

**Юрий Залоско**

**ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ  
ЛЮБЛИНСКОЙ ШКОЛЫ**



Минск  
«Книгосбор»  
2009

УДК 272-1  
ББК 86.2  
3-24

Рецензенты

Н. К. Гаврюшин,  
*профессор Московской и Минской духовных академий,*  
*кандидат философских наук,*  
С. Л. Лепин,  
*иерей, доцент Минской духовной академии,*  
*кандидат богословия, кандидат философских наук*

**Залоско, Ю.**

3-24 Философия религии Люблинской школы / Юрий Залоско. —  
Минск: Книгосбор, 2009. — 144 с.  
ISBN 978-985-6852-62-9.

Автор анализирует философскую концепцию религии представителей Люблинской школы христианской философии (Польша). Раскрываются ее методологические основания (метафизическая парадигма философствования), дефиниция религии, объяснение причин существования религии. Показаны отличия от подходов других школ современной философии религии и понимания религии в богословии. Книга предназначена для философов, религиоведов, теологов, а также для всех интересующихся проблематикой философии религии.

**УДК 272-1**  
**ББК 86.2**

Издание осуществлено благодаря  
Польскому Институту в Минске,  
Братскому дому «Кинония»  
Белорусской Православной Церкви  
и Александру Николаевичу Найденову.

ISBN 978-985-6852-62-9

© Залоско Ю., 2009  
© Оформление. ЧУП «Книгосбор», 2009

## ВВЕДЕНИЕ

«Бога не видел никто никогда; едиnorodный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1, 18). Божественное Откровение во Христе Иисусе составляет главный источник спасительной христианской веры, надежды и любви; на нем зиждется само бытие Церкви Христовой. Откровение Бога, явленное в Священном Писании и Предании, составляло и составляет главный источник церковного православного богословия<sup>1</sup>.

Вместе с тем богословие святых Отцов и учителей Церкви всегда имело философскую составляющую<sup>2</sup>. В частности, церковное богословие, начиная от апологетов, заимствовало для своих целей философский язык, способы постановки проблем и методы рассуждения<sup>3</sup>. Председатель Синодальной Богословской Комиссии Русской Православной Церкви Митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев), Патриарший Экзарх всея Беларуси напоминает: «В целом богословие идет путем, подобным философскому. Оно не

---

<sup>1</sup> См.: Филарет (Вахромеев). *О церковном богословии* / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет // *Путь жизнеутверждающей любви* / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет. — К.: Дух і літера, 2004. — С. 21.

<sup>2</sup> См.: Филарет (Вахромеев). *Богословие и философия: аспекты диалога* / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет // *Путь жизнеутверждающей любви* / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет. — С. 39.

<sup>3</sup> Там же. — С. 38.

сторонится философии, но, напротив, привлекает ее для того, чтобы ставить правильные вопросы, и действует на ее поле. Истинное богословие — размышляет. Можно даже сказать, что богословие является «частью» философии, одним из способов разрешения философских проблем. И наоборот: философия — «часть» богословия, потому что само христианское богословие возникло как синтез библейско-евангельской веры и философского мышления античности<sup>4</sup>.

Как известно, Бытие Божие представляет собой не только объект веры, но и предмет размышления («через рассматривание творений», Рим. 1, 19–20). Именно тематика Бытия Божия и отношения человека к Богу является общей как для философии, так и для богословия. Хотя в Библии нет термина «религия», тема отношения человека к Богу, или живого союза между Богом и человеком, является центральной в Священном Писании вместе с тринитарным самооткровением Бога. Не случайно тематика общего понимания религии, источников ее происхождения и причин существования составляет интегральную часть современного православного основного богословия<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Филарет (Вахромеев). *Богословие и философия: аспекты диалога* / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет // *Путь жизнеутверждающей любви* / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет. — С. 43–44.

<sup>5</sup> См.: Августин (Никитин). *Руководство к основному богословию* / Архимандрит Августин (Никитин). — Мн.: Харвест, 2001; Фиолетов, Н. *Очерки христианской апологетики* / Н. Фиолетов; предисловие профессора, доктора наук протоиерея Глеба Каледы. — 2-е изд. — Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000; Михаил (Мудьюгин). *Введение в основное богословие* / архиепископ Михаил (Мудьюгин). — М.: Общедоступный Православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 1995; Осипов, А. *Путь разума в поисках истины. (Основное богословие)*

Вместе с тем определение сущности религии и причин ее существования с помощью общих философских категорий и принципов составляет предмет философии религии. В XX в. возник ряд направлений и школ в области философского осмысления религии, выработавших соответствующие концепции религии<sup>6</sup>. К таковым можно отнести школы феноменологии, герменевтики и аналитической философии языка<sup>7</sup>. Исследуя психологические, символические и языко-

---

/ А. Осипов. — М.: Даниловский благовестник, 1997; Михаил (Грибановский). *Лекции по введению в круг богословских наук* / епископ Михаил (Грибановский). — К.: Пролог, 2003.

<sup>6</sup> В существующей отечественной литературе по дисциплине «религиоведение», как правило, философия религии представлена в самом общем виде — либо в форме перечня наиболее популярных концепций или идей, относящихся к философскому осмыслению феномена религии, либо в форме обзорного указания на отдельных философов религии. См.: *Религиоведение: учеб. пособие* / М. Я. Ленсу [и др.]; под ред. М. Я. Ленсу [и др.]. — Мн.: Новое знание, 2003. — С. 15; Рогалевич, Н. *Религиоведение. Экспресс-курс* / Н. Рогалевич, Б. Сумароков, А. Островцев. — Мн.: Новое знание, 2003. — С. 17–20; *Введение в общее религиоведение: учебник* / под ред. проф. И. Н. Яблокова. — М.: Книжный дом «Университет», 2001. — С. 31–158; *Религиоведение: учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению*. — М.: Гардарики, 1998. — С. 25–128; Угринович, Д. *Введение в религиоведение* / Д. Угринович. — 2-е изд., доп. — М.: Мысль, 1985. — С. 13–40.

<sup>7</sup> Социально влиятельной в XX в. оказалась атеистическая интерпретация религии в марксистско-ленинской философии, которая, претендуя на «научный» и даже абсолютный характер, была в значительной степени идеологически ангажированной (доктрина коммунизма и практика коммунистического строительства). См.: *Научный атеизм: учебник для вузов* / А. Ф. Окулов [и др.]. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1974; *История и теория атеизма: учебное*

вые аспекты религии, эти направления концентрируются на субъектной, имманентной сфере последней и изучении ее знакового выражения, дающего повод рассматривать религию как явление культуры. Вследствие этого на второй план уходит понимание религии как онтологического феномена с набором объективных оснований, фундирующих само бытие религии как человеческого отношения к трансцендентному и реально существующему Богу. Вместе с тем онтологическое видение феномена религии является противоядием от богословского фидеизма и субъективизма, с одной стороны, и секулярного разделения религии и культуры, с другой.

Онтологический подход в философском осмыслении религии предложила во второй половине XX в. Люблинская школа христианской философии (в англоязычной литературе — Lublin School of Philosophy; в работе далее — Люблинская школа), возникшая после второй мировой войны в Польше в стенах Люблинского Католического университета<sup>8</sup>. Данная школа, продолжающая классическую традицию Аристотеля и Фомы Аквинского в экзистенциальной интерпретации (экзистенциальный неотомизм<sup>9</sup>), выработала развернутую концепцию

---

пособие / редкол.: М. П. Новиков (отв. ред.) и др. — 2-е изд. — М.: Мысль, 1982.

<sup>8</sup> Общие сведения о школе см.: Залоско, Ю. *Религия как часть культуры личности (подходы авторов Lublin School of Philosophy)* / Ю. Залоско // VII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры: материалы чтений (Минск, 22–24 мая 2001 г.): в 2 ч. / Европейский гуманитарный ун-т, Бел. гос. ун-т культуры; редкол.: А. Ю. Бендин (отв. ред.) [и др.]. — Мн.: ООО «Ковчег», 2002. — Ч. 1, кн. 2. — С. 53–62.

<sup>9</sup> Утверждение католического мыслителя Н. Лобковица о том, что «томизм скончался» в XX в., следует отнести к разряду гиперболических. (Лобковиц, Н. *Что случилось с томизмом? От энциклики*

философии, основанную на онтологическом и эпистемологическом реализме, субстанционализме и персонализме<sup>10</sup>, а также свою концепцию философии религии и соответствующее понимание религии<sup>11</sup>. В наиболее полном виде эти концепции изложены в трудах основателей школы Мечислава Альберта Кромпеца (Kramiec) и Зофьи Юзефы Здыбицкой (Zdybicka) и дополнены в работах их учеников<sup>12</sup>. В философское наследие

---

*Aeterni Patris do Второго Ватиканского собора* / Н. Лобковиц // Вопросы философии. — 1997. — № 1. — С. 93–106.)

<sup>10</sup> Общую характеристику данной концепции философии см.: Залоска, Ю. *Проблема гэтак званай рэлігійнай філасофіі: ці philosophia ancilla religionis est?* / Ю. Залоска // VI Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры: материалы чтений (Минск, 25–26 мая 2000 г.): в 2 ч. / Европейский гуманитарный ун-т, Бел. гос. ун-т культуры; редкол.: Бендин А. Ю. (отв. ред.) и др. — Мн.: Бел. гос. ун-т культуры, 2001. — Ч. 1, кн. 2. — С. 30–40.

<sup>11</sup> См.: Залоска, Ю. *Сутнасць і падставы рэлігіі* / Ю. Залоска // Ученые записки. Выпуск 1: Сборник научных статей факультета теологии / под ред. Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси (Вахромеева К. В.). — Мн.: ЕГУ, 2002. — С. 195–208.

<sup>12</sup> Мечислав Альберт Кромпец (1921–2008) — доминиканин, католический священник, философ, член Польской академии наук. В 1970–1983 гг. был ректором Люблинского Католического университета. До своей смерти в мае 2008 г. являлся президентом Польского общества Фомы Аквинского и председателем научного комитета «Всеобщей энциклопедии философии», издающейся этим обществом с 2000 г. (вышло 9 томов). Философские исследования Кромпеца изданы на польском языке более чем в 20 томах. Признан выдающимся польским католическим философом-томистом XX в. — одним из основателей и ведущим теоретиком экзистенциального неотомизма. См. о нем: Кромпец, М. *Беседы о метафи-*

Люблинской школы внесли свой вклад также такие католические философы, как С. Свежавски, М. Курдялек, С. Каминьски, Й. Гербут, А. Марынярчик и др. Идеи представителей Люблинской школы оказали влияние на философское творчество ксендза Кароля Войтылы — будущего Папы Римского Иоанна Павла II, который длительное время возглавлял в Люблинском Католическом университете кафедру этики.

На сегодняшний день в отечественной философской и богословской науке отсутствуют специальные исследования философии религии авторов Люблинской школы. Данный пробел обуславливает необходимость анализа и критики указанной философии религии с целью учета ее положений как в отечественном философском религиоведении, так и в сфере основного богословия. Анализ существующих курсов основного православного богословия показывает, что проблематика общего понимания религии представлена в них в самом общем виде. Приведенные сведения на сегодняшний день выглядят устаревшими и лишенными концептуального единства. Кроме того, авторы этих пособий, как правило, ограничиваются критикой философских концепций религии как несостоятельных с богословской точки зрения и либо предлагают свое философское определе-

---

*зике. С Мечиславом А. Кромпецом беседует Анджей Марынярчик / А. Кромпец; пер. с польск. А. Городецкого. — Люблин: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1999. — С. 5–6, а также четвертую страницу обложки.*

Зофья Юзефа Здыбицка (род. 1928 г.) — католическая монахиня (Объединение сестер уршулянок Сердца Иисуса Умирающего — UrszSJK), профессор Люблинского Католического университета. В 1973 г. возглавила кафедру философии религии, неоднократно избиралась деканом философского факультета. Автор нескольких книг по философии Бога и религии и множества статей.



ние религии<sup>13</sup>, не всегда полное, либо апеллируют к известным определениям религии<sup>14</sup>, либо сразу переходят к богословскому толкованию религии в свете понятия сверхъестественного Откровения<sup>15</sup>.

Вместе с тем основное богословие по-прежнему нуждается в позитивной философской аргументации в пользу религии и Бытия Божия. Об актуальности такой аргументации свидетельствует содержание современной полемики диакона Андрея Кураева с белорусским академиком-материалистом Анатолием Рубиновым<sup>16</sup>.

Таким образом, существуют поводы обратить внимание на философскую попытку польских католических мыслителей реалистически осмыслить феномен религии в системном и рациональном виде.

Изучение философии религии Люблинской школы представляет также интерес в контексте сравнительного богословия, ибо ее тезисы по содержанию перекликаются с тезисами современной католической т. н. фундаментальной теологии и

---

<sup>13</sup> См.: Михаил (Мудьюгин). *Введение в основное богословие*. — С. 19–24.

<sup>14</sup> См.: Осипов, А. *Путь разума в поисках истины. (Основное богословие)*. — С. 42. Автор цитирует определение религии С. Н. Булгакова, сформулированное в русле кантианской традиции.

<sup>15</sup> См.: Августин (Никитин). *Руководство к основному богословию*. — С. 9–112. Сторонником онтологического, или метафизического, толкования религии как живого отношения человека к абсолютному бытийному первоначалу был профессор Н. Н. Фиолетов, не разработавший, к сожалению, своих взглядов в концептуальном виде. (См.: Фиолетов, Н. *Очерки христианской апологетики*. — С. 30–31.)

<sup>16</sup> См.: Кураев, А. *Диспут с атеистом / диакон Андрей Кураев*. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.

официального «Катехизиса Католической Церкви»<sup>17</sup>. Энциклика Иоанна Павла II «Fides et ratio» (1998), посвященная отношениям между верой и разумом, ориентирует современное римокатолическое богословие на классическую метафизическую традицию философствования<sup>18</sup>, в русле которой осуществляет свои исследования Люблинская школа. Благодаря знакомству с методологией этой школы можно получить представление о той философской парадигме, которую использует сегодня для своих целей католическое богословие.

Таким образом, объектом настоящей работы избрана философия религии, разработанная представителями Люблинской школы христианской философии и сформулированная в сочинениях Мечислава Альберта Кромпеца, Зофьи Юзефы Здыбицкой и их учеников. Данная философия религии исследуется в методологическом и содержательно-теоретическом аспектах. Главным предметом исследования является интерпретация

---

<sup>17</sup> См.: Rosa, St. *Teologia fundamentalna. Cz. I. Chrystologia* / St. Rosa. — Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej, 1998. — S. 23–25; Kopeć, E. *Teologia fundamentalna* / E. Kopeć; wydanie nowe, poprawione i uzupełnione. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1976. — S. 17–43; Moskal, P. *Rozumowe podstawy religii chrześcijańskiej w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego* / P. Moskal // Człowiek w kulturze. — 1995. — № 4–5. — S. 237–248. Протоиерей Имрих Белейканич ограничился рассмотрением и критикой богословских тезисов Католического Катехизиса. См.: Белейканич, И. *Католический Катехизис с точки зрения православного богословия (Сравнительное богословие)* / протоиерей Имрих Белейканич; пер. со словацкого С. И. Антонюка. — К.: Пролог, 2008.

<sup>18</sup> См.: *Энциклика Fides et ratio Святого Айца Яна Паўла II* / переклад К. Лялько. — Мн.: Выдавецтва «Про Хрысто», 2000. — С. 83.

польскими мыслителями сущности религии и причин ее существования.

Цель работы — определение методологического характера и философской значимости данной философии религии и предлагаемого ею метафизического способа интерпретации сущности религии и причин ее существования. Решалась задача анализа предлагаемой люблинскими неотомистами теории религии и сравнения ее с феноменологическим, герменевтическим, лингвистическим и марксистским подходами к интерпретации религии, с учетом положений основного богословия. Метод исследования можно определить как аналитический.

Первоисточники делятся на две основные группы: работы представителей Люблинской школы, непосредственно или косвенно посвященные философии Бога и религии, и их работы по другим философским темам<sup>19</sup>. Центральное место

---

<sup>19</sup> Основополагающие первоисточники: Krapiec, M. *Dziela* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000<sup>2</sup>. — Т. XVIII. *Ludzka wolność i jej granice*; он же. *Dziela* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991. — Т. XV. *U podstaw rozumienia kultury*; он же. *Człowiek w kulturze* / M. Krapiec. — Warszawa: Wydawnictwo Tadeusza Radjusza «Gutenberg-Print», 1996; Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii* / Z. Zdybicka. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1977, 1993<sup>2</sup>; она же. *Religia i religioznawstwo* / Z. Zdybicka. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992<sup>2</sup>; она же. *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka* / Z. Zdybicka // *O Bogu i o człowieku dziś* / Dzieło zb.; red. B. Bejze. — Warszawa, 1968. — Т. I. — S. 179–200; она же. *Czym jest i dlaczego istnieje religia? // Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej* / / Z. Zdybicka; red. H. Zimoń. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000. — *Studia Religiologiczne*. 1. Pod red. H. Zimonia SVD). — S. 53–69; она же. *Filozofia religii* / Z. Zdybicka

занимают работы Мечислава Альберта Кромпеца и Зофи Юзефы Здыбицкой. Особо стоит указать на книги Кромпеца *Metafizyka. Zarys filozofii bytu* и *U podstaw rozumienia kultury* и книги Здыбицкой *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii; Religia i religiaznawstwo* и *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. На втором месте по важности следуют статьи указанных авторов.

Работа состоит из четырех глав.

Глава I — *Философия религии как онтология* — представляет базовые философские и методологические принципы, на основании которых возникла концепция философии религии Люблинской школы. Это принципы автономии, апостериорности, независимости от богословия и религиоведения, теоретической зависимости от антропологии и онтологии, а также метафизический метод.

Глава II — *Описание факта религии* — представляет аспектный образ сферы религии и концепцию прарелигиозного и религиозного опыта. Анализируются экзистенциальные, естественные источники религиозного обращения; показаны этапы внутреннего религиозного переживания субъекта; рассмотрены виды религиозных актов и образ религии как части культуры.

Глава III — *Определение сущности религии* — посвящена проблеме дефиниции религии в гуманитарных науках и философии. Здесь представлен генезис классического философского определения религии как отношения между человеком и Богом, а также толкование свойств этого отношения представителями Люблинской школы.

---

// *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002. — Т. III. — S. 536–537; Moskal, P. *Spór o racje religii* / P. Moskal. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000.

Глава IV — *Объяснение причин существования религии* — представляет антропологические и онтологические основания существования религии. При анализе антропологических оснований религии наибольшее внимание уделено такой интерпретации характера человеческого бытия, которая обнаруживает в нем самом источник религии. Указано на возможность спонтанной преднаучной интуиции Бытия Божия, фундамирующей религиозное обращение на естественном уровне; показана трансцендентная перспектива человеческого познания и воления, а также свобода выбора как духовные основы религиозного акта. Наконец, представлена метафизическая концепция Абсолютного Бытия Божия в экзистенциальном неотомизме в качестве аргументации Бытия Божия как такового. Продемонстрировано, каким образом эта концепция вместе с теорией партиципации обосновывают тезисы о реальном бытии Абсолюта и о бытийной связи человека с Богом как объективном основании религиозного отношения.

Таким образом, проведенное исследование позволяет дать обоснованные философские ответы на вопросы о том, чем является религия и почему она существует. Вместе с тем оно обнаруживает проблематичность исчерпывающего объяснения религии при помощи метафизического метода в силу личностной природы религиозного отношения и трансцендентности его объекта.

Данная тематика в отечественной философско-богословской литературе исследуется впервые. Содержание исследования может послужить в качестве вспомогательного материала как для академических курсов философского религиоведения, так и при освоении студентами духовных школ курсов основного и сравнительного богословия.

Исследование осуществлено в русле научной работы Минской духовной академии имени Святителя Кирилла Туровского.

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ОНТОЛОГИЯ

В настоящей главе исследуются методологические основания философии религии Люблинской школы. Ставится цель презентации и оценки ее методологических принципов, понимания предмета философии религии, используемого метода философского исследования. Специфика подходов Люблинской школы показана посредством их сравнения с методологией других, наиболее распространенных философских подходов к религии — феноменологического, герменевтического и лингвистического, а также марксистско-ленинской философии.

