstruktywizm²⁹, perspektywa teoriopoznawcza, traktująca poznanie jako konstruowanie, patrzy na „fakty naukowe” jako na teoretyczne konstrukty, będące wypadkową tego, co podmiot i badane zjawisko wnosi w poznanie świata. To, co nazywa się faktem naukowym, jest „rzeczywistością” zinterpretowaną i to już w fazie opisu naukowego, angażującego przecież określoną aparaturę pojęciową. Już Giambattista Vico (1668–1744) wiązał wiedzę pewną z dziedzina kultury, ponieważ dotyczyła własnych kreacji (*verum quia factum*) człowieka³⁰. Z tej perspektywy kultura (a wraz z nią religia) jawi się jako świat tworców intencjonalnych, wykreowanych, bo powołanych do istnienia przez człowieka, chociaż niezwiązanych w swoim dalszym istnieniu „z określonymi, poszczególnymi ludźmi”³¹. Fakty kulturowe (naukowe) są proste lub złożone³². Jeżeli religię pojąć jako fakt kulturowy, należy ona do grupy faktów złożonych, rozciągniętych w czasie i przestrzeni oraz obejmujących rozproszone obszary geograficzne i różne epoki. Z perspektywy

²⁷ Znane powiedzenie głosi, że *contra facta non valent argumenta*.

²⁸ „Roboczo fakt można określić (i tak określało się go tradycyjnie) jako wynik obserwacji lub doświadczenia (eksperymentu)”. M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków: PAT 1992, s. 23.

²⁹ Istnieje kilka odmian konstruktywizmu metodologicznego, które dają się ująć w dwie grupy: konstruktywizmu naturalistycznego i konstruktywizmu kulturowego.

³⁰ Przykładowo moment kreatywności widoczny jest w naukach historiograficznych, kiedy starają się ustalić na podstawie źródeł historycznych fakty z przeszłości, a więc takie, które nie istnieją dzisiaj „empirycznie”.

³¹ J. Karpiński, *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*, s. 41.

³² To, że Hitler popełnił w 1945 r. samobójstwo, można uważać za fakt prosty; to, że w XX w. miała miejsce druga wojna światowa, należy do faktów złożonych.

konstruktywistycznej fakt naukowy jest produktem teorii naukowej i ulega zmianie w miarę tego, jak zmieniają się teorie naukowe. Chociaż można przyjąć, że nauka ustala fakty, nie czyni tego jednak raz na zawsze, ponieważ proces poznania może doprowadzić do odrzucenia istniejącej teorii naukowej, a wraz z nią stwierdzanych i wyjaśnianych przez nią faktów³³. Konstruktywizm nie musi jednak oznaczać akceptacji dla, często przytaczanej, nietzscheańskiej tezy, że nie istnieją fakty, lecz tylko interpretacje (*es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen*).

3. Religia jako przedmiot badania

Pytanie o przedmiot filozofii religii jest wieloznaczne, można je bowiem rozumieć opisowo-sprawozdawczo: co jest lub było uważane za przedmiot filozofii religii lub normatywnie: co powinno się uważać za przedmiot filozofii religii. Postępowanie moje jest sprawozdawcze i analityczne: nie staram się wyznaczać, co powinno być uważane z pewnych powodów za przedmiot filozofii religii.

Dzieje filozofii religii ujawniają, że religię rozumiano długo postulatycznie jako *religio naturalis*, co pozwalało na uprawianie uniwersalnej filozofii religii, oraz jako religię monoteistyczną (wzorowaną na chrześcijaństwie lub judaizmie), co skutkowało partykularną filozofią religii³⁴. Za zamiennym stosowaniem terminów religia i religia chrześcijańska kryło się przekonanie, że tylko chrześcijaństwo jest *una vera orthodoxa religio*, zasługująca na takie określenie.

Przy ustaleniu przedmiotu filozofii religii ważne jest rozróżnienie między przedmiotem badania w punkcie wyjścia i dojścia. Tradycja, której początki sięgają Platona (dialog *Menon*), a którą podtrzymuje dzisiaj filo-

³³ Modyfikując terminologicznie nieco stanowisko Gerarda Labudy (*Rozwój metod dziejopisarskich od starożytności do współczesności. Do schyłku XIX wieku*, cz. I, Poznań: Wyższa Szkoła Zarządzania i Bankowości 2003, s. 182), można przyjąć, że (nie tylko w historiografii) ustalanie faktów religijnych odbywa się etapowo: najpierw są to fakty źródłowe, znajdujące w świecie lub tekstach, potem fakty zrekonstruowane, które ostatecznie uzyskują status faktów naukowych.

³⁴ Przypomnijmy, że psychologowie religii (W. James), historycy religii (F. Heiler) i fenomenolodzy religii (R. Otto, G. van der Leeuw) często sięgali swobodnie po tematy z religii pozachrześcijańskich.

zoficzna hermeneutyka (Hans-Georg Gadamer)³⁵, traktuje wstępną wiedzę w punkcie wyjścia badania jako konieczny, chociaż tymczasowy warunek poznania. Zanim bowiem naukowiec podejmie w pewnej dziedzinie badania, musi wiedzieć, co chce badać i gdzie będzie szukał danych, mających być odpowiedzią na stawiane przez niego pytania. Tę początkową wiedzę badacz zawdzięcza swej dotychczasowej edukacji oraz czerpie z poznania potocznego. Znajduje ona swój wyraz w założeniach na temat badanego przedmiotu oraz hipotezie pilotującej, którą dalsze badanie może potwierdzić lub odrzucić. Chociaż treściowo uboga i niewyraźna, prawdziwa lub fałszywa, wiedza ta ukierunkowuje dalsze badania, przesądzając poniekąd o ich wynikach³⁶. Tak więc przedmiot badania jest w punkcie wyjścia i dojścia równocześnie ten sam i różny, ponieważ początkowa wiedza ulega w trakcie badania istotnemu, treściowemu wzbogaceniu, prowadząc do pełniejszego (szerszego, głębszego) poznania (wyjaśnienia) badanego zjawiska (przedmiotu).