### 1.1. Исходные методологические принципы

Собственную методологию философского исследования религии авторы Люблинской школы выработали в контексте полемики прежде всего с феноменологической школой (как наиболее влиятельной). Подход последней — при формальной неоднородности позиций ее представителей — они расценивают как априорный и «спекулятивно-рефлексийный»<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Априоризм и спекулятивность в философии означают наличие заранее принятых — вне зависимости от опытных данных — умозрительных схем, «праконцепций», согласно которым интерпретируются полученные опытные данные.

«Все спекулирующие философы, используя религиозные переживания, на первый взгляд, придают философии религии апостериорную форму. На самом же деле это — редукции к ранее принятому философскому видению, не являющемуся объяснением опытно данного мира. Они характеризуют и оценивают религию согласно априорно принятым формам, типам, структурам, схемам или попросту спекулятивным образам мира», — утверждает Здыбицка<sup>21</sup>. Таким образом, основная претензия к феноменологической школе — априоризм ее интерпретаций феномена религии, т. е. гносеологический идеализм, для которого первичной является идея, умозрительная концепция, а не сам опытно познаваемый факт.

В данном контексте Здыбицка сформулировала следующие исходные методологические принципы философии религии, подчиненные одному универсальному критерию — философскому реализму (реализму как онтологическому, так и гносеологическому):

1) апостериорность (опора на данные опыта, или, иначе, генетический эмпиризм);

2) теоретический характер (объяснение исследуемого феномена посредством поиска его конечных бытийных причин);

3) методологическая автономия относительно гуманитарных наук (независимость от гуманитарных наук о религии и от богословия, основанного на религиозной вере);

4) методологическая зависимость — на этапе объяснения — от общей онтологии и философской антропологии (т. е. ранее принятых теории бытия и теории человека)<sup>22</sup>.

Рассмотрим указанные принципы в эксплицированном виде.

---

<sup>21</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 145.

<sup>22</sup> Ibid. — S. 145–154.

Первый принцип — *апостериорность* — служит гарантией реалистического характера философии религии. Благодаря ему, как уверена Здыбicka, исходным пунктом (объектом исследования) философии религии будут опытно данные религиозные факты. Это факты двух категорий: 1) религиозные акты (действия) и состояния, как индивидуальные, так и коллективные, переживаемые внутренне и выражаемые в специфическом поведении, которое доступно наблюдению (например: акты любви, страха, восторга, молитвы, культа, жертвоприношения и т. д.); 2) конкретные исторические формы религии как факты культурологического порядка (например, мировые религии со своей структурой)<sup>23</sup>. Философский анализ данных фактов должен опираться на их описания, которые в свою очередь предполагают познавательный контакт самого исследователя с религиозными фактами и их выражением в культуре<sup>24</sup>.

Второй принцип — *теоретический характер* — постулирует, что научной целью метафизической интерпретации религии является (после этапа описания и на его основе) раскрытие конечных, не сводимых ни к чему другому элементов, конституирующих феномен религии, и раскрытие причин ее

---

<sup>23</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 146.

<sup>24</sup> Анализ концепции религиозного опыта и попытки его систематизации авторами Люблинской школы содержится в следующей главе. Предвосхищая его, следует отметить гносеологическую и методологическую проблематичность всестороннего описания такой многоаспектной сферы человеческого опыта, как опыт религиозный. Кроме того, в восприятии религиозных явлений присутствует личностный фактор и субъективно-психологические установки исследователя (фактор ангажированности). См.: Данилов, А. *Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога* / А. В. Данилов; науч. ред. Г. Вергауен. — Мн.: Изд. Центр БГУ, 2004. — С. 35–36, 52–58.



существования<sup>25</sup>. Онтологический подход в таком определении научной цели исследования очевиден, как очевидна сложность ее достижения ввиду опасности редукции феномена религии, обусловленной умозрительным и интуитивным характером метафизических рассуждений.

Третий принцип — *методологическая автономия относительно гуманитарных наук* — постулирует независимость философии религии от методологии гуманитарных наук о религии и богословия, а также частичную независимость от методологии других философских наук. Основанием такой независимости является наличие собственного объекта и предмета исследования. «Философия религии является автономной дисциплиной. В исходном пункте она располагает отличными от других дисциплин данными, доступными для непосредственного внутреннего и внешнего познания и требующими объяснения. Это — факт религии или единичные религиозные факты»<sup>26</sup>, — пишет Здыбicka.

Как будет показано в главе II, для метафизической интерпретации факта религии (как и любого бытийного факта) обилие эмпирического материала не является решающим условием, в отличие от гуманитарных наук о религии. Для метафизической интерпретации чего бы то ни было достаточно познавательной регистрации одного соответствующего факта, требующего объяснения как факт бытия<sup>27</sup>. Данный постулат относится и к философии религии. В гуманитарных же науках о религии

---

<sup>25</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 148.

<sup>26</sup> Ibid. — S. 152. Понимание «религиозного факта» рассматривается в параграфе 1.2.

<sup>27</sup> Kamiński, S. *Osobliwość metodologiczna teorii bytu* / S. Kamiński // *Pisma wybrane* / S. Kamiński. — Lublin: Towarzystwo Naukowe

состав исходных данных является существенным критерием ввиду применения в этих науках индуктивного метода обобщения данных<sup>28</sup>.

Гуманитарные науки исследуют либо религиозные явления какой-то определенной категории (например, психологические), либо их целокупность, но в определенном аспекте (историческом, социологическом, этнографическом и т. д.)<sup>29</sup>. Философский же подход в классическом виде касается самого бытия религии как таковой, ставя вопросы о ее сущности (какую бытийную природу имеет) и основаниях (причинах, фундирующих существование религии). Рассмотрение и решение данных вопросов выходит за рамки компетенции отдельных гуманитарных наук о религии. Как правило, базовую (философскую) концепцию религии они заимствуют у философии религии, ибо без нее обойтись не могут. «Философия религии методологически как бы опережает отдельные науки о религии. Они находят в ней уточнение и обоснование своих импликаций. Знания, получаемые в философии религии, в той или иной степени заимствуются отдельными гуманитарными науками о религии на правах исходных», — пишет Здыбицка<sup>30</sup>.

---

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1989. — Т. I. *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. — S. 80–81.

<sup>28</sup> Речь идет о западной модели наук о религии, которая не тождественна отечественному «религиоведению», имеющему скорее метапредметный характер, т. е. не исследующему религию как свой объект, но обобщающую уже имеющиеся исследования религии в качестве своего научного первоисточника.

<sup>29</sup> Типологизацию и характеристику гуманитарных наук о религии представляет Здыбицка (*Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 94–109).

<sup>30</sup> Ibid. — S. 153.

Четвертый принцип — *методологическая зависимость от общей онтологии и философской антропологии* — следует из избранного бытийного аспекта объяснения феномена религии. Рассуждение о бытийном характере и основаниях религии предполагает наличие готовой концепции бытия как такового и человеческого бытия в частности<sup>31</sup>. Проблематика абсолютного бытия (Бытия Божия) также относится к вопросам общей онтологии, являясь ее частью<sup>32</sup>. Философия религии заимствует из общей онтологии понятийный метафизический аппарат, концепцию бытия и концепцию Бытия Божия, к которой, как будет показано далее, вынуждена апеллировать<sup>33</sup>. Концепция человека необходима в связи с рассмотрением последнего как субъекта религии. «В философии религии, апеллирующей к теории бытия <...> используется прежде всего понятие личного бытия <...> означающего либо человеческую личность, либо субъект, который является <...> Богом»<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 150.

<sup>32</sup> Аргументация Бытия Божия в классической традиции не представляет собой отдельной философской дисциплины, являясь методологически темой общей онтологии (метафизики). Однако в учебных программах католических духовных семинарий присутствует такой предмет, как «Философия Бога», в рамках которого рассматриваются философские концепции Бытия Божия. См.: Kowalczyk, S. *Drogi ku Bogu* / S. Kowalczyk. — Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1983; он же. *Filozofia Boga* / S. Kowalczyk. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1997<sup>4</sup>; Фишер, Н. *Философское вопрошание о Боге* / Н. Фишер; пер. с нем. Г. Вдовина. — М.: Христианская Россия, 2004. — (Серия «АМАТЕКА»).

<sup>33</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 325–343.

<sup>34</sup> Ibid. — S. 151.

## 1.2. Определение предмета философии религии

Представители Люблинской школы, занимающиеся методологическими проблемами религиоведения вообще и философии религии в частности, отмечают проблемный и дискуссионный характер самого вопроса о предмете изучения религиоведения<sup>35</sup>. Не входя в подробности данной дискуссии, отметим, что определение предмета научной дисциплины неразрывно связано с пониманием ее методологии, в случае с философией религии — с той философской методологией, которой придерживается исследователь. Общая философская методология исследователя религии изначально оказывает влияние на интерпретацию явления, обозначаемого термином «религия».

В данном случае методологические спекуляции Здыбицкой обусловлены общим пониманием философии как в первую очередь метафизики<sup>36</sup>. Как уже отмечалось, для метафизического вопрошания обилие исходного эмпирического материала не является решающим условием достижения цели философского исследования; важнейшим условием является определение

---

<sup>35</sup> См.: Bronk, A. *Nauka wobec religii. Teoretyczne podstawy nauk o religii* / A. Bronk. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996. — S. 67–71. Автор рассматривает методологическую проблематику исследований религии в широком научном контексте, представляя соответствующую библиографию.

<sup>36</sup> Стоит отметить, что теоретики Люблинской школы последовательно избегают термина «онтология» и производных, предпочитая ему термин «метафизика», которым обозначается философия Аристотеля и Фомы Аквинского. Термины «онтология» и «метафизика» в этой традиции могут употребляться и как синонимы, обозначающие философское учение о бытии, или сущем. Данный принцип использован в настоящей работе.

той фактической бытийности, которая находится за пластами эмпирического материала<sup>37</sup>. Таким образом, предполагается философское абстрагирование от эмпирических данных о религии, призванное определить то общее онтологическое содержание, которое присутствует в опытных данных о религии. По крайней мере, вопрос о таком общем онтологическом содержании изначально ставится и в какой-то мере предопределяет весь ход метафизической интерпретации религии, в том числе детерминацию религии как предмета философии религии.

Таким образом, детерминируя предмет философии религии, Здыбицка различает ее исходный эмпирический пункт (опытные данные) и уже интерпретированный бытийный (онтический) факт, который и является в собственном смысле предметом философского объяснения<sup>38</sup>. В качестве исходного пункта философского осмысления религии Здыбицка указывает религиозный факт (факты), употребляя также как синонимичное выражение «феномен религии»<sup>39</sup>.

Религиозные факты, согласно Здыбицкой, делятся на две категории. Первая категория — это факты внутренней жизни религиозных людей, ими переживаемые как внутренний опыт и выражающиеся в специфическом поведении, как индиви-

---

<sup>37</sup> Методолог науки и философии, представитель Люблинской школы С. Каминьски пишет: «Нельзя забывать, что предмет метафизической теории не является непосредственно данным, но лишь достигаем и доопределяем в специфических (метафизических) познавательных операциях» (Kamiński, S. *Wyjaśnienie w metafizyce // Pisma wybrane* / S. Kamiński. — Т. I. — S. 165–166).

<sup>38</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 146–148.

<sup>39</sup> Ibid. — S. 150.

дуальном, так и коллективном (факты молитвы, жертвоприношений, религиозных чувств, состояний и т. д.)<sup>40</sup>. Данные факты «указывают на чувство зависимости и устремленность человека к какой-то действительности, по отношению к нему трансцендентной, понимаемой как другое, сильное “Ты”»<sup>41</sup>. Вторая категория — это культурные факты, данные как внешний опыт и имеющие ряд измерений (формы конкретных исторических религий).

Далее следует обобщение (универсализация) данных фактов методом абстрагирования от их качественных и количественных характеристик, устремленное к интеллектуальному «схватыванию» того общего бытийного содержания, которое присуще всем религиозным фактам и составляет их «сущность», или единый бытийный стержень. Таким стержнем религиозных фактов, на который они указывают, является отношение человека к действительности, трансцендентной по отношению к нему. И именно данное отношение интерпретируется как тот интеллектуально обобщенный бытийный факт, который составляет предмет объяснения философии религии в собственном смысле. «Предметом философии религии является особенный тип отношения человеческой личности, бытия духовно-материального, выходящего за пределы себя, к действительности внечеловеческой, трансцендентной, что обнаруживается в конкретных религиозных фактах»<sup>42</sup>.

Следует отметить, что с метафизической точки зрения речь идет в данном случае не только об отношении абстрагированном, схваченном умозрительным путем (философская универсализация опыта), но и об отношении реально существую-

---

<sup>40</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 146.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid. — S. 146–147.

щем, бытийном, составляющем сложный бытийный факт, а не философскую абстракцию. Реализм метафизического подхода к религии основан на реальности первичных религиозных фактов: существовании мировых религий, существовании единичных религиозных субъектов, существовании индивидуальных и коллективных религиозных актов. Акцентируя внимание на экзистенциальном аспекте религиозных фактов (их модусе «есть»), Здыбицка пишет: «Данный эмпирически [религиозный] факт берется в аспекте бытия — что он “есть”, т. е. в аспекте его реальности. Философию религии интересует сам факт возникновения отношения человека к чему-то либо кому-то “вне”, отношения должностного, динамичного порядка. Эмпирический материал показывает, что имеет место бытие в отношении динамичном, которое должно быть актуализировано, а не в статичном нахождении в условиях отношения»<sup>43</sup>.

Таким образом, религия при метафизическом подходе детерминируется в наиболее общем виде как отношение человека к бытию трансцендентному, или абсолютному<sup>44</sup>. Задачей философии религии является подробный философский анализ данного отношения, его характеристика и осмысление оснований.

---

<sup>43</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 147.

<sup>44</sup> В таком смысле термин «религия» может аналогично сказываться о всех религиозных фактах (феноменах).

### 1.3. Метафизический метод

Как представлено выше, авторов Люблинской школы в предметном отношении интересует не религиозный опыт сам по себе, но «религия» как философски абстрагированная бытийная сущность религиозного опыта. Метод детерминации природы данной сущности и осмысления ее бытийных оснований соответствует общей методологии философского мышления, связанного с метафизической парадигмой. Его можно назвать метафизическим методом либо (в эксплицированном виде) методом онтологической редукции, или регрессии<sup>45</sup>. Суть его сводится к тому, что данные эмпирического религиозного опыта обобщаются в онтологическом (вернее, онтическом) аспекте, будучи интеллектуально сводимы к единой бытийной природе, фундирующей этот опыт. На следующем этапе осмысления происходит поиск бытийных оснований религиозного отношения, причем ставится цель указать конечные основания, которые являются первичными в онтическом аспекте. «Метод реалистической философии религии схож с методами других философских дисциплин, например философской антропологии или этики. Для опытно-данных фактов, взятых интеллектуально с общебытийной точки зрения, ищутся конечные бытийные основания (во

---

<sup>45</sup> Подробное изложение данной методологии: Krapiec, M. *Dziela* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994<sup>3</sup>. — Т. IV. *Z teorii i metodologii metafizyki* / współautor Stanisław Kamiński. — S. 228–256; Krapiec, M. *Metafizyka. Zarys teorii bytu* / M. Krapiec // *Dziela* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995<sup>3</sup>. — Т. VII. — S. 39–51; Moskal, P. *Spór o racje religii*. — S. 119–128.



внутренней структуре сущего и в необходимых межбытийных отношениях)», — уточняет Здыбicka<sup>46</sup>.

В формальном аспекте метафизический метод исследования религии можно представить в виде трех последовательных этапов. Это этапы описания, интерпретации и объяснения<sup>47</sup>.

*I. Описание религиозного факта.* Имеется в виду упорядочение опытных данных, информирующих о разнообразных формах проявления связи человека со сферой трансцендентного бытия (с Богом). «На первом этапе имеется в виду обнаружение религиозных фактов; они даны во внутреннем и внешнем опыте, как факты индивидуальные и общественные. Это — разнообразные религиозные переживания: акты любви, боязни, страха, стремление к единству, приношение жертв, молитва и т. д. Этот опыт имеет чувственно-интеллектуальный характер»<sup>48</sup>. Таким образом, задачей философского описания религии не является бессистемное протоколирование религиозного опыта (что — ввиду богатства религиозной сферы — есть научная утопия), но представление существенных аспектов религиозного опыта в аналитическом виде, что предполагает обобщение и классификацию опытных данных.

*II. Интерпретация опытных данных.* Имеется в виду философское осмысление материала, полученного на первом этапе, в свете метафизических категорий, дающих ключ к постижению бытийной природы религиозного факта как такового («сущности религии»). «На втором этапе происходит универсализация и трансцендентализация данных эмпирического материала. Обобщение не имеет индуктивного характера. Используется интеллектуальная интуиция, которая позволяет в

---

<sup>46</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 148.

<sup>47</sup> Ibid. — S. 148–150.

<sup>48</sup> Ibid. — S. 148–149.

собранном эмпирическом материале открыть то, что является необходимым, существенным, что присутствует везде. Таким образом, происходит постижение сущности религиозного факта (религиозного отношения) и его необходимых элементов, без которых факт не был бы религиозным»<sup>49</sup>. Таким образом, задачей философской интерпретации религиозного опыта является определение того, каким бытием обладает религия, к какой метафизической (онтологической) категории может быть отнесена в качестве бытийного факта. Интерпретация подобного рода имеет предельно общий характер. В результате бытие религии определяется как отношение (между человеком и бытием трансцендентным, или Богом). Интерпретацию завершает анализ коррелятов данного отношения и самих его свойств.

*III. Объяснение религиозного факта.* Имеется в виду определение конечных бытийных оснований (причин) существования религии как отношения между человеком и бытием трансцендентным, или Богом. «На последнем этапе, наиболее важном для философии религии данного типа, происходит объяснение онтологически схваченного факта религии, т. е. определение конечных субъективных и объективных факторов, объясняющих факт существования религии. Это объяснение и обоснование осуществимо в рамках познания философского типа, т. е. в наиболее теоретических объяснениях необходимо апеллировать к теории бытия и философской антропологии»<sup>50</sup>.

Здыбicka и некоторые другие представители Люблинской школы считают, что философское объяснение религии в обязательном порядке должно включать, на правах завершающей

---

<sup>49</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 149.

<sup>50</sup> Ibid.

части, анализ роли и места религии в культуре и духовной жизни человека<sup>51</sup>.

Здыбicka подчеркивает реалистический характер метафизического объяснения религии. «В философии религии мы стремимся обосновать тезис о реальности религиозного отношения, что охватывает утверждения, касающиеся членов отношения и оснований религиозной связи. Наиважнейшим является вопрос о существовании и природе второго члена религиозного отношения (религиозного объекта)»<sup>52</sup>.

#### 1.4. Сравнение с подходами других философских школ

Каковы принципиальные отличия философской методологии Люблинской школы от подходов представителей школ феноменологии, герменевтики и аналитической философии языка? Представляется уместным охарактеризовать методологические позиции указанных школ, а также напомнить интерпретацию религии в марксистско-ленинской философии.

---

<sup>51</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 149. Утверждения и выводы Здыбickой и Кромпеца на тему роли и места религии в культуре имеют спекулятивно-декларативный характер, будучи сформулированы как педагогические и мировоззренческие постулаты, что можно объяснить христианской ангажированностью авторов. См.: Krapiec, M. *U podstaw rozumienia kultury*; он же. *Człowiek w kulturze*; Zdybicka, Z. *Rola religii w kulturze* / Z. Zdybicka // *Nauka — światopogląd — religia* / red. Z. J. Zdybicka. — Warszawa, 1989. — S. 95–109; она же. *Religia a kultura* / Z. Zdybicka // *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiolologicznej* / red. H. Zimoń. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000. — (Studia Religiolologiczne. 1. Pod red. H. Zimonia SVD). — S. 167–183.

<sup>52</sup> Ibid. — S. 147–148.

Феноменологические концепции религии — Р. Отто, М. Шелер, М. Элиаде, Г. ван дер Леув и др. — возникают в XX в. в русле т. н. философии субъекта или философии сознания, основанной на идеях Декарта, Канта и Гуссерля. Для этого направления характерно перенесение познавательного интереса с предметной действительности (объективно данного мира вещей и людей) на человеческий субъект и, в частности, на имманентные структуры сознания. В философии этого типа принимается первичность сознания перед бытием, т. е. имеет место априоризм сознания. Вследствие этого на первое место выдвигается гносеологическая проблематика вместо онтологической.

Данная установка повлияла на осмысление феномена религии. Представители феноменологической школы концентрируются на описаниях и анализе религиозного опыта, структуры религиозного акта, опыта переживания божественного (*sacrum*). При этом принимается (в частности, Шелером) существование т. н. абсолютной сферы в человеческой психике и возможность непосредственной интуитивной связи человеческого субъекта с Божеством. Благодаря этой связи, согласно Шелеру, человек «схватывает» сам феномен божественного (*Ausweis*). Задачей феноменологии Шелер считал изучение способов проявления божественного, анализ его сущностных характеристик, а также исследование религиозных актов, в которых дано откровение Божества<sup>53</sup>.

Р. Отто принимал существование в человеческой психике иррациональной способности *sensus numinis* — чувства нуминозного (божественного). Благодаря этой способности человек переживает присутствие таинственного потустороннего начала, вызывающее одновременно страх и трепет (*mysterium*

---

<sup>53</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 245.

*tremendum et fascinatum*)<sup>54</sup>. Представители гуманистической феноменологии в качестве оснований религии называют осознание экзистенциальной позиции человека во вселенной (М. Элиаде) и стремление к преодолению границ жизни и поиска смысла за этими границами (Г. ван дер Леув)<sup>55</sup>.

К существенным изъянам феноменологических концепций религии Здыбicka относит, во-первых, принятие непосредственного интуитивного постижения Божества, что, на ее взгляд, является неправомерным с точки зрения реальных познавательных возможностей человека; во-вторых, отсутствие объяснения, существует ли реально религиозный предмет, данный в сознании переживающего субъекта. Этот второй изъян обусловлен самой исходной философской позицией, принимающей первичность сознания и выносящей категорию бытия за скобки своего философского метода<sup>56</sup>.

*Герменевтические* интерпретации религии — главным образом, П. Рико, М. Элиаде — формально отличаются от фе-

---

<sup>54</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 127. См.: Рогалевич, Н. *Религиоведение: экспресс-курс* / Н. Рогалевич, Б. Сумароков, А. Островцев. — Мн.: Новое знание, 2003. — С. 19.

<sup>55</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 109–117, 127.

<sup>56</sup> Кромпец считает, что именно под влиянием феноменологических концепций в современной западной культуре происходит субъективизация религиозной жизни. Например, утверждается, что переживанием «сакрального» является всякое состояние, обусловленное переживанием страха либо восторга. На самом деле, указывает Кромпец, в данном случае речь идет лишь о внутренних состояниях субъекта, а не о познании внесубъектного «sacrum» (Krapiec, M. *O chrześcijańską kulturę* / M. Krapiec. — Lublin: Instytut Edukacji Narodowej, 2000. — S. 64–65; Zdybicka, Z. *Bóg czy sacrum?* — S. 214–216).

номенологических как исходным пунктом исследования, так и методом. Герменевтику интересуют религиозные мифы и символы, которые подлежат объяснению через некую систему смыслов. Таким образом, герменевтика, как и феноменология, занимается знаковым аспектом религиозной сферы, который стремится истолковать, используя широкий мифологический и культурологический контекст. Согласно П. Рико, философия представляет собой интерпретирующую рефлексия над культурными символами и знаками, стремясь обнаружить их скрытые смыслы. Три основные сферы функционирования символов — это религия, сновидения, поэзия. Религиозные символы, согласно П. Рико, таят в себе множество универсальных смыслов, выходящих за пределы определенного религиозного мировоззрения. Философия религии герменевтического направления занимается осмыслением именно религиозных символов, оставляя в стороне вопросы об объективных и антропологических аспектах существования религиозной сферы.

*Аналитическая философия языка* — Д. Рамси, Д. Хик, Ю. Бохеньски — также описывает и интерпретирует определенный аспект религиозной сферы, а именно религиозный язык. Авторы данного направления интересуют структура и функции религиозного языка, проблематика логических оснований религиозного догмата (в частности, этим занимался польский философ Ю. Бохеньски<sup>57</sup>). Онтологические вопрошания, касающиеся объективного существования Бога, не являются центральными в исследованиях аналитической

---

<sup>57</sup> Bocheński, J. *Logika religii* / J. Bocheński. — Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1990. См. также: Бохеньский, Ю. *Сто суеверий: краткий философский словарь предрассудков* / Ю. Бохеньский; пер. с польск. — М.: Издательская группа «Прогресс»-«VIA», 1993. — С. 135–138.

философии, хотя и появляются в работах отдельных авторов в контексте обсуждения классических проблем теодицеи<sup>58</sup>.

Таким образом, методология данных школ философии религии, в отличие от охарактеризованной выше Люблинской школы, имеет преимущественно гносеологический характер. Иначе говоря, их исследования сдвинуты в сторону религиозного субъекта — его переживаний, актов, используемых символов и религиозного языка. Несмотря на огромный вклад в философское осмысление религии (это касается в первую очередь феноменологической школы, что признает Здыбicka<sup>59</sup>), в рамках данных направлений вопрос о существовании трансцендентного Бога — реального, независимого от человеческого сознания — неразрешим.

*Марксистско-ленинская философия* трактовала религию, исходя из своих философско-идеологических основ: материализма, атеизма, теории общественно-экономических формаций, различения базиса и надстройки, теории отчуждения человека в условиях социального угнетения. Согласно взглядам К. Маркса и Ф. Энгельса, религия является фантастической формой общественного сознания («опиумом народа»), которая отражает господство реальных, земных сил над людьми<sup>60</sup>. Религиозные представления человечества о потусторонних силах возникают как следствие бессилия в борьбе с природой,

---

<sup>58</sup> В частности, известен своими работами на темы теодицеи английский философ православного вероисповедания Р. Суинберн. См.: Суинберн, Р. *Есть ли Бог?* / Р. Суинберн; пер. с англ. Ю. Кимелева. — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — (Серия «Богословие и наука»).

<sup>59</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 261.

<sup>60</sup> *История и теория атеизма: учебное пособие* / редкол.: М. П. Новиков (отв. ред.) [и др.]. — С. 20.

социально-экономического угнетения и отчуждения человека. Таким образом, марксизм выводит существование религии из несправедливых общественных реалий и понимает ее идеологически — как одну из форм отчуждения человеческой природы в виде иллюзорного и искаженного общественного сознания. Провозгласив в качестве программной установки борьбу против всех форм социально-экономического угнетения и отчуждения человека, марксизм постулировал и необходимость борьбы с религией как одной из этих форм<sup>61</sup>.

Исследуя марксистскую теорию религии, Здыбицка приходит к выводу, что ключом для ее понимания служат не некие научные положения, но две исходные мировоззренческие установки: радикальный атеизм и последовательный материализм<sup>62</sup>. Априорное отрицание бытия Бога в марксизме порождает в конечном итоге негативную концепцию религии, имеющую не столько научный, сколько идеологически-партийный характер.

## Выводы

Подводя итог анализу методологических аспектов философии религии Люблинской школы, можно заключить, что данная философия религии оформлена по принципу методологической автономии среди прочих религиоведческих дисциплин, а также эпистемологической независимости от теологии и религиозной

---

<sup>61</sup> См. выдержки из работ К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина на тему борьбы с религией: *О религии и церкви*: сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. 2-е изд. — М.: Политиздат, 1981. — С. 7–31.

<sup>62</sup> Zdybicka, Z. *Marksystowska teoria religii* / Z. Zdybicka // *Religia i religioznawstwo* / Z. Zdybicka. — S. 126.



веры, основанных на Откровении. Основанием для такой автономии является метафизический метод детерминации предмета философии религии и способ его философского объяснения (классический метафизический метод универсализации и поиска конечных бытийных причин).

Данная философия религии имеет методологически *универсальный* характер, поскольку применима относительно каждой исторической формы религии. Сущность религиозных форм сводится к самому факту личного отношения человека к бытию трансцендентному, или Богу. Данное отношение составляет собственный предмет объяснения философии религии, согласно подходу авторов Люблинской школы.

Таким образом, философы религии Люблинской школы оперируют не абстрактно-однозначным или многозначным понятием «религия», имеющим избирательное содержание и фрагментарный объем, а понятием *аналогичным*, выработанным методом метафизической универсализации и имеющим онтологическое содержание и универсальный объем. Данное понятие, выраженное словом «религия», по внутренней структуре является утверждением, констатирующим реальный факт личного отношения человека к бытию трансцендентному.

Полученные результаты дают основания для вывода о том, что по своей методологии, характеру постановки и решения научных вопросов философия религии Люблинской школы представляет собой *онтологию религии*, т. е. частную онтологию, опирающуюся методологически на онтологию общую, или метафизику в ее классическом аристотелевско-томистском понимании. Этот подход отличается от подходов других влиятельных школ философии религии в XX в. стремлением рассматривать феномен религии объективно, избегая как априорных предпосылок феноменологии, так и крайностей атеизма.

## Глава II

### ОПИСАНИЕ ФАКТА РЕЛИГИИ

Описание религиозной сферы, согласно Здыбицкой, представляет собой сложную научно-философскую задачу ввиду сложности и индивидуального характера религиозных явлений<sup>63</sup>. Эти явления связаны с личной жизнью человека и межличностными отношениями, которые трудно исследовать с помощью научных методов. «В определении факта религии тяжело установить ситуацию познавательно первичную, экзистенциальную ситуацию как таковую, в полном смысле слова преднаучные знания. “Преднаучные” знания современного человека на тему факта религии расширены за счет того, что утверждает все более разрастающееся и распространяющееся знание о религии, а оно уже дает описание, которое не свободно от интерпретации», — пишет Здыбицка<sup>64</sup>. В этой связи следует напомнить, что авторы Люблинской школы понимают под «религиозным фактом» и «религиозным явлением», а также как они понимают религиозный опыт, к данным которого будут апеллировать.

---

<sup>63</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 156–157.

<sup>64</sup> Ibid. — S. 157.

## 2.1. «Религиозный факт» и религиозный опыт

Примеры религиозных явлений дает нам обыденный опыт и отражает естественный (не научный) язык. Этих явлений — множество: молитва, жертвоприношения, религиозные обряды и церемонии, религиозные верования и сообщества, религиозные чувствования человека и т. д. Их можно упорядочить, во-первых, как факты (явления) личностные — это акты (действия) и состояния религиозного субъекта; во-вторых, как факты (явления) социально-культурные (верования, обряды, практики, сообщества, иерархия и т. д.)<sup>65</sup>. Данные факты составляют первый «слой» философского описания религиозной сферы.

Однако указанные факты, подвергаясь философской интерпретации, выявляют существование гораздо более фундаментального онтологического факта — *самого отношения* человека к некоей трансцендентной действительности, к Божеству. Именно это отношение составляет искомый «религиозный факт», подлежащий дальнейшему философскому осмыслению и объяснению. «Религиозным фактом в первичном, основополагающем значении является само отношение, обращение человека к трансцендентной действительности. <...> Молитва, жертва — это основополагающие религиозные акты, или осуществление данного отношения. Отдельные религии в свою очередь <...> составляют сложный культурный факт, охватывающий человеческое религиозное поведение вместе с детерминацией и организацией религиозной активности, вырастающими из отношения человека к трансцендентной действительности»<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 146.

<sup>66</sup> *Ibid.* — S. 159.

Принципиально так же понимает «религиозный факт» один из создателей Люблинской школы М. Кромпец, хотя и рассматривает его в универсально-антропологическом контексте (контексте человеческого бытия как такового). Религиозный факт Кромпец усматривает в переживании человеком преходящего своего существования и бытия мира и вытекающем отсюда спонтанном обращении к трансцендентному источнику бытия, чей онтологический статус интуитивно опознается как абсолютный<sup>67</sup>. «Переживание бытийной случайности (особенно собственной случайности и лиц нам близких) является “фундаментом” самого факта религии как человеческого обращения к самому источнику бытия и жизни, который спонтанно признается в качестве адресата моих личностных переживаний», — утверждает этот автор<sup>68</sup>.

Не углубляясь в метафизическую концепцию и гносеологию Кромпеца, отметим, что данный автор, в отличие от Здыбицкой, акцентирует внимание на экзистенциальных переживаниях и познавательных актах человека, не проводя существенного различия между ними и актами специфически «религиозными». Для него факт религии онтологически заключается в интуитивном обращении субъекта к трансцендентному источнику бытия, именуемому в религии Богом. Данный факт конституирует религиозную активность людей, являясь фактом онтически первичным, в отличие от изме-

---

<sup>67</sup> См.: Krapiec, M. *U podstaw rozumienia kultury*. — S. 28–29.

<sup>68</sup> Ibid. — S. 221. См. он же. *Religia gwarantem praw człowieka / M. Krapiec // Religia a sens bycia człowiekiem / M. Krapiec; pod red. Zofii J. Zdybickiej*. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994. — S. 16; он же. *Rozumieć podstawy religii / M. Krapiec // O chrześcijańską kulturę / M. Krapiec*. — Lublin: Instytut Edukacji Narodowej, 2000. — S. 45–46.

няющихся исторических и культурных форм религиозной жизни. «Экзистенциальная сторона религии, сам факт религиозности человека превосходит разные формы и выражения религии», — считает Кромпец<sup>69</sup>.

Именно так же понимает «религиозный факт» и Здыбicka, хотя и проводит в своих исследованиях разницу между экзистенциальными переживаниями человека, склоняющими его к обращению к трансцендентной сфере, и религиозным актом обращения к Богу.

Стоит напомнить, что изложенная трактовка «религиозного факта» уже не свободна от философской интерпретации и принятой методологии, предполагающей обобщение данных первичного опыта.

Что касается концепции религиозного опыта, то представители Люблинской школы понимают его не как специфический личный опыт религиозного субъекта (чувствования, откровения, некое внутреннее переживание и т. п.). Под религиозным опытом они имеют в виду рациональный способ непосредственного и очевидного познания существующих религиозных явлений<sup>70</sup>. Предметом так понимаемого религиозного опыта, по мнению Здыбickой, не может быть Бог как объект религиозного отношения: «Реализм и познавательный объективизм исключают возможность непосредственного познания Абсолютного Бытия... Это познание осуществимо при помощи разных способов, впрочем, всегда предполагающих какую-то опосредованность»<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Krapiec, M. *U podstaw rozumienia kultury*. — S. 225.

<sup>70</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 161; она же. *Problem poznania religijnego* / Z. Zdybicka // *Religia i religioznawstwo* / Z. Zdybicka. — S. 415–437.

<sup>71</sup> Zdybicka, Z. *Problem poznania religijnego*. — S. 427.

Стоит подчеркнуть, что для томистской школы объект религиозного отношения хотя и реален, но онтически и гносеологически трансцендентен и познаваем всегда лишь посредством знаков (Откровение в иудео-христианской традиции). Исключение составляет акт сверхъестественной веры в Бога, менее всего, хотя не абсолютно, зависящий от познавательных посредников и утверждающий Бытие Божие как бы «напрямую».

Познавательно доступными являются следующие религиозные факты: акты (действия) и состояния религиозных субъектов, как индивидуальные, так и коллективные. Эти факты можно наблюдать и фиксировать либо извне, сталкиваясь с ними, либо путем внутреннего опыта, переживая религиозные акты и состояния в качестве их субъекта<sup>72</sup>.

## 2.2. Предрелигиозный экзистенциальный опыт

Исходя из принятого понимания религиозного факта как факта отношения человеческого субъекта к трансцендентной действительности, Здыбicka предлагает не ограничивать его осмысление рамками собственно исторических религий, но рассматривает человеческую религиозность в широком антропологическом и экзистенциальном контексте.

В связи с этим появляется такое понятие, как предрелигиозный опыт. Оно «касается прежде всего осмысления положения человека и охватывает переживания, которые находятся у оснований религиозного переживания, обуславливают его, хотя сами еще религиозным переживанием <...> не являются, потому что не дан и не утверждается объект религии. Он, как результат переживания человеческого положения в

---

<sup>72</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 161.

мире, только постулируется. Эти переживания очень важны для понимания человека и являются опытным основанием религии. Их можно определить как квазирелигиозный опыт, предрелигиозный опыт, первоначальный религиозный опыт или религиозное измерение опыта»<sup>73</sup>.

Речь идет об общечеловеческом экзистенциальном опыте, который, согласно авторам школы, имеет в себе религиозное измерение, хотя и не является религиозным опытом в собственном смысле слова<sup>74</sup>. Хотя Здыбicka и называет этот опыт «вступительной фазой» религиозного опыта, как бы вводя в контекст этого последнего, однако в других местах делает оговорки, что экзистенциальный опыт генетически предвосхищает опыт религиозный, сам по себе им не являясь<sup>75</sup>.

Здыбicka усматривает два принципиальных аспекта в человеческом экзистенциальном опыте: негативный и позитив-

---

<sup>73</sup> Zdybicka, Z. *Problem poznania religijnego*. — S. 429. См. также: Zdybicka Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 162, 269.

<sup>74</sup> Экзистенциальный опыт охватывает переживания человеком таких характерных моментов своего существования, как его хрупкость, преходящность, несамодостаточность, временность. Содержание экзистенциального опыта стало предметом осмысления в европейской философии экзистенциализма (Кьеркегор, Шестов, Бердяев, Ясперс, Сартр, Камю, Хайдеггер и др.). Согласно Ясперсу, над смыслом своего существования (экзистенции) человек наиболее остро задумывается в «пограничных ситуациях» — перед лицом смерти, в состоянии болезни и т. п. См.: *Экзистенциализм // Философский словарь* / под ред. И. Т. Фролова. — 5-е изд. — М.: Политиздат, 1986. — С. 554–555; Грицанов, А. *Ясперс* / А. Грицанов // *Новейший философский словарь* / сост. А. А. Грицанов. — Мн.: Изд. В. М. Скакун, 1998. — С. 873–875.

<sup>75</sup> См.: Zdybicka, Z. *Problem poznania religijnego*. — S. 429.

ный. Оба являются религиозными факторами<sup>76</sup>. Негативный аспект человеческой экзистенции связан с переживанием бытийной случайности и конечности, обусловленных фактом смертности. К этому же аспекту относится осознание человеком своей бытийной несамодостаточности, ограниченности и хрупкости, наиболее выразительно проявляющихся в т. н. пограничных ситуациях<sup>77</sup>. Позитивный аспект экзистенциального опыта проявляется в осознании духовного динамизма человеческой личности, ее стремлении к самосовершенствованию и преодолению бытийных ограничений и хрупкости.

Стремление к преодолению бытийных ограничений, к развитию внутренних потенций является у человека постоянным и обусловлено духовной природой личности — наличием интеллекта и воли, позволяющих искать цели вне детерминирующих механизмов природы и материальности<sup>78</sup>. Духовная природа

---

<sup>76</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 162–163.

<sup>77</sup> Ibid. — S. 162. В данном случае очевидна апелляция к философии экзистенциализма.

<sup>78</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 164–165. Более подробно духовную природу личности, способную к актам трансцендирования условий материальности и социального контекста, исследуют другие авторы, связанные с Люблинской школой: Wojtyła, K. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* / K. Wojtyła. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994<sup>3</sup>; Maryniarczyk, A. *Człowiek jako osoba* / A. Maryniarczyk // *Zeszyty z metafizyki. III. Realistyczna interpretacja rzeczywistości* / A. Maryniarczyk. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1999. — S. 89–100; Kowalczyk, S. *Immanencja i transcendencja człowieka* / S. Kowalczyk // *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego* / S. Kowalczyk. — Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1995<sup>3</sup>. — S. 47–59; Dec, I.



личности существенно отличает человека от материального мира и ставит его в трансцендентную позицию относительно последнего. Она проявляется в способности самосознания и постановке вопроса о смысле своего существования и бытия мира. Этот вопрос и является вопросом религиозным, как утверждает Здыбicka<sup>79</sup>.

Вместе с тем она подчеркивает, что экзистенциальные переживания не являются еще актами или состояниями религиозными в полном смысле слова. «Предметом такого опыта является сам человек, его бытийный статус и его потребности, а мысль о *sacrum*, или божестве, возникает только как проблема. Разрешение этой проблемы — другое дело. Оно совершается принципиально и наиболее часто в конкретной, позитивной, исторической, откровенной религии»<sup>80</sup>.

Стоит упомянуть, что акцентирование роли экзистенциального опыта в объяснении феномена религии представителями Люблинской школы повлекло критику со стороны других польских философов. В частности, М. Яворски<sup>81</sup> указал на существенные различия между содержанием экзистенциальных переживаний и структурой религиозного акта, обладающего

---

*Transcendencja człowieka w przyrodzie* / I. Dec. — Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, 1994.