Również badacz religii, wyposażony we wstępne jej rozumienie i pojęciowe narzędzia do jej konceptualizacji, musi, by móc w ogóle podjąć swe badania, odróżniać zjawiska religijne od niereligijnych. Nierzadko badacze niewierzący nie widzieli tych zjawisk, które dostrzegali badacze wierzący, sami ze swej strony zarzucając wierzącym religioznawcom, że widzą to, co chcą zobaczyć³⁷. Pozostaje poniekąd prawdą, że w punkcie wyjścia filozof religii nie tyle bada obiektywny „fakt” religii, ile (przesądzając) ustala, co należy za taki fakt uważać.

„Religia”³⁸ należy do pojęć-abstraktów (konstruktów teoretycznych), które pełnią w każdej nauce istotną rolę poznawczą. Im bardziej uogólnia-

³⁵ Gadamer stawia również tezę, że wszelkie poznanie świata jest interpretujące.

³⁶ W swoim czasie Galileusz twierdził, że widzi przez teleskop takie a takie planety, inni uczeni nie potrafili ich jednak dostrzec. „Aby zapewnić wiarygodność danych teleskopowych Galileusza, niezbędne było stworzenie przekonującej teorii widzenia, a nic nie wskazuje na to, że Galileusz miał taką teorię”. S. Shapin, *The Scientific Revolution*, Chicago: CUP 1996, wyd. polskie: *Rewolucja naukowa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa: Prószyński i S-ka 2000, s. 69.

³⁷ Problemy związane z obecnością hipotez wstępnych w badaniu religii poruszam w: *Założeniowość i obiektywność badań nad religią* (A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, s. 135–149).

³⁸ Szerzej na ten temat piszę w: *Religia jako pojęcie i przedmiot badań (uwagi metodologiczne)* [w druku]. Por. także A. Bronk, *Religia*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*,

jące ambicje ma pewna nauka, tzn. im większą klasę zjawisk chce objąć i im bardziej fundamentalnie je wyjaśnić, tym więcej pojęć abstrakcyjnych (uniwersalnych, generalizujących) zawiera jej język. Konstrukty pojęciowe, do których należy pojęcie religii, charakteryzują się m.in. tym, że postulują istnienie oznaczanych przez siebie przedmiotów. Ich metodologiczny status a zwłaszcza status ontyczny, oznaczanych przez nie teoretycznych przedmiotów (ich sposób istnienia *a parte rei*) stał się w XX wieku przedmiotem ożywionych dyskusji, które nie doprowadziły jednak do jednoznacznych konkluzji.

Budując świat kultury, a wraz z nim świat religii, człowiek staje się *homo creator*. Wykraczając poza swą przyrodzoną (biologiczną) naturę³⁹, próbuje w ten sposób nadać sens swemu istnieniu. Przez humanizowanie świata przyrody stwarza nową rzeczywistość, zwaną światem wartości, stanowiącą odąd znamienny składnik jego (człowieczego) świata. Kultury i religii nie powołuje on, naturalnie, *ex nihilo*, gdyż operuje na zastanym świecie przyrody, a od czasu zaistnienia świata kultury – na wykreowanych sensach (językowych). Jak wobec tego rozumieć istotę religii, która jako zjawisko kulturowo-społeczne jest kreacją człowieka, pozostaje ważnym zagadnieniem. Przy perspektywie konstruktywistycznej przedmiot filozofii religii wyłania się poniekąd w samym procesie badania, a tzw. fakty religijne są w rzeczywistości konstrukcjami pojęciowymi na wysokim poziomie abstrakcji. Pozwala to przyjąć, że filozof religii bada poniekąd to, co sam w procesie abstrakcji, na podstawie empirii, skonstruował.

Zasadne miejsce dla wyodrębnionego pojęcia religii (zjawisk religijnych) jest tam, gdzie wyraźnie sferę *sacrum* przeciwstawia się sferze *profanum*. Oba pojęcia należą do grupy pojęć typologicznych, charakteryzujących się tym, że granica między oznaczanymi przez nie zjawiskami nie jest ani jednoznaczna, ani tym samym ostra. W sposób typowy dla zjawisk kulturowych przejście z obszaru *sacrum* do sfery *profanum* okazuje się funkcjonalne i poniekąd umowne. W wyniku zabiegów rytualnych (poświęcenia) wafelek staje się oplatkiem wigilijnym, a poddane desakralizacji kościoły

red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 8, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, s. 393–403.

³⁹ Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1972, s. 15 i n., 29–30.

– świeckimi centrami handlowymi⁴⁰. Kiedy neguje się istnienie odrębnej sfery *sacrum* lub kiedy zlewa się ona ze sferą *profanum*, tak że wszystko poniekąd staje się religijne, użycie terminu religia traci swój wyróżniający sens. Jak wiadomo, odróżnienie obu sfer spotyka się z krytyką tych badaczy religii, zdaniem których nie tylko nie dotyczy ono wszystkich religii (jak islam), lecz, co więcej, każda religia dąży do rozciągnięcia sfery *sacrum* na całą kulturę i wszystkie wymiary życia społecznego⁴¹. Trudności z określeniem przedmiotu badań religiologicznych powodują też, zauważalne szczególnie w Europie, odchodzenie od instytucjonalnych form religijności w kierunku religijności zinternalizowanej. Nadto, ponieważ na traktowanie religii jako prostego przedmiotu badań nie pozwala zewnętrzne i wewnętrzne zróżnicowanie świata religii, niektórzy religioznawcy wołają się określać jako badacze *sacrum* lub religijności (ludzkich zachowań, zwanych z pewnych powodów religijnymi), a dzisiaj także chętnie duchowości (jako rodzaju postawy człowieka wobec świata).

Przy podejściu socjologizującym religia uchodzi za artefakt życia społecznego i kulturowego. Badacz (filozof) religii nie zajmuje się więc wprost czymś takim, jak religia, lecz widzialnymi przejawami tego, co określa jako „wymiar religijny” (religijność) przepisów i zwyczajów kulturowych, rytów i mitów, systemów wierzeń (przekonań religijnych), przekazywanych ustnie (tradycja religijna) lub w pismach (święte księgi) oraz mniej lub bardziej (religijnie) zorganizowanych (zinstytucjonalizowanych) zachowań kulturowych. Traktując religię jako wyróżniony fragment kultury, a nawet jej pierwotne źródło, powołuje się na wypowiedzi ludzi (proroków, świętych, szamanów) zajmujących wyróżnione miejsce w kulturze i przypisujących religii ważne znaczenie kulturowe. Podejście kulturowo-społeczne, które koncentruje swą uwagę na ludzkich wyobrażeniach, symbolach, uczuciach i praktykach religijnych, można uważać za zasadne, niezależnie od tego, czy założy się istnienie transempirycznej (nadprzyrodzonej) rzeczywistości, do której odnoszą się wierzenia i doświadczenia ludzi religijnych. To, czy rzeczywistość ta istnieje (i w jakim sensie), pozostaje bowiem poza moż-

⁴⁰ Sprzedawane w Częstochowie różańce są także wyrabiane przez niechrześcijańskich rzemieślników w Chinach i dopiero obrzęd poświęcenia czyni z nich przedmiot sakralny.

⁴¹ *Sacrum* nie jest tożsamy z jego przejawami i nośnikami. Tylko uczestnicy obrzędu chrztu w przypadku niemowlęcia i sygnowane przez nich dokumenty mogą stwierdzić, że miał on miejsce i dziecko rzeczywiście jest ochrzczone.

liwościami poznawczymi empirycznych nauk o religii⁴². Nie musi to także przeszkadzać badaczowi w interpretowaniu religii jako zjawiska niezbywalnie związanego z ludzką egzystencją lub w przyjmowaniu tezy, że to m.in. dzięki religii człowiek wykracza (symbolicznie) poza swą biologiczną naturę (Thomas Luckmann). Chociaż zagadnienia teodycealne nie należą wprost do filozofii religii, gdyż zajmuje się ona opisem i wyjaśnianiem zjawisk religijnych, a nie, jak uprawiana przez tomistów teodycea, możliwością poznania istnienia i przymiotów Boga, zagadnienia te są dla niej również ważne.

4. Przedmiot badania klasycznej (tomistycznej) filozofii religii

Pogląd na przedmiot badania klasycznej filozofii religii przedstawiam na przykładzie filozofów, których łączy m.in. to, że wywodzą swe poglądy z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, osadzonej w filozofii chrześcijańskiej. Swe pojęcie religii urabiają oni na jej chrześcijańskim rozumieniu lub nawet wprost (Piotr Moskal) zawężają do religii chrześcijańskiej. Stawiają sobie za cel wyjaśnienie natury religii w sposób najogólniejszy, ostateczny, tj. niewymagający żadnych dalszych wyjaśnień i pewny (konieczny), tj. niedopuszczający kolejnych wątpliwości, upatrując w takim maksymalistycznym sposobie wyjaśniania swą filozoficzność. Przyjmują również w punkcie wyjścia, że religia jest relacją człowieka do osobowo pojętego Boga. Ani w swych deklaracjach teoretycznych, ani w ich realizacji nie są jednak jednolici, kiedy m.in. opowiadają się za uprawianiem filozofii religii jako dyscypliny metodologicznie autonomicznej, z jednej strony wobec teologii – tak, by nie dowodziła swych tez za pomocą prawd objawionych, z drugiej wobec nauk empirycznych – tak, by nie podbudowywała swych tez ich wynikami, gdyż to nie pozwala na osiągnięcie wiedzy pewnej⁴³. Cho-

⁴² Innego zdania jest np. Richard Swinburne, który uważa, że adekwatne wyjaśnienie „faktu” religii (dlaczego istnieje?) wymaga przyjęcia założenia o istnieniu Boga jako transcendentnego przedmiotu kultu. Również Leszek Kołakowski uprawia swą filozofię religii w ścisłym związku z zagadnieniami teodycealnymi.

⁴³ Pozostaje oczywiście pytanie, czy i pod jakimi warunkami program ten jest możliwy do zrealizowania przez istotowo i poznawczo ograniczony („przygodny”) byt ludzki, jak to podkreśla nie tylko metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna, ale także doktryna teistyczna. Zdaniem św. Tomasza (*De veritate*, q. 1, a. 5) żadna *philosophia perennis* w ścisłym sensie nie jest możliwa, ponieważ żadna wiedza ludzka nie jest wieczna. Tylko

ciaż podkreślają niezależność filozofii religii od teodycei, dowody istnienia Boga w postaci racji przedmiotowych (ontologicznych) za Jego istnieniem stanowią (jak u Zofii J. Zdybickiej⁴⁴) co najmniej istotne jej dopełnienie. Trudno wszak twierdzić, że osobowa relacja człowieka do przedmiotu czci religijnej ma charakter realny, jeżeli nie przesądzi się wcześniej jego „faktycznego” istnienia⁴⁵.