<sup>79</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 165–166. Этой точки зрения придерживаются и некоторые другие католические философы. См.: Джуссани, Л. *Реальность, разум и религия* / Л. Джуссани; пер. с итал. — Милан: «Христианская Россия», 1991. — С. 73–93.

<sup>80</sup> Zdybicka, Z. *Problem poznania religijnego*. — S. 428. См.: она же. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 173; она же. *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga* / Z. Zdybicka // *Roczniki Filozoficzne*. — 1982. — № 47. — Z. 2. — S. 9.

<sup>81</sup> Нынешний католический кардинал Львовский.

своей спецификой, не сводимой к другим видам опыта<sup>82</sup>. Однако и сами представители Люблинской школы, как было отмечено выше, трактуют экзистенциальные переживания лишь как предрелигиозный опыт. Рассмотрение же человеческой религиозности в широком экзистенциальном контексте представляется методологически оправданным, поскольку помогает лучше понять антропологические основания феномена религии<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Jaworski, M. *Religia a filozofia religii. Przyczynek do metodologii filozofii religii* / M. Jaworski // *Filozofia i teologia w życiu człowieka* / red. P. Mazanka. — Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2001. — S. 51–61. — (Studia z filozofii Boga, religii i człowieka. T. 1.); он же. *Religia a filozofia. Przyczynek do problematyki źródła religii* / M. Jaworski // *Roczniki Filozoficzne*. — 1999. — № 47. — Z. 2. — S. 161–167.

<sup>83</sup> Критик подходов Люблинской школы М. Яворски, упрекающий ее авторов в рационализме и априоризме, в свою очередь трактует религиозный опыт в духе феноменологии — как некий целостный феномен, обладающий своей специфической нозтической структурой и «сущностью», уяснить которую и призвана философия религии. Такой подход, как можно заметить, сам не свободен от априоризма и идеализма, поскольку заранее предполагает некую исходную целостность религиозного опыта. Подход же Здыбицкой к описанию религиозного опыта построен не на рационализме, но на стремлении к объективности, что неизбежно влечет за собой различение аспектов изучаемого опыта. См.: Jaworski, M. *Podstawowe zadanie filozofii religii i problem jej metody* / M. Jaworski // *Pisma z filozofii religii* / kard. Marian Jaworski. — Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2002. — S. 250–257. — (*Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*. T. 2).

## 2.3. Аспекты религиозного опыта

Главной отличительной чертой религиозного опыта, согласно концепции Здыбицкой, является — со стороны субъекта — «уверенность в фактическом существовании трансцендентной действительности и экзистенциальной связи с ней»<sup>84</sup>. Актуальное переживание субъектом этой уверенности и личной связи с Божеством дано в условиях *религиозного акта* как его рефлексийный аспект. Религиозный акт в метафизическом смысле есть состояние (осознаваемое) пребывания субъекта в реальном контакте с Божеством. Поскольку данное соотношение практически выражается в определенных действиях, трансцендентно направленных, то в узком смысле религиозными актами именуются такие действия и состояния, как молитва, богослужение, жертвоприношения, религиозные эмоции и т. д. Религиозный акт имеет свою онтологическую структуру и динамику, осознаваемые субъектом, психологическое выражение, практические формы осуществления и предполагает социально-культурные институты, организующие религиозную жизнь. Все это вместе дает представление о существенных аспектах религиозного факта.

### 2.3.1. Религиозное переживание

Религиозное переживание субъекта имеет личностный, спонтанный и неповторимый характер, поэтому З. Здыбицка делает оговорку, что философское описание этого переживания предполагает элемент упрощения<sup>85</sup>. Тем не менее, во всем разнообразии религиозных переживаний людей, зафиксирован-

---

<sup>84</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 173.

<sup>85</sup> *Ibid.* — S. 174.

ных различными источниками, можно, согласно Здыбицкой, выделить три принципиальные фазы<sup>86</sup>.

Первая фаза — *это религиозное восприятие (перцепция)*. Суть его заключается в переживании личного контакта с религиозным объектом (Божеством, *sacrum, numinosum*). Человеческий субъект на этом этапе находится в состоянии рецептора, т. е. активность проявляет сам религиозный объект, который как бы «касается» субъекта, открывая ему свое присутствие. «Главной проблемой <...> является способ, при помощи которого [религиозный объект] открывает свое присутствие. Иначе говоря, откуда берутся познавательные данные о религиозном объекте, которые человек принимает и которые являются началом дальнейших фаз религиозного переживания?» — считает Здыбицка<sup>87</sup>. Она согласна с теми религиоведами, которые отрицают возможность непосредственного познавательного контакта человека с Божеством, и считает необходимым употребление термина «откровение».

«Полное религиозное переживание, а следовательно, и каждая религия предполагают откровение — либо естественное, либо сверхъестественное. Термин “откровение” выражает то, что познавательный контакт с религиозным объектом не непосредственный, но всегда опосредован знаками, символами, словами, которые призваны вызвать в мысли физически не присутствующие лица и предметы. Религиозный объект “проговаривает” первым, “говорит” о своем присутствии, но никогда не обнаруживает себя напрямую»<sup>88</sup>. С философской точки зрения Здыбицка не видит существенной разницы между

---

<sup>86</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 174.

<sup>87</sup> Ibid. — S. 175.

<sup>88</sup> Ibid. S. 177.

откровением естественным и сверхъестественным<sup>89</sup>. Кроме того, она обращает внимание на то, что знания о религиозном объекте человек, как правило, получает от религиозной общности путем свидетельства, что также предполагает опосредованный способ познания.

В данном познавательном контексте ответом человека на полученные знания является *акт веры*. «Вера касается такой действительности, которая не доступна напрямую познавательной перцепции. Принятие познавательного материала в религиозном переживании продиктовано не состоянием вещей, т. е. предметной очевидностью или результатом умозаключения, но является актом, выданным под давлением воли в результате видения личностной ценности религиозного объекта, который обнаруживает себя. Таким образом, вера имеет характер лично ангажированного познания, поскольку

---

<sup>89</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 177. Богословская интерпретация термина «Откровение», несмотря на религиозное понимание его источника (апелляция к чуду), также предполагает познание опосредованное, связанное, как правило, со свидетельством (словом) и верой. См. подробнее: Kowalczyk, S. *Teoria poznania* / S. Kowalczyk. — Sandomierz: Wydawnictwo diecezjalne, 1999. — S. 144–147; Kopec, E. *Teologia fundamentalna* / E. Kopec; wydanie nowe poprawione i uzupełnione. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1976. — S. 48–63; *Podręcznik teologii dogmatycznej: w jedenastu traktatach* / red. W. Beinert. — Kraków: Wydawnictwo M, 1998. — Traktat I: Beinert, W. *Teologiczna teoria poznania* / W. Beinert; wstęp Bp A. Nossol, przekład J. Fenrychowa, red. Z. Kijas. — 1998. — S. 103–105; Majka, J. *Metodologia nauk teologicznych* / J. Majka. — Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1995. — S. 177–183.

задействует волю, активность которой заключается в стремлении к увиденному благу»<sup>90</sup>.

Уже на первом этапе религиозного переживания проявляется его личностный, ангажированный характер, направленность человеческой психики к другому, трансцендентному «Ты», которое обнаруживает себя посредством знаков.

Вторая фаза — это *ответная активность субъекта*, которого «коснулось» Божество. Субъект начинает предпринимать религиозные действия. «Они заключаются в том, что присутствие *sacrum* вызывает в переживающем субъекте состояние волнения, воодушевления, удивления, а затем побуждает к обращению к нему, возбуждает желание контакта с ним, обладания им»<sup>91</sup>. Религиозный объект воспринимается религиозным субъектом как наивысшее личное благо, что и побуждает человека совершать действия, направленные на контакт с Божеством. Эти действия выражаются в различных внутренних и внешних актах, которым присуще такое состояние субъекта, как *pietas* — состояние почитания, поклонения, имеющее в разных культурах соответствующие формы выражения. Кроме того, если речь идет о поклонении личному Божеству, то религиозный субъект испытывает по отношению к нему сложные эмоционально-духовные переживания. Наиболее характерные из них — акты религиозной веры, надежды и любви<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 177–178. Здыбицка, как представитель католической культуры, в данном случае представляет традиционную томистскую концепцию веры, имеющую интеллектуальный оттенок.

<sup>91</sup> Ibid. — S. 179.

<sup>92</sup> Ibid. Очевиден христианский контекст богословских добродетелей.

Как отмечает Здыбицка, конечной целью личного контакта с Божеством не является само по себе почитание или поклонение, но стремление к общности.

Особенностью второго этапа религиозного акта является стремление субъекта к духовно-нравственному очищению. Потребность в очищении осознается как необходимое условие общности с Божеством в мировых религиях. Формы духовного очищения в различных культурах разнообразны. Христианство, например, практикует пост, аскезу, удаление от мира и т. п.<sup>93</sup>

Третья фаза — это *кульминация религиозного акта*, которая выражается в действиях, направленных напрямую к Божеству либо к другим лицам. По убеждению Здыбицкой, только религиозное действие (акт) имеет завершенную религиозную квалификацию<sup>94</sup>.

У основания всех религиозных актов стоит религиозный выбор — решение, которое обуславливает религиозную активность субъекта. «Такое решение является фундаментальным религиозным актом. Это — решение идти за Тем, Который есть Совершенная Личность, Полнота Бытия, Полнота Истины, Блага и Красоты. Человек делает это в убеждении, что ничто вне Личного Абсолюта не может исполнить человеческих возможностей и желаний и придать конечный смысл личной

---

<sup>93</sup> Проблематикой очищения занимается в западном богословии теология духовности, в православном — аскетика. См.: Garrigou-Lagrange, R. *Trzy okresy życia wewnętrznego* / R. Garrigou-Lagrange: tłum. S. Teresa Franciszkanka Służebnica Krzyża. — Poznań: Pallotinum, 1960–1962. — Т. I–II; Петр (Екатериновский). *Указание нуты к спасению: опыт аскетики* / епископ Петр (Екатериновский). — Переиздание. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.

<sup>94</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 180–181.

жизни человека, его познанию, любви, творчеству, его нередко героическим волевым решениям», — пишет Здыбicka<sup>95</sup>.

Существенной чертой религиозного выбора является то, что он предполагает религиозное познание и наличие веры в религиозный объект как конечную цель человеческой жизни. Религиозный выбор имеет повторяемый характер. Здыбicka различает три стадии религиозного выбора: 1) выбор первичный, или фундаментальный; 2) выбор повторяемый; 3) выбор конечный<sup>96</sup>. Первичный религиозный выбор заключается в решении направить всю свою жизнь к Богу; этот выбор повторяется при совершении конкретных религиозных актов (молитва, поклонение, жертвоприношения и т. д.); завершающий религиозный выбор осуществляется в момент завершения земной жизни человека, когда человек предает себя Богу окончательно. «Этот окончательный выбор, с одной стороны, завершает этап земной жизни, а с другой — открывает новую ситуацию, новую фазу отношения человека к Богу»<sup>97</sup>.

Таким образом, личностный религиозный акт проходит стадии встречи, диалога и союза. Эти три стадии по структуре аналогичны для мировых религий, различаясь по формам и конкретному содержанию<sup>98</sup>.

Реконструируя структуру религиозного акта и его переживание субъектом, Здыбicka широко использует наработки

---

<sup>95</sup> Zdybicka, Z. *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii* / Z. Zdybicka // *Osoba b reakizm w filozofii* / red. A. Maryniarczyk, K. Stepień. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002. — S. 257.

<sup>96</sup> Ibid. — S. 270–271.

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia* // *Wprowadzenie do filozofii*. — S. 374.



представителей феноменологического направления — Р. Отто, М. Шелера, М. Элиаде и других религиоведов XX в. Эти заимствования, однако, не определяют дальнейшей методологии, которой придерживается автор Люблинской школы. Они являются лишь одним из научных источников, позволяющих получить первоначальное представление о религиозном факте.

В качестве психологических особенностей религиозного акта Здыбicka указывает превалирование волевого начала над интеллектуальным (как в акте веры, так и в религиозных практиках); наличие абсолютной аксиологической оценки (касающейся статуса Божества и отношения субъекта к Божеству — *pietas*, поклонения); интенсивность и амбивалентность религиозных чувств (страх и трепет). Отношение человека к Божеству в развитых мировых религиях (в частности, в иудео-христианской традиции) характеризуется жертвенной любовью — *agape*, готовностью послужить, принести дар в ответ на откровение Божьей любви.

### 2.3.2. Виды религиозных актов

Религиозные действия, или акты, Здыбicka делит на две основные категории: 1) культ, включающий разные формы молитвы и обряды, среди которых важнейшее место занимает жертвоприношение; 2) аскеза и нравственное совершенствование<sup>99</sup>.

Культ здесь понимается функционально — как внешние или внутренние действия, при помощи которых человек выражает свое признание Бога в качестве наивысшей ценности, а также

---

<sup>99</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 198.

возбуждает в себе и в других должное благоговение относительно Божества. В аспекте формальном культ представляет собой систему разнообразных знаков, при помощи которых совершается коммуникация между религиозным субъектом и сакральной действительностью. Главная роль в культовых действиях принадлежит словесным знакам, которым сопутствуют знаки моторические, оптические, пластические и др.

Культовые действия совершаются, как правило, религиозной общностью либо в ее контексте.

Молитва — главная форма культовых действий. Ее сущностью является личное обращение человека к Богу. Присутствие молитвы можно увидеть во всех мировых религиях. Религиоведение и богословие различают разные виды молитвы в зависимости от формы и содержания. «Молитва всегда имеет характер просьбы. Человек молится, чтобы что-то получить, чтобы произошло изменение его участи, и даже если он выражает свои чувства поклонения и почитания относительно Божества <...> делает это в надежде, что таким образом в нем совершится какая-то перемена, что он достигнет личного блага. Единой задачей всех видов молитвы является все более полная внутренняя интеграция человека и актуализация его духовной связи с Богом и людьми, а не информирование Бога о человеческих нуждах или ситуациях, которые и без того Богу известны»<sup>100</sup>.

Жертвоприношение — интегральная часть культа. Сущность религиозного жертвоприношения заключается в посвящении себя Богу. Жертвоприношение порождается отношениями любви между человеком и Богом. «Всякая религиозная активность направлена к единению с Божеством в акте любви. Активный характер любви заключается в том, что она всег-

---

<sup>100</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 201.

да является отдачей, выходом из себя, чтобы быть с другим <...> Способность любить заключается именно в дарении себя другому. Это же происходит и в отношениях человека с Богом»<sup>101</sup>. Поэтому важнейшим является духовный смысл жертвоприношения, хотя человек жертвует Богу также блага телесные (пост, мученичество) и материальные (животных, плоды, вещи и т. п.). Любая материальная жертва является «заместительной» и подразумевает дарение себя Богу.

Аскеза и нравственное совершенствование присутствуют в каждой развитой религии. Их сущностью является духовное очищение и внутренняя перемена человека как необходимые условия общения с Богом. Религиозный субъект относительно всесовершенного Бога осознает свое несовершенство, недостатки, слабость, нравственную вину. Средством преодоления несовершенств является аскеза — усилия по духовно-нравственному очищению и исправлению человека. Эти усилия имеют ритуальное выражение в форме различных обрядов (умывание рук и т. д.).

### 2.3.3. Религия как факт культуры

Будучи фактом личностным, религия вместе с тем является фактом социально-культурным, что видно на примере исторических религий. Вместе с наукой, нравственностью и искусством религия составляет часть культуры, если под культурой понимать систему целенаправленных человеческих действий в той или иной области<sup>102</sup>. Описывая религию

---

<sup>101</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 203.

<sup>102</sup> Концепцию четырех принципиальных частей культуры (познание, нравственность, искусство и религия) представляет М. Кромпец: Krapiec, M. *U podstaw rozumienia kultury*. — S. 14–17.

как общественно-культурный феномен, Здыбicka различает следующие его элементы: 1) религиозную доктрину (учение); 2) религиозные практики; 3) религиозные нравственные нормы, 4) религиозные институты<sup>103</sup>.

Религиозная доктрина представляет собой комплекс мировоззренческих знаний — верований, представлений и убеждений, относящихся к пониманию Божества и отношений человека с ним. Теоретическую часть доктрины составляют концепция Божества, человека, мира и отношения человека к Божеству; практическую часть — нормы поведения, имеющие Божественное происхождение и определяющие связь человека с Богом. Как правило, религиозные доктрины в той или иной форме утверждают бытийную зависимость человека от Божества и провозглашают некую концепцию сотериологии.

Религиозные практики обусловлены доктриной. Они представляют собой систему действий, которая служит достижению религиозной цели — установлению связи человека с Божеством. Концентрированным выражением религиозных практик является культ.

Религиозные институты (общности) обусловлены социальной природой человека. Они возникают и существуют там, где люди осуществляют религиозные акты. В истории религиозных сообществ важную роль играют их основатели — как правило, харизматичные личности.

Как часть культуры религия является объектом исследования наук о культуре — культурологии в широком понимании.

---

<sup>103</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 360.

## Выводы

Подводя итог, отметим, что авторы Люблинской школы приняли достаточно широкую и вместе с тем рациональную концепцию религиозного опыта. Они стремятся рассмотреть религиозный факт всесторонне, различая существенные аспекты, и в то же время нейтрально, избегая опасности мистицизма и ангажированности. Различение аспектов религиозного факта диктуется самой его сложной структурой, которую нельзя редуцировать, абсолютизируя при этом какой-то один аспект.

Методологически ценным представляется рассмотрение человеческой религиозности в широком экзистенциальном контексте (предрелигиозный опыт). Это позволяет более полно осмыслить антропологические основания религиозности.

Вместе с тем философская рационализация представляет религиозный феномен в «снятом» виде, лишая его неповторимой личностной окраски. При этом авторы считают уместным апеллировать к богословским понятиям (Откровение, вера, аскеза и др.). Это, с одной стороны, позволяет обогатить философское описание, а с другой стороны, — напоминает о сложности и трансцендентности религиозного феномена, который невозможно исследовать, не прибегая к помощи собственно религиозных знаний.

## ОПРЕДЕЛЕНИЕ СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ

Описание религиозного факта представляет собой первый этап философского осмысления религии. Вторым этапом является интерпретация описанного факта, суть которой сводится к ответу на вопросы: чем является религия и почему она существует? Первый из указанных вопросов — это вопрос о сущности религии, т. е. о том, к какой бытийной категории следует отнести религиозный факт и как понимать его сущностные элементы. Ответ на этот вопрос, в конечном счете, формализуется в виде философской дефиниции религии.

### 3.1. Проблема дефиниции религии

Прежде чем дать собственную философскую интерпретацию религии, Здыбicka рассматривает вопрос о методологических способах ее определения<sup>104</sup>. Этих способов множество — как философских, так и нефилософских. Возможность различных интерпретаций религиозного факта обусловлена, прежде всего, самой его сложной структурой и многоаспектностью. «Поводом различных ответов на вопрос, что такое религия, является учет одного ее измерения и игнорирование других. Кроме того, явление религии можно исследовать с раз-

---

<sup>104</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 274–300.

личных точек зрения. По-своему занимаются религией история религии, этнология, по-своему — психология или социология, по-своему — философия. Чтобы объяснить факт религии, философия должна обратиться к ответам на более основополагающие вопросы: кем является человек и чем является вся действительность. Нельзя дать исчерпывающего ответа на вопрос, что такое религия, не имея определенной концепции человека и действительности», — считает Здыбicka<sup>105</sup>.

Среди других представителей Люблинской школы, в частности, З. Здыбicka и С. Каминьски отдельно исследуют типы дефиниций религии и их методологические основания<sup>106</sup>. Прежде всего, различают дефиниции метафорические, номинальные и реальные. **Метафорические** дефиниции используют субъективное сравнение либо термины в переносном смысле. Например, такими являются дефиниции К. Маркса (религия как «опиум народа»), А. Шопенгауэра (религия как «народная метафизика»), Г. ван дер Леува (религия как «расширение человеческой жизни до границ возможного, и даже за эти границы»). Эти и подобные им дефиниции нельзя отнести к научным.

**Номинальные** дефиниции представляют собой лишь перевод слова «религия».

**Реальные** дефиниции религии строятся посредством указания десигната имени «религия», т. е. определяют, чем

---

<sup>105</sup> Zdybicka, Z. *Czym jest i dlaczego istnieje religia?* / Z. Zdybicka // *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiolologicznej* / Z. Zdybicka; red. H. Zimoń. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000. — S. 55.