Według Waltera Bruggera, redaktora znanego słownika filozofii tomistycznej⁴⁶, filozofia religii zajmuje się, z jednej strony, religią po prostu, zmierzając na pierwszym miejscu do ustalenia jej istoty, tzn. tego, czym jest i czym „powinna być w pełni swego pojęcia” (1976 s. 327), z drugiej strony bada, czym różnią się poszczególne, historyczne religie jako religia od innych zjawisk kulturowych. Doprecyzowując swe stanowisko, autor odróżnia filozofię religii w sensie szerszym i węższym. Przy szerszym rozumieniu jej przedmiotem jest religia zarówno jako życiowa ekspresja człowieka, jak i to, do czego się odnosi. Jej filozoficzność polega na tym, że nie bada religii jako empirycznego faktu z zakresu nauk religioznawczych (jak psychologia religii, historia religii i socjologia religii), lecz – wychodząc od fenomenologii religii – zajmuje się istotą religii, dostrzegając jej stronę obiektywną i subiektywną. Ponieważ w każdej religii dochodzi do głosu relacja do tego, co bezwarunkowe, pytania skierowane pod adresem obiektywnej strony religii są identyczne z filozoficzną teorią Boga (teodyceą).

wówczas, kiedy ufunduje się wiedzę filozoficzną w Bogu, który jest wieczny, może ona uzyskać charakter prawdy wieczystej.

⁴⁴ „W filozofii religii dąży się do uzasadnienia tezy o realności relacji religijnej (chociaż niekoniecznie transcendentnego członu tej relacji), co obejmuje uzasadnienie twierdzeń dotyczących członów relacji i podstaw religijnego związku. Ogromnie ważna jest zwłaszcza sprawa istnienia i natury drugiego członu relacji religijnej (przedmiotu religijnego). [...] W doświadczeniu dana jest jego potrzeba, przeczucie, intuicja, odczucie, przeświadczenie”. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin: 1977, 1993⁴, s. 110.

⁴⁵ Chodzi o realistyczną tezę, że istnieje byt, który stanowi zasadny przedmiot wierzeń i kultu. To, że jest On równocześnie bytem osobowym (osobą), zwanym w religiach monoteistycznych Bogiem-Stworzycielem, z którym człowiek może wejść w relacje osobowe, to jeszcze inna teza.

⁴⁶ W. Brugger (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1976¹⁴. Por. W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München: Johannes Berchmans Verlag 1979, s. 39.

W sensie węższym filozofia religii zajmuje się subiektywną stroną religii i tym samym różni się od filozoficznej teorii Boga.

Podobnie, jako dziedzinę refleksji filozoficznej, której przedmiotem jest religia, pojmuje filozofię religii Jan Andrzej Kłoczowski. Stawia ona pod adresem religii szereg dość niejednorodnych pytań:

czym jest religia (jaka jest istota religii), czy istnieje i czym jest jej przedmiot (Bóg, *sacrum*), w jaki sposób dane jest człowiekowi poznanie religijne, na czym polega religijna egzystencja człowieka, w jaki sposób realizuje się komunikacja religijna (język religii, symbol, mit), jakie są funkcje religii (socjologiczne i psychologiczne). Różni się od „teologii, będącej refleksją nad treściami określonej tradycji religii, refleksją uprawianą «od wewnątrz» (co zakłada wiarę albo inną postać akceptacji nauki danej tradycji)”⁴⁷.

Za aposterioryczną filozofią religii, rozumianą jako dziedzina filozofii bytu, zmierzającą do wyjaśnienia realnego świata przez wskazanie na najgłębsze bytowe racje istnienia konkretnych bytów, opowiada się Zofia J. Zdybicka⁴⁸. Definiuje ją jako dyscyplinę filozoficzną, która zajmuje się ujętym ogólnoegzystencjalnie faktem/fenomenem religii, stawiającą sobie za cel określenie „istoty (natury) religii, jej funkcji w życiu człowieka i w kulturze oraz wskazanie ostatecznych racji istnienia religii”⁴⁹: dlaczego religia w ogóle istnieje i jakie są jej racje podmiotowe i przedmiotowe⁵⁰. Jej punkt wyjścia jest, zdaniem Zdybickiej, aposterioryczny w tym sensie, że jest nim empirycznie dany fakt religii⁵¹, w odróżnieniu od jego późniejszych interpretacji za pomocą kategorii normujących lub wartościujących (s. 107)⁵². Na religię składają się fakty, dane w przeżyciu ludzi religijnych,

⁴⁷ *Filozofia religii*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, s. 49–52.

⁴⁸ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia* 1977, 1993⁴ (strony w tekście odnoszą się do pierwszego wydania książki).

⁴⁹ Z.J. Zdybicka, *Filozofia religii*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin: TN KUL 1997, s. 238–240.

⁵⁰ „Chodzi więc o wyjaśnienie religii za pomocą ostatecznych pryncypiów bytu (wyjaśnią się strukturą wewnątrzbytową i międzybytową)” (Zdybicka 1977, s. 109–110).

⁵¹ Mniej trafnie, jak się wydaje, Autorka używa też niekiedy terminu fakt religijny.

⁵² „Przedmiotem filozofii religii jest więc sam fakt religii, rozumiany jako szczególnie typ odniesienia (relacji) osoby ludzkiej, bytu materialno-duchowego, do rzeczywistości pozaludzkiej, transcendentnej” (tamże, s. 109).

wyrażające się w dostępnym obserwacji specyficznym zachowaniu indywidualnym i grupowym, oraz różnorodne fakty kulturowe (s. 109). Tak pojęta filozofia religii nie rozstrzyga problemu, która religia jest prawdziwa, jednak „wyklucza te, które wydają się dla człowieka nieodpowiednie, tzn. takie, w których przedmiot relacji religijnej (religijnego odniesienia) rozumie się niewłaściwie”⁵³.