<sup>106</sup> Zdybicka, Z. *Definicja religii a typy nauk o religii* / Z. Zdybicka; współautor S. Kamiński // *Religia i religioznawstwo*. — S. 353–414; она же. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 274–280, 296–300.

является религия. Они могут быть этимологическими либо вещественно-аналитическими. Последние делятся на генетические, структурные и функциональные<sup>107</sup>.

*Этимологические* дефиниции религии строятся на основании значения слова «религия»; определив его смысл, делают заключение о сущности религии. Например, так поступали древние латинские авторы, когда употребляли латинское слово *religio* как перевод греческих терминов *eusebeia* либо *theosebeia*, которые обозначали в античной культуре благочестие в смысле вознесения хвалы Богу (культ). Подобное значение имеют древнееврейские термины *ji'rat u chared*<sup>108</sup>. Цицерон термин «религия» выводил из латинского глагола *relegere* — «прочитывать повторно», определяя религию как «внимательное соблюдение того, что относится к почитанию богов»<sup>109</sup>. Лактанций использует глагол *religare*, что значит «связывать» (имеется в виду связь человека с Богом)<sup>110</sup>. Блаженный Августин кроме указанных использует глагол *reeligere* — «повторно избирать»: «Мы забыли о Боге, но снова должны избрать Его как нашего Господа»<sup>111</sup>.

У этих авторов из самого смысла слова «религия» следует интерпретация религии как связи человека с Богом (в смысле благочестия, отправления культа). Примечательно, что факт существования Бога или божества является для древних авторов несомненным. Вместе с тем, данные дефиниции имеют самый

---

<sup>107</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 280.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Цит. по: Ibid. Встречается также мнение, что Цицерон использовал глагол *relegere* — «отлагать, откладывать для особого употребления», т. е. относиться к чему-то с особым почтением. См.: Михаил (Мудьюгин). *Введение в основное богословие*. — С. 27.

<sup>110</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 280.

<sup>111</sup> Цит. по: Ibid.



общий характер. Указывая на связь человека с Богом либо богами, они не уточняют характера этой связи и ее оснований.

*Вещественно-аналитические* дефиниции религии (генетические, структурные и функциональные), часто встречающиеся в истории философии и гуманистики, строятся по принципу указания на избранный аспект либо черту религиозных явлений. Такими аспектами могут быть их происхождение, формальная структура либо роль в культуре<sup>112</sup>.

Генетические дефиниции указывают на источник религии либо процесс ее возникновения. По мнению люблинских авторов, такими дефинициями являются определения религии И. Г. Фихте, Л. Фейербаха, Ф. Энгельса и марксистов, О. Конта, З. Фрейда, А. Бергсона и других мыслителей<sup>113</sup>. Например, Фихте понимал религию как результат объективизации субъективного духа; согласно ему, идея Бога появляется в человеческом сознании на последней стадии развития духа посредством переноса субъективного содержания на потустороннюю сущность. Фейербах понимал религию как объективизацию человеческих черт, присущих человечеству как виду, и их проекцию в иллюзорный потусторонний мир; человек сам творит себе божество из своих собственных черт, которые абсолютизируются. Энгельс в «Анти-Дюринге» определяет: «Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 281.

<sup>113</sup> См.: Zdybicka, Z. *Definicja religii a typy nauk o religii / Współautor S. Kamiński*. — S. 363–365.

<sup>114</sup> Цит. по: *Научный атеизм: учебник для вузов / А. Ф. Окулов [и др.]*. — С. 17.

Согласно концепции О. Конта, религия является первым, примитивным этапом развития человеческих знаний и переходит по мере их развития в метафизику. Согласно положениям психоанализа З. Фрейда, религия является коллективным навязчивым неврозом, возникающим как один из механизмов компенсации нереализованных биологических инстинктов.

На основе избранных примеров генетических дефиниций религии Здыбицка и Каминьски приходят к заключению, что эти дефиниции, как правило, являются по своему содержанию частичными и редукционистскими. Их авторы стремятся свести сущность религии к какому-то иному аспекту человеческой природы — сознанию, психике, внешним силам и т. д.<sup>115</sup> По мнению Здыбицкой, типично генетические определения религии характерны для авторов атеистического направления<sup>116</sup>.

Структурные дефиниции касаются формального аспекта религии, т. е. пытаются непосредственно охватить религию как явление. Эти дефиниции часто встречаются в истории мысли. Здыбицка рассматривает в этом ряду определения религии И. Канта, М. Шелера, С. Кьеркегора, В. Шмидта, П. Тиллиха, Р. Гвардини, К. Ранера, А. Дюмери, Э. Фромма и др.<sup>117</sup> Их общей чертой является определение религии как отношения человека к религиозному объекту<sup>118</sup>. Однако разные мыслители по-разному трактовали и сам религиозный объект, и характер отношения человека к нему. В частности, М. Шелер определял религию как «личное отношение человека к святому Богу», а В. Шмидт — как «признание одного или многих личных, потусторонних и вневременных существ, а также

---

<sup>115</sup> Zdybicka, Z. *Definicja religii a typy nauk o religii*. — S. 365.

<sup>116</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 284.

<sup>117</sup> Ibid. — S. 284–293.

<sup>118</sup> Ibid. — S. 284.

чувство зависимости от них»<sup>119</sup>. И. Кант определял религию как «целокупность всех наших обязанностей, понятых как заповеди Божии» (этический подход), а согласно Э. Фромму религия — это «любая система мысли и действий, разделяемая определенной группой, которая дает индивиду правила ориентации и объект почитания, потребность в которых является первичным содержанием человеческой психики»<sup>120</sup>.

Указывая на отношение человека к некой потусторонней действительности или системе идей и убеждений, структурные дефиниции религии нередко содержат описательные термины. Не всегда в них даются полные характеристики религиозного субъекта и религиозного объекта. Сущность религии трактуется в духе философии субъекта как тот или иной антропологический факт: как система убеждений, вера, форма личного или коллективного сознания, эмоциональное состояние и пр.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Цит. по: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 285.

<sup>120</sup> Цит. по: Ibid. — S. 287, 291.

<sup>121</sup> См.: Ibid. — S. 292. В этом ряду находится и определение религии С. Н. Булгакова, который постулировал некую способность непосредственного богопознания, свойственную человеку: «Религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие» (Булгаков, С. *Природа религиозного сознания* / С. Булгаков // *Свет невечерний: Созерцания и умозрения* / С. Булгаков. — М.: Республика, 1994. — С. 20–21. — (Мыслители XX века)). Данное определение заимствует как базовое для своего учебного пособия православный богослов А. И. Осипов, см.: Осипов, А. *Путь разума в поисках истины. (Основное богословие)*. — С. 42.

По мнению Здыбицкой, наиболее полные формально-структурные дефиниции религии предложили Э. Жильсон, Н. Содерблум и некоторые другие мыслители. Например, французский философ-томист Э. Жильсон определял религию с позиций метафизики как отношение человека к реальному, бытийно-самодостаточному и самосущему, личному Богу (Абсолюту)<sup>122</sup>.

Наконец, функциональные дефиниции либо описывают религию как вид человеческого поведения, либо объясняют роль религии в человеческой жизни и культуре, либо указывают на цель религиозной активности человека. Например, к функциональным дефинициям Здыбицка относит определение Фома Аквинского, который в духе богословской традиции рассматривал религию как добродетель благочестия. Функциональные определения религии принадлежат также К. Г. Юнгу, М. Мюллеру, М. Веберу, Э. Дюркгейму, Э. Брюннеру и др.<sup>123</sup>

Как уже отмечалось, существующие аналитические дефиниции религии, как правило, касаются избранных аспектов религиозной действительности, что является поводом ограниченности их содержания. Здыбицка делает вывод, что эти дефиниции лучше всего рассматривать как взаимодополняющие в содержательном плане. Вместе с тем, по ее мнению, нельзя сформулировать супер-дефиницию религии, которая бы обобщила результаты гуманитарных наук о религии.

---

<sup>122</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 286; Жильсон, Э. *Избранное: Христианская философия* / Э. Жильсон; пер. с франц. и англ. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — С. 642–644. — (Серия «Книга света»).

<sup>123</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 293–295.

Фундаментальной дефиницией религии, согласно Здыбичкой, может быть только дефиниция философская, методологически не зависящая от определений гуманитарных наук о религии. Эти последние, как правило, предполагают какое-то общее философское понимание религии.

### 3.2. Сущностные элементы религии

Что касается методологии определения сущности религии представителями Люблинской школы, то она основана на предельно общих, онтологических вопросах относительно религиозного факта и рассмотрении его в свете общей теории сущего (онтологии) и философской теории человека (антропологии).

Для метафизического подхода к религии характерно разграничение опытно зафиксированного религиозного факта и его философской интерпретации<sup>124</sup>. Для интерпретации используется метод философского обобщения (универсализации) опытного материала, при котором абстрагируются качественные и количественные характеристики факта. Ставится цель «схватывания» того общего бытийного содержания, которое присутствует во всех религиозных фактах и фундирует все его аспекты, составляя их бытийную «сущность». «В собранном эмпирическом материале наш разум посредством интеллектуальной интуиции постигает сущностное и необходимое — то, без чего религия не была бы религий, а также то общее, что относится ко всем религиям»<sup>125</sup>. Несмотря на то, что данная сущность интеллектуально «схватывается», метафизический метод предполагает реализм бытия абстрагированной сущ-

---

<sup>124</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 300.

<sup>125</sup> Ibid. — S. 301.

ности: она не только познается, но и бытийствует в реальном порядке.

Применяя такую методологию, философы Люблинской школы усматривают в религиозном опыте три существенных и необходимых элемента. Во-первых, религиозный субъект — личность человека. Во-вторых, религиозный трансцендентный объект, к которому субъект обращен в своих переживаниях и практиках, — Божество. В-третьих, наличие реального отношения между ними. Факт религии имеет место тогда, когда между человеческим субъектом и трансцендентным объектом устанавливается межличностная связь, или, используя философский язык, — *отношение*. Данное отношение и составляет для авторов Люблинской школы искомый факт религии: «Религия является отношением между человеком и различно понимаемым и интерпретируемым религиозным объектом»<sup>126</sup>.

Таким образом, бытийность религиозного факта сводится к онтологической категории отношения между человеческим субъектом и трансцендентным объектом<sup>127</sup>. Дальнейший фило-

---

<sup>126</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 300. «Фактом религии является отношение зависимости человека от Бога и устремления к Нему — реальное межличностное отношение» (Ibid. — S. 303).

<sup>127</sup> Krapiec, M. *Religia w Zofii Józefy Zdybickiej filozoficznym wyjaśnieniu* / M. Krapiec // *Roczniki Filozoficzne*. — 1999. — № 47. — Z. 2. — S. 8. Следует отметить, что некоторые православные богословы также используют философское определение религии как отношения между Богом и человеком, но указывают при этом на его общий характер. Например, епископ Михаил (Грибановский) уточняет, что это отношение со стороны человека имеет разумный и личный характер, являясь по существу личным союзом, или заветом, между человеком и Богом. Согласно его концепции, религией является лишь христианство, где осуществляется реальное единение

софский анализ рассматривает модусы бытия религиозного субъекта (субъекта отношения) и трансцендентного объекта (граница отношения), повод установления бытийного отношения между ними и его свойств.

### 3.2.1. Субъект религиозного отношения

Субъектом религиозного отношения является личность человека, который сознательно обращается к Божеству, связывая с ним смысл своего бытия. Человеку — религиозному субъекту свойственны респонсорность и тотальность ангажирования<sup>128</sup>.

*Респонсорность* означает нахождение в позиции субъекта ответных действий или реакции относительно откровения трансцендентной сферы. «Сущностью религиозного сознания является убеждение, что существует независимая от человека сакральная действительность, которая “обращается” к человеку. Позиция человека имеет характер ответа на это обращение, слова, любви. Религиозная активность имеет респонсорный характер, являясь также нормативной и личной. <...> Религиозный человек упорядочивает свой внутренний мир с той целью, чтобы подчиниться трансцендентному объекту путем посвящения себя ему или общности с ним»<sup>129</sup>.

*Тотальность ангажирования* означает наивысшую интеграцию и актуализацию духовных сил религиозного субъекта,

---

людей с Богом и между собой во Христе (Ин. 17, 21). См.: Михаил (Грибановский). *О религии* / епископ Михаил (Грибановский) // *Лекции по введению в круг богословских наук* / епископ Михаил (Грибановский). — С. 207–227.

<sup>128</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 272.

<sup>129</sup> Ibid.

напряжение всех внутренних сил и энергии. «Религиозный акт требует полного включения познавательных и эмоционально-волевых сил. Это полное ангажирование сил человека характерно для религиозного акта, и поэтому ошибочны те теории, которые редуцируют религиозный акт к одному из факторов (познанию, воле, эмоциям — интеллектуализм, волюнтаризм, эмоционализм», — убеждена Здыбицка<sup>130</sup>.

### 3.2.2. Объект религиозного отношения

Объектом религиозного отношения является трансцендентная относительно человека и мира действительность, имеющая различные наименования в истории религиозных культур: «Божество», «Наивысшее существо», «Бог» и т. д. Философско-религиоведческая литература употребляет наименования нуминозное, сакральное, «иное», Абсолютное Бытие, Трансцендентное Бытие и др. Здыбицка указывает такие конститутивные черты религиозного объекта, как его бытийная трансцендентность, личностный характер и статус наивысшей ценности в жизни человека<sup>131</sup>.

*Бытийная трансцендентность* религиозного объекта означает его исключение из естественного порядка бытий-

---

<sup>130</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 272. Схожей позиции придерживаются связанные с Люблинской школой С. Ковальчик и М. Русецки. См.: Kowalczyk, S. *Zarys filozofii człowieka* / S. Kowalczyk. — Sandomierz: Wydawnictwo diecezjalne, 1990. — S. 176–180; Rusecki, M. *Istota i geneza religii* / M. Rusecki. — Lublin; Sandomierz: Wydawnictwo diecezjalne, 1997. — S. 115–121.

<sup>131</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 270. См.: Łukaszyk, R. *Religijny akt ludzki* / R. Łukaszyk. — Kol. 269–273.



ствования человека и мира, превышение всех бытийных категорий и самодостаточность. «Религиозный объект, благодаря убеждению в его трансцендентности, может быть носителем дополняющей функции относительно религиозного субъекта и обосновывать его бытие. Убеждение в трансцендентности сакральной действительности (божества, Бога) связано у человека с мыслью, что он не является творцом религиозного объекта. Человек признает объективное, реальное существование последнего и убежден в его присутствии в мире и прежде всего в жизни человека», — пишет Здыбicka<sup>132</sup>.

*Личностный характер* религиозного объекта означает то, что чаще всего он воспринимается как личность. «Практически религиозный человек понимает Бога как личность. Это неопровержимо следует из анализа религиозных практик (молитва, жертва, культовые обряды), посредством которых он вступает в диалоговый контакт с Трансцендентным. Человек осознает, что Бог, к которому он обращается, его видит, слушает его слова и может вступить с ним в личные отношения, т. е. способен дать ему личный ответ. В религиозной жизни человек, осознающий свою бытийную особенность и моральное несовершенство, общается с Ним как личность с личностью»<sup>133</sup>.

*Роль наивысшей ценности* чаще всего означает термином *sacrum*. «Во всех религиях обнаруживается убеждение в том, что данный в религиозном переживании объект является личной ценностью человека, находящегося в отношении к нему, и при этом такой ценностью, которая превышает все другие ценности и является их источником. Это признание <...> определяет позицию человека. Человек признает свою беспомощность и необходимость получения помощи, которая приходит

---

<sup>132</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 270–271.

<sup>133</sup> *Ibid.* — S. 271–272.

“с небес”, будучи глубоко убежденным, что не может достичь личной полноты, не может “спастись” сам; он чувствует себя зависимым, а часто и виноватым, несовершенным, и ожидает действий со стороны сакральной действительности, которая его преобразит и приготовит к жизни с Божеством»<sup>134</sup>.

### 3.2.3. Повод установления религиозного отношения

Метафизическим поводом установления религиозного отношения является признание человеческим субъектом своей объективной бытийной зависимости от Трансцендентного Бытия. Оно воспринимается в качестве источника человеческого бытия и его конечной цели<sup>135</sup>. Сама по себе эта зависимость объективна, однако ее признание имеет личностный, свободный (нравственный) характер. «Фактором, который конституирует это отношение, является — более или менее выразительно — признание человеком религиозного объекта в качестве источника существования и конечной цели жизни. Между осознанием зависимости в существовании и признанием Трансцендентного в качестве наивысшего блага, выступающего конечной целью жизни, помещается каждая религия»<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 271.

<sup>135</sup> Иллюстрацией этого признания могут послужить слова евхаристической молитвы, которую священник обращает к Богу, благодаря Его прежде всего за дар бытия: «Ты от небытия в бытие нас привел еси...» (*Божественная литургия Златоустаго // Служебник*. — М.: Донской монастырь, Издательский отдел Московского Патриархата, 1991. — С. 139).

<sup>136</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 273. Подобного взгляда придерживался и православный писатель-

### 3.3. Классическая дефиниция религии

Формулируя собственную дефиницию религии, Здыбицка обращается к классическому наследию Фомы Аквинского. Как известно, тему понимания религии Аквинат подробно рассматривает в *Summa Theologiae*, посвящая этой проблематике отдельный вопрос — *quaestio*<sup>137</sup>.

---

богослов профессор Н. Н. Фиолетов. Ср.: «В религии совершается переход от восприятия конечных вещей и явлений и их взаимных отношений к внутреннему ощущению и восприятию абсолютного, безусловного начала, стоящего над ними. В разной форме, в разных религиях представляется это абсолютное начало, но в любой религии содержится утверждение абсолютного, возвышающегося над внешним миром конечных вещей и лежащего в основе всякого бытия. То или иное восприятие смысла и цели мира и человеческой жизни вытекает из того, в чем усматривается это вечное абсолютное начало бытия» (Фиолетов, Н. *Очерки христианской апологетики*. — С. 30).

<sup>137</sup> STh., II–II, q. 81. Здесь и далее использован следующий текст первоисточника: Sancti Thomae de Aquino. *Summa Theologiae: Secunda pars secundae parties quaestio LXXXI*. — Textum Leonium Romae 1897 editum [Электронный ресурс]. — 2008. — Режим доступа: <http://www.corpusthomicum.org/sth3081.html>. — Дата доступа: 8.02.2008. При анализе содержания вопроса 81 использован польский перевод: Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna: O istocie religii / przeł. o. F. W. Bednarski*. — Londyn: S. I. — T. 19. При ссылках на содержание других вопросов использован польский перевод *Summa Theologiae* в сокращенном виде *Skrót zarysu teologii (Sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu / Skrótu dokonał i w objaśnienia zaopatrzył o. Feliks Bednarski OP*, а также русский перевод первой части *Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43 / пер. С. И. Еремеева, А. А. Юдина*. — К.: Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002.

Из данного текста авторы Люблинской школы эксплицируют два различных определения религии. Ключевым, по мнению Здыбицкой, является то определение, которое сформулировано в основе первой статьи вопроса 81: «Религия означает собственно отношение к Богу, потому что с Ним главным образом мы должны связываться, как с непоколебимым Первоначалом, к Нему должен быть постоянно обращен наш выбор как к конечной цели, и Его мы должны обрести посредством веры и ее исповедания, если через грех мы Его утратили»<sup>138</sup>.

Данное определение объединяет философские и богословские аспекты. Определяя религию как отношение к Богу, Аквинат указывает конечные метафизические основания этого отношения (Бог — абсолютное Первоначало, т. е. источник бытия и его конечная цель), а также способ его осуществления (человеческий выбор). Затем следует указание на роль веры в деле обращения к Богу и влияние греха. Именно такая концепция религии как нравственно-личностного отношения человека к Богу, имеющего под собой фундаментальную онтологическую основу, является основополагающей для совокупности произведений Фомы Аквинского. «Внимательный анализ текстов Фомы и учет всей его системы как контекста указывает на широкое и, как представляется, правильное понимание религии в качестве реального межличностного отношения между человеком и Богом, который является источником человеческого существования и действия, а также

---

<sup>138</sup> «...religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio, ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem, quem negligenter peccando amittimus, et credendo, et fidem protestando recuperare debemus» (STh., II-II, q. 81, a. 1 c.).

конечной, сознательно человеком избираемой, целью человеческой жизни. <...> Такое понимание религии следует из всей системы Фомы»<sup>139</sup>.

Однако следует отметить, что далее в этом же тексте *Summa Theologiae*, как, впрочем, во многих других ее фрагментах, Фома Аквинский использует и развивает функциональное определение религии — религии как отдельной добродетели (*virtus*): «Поскольку задание религии — отдавать должную честь Богу, ясно, что религия является добродетелью»<sup>140</sup>. В данном случае имеется в виду не объективированная религия, но религиозность как добродетель религиозного субъекта, представляющая собой, согласно концепции Аквината, потенциальную часть кардинальной добродетели справедливости<sup>141</sup>. Благодаря добродетели религиозности (русский термин — благочестия), человек служит Богу, отдавая Ему должную честь и совершая поклонение<sup>142</sup>.

Такая концепция религии не является оригинальным открытием Фомы Аквината. Он заимствует ее у древних авторов (например, Цицерона, блаженного Августина), на формулировки которых ссылается<sup>143</sup>. Однако, отталкиваясь от мысли древних, Аквинат вводит ее в контекст христианского Откровения и

---

<sup>139</sup> Zdybicka, Z. *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?* / Z. Zdybicka // *Zeszyty Naukowe KUL.* — 1974. — № 4. — Z. 17. — S. 19–20.

<sup>140</sup> «Cum igitur ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est» (STh., II–II, q. 81, a. 3 ad 2).

<sup>141</sup> STh., II–II, q. 80, a. 1 c.

<sup>142</sup> STh., II–II, q. 81, a. 2 c.

<sup>143</sup> STh., II–II, q. 80, a. 1 c. Здесь приведено высказывание Цицерона, который религию определял как обряды и культ, приносимые некоему высшему существу, которое люди называют Богом.

развивает богословско-философскую концепцию религиозных добродетелей (благочестие, святость, посвящение) и актов (молитва, поклонение, жертва, обет и др.)<sup>144</sup>, над которыми возвышаются т. н. добродетели ниспосланные, божественные (вера, надежда, любовь)<sup>145</sup> и дары Святого Духа<sup>146</sup>. Именно божественные добродетели, соотнося личность человека прямо и непосредственно с Богом, являются основанием актов религиозности, которые обращены к Богу не предметно, но лишь интенционально, как к своей конечной цели<sup>147</sup>.

По мнению Здыбицкой, понимание Аквинатом религии как добродетели вторично, надстроено на первом, основополагающем<sup>148</sup>. Оно имеет функциональный характер, указывая лишь на один из аспектов религиозной действительности, а именно аспект совершения религиозных актов. Между тем стоит отметить, что как раз проблематике добродетели религиозности (благочестия) Фома Аквинский посвящает большую часть вопроса 81<sup>149</sup>.

---

<sup>144</sup> STh., II-II, q. 81–86, 88.

<sup>145</sup> STh., II-II, q. 1–27.

<sup>146</sup> Свежавски, С. *Святой Фома прочитанный заново* / С. Свежавски // Символ. — 1995. — № 33. — С. 179.

<sup>147</sup> Moskal, P. *Spór o racje religii*. — S. 126–127.

<sup>148</sup> Zdybicka, Z. *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?* — S. 23. Стоит отметить, что в обоих случаях Фома Аквинский пользуется одним и тем же термином *religio*, который можно перевести и как «религия», и как «религиозность (благочестие)». Этот момент учитывает польский перевод, который в первом случае, когда имеется в виду отношение к Богу, *religio* передает как «религия», а во втором случае, когда имеется в виду добродетель благочестия, *religio* передает как «религиозность».

<sup>149</sup> Не случайно, анализируя содержание *Summa Theologiae*, Э. Жильсон эксплицирует концепцию религии как нравственной

В основу собственной философской дефиниции религии Здыбicka полагает классическое понимание религии как межличностного отношения. В цитируемом учебнике сформулировано следующее определение: «Религия является реальным, личным и динамичным отношением человека к личному Абсолюту (Богу), от которого человек зависит в существовании и действии и который — как Наивысшее благо — является конечной целью человеческой жизни, дающей ему смысл. Это отношение выражается в религиозных действиях, имеющих личный (нравственный) характер»<sup>150</sup>.

В более поздних работах Здыбickой это определение было трансформировано. Например: «Религия является бытийным межличностным отношением (отношение «я» — «Ты») между человеческой личностью и личным Абсолютом (Богом), которого человек признает в качестве конечного источника своего существования и Наивысшего Блага — конечной цели своей жизни»<sup>151</sup>. Или в таком виде: «Религия является межличностным отношением человека к Богу, которого человек признает в качестве источника своего существования и наивысшего блага, придающего смысл его существованию»<sup>152</sup>.

Такое определение и понимание религии как бытийного отношения разделяют и развивают и другие представители

---

добродетели. См.: Gilson, E. *Tomizm: Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu* / E. Gilson; przeł. J. Rybałt. — Warszawa: Instytut wydawniczy PAX, 1998. — S. 381–401.

<sup>150</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 302.

<sup>151</sup> Zdybicka, Z. *Czym jest i dlaczego istnieje religia?* — S. 56.

<sup>152</sup> Zdybicka, Z. *Filozofia religii* / Z. Zdybicka // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002. — T. III. — S. 538.

Люблинской школы — М. Кромпец, В. Длубач, П. Москаль и др.<sup>153</sup>

### 3.4. Свойства религиозного отношения

С философской точки зрения важны понимание способа бытийствования (осуществления) религиозного отношения и постижение его существенных свойств.

Здыбицка придерживается динамического подхода в понимании бытийного характера религиозного отношения. Согласно этому подходу говорить о наличии религиозного отношения можно лишь на основании религиозных актов, совершаемых субъектом. Благодаря актам религиозное отношение не только имеет внешнее выражение, но и бытийствует в них и через них. И наоборот: осуществление религиозных актов онтологически связано с религиозным отношением, которое «подталкивает» субъект к тем или иным религиозным действиям.

Здыбицка особенно подчеркивает роль свободного выбора как фактора, дающего начало существованию и сохранению религиозного отношения между человеком и Богом. «Религиозное отношение человека и Бога имеет характер выбора, т. е. такого акта (совокупности актов), исполнителем которого является человек. <...> Благодаря выбору, т. е. свободному

---

<sup>153</sup> См.: Krapiec, M. *Filozofia w Zofii Józefy Zdybickiej filozoficznym wyjaśnieniu*; Dłubacz, W. *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe* / W. Dłubacz; przedmowa M. A. Krapiec. — Lublin: Wydawnictwo «POLNYMNIА», 1994. — S. 27–35; Moskal, P. *Spór o racje religii*; Kiereś, H. *Polityka a religia. Na kanwie myśli Feliksa Konecznego* / H. Kiereś // *Człowiek w kulturze*. — 2000. — № 13. — S. 200–201.



акту в отношении к Богу, человек придает своей жизни целенаправленность, признавая Бога конечным источником своего существования и конечным основанием всяческих действий и решений. Он связывает себя с Богом актом любви, дружбы, — или решает жить так, как будто Бога нет»<sup>154</sup>.

Религиозные акты детерминируются извне вероучительной доктриной и сакральными практиками конкретной религии. Кроме того, здесь значимы самосознание и волевая позиция религиозного субъекта, а также социально-культурные факторы. «На модификацию содержания религиозного акта — как со стороны объективной, так и субъективной — влияет, в том числе, много факторов различной природы: психологических, общественных, культурных и даже экономических. Отсюда разнообразие форм религиозного поведения и возможность их изменений вместе с изменением социокультурных и экономических условий. Эта зависимость связана, прежде всего, с познавательной недоступностью религиозного объекта и с тем фактом, что религиозная ценность (святость) находится всегда в позиции подлежащего достижению (цель), а не достигнутого уже блага», — пишет Здыбicka<sup>155</sup>.

Культурные факторы влияют на построение образа Божества. Те метафоры, знаки и символы, которые человек относит к Божеству, рождаются в контексте соответствующей культуры. Таким образом, культура является посредником в выработке религиозных доктрин. Именно этим обстоятельством можно

---

<sup>154</sup> Zdybicka, Z. *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*. — S. 268–269.

<sup>155</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 273.

объяснить факт религиозного плюрализма (существования множества представлений о Боге)<sup>156</sup>.

Здыбицка предложила свою концепцию свойств религиозного отношения. С ее точки зрения, этих свойств шесть<sup>157</sup>.

Итак, религиозное отношение имеет характер:

1. *Реально-экзистенциальный* — т. е. оно является фактическим союзом между реально существующим человеком (конкретной человеческой личностью) и реально существующим Трансцендентным Бытием, Божеством.

Во-первых, данный союз основан на односторонней бытийной зависимости человека от Бога и обусловлен именно таким способом человеческого существования. Поэтому Здыбицка считает, что религия в метафизическом плане является не просто одной из областей культуры, но способом человеческой экзистенции «к» Богу и «для» Бога. «Религиозные факты указывают на возникновение между субъектом религиозных актов и их объектом (Трансцендентным, Богом) отношения, которое конституирует религию. Религия оказывается способом бытийствования человека относительно Бога; это бытийствование отношения»<sup>158</sup>.

Во-вторых, для существования религиозного отношения со стороны человека требуются соответствующие действия, направленные к реальному Богу<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> См. подробнее: Zdybicka, Z. *Czy człowiek jest homo religiosus?* // Roczniki Filozoficzne. — 1989–1990. — № 37–38. — Z. 1. — S. 246.

<sup>157</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 344–348.

<sup>158</sup> Zdybicka, Z. *Filozofia religii*. — S. 536–537.

<sup>159</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 345.  
Деятельный аспект религии подчеркивает и Н. Н. Фиолетов. Ср.:

2. *Межличностный* — т. е. оно является межсубъектным, установленным между личными сущностями. В связи с этим данное отношение имеет характер диалога, встречи, взаимного общения между Богом и человеком<sup>160</sup>.

3. *Нравственный* — т. е. для своего установления и существования оно предполагает сознательный и свободный личный выбор человека<sup>161</sup>.

4. *Динамический* — т. е. оно предполагает в человеке наличие внутреннего устремления к Богу в качестве определенного потенциала или возможности. Эта возможность, наравне с другими потенциями, присущими человеческой природе, должна осуществляться динамически, путем личных решений и духовных актов, соотносящих человека с другими субъектами. «Само обращение к Богу и религиозной сфере еще не является религией. Ею является сознательная и добровольная актуализация через религиозные акты потенциального отношения к Богу»<sup>162</sup>.

Обращаясь к богословскому контексту, Здыбicka отмечает при этом, что динамизм присущ не только человеческому субъекту, но и субъекту трансцендентному — Богу.

---

«В сущности религии содержится... не просто только утверждение высшего абсолютного начала (Бога), но и живая деятельная связь с Ним. Для религиозной жизни недостаточно признавать (в смысле отвлеченного утверждения) что-либо как абсолютное или высшее начало — для нее существенно сделать это высшее абсолютное началом и основанием своей жизни и деятельности» (Фиолетов, Н. *Очерки христианской апологетики*. — С. 30–31).

<sup>160</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 345.

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Ibid. — S. 347.

5. *Обязательный* — т. е. оно является необходимым для полной реализации духовного потенциала человека, что возможно лишь в области познавательных и волевых актов относительно Совершенного Объекта, которым является Бог. «Религиозная связь с Богом необходима для того, чтобы человек действительно был человеком, т. е. чтобы он реализовал все свои возможности, в полной мере себя осуществил»<sup>163</sup>.

Апеллируя к богословию, Здыбicka предполагает, что религиозное отношение «налагает обязательства» и на Бога как Создателя человека. «Поскольку Бог создал человека в силу любви и сам есть Любовь, он не может человека не любить, т. е. не может не желать совершенного развития человеческой личности. Если человеческая личность достигает совершенного развития только в общности с Богом, то Бог не может не желать этой общности, поскольку сам является автором человеческой природы»<sup>164</sup>.

6. *Совершенствующий человеческий субъект* — т. е. оно служит развитию самого человека и способствует его совершенствованию<sup>165</sup>. «Всякая культурная деятельность — познавательная, нравственная и эстетическая — развивает духовное измерение человека. Однако деятельность, направленная к осуществлению связи с Богом (религиозные акты), в наивысшей степени совершенствует саму личность. <...> Религиозный акт совершенствует только сам субъект (человека), поскольку коррелирует отношения, обладающие полнотой совершенства. В связи с этим религиозная деятельность не может принести ему никакой пользы. Она целиком об-

---

<sup>163</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 348.

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> Zdybicka, Z. *Czym jest i dlaczego istnieje religia?* — S. 33.

ращена на человека, целиком направлена на его полнейшее совершенствование»<sup>166</sup>.

В контексте характеристики религиозного отношения Здыбicka употребляет понятие «святость». Этим словом она обозначает ту гуманистическую ценность, которая реализуется в сфере религиозного отношения. Святость она понимает как наиболее полное совершенство человеческой личности, достигаемое в общении с Богом — Всесовершенной Личностью и наивысшей ценностью<sup>167</sup>.

## Выводы

Таким образом, в основу философской дефиниции религии представителями Люблинской школы положено понятие отношения — реального личного отношения между человеческим субъектом и трансцендентным объектом (Богом). Данное отношение детерминировано фактом зависимого (случайного, преходящего) характера человеческого бытийствования, причем как в аспекте происхождения, так и конечной цели (креационизм и теоцентризм). Спецификой данного отношения является то, что оно имеет нравственно-личностную природу, т. е. устанавливается и существует только в плоскости сознательного и свободного выбора человеческой личности. Этим объясняется тот факт, что не все люди и не в одинаковой степени религиозны. Чтобы религиозное отношение актуально

---

<sup>166</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 348.

<sup>167</sup> На тему томистского понимания святости более подробно пишут Кромпец и Здыбicka: Krapiec, M. *Świętość spełnieniem osoby* / M. Krapiec, Z. Zdybicka // *Człowiek — kultura — uniwersytet* / Krapiec M.; wybór i opracowanie ks. A. Wawrzyniak. — Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1982. — S. 59–74.

существовало, со стороны человеческого субъекта требуется осуществление религиозных актов (добродетель религиозности).

Будучи генетически связанным с богословско-философской концепцией религии Фомы Аквинского, определение Люблинской школы понимает религию не как разновидность человеческой добродетели (благочестие или религиозность), но как универсальный способ человеческого бытия, а именно бытия в нравственном и сознательном отношении человека к Богу.

## ОБЪЯСНЕНИЕ ПРИЧИН СУЩЕСТВОВАНИЯ РЕЛИГИИ

Третий этап метафизического осмысления религиозного факта — объяснение его бытийных оснований, т. е. причин существования религии<sup>168</sup>. Объяснения требует, с одной стороны, человеческий субъект как коррелят религиозного отношения, с другой стороны, трансцендентный объект как объект религиозного отношения. Цель объяснения — указать конечные субъектно-объектные основания возникновения и существования религиозного отношения<sup>169</sup>.

Осмысление субъектных оснований религиозного отношения сводится к обоснованию тезиса об открытости природы человека в трансцендентной перспективе. Обосновывается естественная способность человеческого субъекта быть субъектом религиозного отношения<sup>170</sup>. Что касается объект-

---

<sup>168</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 315.

<sup>169</sup> Ibid. См.: Bronk, A. *Nauka wobec religii: Teoretyczne podstawy nauk o religii* / A. Bronk. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996. — S. 150.

<sup>170</sup> Zdybicka, Z. *Religia drogą spełnienia się człowieka* / Z. Zdybicka // *Osoba i realizm w filozofii* / red. A. Maryniarczyk, K. Stepień. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002. — S. 101. — (Zadania współczesnej metafizyki. T. 3/4); Zdybicka, Z. *Filozoficzna koncepcja*

ных оснований религиозного отношения, то они сводятся к утверждению объективного факта Бытия Божия как Бытия Абсолютного и объективной зависимости (причастности) мира и человека к этому бытию<sup>171</sup>. Осмыслению подлежат аспекты этой объективной онтологической зависимости. Как уже было отмечено, на этапе объяснения религиозного факта используются тезисы философской антропологии и метафизической теодицеи.

#### 4.1. Антропологические основания религии

В поисках субъектных оснований религиозного отношения М. Кромпец, З. Здыбicka и их последователи обращаются к сущностным аспектам человеческого бытия, фундирующим, по их мнению, религиозную активность субъекта. Речь идет об аспектах универсальных, присущих всем людям в силу природы. Вне рассмотрения остается проблематика сверхъестественного Откровения, благодати и личного мистического опыта, которой должны заниматься теология и психология. «В объяснении этого типа имеется в виду указание конечных бытийных условий существования данного факта. Не обращаясь к Откровению, мы ищем его объективные реальные основания в бытийной структуре человека, а также в структуре всей действительности. <...> Метафизическое объяснение проходит мимо многих интересных и обязательных факторов, которые обуславливают религиозный факт со стороны психической,

---

*religijności człowieka / Z. Zdybicka // O Bogu i o człowieku / red. B. Bejze. — Warszawa, 1968. — Т. 1. — S. 179–200; Zdybicka, Z. Czy człowiek jest homo religiosus? — S. 239–252.*

<sup>171</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 340–343.



общественной или культурной. Мы ограничиваемся общим, но вместе с тем фундаментальным аспектом (благодаря чему религия существует?)», — поясняет свой философский метод Здыбicka<sup>172</sup>.

Итак, какие аспекты человеческого бытия являются основополагающими и объективными факторами для актуализации личного религиозного отношения? Такой вопрос ставят указанные авторы на этапе объяснения факта религии. Причем Здыбicka считает, что «открытие необходимых, бытийных и объективных оснований религиозности человека требует больших усилий, чем решение какой-либо иной человеческой проблемы», — в силу усложненности познавательного доступа к трансцендентному объекту религиозного отношения<sup>173</sup>.

#### 4.1.1. Человек как личность

Объяснение человеческой религиозности предполагает определенную антропологию — философскую концепцию человека<sup>174</sup>. Авторы Люблинской школы являются сторонниками метафизического персонализма, т. е. понимания человека как личности<sup>175</sup>. В современном томизме человек трактуется как

---

<sup>172</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 314.

<sup>173</sup> Ibid. — S. 343.

<sup>174</sup> Zdybicka Z. *Filozofia religii*. — S. 536–537.

<sup>175</sup> Персонализм томистской школы имеет метафизический характер, так как интересуется прежде всего бытием человеческой сущности — «Я». Одним из авторов современной томистской философской концепции человека, наряду с Э. Жильсоном, Ж. Маритеном и др., является М. Кромпец, посвятивший этой теме учебник и ряд статей. См.: Krapiec, M. *Dziela* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991<sup>5</sup>. — Т. IX.

существо личностное, иначе говоря, как существующее в себе в качестве субъекта «я» духовно-телесной природы.

Бытие личности субстанциально и нераздельно (человеческий субъект как отдельное «я» бытийствует в самом себе)<sup>176</sup>. Структура человеческого субъекта двойственна: это существо духовно-телесной природы (гилеморфизм; ср. Быт. 2, 7). Носителем индивидуального личностного бытия является в конечном счете «душа», как субъект духовных актов саморефлексии, познания, воления и выбора, осознаваемый нами в качестве «я»<sup>177</sup>. Эти акты являют собой духовную природу

---

*Ja — człowiek*; он же. *Człowiek — kultura — uniwersytet*; он же. *Dziela* / М. Крапиец. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999<sup>2</sup>. — Т. XXIII. *Odzyskać świat realny*; он же. *Człowiek bytem osobowym: Św. Tomasza koncepcja człowieka* / М. Крапиец // *Osoba i realizm w filozofii*. — S. 19–45. Представителем современного томистского персонализма является также К. Войтыла (Wojtyła) — Папа Римский Иоанн Павел II — автор знаменитого исследования *Личность и поступок* (Wojtyła К. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* / red. Т. Styczeń i in. — Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994<sup>3</sup>). См.: Dec, I. *Personalizm czy personalizmy?* / I. Dec // *Osoba i realizm w filozofii*. — S. 62–64.

<sup>176</sup> Здесь и далее реферируем антропологию М. Кромпеца на основании его учебника *Ja — człowiek*. — S. 119–177.

<sup>177</sup> Томистское понимание метафизической структуры человеческого субъекта излагают: Вальверде, К. *Философская антропология* / К. Вальверде; пер. с исп. Г. Вдовиной. — М.: Христианская Россия, 2000. — С. 281–290. — (Серия «АМАТЕКА»); Маритен, Ж. *Краткий очерк о существовании и существующем* / Ж. Маритен // *Философ в мире* / Ж. Маритен; пер. с фр., послесл., коммент. Б. Л. Губмана. — М.: «Высшая школа», 1994. — С. 24–36. — (Серия «Библиотека философа»).