Od stanowiska Zdybickiej, że możliwa jest filozofia religii, której przedmiotem jest religia w ogóle, odcina się Piotr Moskał⁵⁴, wywodzący się z tego samego środowiska filozoficznego. Ponieważ nie istnieje nic takiego, jak „religia w ogólności” w postaci wspólnej istoty (struktury) wszystkich religii⁵⁵, filozofia religii możliwa jest tylko jako filozofia konkretnej religii, w tym przypadku religii chrześcijańskiej, jako głównego analogatu „świata religii” (s. 14)⁵⁶. Poszerza też zadanie „filozofii religii o filozoficzny opis religii i epistemologię przekonań religijnych” oraz odróżnia „problematykę filozoficznego poznania Boga i człowieka od filozoficznej (epistemologicznej) refleksji nad różnymi sposobami poznania Boga i człowieka” (s. 14). Tak zawężonej do jednego, paradygmatycznego, jak powiada, przedmiotu filozofii religii w postaci „chrześcijaństwa katolickiego”, przypisuje trzy „cele przedmiotowe”: „filozoficzny opis religii”, jej wyjaśnienie i refleksję nad sposobami poznawania przez człowieka religijnego. Zapominając poniekąd, że filozofia religii miała się zajmować tylko religią chrześcijańską⁵⁷, Moskał stwierdza *simpliciter*, że w opisie religii

chodzi o prawdę religii, o ważniejsze z filozoficznego punktu widzenia aspekty religii. Chodzi o określenie istoty religii (tego, bez czego religia nie jest religią), o określenie, jaką kategorią bytu jest religia, a także

⁵³ Zdaniem św. Tomasza, a współcześnie Richarda Swinburne’a, pozytywne rozstrzygnięcie kwestii teizmu rozwiązuje też problem prawdziwości chrześcijaństwa.

⁵⁴ P. Moskał, *Religia i prawda*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009² (strony w tekście dotyczą tej publikacji).

⁵⁵ „Zdybickiej koncepcja filozofii religii zawiera sugestię, że filozofia religii ma być filozofią religii w ogóle, a nie tej lub innej religii, że we wszystkich konkretnych religiach jest coś wspólnego, co stanowi istotę religii, i że w filozofii religii chodzi o metafizyczną interpretację i wyjaśnienie każdej religii” (tamże, s. 29).

⁵⁶ Raczej: jako analogat główny w świecie religii.

⁵⁷ W *Zakończeniu* (s. 205) Autor stwierdza, że jego refleksja dotyczyła „przede wszystkim” religii chrześcijańskiej.

o ukazanie miejsca religii w kontekście osobowego życia człowieka oraz w kontekście życia społeczno-kulturowego (s. 30).

Filozoficzne wyjaśnianie religii pojmuję Moskal „jako wartościowanie czy usprawiedliwienie religii”. Wyjaśnia, że nie chodzi mu „o odpowiedź na pytanie, dzięki czemu religia jest (istnieje), czy na pytanie o genezę religii, ale o odpowiedź na pytanie, czy religia jako osobowa relacja człowieka do Boga przypadkiem nie jest jakąś pomyłką, nawet gdyby to miała być użyteczna pomyłką” (tamże). Trzeci cel, jakim jest namysł nad sposobami poznania, „jakimi dysponuje człowiek religijny i potencjalnie religijny”, chce realizować poprzez „epistemologiczną refleksję nad poznaniem prawdy religijnej: teoretycznym (wiedza i wiara) oraz afektywnym” (s. 31). Stosownie do trojkiego celu filozofia religii ma korzystać z metod poznania właściwych metafizyce ogólnej (z teologią naturalną), „metafizyce człowieka oraz teorii poznania” (s. 31). Proponowanego sposobu uprawiania filozofii religii Moskal nie uważa „ani za pełną filozofię religii, ani za najlepszy czy jedyny uprawniony styl filozofowania o religii” (s. 15).

5. Przedmiot badania analitycznej filozofii religii

Analityczna filozofia religii⁵⁸, która pojawiła się w latach trzydziestych XX wieku, miała początkowo niewiele wspólnego z jej dotychczasowym rozumieniem w europejskiej (kontynentalnej) tradycji. Przede wszystkim dlatego, że – rezygnując z prób całościowego wyjaśnienia zjawiska religii – ograniczała swe zainteresowania do „obiektywnej” analizy języka człowieka religijnego. Kontynuując w tym względzie tradycję badań nad religią filozofów anglosaskich, jak David Hume (*Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779) i John Stuart Mill (*Three Essays on Religion*, 1874), porusza problemy należące w znacznych partiach do teologii naturalnej⁵⁹.

⁵⁸ A. Bronk, *Ograniczenia analitycznej filozofii religii*, [w:] *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*, pr. zbior., red. H. Zimoń, Warszawa: Verbinum 1986, s. 96–125; tenże, *Analityczna filozofia religii, logika religii, semiotyka języka religijnego*, [w:] tenże, *Podstawy nauk o religii*, s. 189–201.