человека. Вместе с тем, являясь субъектом духовных личностных актов, душа бытийствует в человеческом теле, которое творит себе из органической материи, так что тело получает акт бытия — *esse* — от души.

Душа и тело бытийствуют вместе как онтологическое единство — конкретный человек. Согласно формулировке Фомы Аквината: «То бытие, благодаря которому душа самостоятельно существует, она передает материи тела, из которой и [из] разумной души возникает единство, так что это бытие принадлежит и целому сложению, и самой душе»<sup>178</sup>. Поэтому человеческая личность представляет собой не монаду, а *compositum*, т. е. существо композитивное, имеющее одно субстанциальное бытие, принадлежащее «душе», но составную структуру душа/тело, где душа является элементом актуальным (в качестве формы), а тело является элементом потенциальным, актуализируемым (в качестве материи)<sup>179</sup>.

Согласно Кромпецу, духовные личностные акты свидетельствуют о духовной природе их носителя — «души»<sup>180</sup>. Поэтому

---

<sup>178</sup> «...anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellective fit unum, ita quod illud esse quod est totius composite, est etiam ipsius animae» (STh., I, q. 76, a. 1 ad 5). Текст оригинала, вместе с переводом на польский язык, использован из издания: Święty Tomasz z Akwinu. *Traktat o człowieku: Summa Teologii 1*, 75–89 / przełożył i opracował Stefan Świeżawski. — Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998<sup>2</sup>. — S. 96.

<sup>179</sup> Освещение вопроса соотношения души и тела в томистской традиции см. в: Вальверде, К. *Философская антропология*. — С. 275–325; Доброхотов, А. *Категория бытия в классической западноевропейской философии* / А. Доброхотов. — М.: Издательство Московского университета, 1986. — С. 157.

<sup>180</sup> Krapiec, M. *Ja — człowiek*. — S. 417–421.

томизм говорит о бытийной трансцендентности человеческой личности относительно как природы, так и общества<sup>181</sup>.

Метафизические рассуждения на тему происхождения человека приводят томистов к теории партиципации и креационизму (лат. *participatio* переводится как «причастность, соучастие»). Теория партиципации<sup>182</sup> утверждает, что в качестве конечного трансцендентного источника бытия нематериальной души необходимо принять Абсолютное Бытие Божие<sup>183</sup>. «Только Абсолют является основанием возникновения души, и только он мог бы ее уничтожить», — пишет М. Кромпец<sup>184</sup>. Именно благодаря бытийной зависимости от Бога человек бытийствует в личностном измерении, как личность со своей духовной природой. Эта зависимость фундирует принципиальные онтологические аспекты человеческого бытия — его трансцендентное происхождение, актуальность, сущностную духовную структуру и конечную целенаправленность<sup>185</sup>. Сам же партиципативный модус

---

<sup>181</sup> Dec, I. *Transcendencja człowieka w przyrodzie*. — S. 103–118, 133–184.

<sup>182</sup> Представлена в монографии З. Здыбицкой: Zdybicka, Z. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem* / Z. Zdybicka. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1972. О партиципации см. также: Скола, А. *Богословская антропология* / А. Скола, А. Маренго, Х. П. Лопес; пер. с итал. Ю. Ромашева. — М.: Христианская Россия, 2005. — С. 114–118. — (Серия «АМАТЕКА»).

<sup>183</sup> Krapiec, M. *Ja — człowiek*. — S. 425, 441.

<sup>184</sup> Ibid. — S. 441.

<sup>185</sup> См.: Zdybicka, Z. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. — S. 159–171.

человеческого бытийствования обусловлен актом творения души Богом (ср. Быт. 2, 7)<sup>186</sup>.

Данные теоретические выкладки, вместе с классическими тезисами Фомы Аквинского, используются представителями Люблинской школы для объяснения антропологических оснований религии.

#### **4.1.2. Характер человеческого бытия как основание религии**

Согласно авторам Люблинской школы, именно личностный характер человеческого бытия и его сущностные духовные измерения — познание, воление, свободный выбор, а также случайный (конечный) характер этого бытия являют собой то объективное основание, или онтологический базис, на котором зиждется религиозная жизнь человека<sup>187</sup>. «Объяснением факта религии, или отношения между человеческой личностью и личностью Бога, является со стороны субъекта бытийный статус человека: личностный и одновременно случайный,

---

<sup>186</sup> См.: Скола, А. *Богословская антропология*. — С. 140–143. Авторы поясняют, что современное католическое богословие под влиянием теорий эволюции учение о творении души объясняет с помощью тезиса о выходе материи за собственные пределы (самотрансценденция материи по К. Ранеру). Согласно ему человек в единстве души и тела происходит от своих родителей, рождающих его в порядке причинности. Однако в этом событии «человеческая причинность существенно претупает (трансцендирует) свои собственные границы в силу божественного действия, являющегося трансцендентальной основой поюсторонней причинности» (Там же. — С. 142).

<sup>187</sup> См.: Zdybicka, Z. *Filozofia religii*. — S. 537.

с соответствующими возможностями действия. Цели и границы человеческой активности, особенно интеллектуально-познавательной и волевой (любви), представляют собой объективные условия возможности установления такого контакта с трансцендентным объектом, который реализуется именно в религиозной активности человека», — пишет Здыбицка<sup>188</sup>.

Таким образом, истоки религиозной жизни человека авторы усматривают в самом характере его бытия, в самой структуре и потенциальности его духовной природы. В основание религиозности положено само бытие человека как таковое<sup>189</sup>. Вместе с тем в методических целях авторы различают ряд аспектов этого бытия, которые реально, в жизни конкретного человека, всегда выступают в интегральном виде, хотя психологически приоритет может получить тот или иной аспект.

1. *Бытийная конечность человека и способность ее познавательного трансцендирования.* Конечность (случайность, преходящность) человеческого бытия является фактом объективным, обусловленным — с метафизической точки зрения — нетождественностью человеческого бытия (*esse*) и человеческой сущности (личное «я» как *essentia*)<sup>190</sup>. Обладая

---

<sup>188</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 324.

<sup>189</sup> Ibid. — S. 315–316; Krapiec, M. *U podstaw rozumienia kultury.* — S. 27–36; Krapiec, M. *Religia gwarantem praw człowieka / M. Krapiec // Religia a sens bycia człowiekiem / pod red. Zofii J. Zdybickiej.* — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994. — S. 11–31.

<sup>190</sup> О различии бытия и сущности см.: Krapiec, M. *Metafizyka. Zarys filozofii bytu.* — S. 24; Жильсон, Э. *Бытие и сущность / Э. Жильсон // Избранное: Христианская философия / Э. Жильсон; пер. с франц. и англ.* — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — С. 374–402. — (Серия «Книга света»); Доброхотов, А. *Категория бытия в классической западноевропейской философии.* —

бытием личности, человек не обладает бытием абсолютным, самосушим; его бытие имеет характер не необходимый, но случайный. «Бытие человека как таковое является бытием необязательным, случайным, и в конце концов должно быть бытием производным (человеческая личность сама себе бытие не дает, ее существование не зависит от нее и ее природы). Случайность человеческой личности проявляется в ее бытийной структуре (сложной), временности существования (родится, существует в условиях неустанных изменений, умирает), а также в ее действиях», — пишет Здыбicka<sup>191</sup>. Смертность человека — самое убедительное проявление случайного характера его бытия.

Вместе с тем, как мыслящее и рефлексирующее «я», человек обладает познавательной способностью интуитивно «схватывать» сам факт и случайный характер своего бытия, как и бытия всего сущего<sup>192</sup>. Наиболее развернуто этот тезис раскрывает Крәпиец<sup>193</sup>. Он пишет, что познавательное «схватывание» бытия сущего является первичным познавательным актом человека<sup>194</sup>. Причем человек наделен умственной способностью воспринимать не просто факт бытия своего «я»

---

С. 153–157. О различии бытия и сущности в отдельном человеке см.: Скола, А. *Богословская антропология*. — С. 52–58.

<sup>191</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii..* — S. 316.

<sup>192</sup> Ibid. — S. 165–167.

<sup>193</sup> Krapiec, M. *U podstaw rozumienia kultury*. — S. 27–42; он же. *Religia gwarantem praw człowieka*. — S. 13–16; он же. *Rozumieć podstawy religii / Krapiec, M. // O chrześcijańską kulturę / M. Krapiec*. — Lublin, 2000. — S. 44–46; он же. *Ku afirmacji Absolutu // Wprowadzenie do filozofii / M. Krapiec, S. Kamiński, Z. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński*. — Lublin 1994<sup>2</sup>. — S. 30–32.

<sup>194</sup> Krapiec, M. *U podstaw rozumienia kultury*. — S. 23–24, 27–29.

и внесубъектных сущностей, но при этом понимать и переживать случайный характер этого бытия. Данное понимание и переживание рождается еще на предрефлексийном этапе познания действительности, имеет естественный, спонтанный характер.

Познавательный акт интуитивного, спонтанного «схватывания» бытийной случайности сущего, прежде всего — случайности и конечности жизни самого человека, по мнению Кромпеца, лежит у оснований религии, поскольку порождает в человеке процесс духовного трансцендирования, или перешагивания, конечного сущего в направлении Бытия Абсолютного. «Наиболее заметным и опытно переживаемым познанием сущего со стороны его бытия является переживание бытийной случайности, что выражается в существующей во всех культурах обрядности, связанной с появлением жизни-бытия. Это — переживание бытийной случайности собственной личности или другой личности, связанных «личными» узами (дети, мать, семья, любимый человек). Такое *переживание бытийной случайности является основанием для религии и религиозного образа жизни* (курсив мой. — Ю. З.). В первом акте это переживание еще не является религией, но оно необходимо связано с религиозными актами и самой религией, которая представляет собой форму базового, реального обособления бытия», — пишет Кромпец<sup>195</sup>.

Аналогичную позицию занимает и Здыбицка, когда пишет, что «человек является религиозным существом, поскольку он — мыслящая личность»<sup>196</sup>. В другом месте она утверждает: «Человек способен осознать и по-человечески выразить свою связанность с Богом, пронизывающую его случайное

---

<sup>195</sup> Krapiec, M. *U podstaw rozumienia kultury*. — S. 40.

<sup>196</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 167.



бытие. Это — познание предфилософское, прарелигиозное, являющееся основанием для всех религий. Его всеобщность объясняет всеобщность религии. На основании этого естественного, спонтанного познания мы можем утверждать, что человек является существом религиозным, способным к формулировке понятия Бога (божества) и установлению контакта с Ним (религия)<sup>197</sup>.

Согласно Кромпецу, восприятие и переживание человеком своего бытия как случайного, неабсолютного, нуждающегося в перманентном укреплении, проходит через три этапа: 1) принятие факта своего и чужого бытия (позитивный экзистенциальный опыт) с одновременным осознанием его несамодостаточности, потребности в разностороннем укреплении и поддержке (негативный экзистенциальный опыт); 2) обращение к контексту личной и общественной жизни с целью укрепления бытия человека (с помощью других лиц и институтов); 3) трансцендирование контекста личной и общественной жизни, обладающего такой же случайной бытийностью, как и сам человек, а потому неадекватного<sup>198</sup>. «Человек в своем первичном «прочтении» и понимании мира сразу этот мир трансцендирует, как трансцендирует и самого себя. Момент трансцендирования мира <...> и самого себя указывает на неадекватность случайного сущего — даже других личностей — относительно бытийных нужд человека.

---

<sup>197</sup> Zdybicka, Z. *Bóg* / Z. Zdybicka // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000. — Т. I. — S. 642.

<sup>198</sup> Подобную схему в разных редакциях М. Кромпец представляет в нескольких своих работах: Krapiec, M. *U podstaw rozumienia kultury*. — S. 29–31; он же. *Religia gwarantem praw człowieka*. — S. 16; он же. *Rozumieć podstawy religii*. — S. 45–46.

Проще говоря, ни другая существующая личность, ни совокупность всего случайного сущего не является и не может стать необходимым основанием моего личного случайного бытия. И поэтому человек, трансцендируя себя и мир <...>, спонтанно и мгновенно понимает, что нуждается в личности, соответствующей своему трансцендирующему духу, также трансцендентной в отношении к самому себе и целому миру. И эту личность он называет Богом»<sup>199</sup>.

Указанные этапы автор иллюстрирует рядом примеров из области традиционной бытовой обрядности, сопровождающей жизнь человека от ее зачатия до смерти.

Эти три этапа Кромпец называет «тремя составляющими возникновения религии»<sup>200</sup>, поскольку в них имеет место первичное обращение человеческого духа к предполагаемому трансцендентному источнику бытия. «Анализ первых познавательных данных, возникающих вследствие контакта с существующим конечным миром и появлением нового конечного существа — человеческой личности, — приводит в результате к открытию самого факта религии, являющейся рациональным переживанием бытийной конечности (курсив мой. — Ю. З.). <...> Хотя это еще не осмысленный религиозный факт и он не получает формы конкретной религиозности, связанной, как правило, с определенным исповеданием или религией, однако основополагающее религиозное переживание, на фоне понимания сущего, возникает в человеке как фундаментальное переживание действительности (курсив мой. — Ю. З.)»<sup>201</sup>.

---

<sup>199</sup> Krapiec, M. *U podstaw rozumienia kultury*. — S. 30–31.

<sup>200</sup> Ibid. — S. 32.

<sup>201</sup> Ibid. — S. 31. Следует упомянуть о полемике М. Кромпеца со сторонниками эволюционистских концепций происхождения религии. Последние принимают факт развития человеческой ре-

Автор делает оговорку, что познание Бога в данном случае имеет еще общий, неопределенный («затемненный») характер. Бог предполагается спонтанно, как основание случайного сущего<sup>202</sup>. Тем не менее, данное Богопознание уже имеет личностный характер, так как человек спонтанно персонифицирует предполагаемый источник своего личностного бытия<sup>203</sup>.

Что касается проблематики Откровения и веры, то Кромпец утверждает, что факт сверхъестественного Откровения не только не отменяет экзистенциальных оснований религии, но именно их предполагает. Откровение, принимаемое посред-

---

лигиозности от примитивных форм к более сложным и утонченным (табу, магизм, анимизм, политеизм, монотеизм). М. Кромпец считает, что в данных концепциях имеет место редукция факта религиозности к системе культурных символов, которые исторически эволюционируют (см.: Krapiec, M. *U podstaw rozumienia kultury*. — S. 41). Он призывает различать универсальный факт человеческой религиозности, связанный генетически с первичным переживанием действительности, и его символическое выражение, связанное с культурным контекстом, в котором живет человек. При таком различении становится понятно, что изменение и усложнение религиозной символики отнюдь не означает, что религиозность примитивных народов была «недоразвитой». Изменение символики связано не с эволюцией факта самой религиозности, но с изменением культурного контекста, в котором человек живет и с помощью которого выражает и символизирует свои мысли и переживания, в том числе религиозные (Ibid. — S. 35).

<sup>202</sup> Ibid. Именно спонтанное, предфилософское «появление мысли о Боге» в человеке П. Москаль относит к естественным основаниям религии (Moskal, P. *Spór o racje religii*. — S. 206). Аналогичную позицию занимает В. Длубач, который относит религию к сфере мировоззренческих вопросов человека (Dłubacz, W. *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*. — S. 202).

<sup>203</sup> Ibid.

ством веры, как бы восполняет эти естественные основания, принося людям и конкретизированное представление о Боге, и очерченные формы религиозных актов, и благодатную помощь «свыше» для их осуществления<sup>204</sup>.

Здыбицка со своей стороны отмечает, что человек обращается к Абсолютному Бытию Божию не столько теоретически, сколько практически, экзистенциально, формулируя при этом аксиологическое суждение, согласно которому усматривает в Боге наивысшую для себя ценность и благо<sup>205</sup>.

Еще один представитель Люблинской школы — П. Москаль, опираясь на анализ Кромпеца и Здыбицкой, в контексте осмысления бытийной конечности (случайности) человеческого существа указывает также опыт переживания зла как один из

---

<sup>204</sup> «Факт естественной религии, являющейся свойством человека, как бы нуждается в сообщении этой религии конкретного содержания, а это содержание предоставляет Откровение» (Krapiec, *M. O chrześcijańską kulturę*. — S. 49).

<sup>205</sup> Zdybicka, *Z. Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*. — S. 269. Следует заметить, что авторы размышляют о трансцендировании человеком своей конечности как бы отстраненно от возраста человека. Вместе с тем эта способность человеческого духа, помимо ряда влияющих на нее факторов (культура, состояние общества и др.), имеет возрастную модификацию. В разные периоды жизни человек по-разному религиозен или озабочен религиозными вопросами. В частности, психология религии указывает 9 периодов человеческой возрастной религиозности; с возрастом (после 30–40 лет) люди становятся все более религиозными и вера в загробную жизнь возрастает; в религиозных общинах преобладает процент людей стареющих (согласно: Kuczkowski, *S. Psychologia religii* / S. Kuczkowski. — Kraków: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 1998<sup>2</sup>. — S. 42, 58–84).

факторов религиозной жизни<sup>206</sup>. Человек не является всесовершенным ни бытийно, ни морально; его нравственный выбор осуществляется не без ошибок, следствие которых есть грех. «Вследствие нравственного зла — личного греха и т. н. структур греха — человек становится рабом греха, жертвой фундаментального отчуждения человека, от которого он сам себя не освободит и не может быть освобожден никаким другим человеком — с помощью будь-то общественно-политических реформ, революции или психотерапии. Следовательно, человек нуждается в освобождении (избавлении) от зла. Поэтому человек имеет основания, чтобы почитать Бога как Создателя, чтобы благодарить его за дар бытия, чтобы просить у него необходимых благ, помощи в разных делах и избавления от зла», — делает вывод П. Москаль<sup>207</sup>.

2. *Трансцендентная перспектива познавательно-волевых актов.* Следующим аспектом человеческого бытия является его личностная духовная природа со своими актами, присущими только человеку. Это акты интеллекта, воли и свободного выбора (в последнем интегрируются акты интеллекта и воли). В динамике данных актов философы Люблинской школы также усматривают трансцендентную перспективу, что дает еще одно антропологическое основание религии. Что здесь конкретно имеется в виду?

---

<sup>206</sup> Moskal, P. *Spór o racje religii*. — S. 211–215.

<sup>207</sup> Ibid. — S. 212. Здыбicka «спасение» относит к универсальным заданиям каждой развитой религии (см.: Zdybicka, Z. *Idea zbawienia w głównych religiach świata*. — S. 281–301). Необходимость спасения обусловлена двойным опытом человека: переживанием своей конечности (хрупкости существования, угрозы смерти, различных недостатков и несовершенств) и желанием это состояние преодолеть, достичь стабильности и полноты существования (Ibid. — S. 282).

Здыбicka исходит из потенциальности человеческой природы — как телесной, так и духовной<sup>208</sup>. Потенциальность означает то, что человек, живя на земле, всегда находится в состоянии «становления», или актуализации своей природы, совершая соответствующие действия (акты). Причем анализ познавательных-волевых актов показывает, что имеет место «определенное напряжение между тем, что относительно, ограничено, и направленностью на то, что абсолютно, безгранично»<sup>209</sup>. Т. е. речь идет о том, что познавательная динамика человека имеет абсолютную, трансцендентную перспективу.

Что касается динамики *познавательных актов*, то они, будучи непосредственно направленными на материальное сущее как их адекватный предмет<sup>210</sup>, в конечной перспективе трансцендируют материальный мир в направлении Абсолютной Истины как первопричины всех вещей. «Человек может интеллектуально познать все, что существует, <...> однако целью интеллектуального познания является всеобщая истина (истина как таковая). Познавая материальное сущее или человеческие личности, человек познает их бытийный характер как изменяющийся и конечный, т. е. непервичный, производный; так он долго остается в состоянии поиска и потенциальности, пока не примет существования их причины — Абсолютного Бытия, являющегося совершенным бытием и абсолютной истиной. Ни одна из частичных истин не актуализирует в полноте потенциальности человеческого интеллекта. Не делает этого

---

<sup>208</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 316.

<sup>209</sup> Ibid. — S. 317.

<sup>210</sup> Ibid. См. также: Вальверде, К. *Философская антропология*. — С. 212–213.