⁵⁹ Ulotka wydana przez The Center for Philosophy of Religion (kieruje nim Alvin Plantinga) na uniwersytecie w Notre Dame, Indiana, informuje, że „ośrodek ma nadzieję wspierać prace podejmujące tradycyjne tematy i pytania, które mieszczą się w określeniu

Uważając swe analityczne podejście do religii za poniekąd „naturalne”, filozofowie analityczni rezygnują na ogół z jego bliższej charakterystyki⁶⁰. Hasło *Religion, philosophy of* w znanej *Routledge Encyclopedia of Philosophy*⁶¹ zawiera wyłącznie charakterystykę analitycznej filozofii religii. Określa ją krótko jako filozoficzną refleksją nad religią oraz przypomina, że na wcześniejszym etapie analityczni filozofowie religii dyskutowali jako godną uwagi wyłącznie problematykę teizmu, powszechną, ich zdaniem, dla większości religii. Te natomiast problemy, jakie rodzą poszczególne religie, umieszczali w teologii. Cenione wprowadzenia do filozofii religii, publikowane przez Blackwella czy Cambridge University Press, również nie charakteryzują wprost analitycznej filozofii religii, co więcej, nie odnotowują nawet takiego hasła w indeksach. Wstęp do *A Companion to Philosophy of Religion*⁶² informuje krótko, że chodzi o filozofię religii *of the English-Speaking World*, charakteryzowaną przez dwa czynniki: zróżnicowanie religijne i pluralizm filozoficzny⁶³. Bardzo szeroko zadania filozofii religii pojmuje Ch. Taliaferro⁶⁴ jako „filozoficzne badanie centralnych tematów i pojęć właściwych dla tradycji religijnych. Obejmuje wszystkie główne dziedziny

«filozofia religii»: dowody teistyczne, racjonalność wiary w Boga, problem zła, natura języka religijnego itp.”. Tom poświęcony kanadyjskiej analitycznej filozofii religii (M. Faghfoury (red.), *Analytical Philosophy of Religion in Canada*, Ottawa: University of Ottawa Press 1982) wymienia następujące tematy: religia i logika, religia i racjonalność, religia, nauka i metafizyka, wierzenia religijne.

⁶⁰ „Oto niewyszukane ustalenia: analityczna filozofia religii jest filozofią religii i filozofią analityczną, a filozofia analityczna jest filozofią”. B. Chwedeńczuk, *Wstęp*, [w:] tenże (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia 1997, s. 5.

⁶¹ Vol. 7, London–New York: Routledge 1998.

⁶² Ph.L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), Oxford 1997, 1999, s. 1–2.

⁶³ O przedmiocie zainteresowania anglosaskiej filozofii religii świadczy spis grup tematycznych tego przewodnika: (I) Problemy filozoficzne w religiach światowych, (II) Teologia filozoficzna i filozofia religii w dziejach Zachodu, (III) Wybrane kierunki dwudziestowiecznej filozofii religii, (IV) Teizm i zwrot językowy, (V) Teistyczna koncepcja Boga, (VI) Uprawomocnienie przekonań religijnych, (VII) Wyzwania wobec racjonalności przekonań religijnych, (VIII) Teizm i nowożytna nauka, (IX) Teizm i wartości, (X) Filozoficzny namysł nad wiarą chrześcijańską, (XI) Nowe kierunki w filozofii religii.

⁶⁴ *Philosophy of Religion*, [w:] Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/philosophy-religion> (11.11.2010).

filozofii: metafizykę, epistemologię, logikę, etykę i teorię wartości, filozofię języka, filozofię nauki, law, socjologię, nauki polityczne, historię itd.”

Mimo wielu przemian i wewnętrznego zróżnicowania analitycznej filozofii religii, można wskazać na kilka jej elementów wspólnych. Chce być programowo akonfesyjna, m.in. wolna od teorii religii, inspirowanych wyłącznie chrześcijaństwem. Traktując język religijny jako daną pierwotną, zajmowała się pierwotnie religią wyłącznie w aspekcie sensowności wypowiedzi religijnych⁶⁵ z zamiarem ustalenia ich roszczeń prawdziwościowych⁶⁶. Jej sposób rozumienia języka religijnego zmieniał się w tej mierze, w jakiej zmieniały się poglądy filozofii analitycznej na język w ogóle. Podobnym zmianom ulegało rozumienie analizy pojęciowej, typowe dla podejścia (metody) analitycznego. Dowodząc, że wypowiedzi religijne są pozbawione wszelkiego empirycznego (prawdziwościowego) sensu, zmierzała faktycznie do likwidacji dotychczasowej filozofii religii jako filozoficznie uprawomocnionej dziedziny badań. Krytyka podniosła również to, że utożsamianie języka religijnego z językiem jednej religii, tj. chrześcijańskiej, odbiera jej wynikom walor uniwersalny.

Analityczni filozofowie religii bronią się przed zarzutem, jakoby ich badania języka religijnego sprowadzały się do analiz czysto lingwistycznych. Podkreślają, że zajęcie się sensownością mówienia religijnego, tj. swoistym sposobem funkcjonowania języka religijnego oraz racjonalnością dyskursu teologicznego, przyczynia się również do lepszego zrozumienia rzeczowych problemów filozofii religii. Chociaż zainteresowanie językiem teistycznym przez analitycznych filozofów religii nadal pozostaje duże, trudno się zgodzić z poglądem Bohdana Chwedeńczuka, że w analitycznej filozofii religii „nie stało się [...] w ostatnich dziesięcioleciach nic radykalnie nowego” (1997, s. 17). Jako postanalityczna filozofia religii dostrzega ona bowiem kognitywny sens wypowiedzi religijnych obok wielu innych funkcji języka religijnego

⁶⁵ Wypowiedzi religijne to naturalnie nie to samo, co wypowiedzi o religii. Podobnie, język religijny (inna sprawa, jak go zdefiniować i wyróżnić oraz na czym polega religijne użycie języka?) stanowi tylko fragment języka, którym posługuje się pewna religia, a raczej człowiek wierzący.

⁶⁶ „Analityczni filozofowie religii różnie rozumieją słowo «religia», w różnych rzeczach upatrują sedno religii, różną budowę przypisują złożonej całości, którą tworzy religia, różnie, pod rozmaitymi względami, ją oceniają. Łączy ich jednak dwuskładnikowe ujęcie religii: religia to zespół przedstawiń oraz postaw”. B. Chwedeńczuk, *Wstęp*, [w:] tenże (red.), *Filozofia religii*, s. 8.

(performatywna, ekspresywna i interpretująca) oraz próbuje wyjść poza samą analizę języka religijnego przez podejmowanie klasycznych pytań o istotę religii i jej znaczenie w życiu człowieka. Dyskutuje dzisiaj dowolne niemal aspekty religii, włączając wierzenia i praktyki właściwe poszczególnym religiom, jeżeli wydają się filozoficznie interesujące. Aktualne pozostaje wszakże pytanie o empiryczne odniesienie języka religijnego. Neguje je filozofia religii uprawiana w kontekście koncepcji gier językowych „drugiego” Wittgensteina, sprowadzając badanie języka religijnego do ustalania immanentnych reguł jego funkcjonowania.

Charakterystycznym przypadkiem późnej analitycznej filozofii religii jest, uprawiana przez Jana Marię Bocheńskiego⁶⁷, logika religii. Przyjmując, że we wszystkich religiach dają się stwierdzić cechy wspólne m.in. w postaci istnienia odrębnego języka religijnego (dyskursu religijnego), Bocheński aplikuje logikę do niepustej klasy wypowiedzi, stanowiących tzw. *credo* każdej poszczególnej religii. Podobnie Alvin Plantinga⁶⁸, najbardziej dzisiaj znana postać analitycznej filozofii religii, uważa, że nie jest ona „niczym innym niż po prostu solidnym myśleniem”. Definiuje ją jako refleksję „nad centralnymi tematami religii” z zakresu teologii naturalnej, która zajmuje się dowodami na istnienie Boga, przekonaniami religijnymi, problemem zła i sensem cierpienia. Dla Antony’ego G.N. Flewa⁶⁹, innej ważnej postaci analitycznej filozofii religii, jej głównym celem „jest rozwinięcie i przebadanie argumentów za chrześcijańskim teizmem, by w ten sposób wprowadzić w filozofię religii i filozofię w ogóle”. Tradycyjnymi i współczesnymi argumentami za istnieniem lub nieistnieniem Boga zajmują się także m.in. Richard Swinburne, którego publikacje uważa się za najważniejsze w dyskusji nad twierdzeniem „Bóg istnieje”, oraz John L. Mackie, który, deklarując się jako ateista, dyskutuje głównie z teistycznymi poglądami Swinburne’a i niemieckiego teologa Hansa Künga.

⁶⁷ J.M. Bocheński, *Logik der Religion*, Paderborn: J.P. Bachem Verlag 1981 (oryginał angielski 1968), wyd. polskie: *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990, s. 15.

⁶⁸ A.C. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Kraków: Wydawnictwo Znak 1995, s. 21.

⁶⁹ G.N. Flew, *A Critical Enquiry*, LaSalle, Ill.: Open Court 1966, 1984², s. 3.

6. Wnioski

Przegląd słowników, encyklopedii, monografii i artykułów z zakresu filozofii religii ujawnia, po pierwsze, że metodologicznie nie jest ona dyscypliną jednoznacznie ukonstytuowaną, gdy chodzi o przedmiot, stawiane pytania, dawane odpowiedzi oraz metodę. Nie istnieje filozofia religii po prostu w sensie ogólnie przyjętej, jednej i jednolitej jej koncepcji, lecz wiele typów, przynajmniej w deklaracjach „filozoficznych” sposobów badania zjawisk religijnych. Bez dookreślenia, o jaki typ filozofii religii chodzi, termin ten funkcjonuje jako ogólne określenie wewnątrznie nader zróżnicowanych badań nad religią, któremu nie odpowiada ani jeden i ten sam przedmiot, ani jedna i ta sama metoda. Spotykane definicje filozofii religii, nawet jeśli mają postać definicji sprawozdawczych, są *de facto* ukrytymi definicjami projektującymi, oddającymi (i narzucającymi) jej sposób rozumienia właściwy dla pewnego środowiska filozoficznego i jego tradycji badawczej.

Nazwa filozofii religii, posługując się metaforycznym, zapożyczonym od Wittgensteina określeniem, funkcjonuje bardziej w sensie „podobieństwa rodzinnego” ze względu na podobieństwo cech, oznaczanych nią zjawisk niż terminu, wyznaczającego ostro swój zakres. Każdy (?) z wielu typów filozofii religii – czy to jako filozofia religii w ogólności (poszukująca wspólnej natury religii), czy jako filozofia konkretnej religii – wydaje się usprawiedliwiony wówczas, kiedy odpowiada na rzeczowe pytania, stawiane pod adresem świata religii oraz dostarcza filozoficznie (?) uprawomocnionej wiedzy o złożonym obszarze badań, jaki tworzy fragment kultury zwany religią. O tym, dlaczego niektóre z tych badań zaliczać właśnie do filozoficznych, a nie lokować w którejś z wielu empirycznych nauk o religii, rozstrzyga sposób rozumienia filozofii, a co do tego, jak stwierdzono, nie ma zgody. Mniej jasna filozoficznie (i metodologicznie) jest sytuacja tych badaczy, którzy – jako „myśliciele religijni” – podejmują problematykę religijną z powodu osobistego zaangażowania w sprawy konkretnej religii lub religii w ogóle⁷⁰, zwłaszcza jeśli posługują się narzędziami teologicznymi, a więc *stricte* religijnymi.

⁷⁰ Tak jest wówczas, kiedy pod etykietką filozofii religii uprawia się badania nad religią, motywowane wprost zainteresowaniami teologicznymi, pastoralnymi czy katechetycznymi.

Po drugie, z przeprowadzonych rozważań wynika, że niepodobna wskazać na jeden, jednolity przedmiot badania całej filozofii religii. Różne typy filozofii religii operują odmiennym, niekiedy niesprowadzalnym do siebie (niewspółmiernym) pojęciem religii i nie da się ogólnie odpowiedzieć na pytanie, co jest jej przedmiotem, nie odróżniwszy wstępnie, o jaką, jak i przez kogo uprawianą filozofię religii chodzi. Przytoczone przykłady pokazują, że filozofowie religii dość swobodnie dobierają przedmiot badania, kierując się zwykle zwyczajem własnego środowiska przy zaliczaniu określonych zagadnień do filozoficznych. W zależności od tradycji filozoficznej (koncepcji filozofii) lub religijnej oraz stawianych sobie zadań i w konsekwencji przyjętych metod badania, przedmiotem tym może się stać niemal wszystko⁷¹, co filozof uzna z pewnych powodów za filozoficznie interesujące w związku ze zjawiskami („faktami”) religijnymi, Bogiem, przekonaniami religijnymi i postawą religijną. Dlatego właściwsze, być może, niż poszukiwanie ogólnego przedmiotu filozofii religii, jest przyjrzenie się temu, czym konkretnie zajmują się filozofowie religii, kiedy deklarują, że zajmują się religią.

Wyznaczenie przedmiotu badań filozofii religii dokonuje się nierzadko postulatycznie przez ustalenie tego, co i w jakim aspekcie, zdaniem pewnego filozofa lub jego środowiska filozoficznego, winno stanowić przedmiot zainteresowania filozofii religii. Niektórzy filozofowie religii (jak w przypadku tomistycznej filozofii religii) tak definiują swój przedmiot, by – deprecjując inne podejścia – dać do zrozumienia, że prezentowany przez nich typ filozofii religii jest jedynie możliwy i wart uprawiania. Na sposób uprawiania filozofii religii wywarł bezsprzecznie przemożny wpływ fakt, że powstała ona w obrębie chrześcijaństwa i była długo aplikowana zwłaszcza do niego. Narzuciło to podejmowaną problematykę, a przede wszystkim sposób rozumienia religii jako relacji człowieka do osobowego Boga-Absolutu. Empirycznie zorientowani religioznawcy odrzucają często, jak wspomiano, filozofię religii jako dyscyplinę poznawczo nieuprawomocnioną, zarzucając jej już to konfesyjność (bycie na usługach konkretnej religii, zwłaszcza chrześcijaństwa), już to czężą spekulatywność z braku empirycznych pod-

⁷¹ Najnowszy numer „Oxford Studies in Philosophy of Religion” (Vol. 2, 26 November 2009) prezentuje artykuły na następujące tematy: zła, pokory epistemicznej, moralnego sceptycyzmu, wolnej woli, wartościowania religii, argumentów przeciwko teoriom deistycznym, cierpienia, Bożej woli, typów rozumowania z nieskończoności wszechświata, bogów, ewolucjonistycznej odpowiedzi na problem wiary i rozumu, loterii i cudów, ockhamizmu i molinizmu w kontekście przewidywania i prorokowania.

staw. Praktycznie jednak, przynajmniej w punkcie wyjścia, także filozof bada religię jako zjawisko z obszaru kultury i w tym sensie empiryczne⁷², gdy zajmuje się np. konkretnymi zjawiskami z zakresu różnych ruchów religijnych, denominacji, wyznań lub sekt⁷³.

WHAT DOES PHILOSOPHY OF RELIGION DEAL WITH?

Summary

I take a methodological point view, i.e. my interest is not so much in the religion itself but in the epistemological status of the discipline called philosophy of religion – its subject, main goals, problems, and how it justifies its theses. I discuss in succession: 1. The concept of the philosophy of religion; 2. The subject-matter of cognition in general, as it determines the object of the philosophy of religion; 3. The epistemological peculiarity of religious phenomena as an object of study of (a) the philosophy of religion, (b) classical philosophy of religion, and (c) Anglo-Saxon philosophy of religion. I conclude with some general comments on the notion and methodological status of the philosophy of religion, which is far from being a methodologically uniform discipline. There is no one generally accepted definition or conception of the philosophy of religion. Different types of philosophy of religion have different objects and use differing methods. There is a broad and a narrow concept of philosophy itself which decides why some kind of research is recognized as philosophical, and there is no way to separate (demarcate) sharply philosophical and empirical study of religion. Different types of philosophy of religion operate on very different objects according to the tradition of the given research milieu. The way philosophy of religion is done today and what its object is, has been influenced by the fact that it originated and was for a long time practised within the limits of Christianity. The problems and priorities of Christianity, therefore, were imposed on the subject: first and foremost the view of religion as the relation of the human being to a personal Absolute.

⁷² Chyba że filozof zajmuje się własnymi wyobrażeniami o religii, co wcale nie jest takie rzadkie.

⁷³ Dla pełności obrazu zauważmy wyraźny ostatnio wzrost zainteresowania tzw. dowodem ontologicznym także u autorów spoza obszaru profesjonalnej filozofii, jak u językoznawcy Andrzeja Bogusławskiego w inspirującej, szkoda że niedocenianej przez metafizyków, monografii *A Study in the Linguistics-Philosophy. Interface*, Warszawa: Bel Studio 2007.