даже утверждение бытия Божия, поскольку в земной жизни это познание всегда неполное, опосредованное, имеющее характер причинно-следственного утверждения, а не созерцания. Полную актуализацию потенциальности интеллекта может обеспечить непосредственный контакт с Абсолютной Истиной. *Абсолютная Истина, как предел актуализации человеческого интеллекта, выступает конечной целью человеческой познавательной активности* (курсив мой. — Ю. З.)», — пишет З. Здыбicka<sup>211</sup>.

Следует отметить метафизический характер таких утверждений. В свете теории партиципации (онтологической причастности) интеллект направлен на познание бытия Божия в силу того, что нематериальный носитель интеллекта — душа — свое бытие получает непосредственно от Бога. Это познание в земной жизни актуализируется неполно, так как

---

<sup>211</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 317–318. Взгляды М. Кромпеца аналогичны. См.: Krapiec M. *Ku afirmacji Absolutu.* — S. 218–219, 222. Прочитированные рассуждения вполне соответствуют тезисам Фомы Аквината на тему возможностей интеллектуального познания. Например, в *Summa Theologiae* он пишет (STh., I, q. 12, a. 1 c., ad 4): «...всякому человеку присуще естественное желание узнать причину каждого видимого им следствия: отсюда-то и рождается удивление. Но если бы ум мыслящей твари не мог доходить до первой причины вещей, естественное желание оставалось бы неудовлетворенным <...> можно говорить о соотносительности между тварью и Богом, поскольку она соотносится с Ним как следствие с причиной и как потенциальное с актуальным; вот таким-то образом сотворенный ум и определен к познанию Бога» (Аквинский, Фома. *Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43* / Фома Аквинский; пер. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. — К.: Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. — *Вопрос 12. Раздел 1.* — С. 114–115.

Бог ни познавателью, ни бытийно человеку непосредственно не доступен. Наибольшее, что может познать интеллект без помощи Откровения, опираясь на познание конечного сущего и рассуждения по аналогии, — это сам факт бытия Божия и некоторые Его метафизические черты<sup>212</sup>.

Классическая томистская школа, вслед за Фомой Аквинатом, не утверждает, будто познавательные возможности человеческого интеллекта столь велики, что бытие Божие, как и конечное бытие, является его адекватным предметом. Возможности интеллекта на стадии земной жизни ограничены материальным сущим<sup>213</sup>. Человеческий интеллект по своей природе не приспособлен к познанию чистых духовных сущностей (ангельский мир), не говоря уже о непосредственном Богопознании<sup>214</sup>. Вопрос условий и возможностей Богопознания в томистской традиции имеет богословский и эсхатологический характер. Он решается посредством апелляции к *lumen gloria* (свету славы), т. е. благодатному фактору, благодаря которому душа — в состоянии отделения от тела — приобретает способность непосредственного Богопознания «как Он есть» (1 Ин. 3, 2)<sup>215</sup>.

Таким образом, говоря о трансцендентной перспективе человеческого познания, томисты имеют в виду его эсхатологический потенциал, а не фактические возможности в земной

---

<sup>212</sup> См.: Zdybicka, Z. *Partycypacja bytu*. — S. 151–155.

<sup>213</sup> См.: Kowalczyk, S. *Teoria poznania*. — S. 140–144.

<sup>214</sup> Ibid. — S. 143.

<sup>215</sup> См.: Фома Аквинский. *Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43*. — Вопрос 12. Раздел 5. — С. 123–124; Свежавски, С. *Святой Фома, прочитанный заново*. — С. 141–142; Moskal, P. *Spór o racje religii*. — S. 152–155.



жизни<sup>216</sup>. Но именно благодаря этому потенциалу наше познание на земле никогда не получает полной актуализации, всегда пребывая в состоянии неполноты, неудовлетворенности и открытости в направлении познания абсолютной истины<sup>217</sup>.

Что касается динамики *волевых актов*, то они, будучи непосредственно направленными на материальное сущее (на те или иные частичные блага как относительные цели воли), своим предметом имеют благо как таковое, без ограничений<sup>218</sup>. Поэтому человеческое воление (любовь) в конечной перспективе трансцендирует всю совокупность частичных благ (целей) в направлении Абсолютного Добра как конечной, абсолютной цели человеческого воления<sup>219</sup>. Здыбицка пишет: «Мы наблюдаем в себе стремление ко всяческим благам, ко благу без ограничений. Это стремление не останавливается на какой-то определенной сфере, поскольку не может в ней найти

---

<sup>216</sup> См. Свежавски, С. *Ibid.*; Moskal P. *Spór o racje religii*. — S. 221.

<sup>217</sup> Следует заметить, что сам по себе трансцендентный потенциал нашего познания остается лишь потенциалом, кондицией и не приносит без помощи Откровения позитивных знаний о Боге, необходимых для осуществления религиозного акта. Тем не менее, благодаря этому потенциалу, человек по природе своей является потенциальным субъектом религиозного акта, открытым к принятию Откровения. Можно сказать, что относительно полная актуализация нашего познания происходит именно в религиозном акте, когда наш интеллект посредством веры обращается к Богу как персонифицированной Абсолютной Истине.

<sup>218</sup> См.: Krapiec, M. *Religia gwarantem praw człowieka*. — S. 19; Вальверде К. *Философская антропология*. — С. 248–250. Согласно формулировке Фомы Аквината: «Homo boni perfecti est capax» (STh., I-II, q. 5, a. 1 c.). — «Человек открыт совершенному благу».

<sup>219</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 318.

полного удовлетворения, насыщения, успокоения. Благодаря своей радикально внутренней глубине, оно перешагивает каждое частичное благо, все время стремясь к достижению своей полноты. Здесь, на земле, человек в своем стремлении к полноте блага бывает как бы обманут, но это стремление по-прежнему существует. Неудовлетворенность достигнутым выражается в таких переживаниях, как тоска, пресыщение, отвращение, растерянность. <...> Даже другая личность, как в определенном смысле наивысшее благо для человека, не способна в полноте актуализировать человеческую потенциальность в этой области»<sup>220</sup>. Далее она делает вывод: в полноте человеческое воление (любовь) может удовлетворить лишь личностное Абсолютное Благо — Всесовершенная Личность Бога<sup>221</sup>.

Данное утверждение основано на мысли Фомы Аквината, согласно которому: «Ничто не может успокоить воли человека, кроме универсального блага, которое не находится в чем-то тварном, но только в Боге, ибо все тварное обладает только частичной благодатью. Следовательно, только Бог может насытить волю человека. <...> Значит, только в Боге заключается блаженство человека»<sup>222</sup>.

Классический томистский тезис гласит, что неосознанное стремление к Богу дано человеку от рождения как желание счастья, которое — с метафизической точки зрения — тож-

---

<sup>220</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 318.

<sup>221</sup> Ibid.

<sup>222</sup> «...nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest <...> In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit» (STh., I-II, q. 2, a. 8 c.).

дественно стремлению к благу как таковому. Согласно Фоме Аквинскому: «Знание о существовании Бога всеяно в нас естественным образом в общем и прикровенном виде постольку, поскольку Бог есть блаженство человеков. Ведь по своей природе люди стремятся к счастью, а то, к чему стремятся люди по своей природе, известно им естественным образом. Но это еще не означает безусловного знания о существовании Бога»<sup>223</sup>. Мысль Аквината развивает М. Кромпец: «Факт желания счастья, переживаемый каждым человеком как желание блага как такового, в метафизическом объяснении должен быть признан “заданным” человеку вместе с его разумной и свободной природой личного существа. Это — неосознанное желание Бога-Абсолюта, который является бесконечным благом»<sup>224</sup>.

В свете теории партиципации стремление к счастью (благу как таковому) объясняется бытийной зависимостью человека от Бога, следствием которой есть то, что Бог является конечной целью человека. Именно благодаря такому характеру конечной целенаправленности человека, человеческая воля имеет неограниченный потенциал стремления и все время трансцендирует частичные блага. Представители Люблинской школы интерпретируют данный момент как одно из оснований человеческой религиозности<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> Фома Аквинский. *Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43.* — Вопрос 2. Раздел 1. — С. 22.

<sup>224</sup> Krapiec, M. *Religia gwarantem praw człowieka.* — S. 19. Желание счастья Фомы Аквината как богослов отождествляет со стремлением к блаженству, которое в свете Откровения заключается в непосредственном Богопознании (STh., I–II, q. 3, a. 8 c.).

<sup>225</sup> См.: Krapiec, M. *Ku afirmacji Absolutu.* — S. 223; Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 319; Moskal, P. *Spór o racje religii.* — S. 213–215. Следует заметить, что, как и в случае по-

Следует отметить, что вопрос о полной актуализации потенциала человеческой воли получает в томизме, в конечном счете, богословское толкование. Согласно ему, данная актуализация совпадает с полной актуализацией человеческого познания и будет заключаться в эсхатологическом «достижении» Бога посредством Его блаженного созерцания спасенными (*visio beatifica*)<sup>226</sup>. Поэтому здесь так же, как и в случае эсхатологического Богопознания, предполагается действие благодатной помощи свыше. Согласно формулировке Фомы Аквинского, человеку свойственно *desiderium naturale, ineficax, videndi Deum*, что значит: «естественное желание — само по себе несбыточное — созерцания Бога»<sup>227</sup>. Для осуществления

---

знания, трансцендирующую природу воления не следует понимать как непосредственную причину конкретного религиозного акта. Она является скорее его антропологическим условием, предпосылкой, которая сама по себе еще не дает позитивного Богопознания, возможного лишь посредством Откровения.

<sup>226</sup> См.: Moskal, P. *Spór o racje religii*. — S. 221; Вальверде, К. *Философская антропология*. — С. 249.

<sup>227</sup> *Summa contra Gentiles*, III, 57, 4. Цит. по: Zdybicka, Z. *Religia drogą spełnienia się człowieka*. — S. 99. Согласно интерпретации М. Кромпеца: «Благодать, как самоуделение Бога, в конечном счете гарантирует осуществление Божьего замысла о человеке, начатое в момент творения человеческой души. Сверхъестественный поря- док, будучи встроенным в структуру человеческого существа и его действия, трансцендирующего материю, дополняет естественные потенциальности человеческой природы, которая в своем наиболее глубоком содержании является открытой Божьему действию, что традиционно привыкли называть потенциальностью послушания — *potentia oboedientialis*» (Krapiec, M. *Dlaczego nieprzemijająca nowość myśli Tomasza?(O antropologię integralną)* / M. Krapiec // *Rozum otwarty na wiarę: «Fides et ratio — w rocznicę ogłoszenia»*.

этого желания в потусторонней перспективе нужна помощь благодати.

Наконец, с потенциалом познания и воления непосредственно связана *свобода выбора*. Акт свободного выбора является синтезом познания и воления. Каким же образом акты свободного выбора фундируют человеческую религиозность?

Здыбицка связывает свободу выбора с представленным выше потенциалом воления. «Свобода человека была бы непонятна, если бы не принять, что он имеет бесконечную, неограниченную перспективу, открыт трансцендентному “Ты”». Если бы какое-нибудь благо — вне трансцендентного “Ты” — было целью человека, то человек должен был бы его достигать, был бы по отношению к нему несвободным. Однако человек не является целиком детерминированным каким-нибудь внешним (относительным) благом. <...> Бытийно наивысшее благо составляет конечную цель человека, поскольку исходя из него выбираются блага-средства»<sup>228</sup>. Таким образом, свобода человека в отношении к частичным благам объясняется в томизме метафизически: как следствие конечной целенаправленности к Богу — высшему и абсолютному личностному благу. Именно

---

*II Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne (KUL, 9–10. XII. 1999) / red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec. — Praca zbiorowa. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000. — S. 23, см. также 29–30). Согласно богословской интерпретации, потенциальность послушания (зависимости, подчинения) — это способность субъекта принимать совершенство, превышающее его природу и уделяемое Богом как Творцом сущего и источником благодати (Dogel, G. *Metafizyka* / G. Dogel. — Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, 1990<sup>2</sup>. — S. 56).*

<sup>228</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 320. См.: она же. *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii.* — S. 271–272.

по этой причине другие преходящие блага (в качестве избранной цели) не могут связывать человеческой воли с абсолютной силой<sup>229</sup>. Все доступное человеческому познанию случайное сущее может составить для человека лишь относительную цель.

Именно на этом основании потенциал человеческого выбора конечной цели трансцендирует преходящее сущее. В результате делается возможным личный религиозный выбор, когда речь идет уже не столько о *выборе* Бога, сколько о *самоопределении* человека относительно Бога как конечной, абсолютной цели жизни, предопределяющей выбор относительных целей-средств<sup>230</sup>. Более того, человеческая свобода выбора относительных целей была бы не рациональной без наличия конечной перспективы жизни (осознания конечной цели). Поэтому свобода выбора сама по себе является одним из религиозных факторов, способствуя акту религиозного выбора (самоопределения), в котором человеческая личность утверждает свое бытие в перспективе Бога как абсолютной конечной цели<sup>231</sup>.

Здыбicka подчеркивает, что и в религиозном выборе человек сохраняет свободу самоопределения<sup>232</sup>. Основание для

---

<sup>229</sup> См.: Krapiec, M. *Ja — człowiek*. — S. 285–286.

<sup>230</sup> «В акте [религиозного] выбора мы утверждаем себя в перспективе Бога как источника нашего бытия, истины, конечной цели и предназначения человеческой жизни» (Krapiec, M. *Religia gwarantem praw człowieka*. — S. 27. «Признание Бога является одновременно наиболее полным признанием себя» (Zdybicka, Z. *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*. — S. 268).

<sup>231</sup> См.: Zdybicka, Z. *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*. — S. 268–269.

<sup>232</sup> Ibid. — S. 268.

этой свободы она усматривает в несовершенном характере человеческого Богопознания: «В текущей жизни, живя на земле, человек не имеет совершенного познания Бога. Хотя человек способен познать Бога на разных путях, это познание всегда несовершенное, опосредованное. Человек обречен всегда ошибаться. Не имея полного познания того, Кем является Бог, человек не связан теоретическим суждением “Бог существует”; поэтому он всегда может задержаться на чем-то, что Богом не является, либо, имея ошибочное понятие о Боге, не признает в Нем Наивысшего Блага своей личной жизни»<sup>233</sup>. И далее: «Если бы человек располагал непосредственным созерцанием Бога, то устремился бы к Нему по чистой необходимости. Пока же человек живет на земле, это невозможно. <...> Воля не желает в силу необходимости Бога и божественных вещей. Человек, живя на земле, желает быть счастливым»<sup>234</sup>.

С учетом сказанного можно заключить, что в данном случае речь идет о свободе выбора, или воли, не как о позитивном основании религиозного акта, но как об одном из его антропологических условий, без которого невозможно самоопределение относительно высшей, трансцендентной цели человеческой жизни<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> Zdybicka, Z. *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*. — S. 268.

<sup>234</sup> Ibid. — S. 266. Согласно теории выбора Фомы Аквината, конечную цель жизни человек не выбирает, поскольку она объективно задана; человек выбирает цели-средства (STh., I-II, q. 13, a. 3 c.). Тем не менее, следует заметить, что в акте религиозного выбора имеет место акт самоопределения, или решения, в котором человек *самого себя* подчиняет осознанной высшей цели и ценности своей жизни, которую усматривает в Боге.

<sup>235</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 320–321. Вместе с тем, с позиций теологии личностный рели-

Авторы Люблинской школы отдают себе отчет в том, что рассуждения о потенциале человеческого познания, воления и выбора имеют теоретический характер. В реальной жизни эти три вида духовных актов подвержены влиянию бытийной конечности и несовершенства человеческой природы, вследствие чего познание, любовь и нравственный выбор претерпевают различные ограничения и даже деформации. Это приводит человека к абсолютизации относительных ценностей, ангажированности ими и, в конечном счете, к невозможности религиозной жизни<sup>236</sup>.

3. *Трансцендирование личностью природы, общества и факта смерти.* Природа человеческого познания, воления и свободного выбора обуславливают трансцендентную позицию человека относительно природы и общества<sup>237</sup>. Обладая личностным бытийным статусом и духовной природой, человек не может адекватно реализовать себя в контексте жизни обще-

---

гиозный выбор, особенно акт первичного обращения человека к личному Богу не может быть адекватно объясним без апелляции к Откровению и помощи благодати (фактор веры, основанной на Откровении). Причина этого проста: конкретное познание Бога как Трансцендентной Личности, приглашающей человека к диалогу, возможно лишь с помощью Откровения. Своими силами либо с помощью философии человек способен придти лишь к выводу о существовании Бога как первопричины сущего. Кроме того, как уже было отмечено, духовная природа человека, имея трансцендентный потенциал действия, имеет ограниченную бытийную кондицию, не сопоставимую с природой Бога. Поэтому вступить в общение с Ним человек сам по себе не может без благодатной помощи свыше, трансформирующей его бытийность для целей Богообщения.

<sup>236</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 321.

<sup>237</sup> Ibid. — S. 323–324.



ства, тем более природы. «Трансцендентность человеческой личности, человеческого “духа” проявляется в контексте взаимоотношений с природой и обществом. Человек — рефлексорирующее “я” <...> — не является функцией мира вещей и людей, хотя и погружен в него. Он, будучи имманентен миру, трансцендирует его», — пишет Здыбicka<sup>238</sup>.

Основанием такого характера отношений личности с миром является ее духовная природа (нематериальность души), благодаря которой человек всегда направлен на что-то большее, чем мир вещей и людей. «Благодаря своей душе человек трансцендирует этот мир и не находит в нем своей реализации. Бог призывает человека к жизни, которая берет начало в Боге и только в Нем может найти реализацию. <...> Таким образом, в самом бытийном статусе человека заключено призвание к участию в жизни Божественной»<sup>239</sup>.

Приведенные утверждения также можно интерпретировать не как указания на позитивные основания религии, но на те наличные условия человеческого бытийствования, благодаря которым становится возможной духовная свобода человека в контексте природы, культуры и общества и, в конечном счете, его трансцендирование в религиозной перспективе.

С темой трансцендентности человеческого духа тесно связано и осмысление люблинскими авторами факта смерти<sup>240</sup>. Бытийствуя «к смерти», говорят они, человек благодаря своей духовной природе интеллектуально перешагивает факт

---

<sup>238</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia*. — S. 396.

<sup>239</sup> Zdybicka, Z. *Religia drogą spełnienia się człowieka*. — S. 396

<sup>240</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 322–323; Krapiec, M. *Człowiek w perspektywie śmierci* / M. Krapiec // *Ja — człowiek*. — S. 427–456; Moskal, P. *Spór o racje religii*. — S. 215–221.

смерти, с которым сталкивается и которого опасается<sup>241</sup>. Кромпек высказывает мысль, что человек не способен мысленно представить себе свое «небытие», поскольку акты мышления осуществляет всегда живущее духовное «я», и любой акт мышления предполагает бытие «я». «Высказывания о “небытии себя” после смерти — это высказывания о другой форме бытия, поскольку каждое высказывание о содержании всегда основано на существовании, — если не того субъекта, о котором речь, то во всяком случае того субъекта, который высказывается»<sup>242</sup>. И далее: «Переживая свою воображаемую смерть, мы переживаем ее как смерть “кого-то другого”. Эта невозможность даже познавательного аутентичного переживания собственной смерти — весьма знаменательна и стоит у основания вопросов о существовании души после смерти человека»<sup>243</sup>. Иначе говоря, имея заданную трансцендентную перспективу реализации своего духовного потенциала (познание абсолютной истины и блага), человек не может принять факт смерти как предел своей реализации<sup>244</sup>.

Переживая смерть как концентрированное выражение своей бытийной конечности, человек ставит вопрос о «жизни после смерти», т. е. обращается к помощи религии. «Переживание смерти и желание ее преодоления, отрицание ее как предела человеческой жизни вплетено почти во все переживания человека. Каждая религия обращается к этим переживаниям, и каждая религия в конечном счете является окончательным решением этой самой что ни на есть чело-

---

<sup>241</sup> См.: Krapiec, M. *Człowiek w perspektywie śmierci*. — S. 433–436.

<sup>242</sup> Ibid. — S. 433.

<sup>243</sup> Ibid. — S. 434.

<sup>244</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 322.

веческой и наиболее драматичной проблемы человеческой личности. Всякая религия несет прежде всего избавление от этой драмы, от этого «несчастья». Религия собственно является расширением границ человеческого бытия за пространственно-временные пределы, сообщает ему вечное, вневременное измерение»<sup>245</sup>.

Таким образом, духовное трансцендирование факта смерти, выражаемое в постановке вопроса о «жизни после смерти», относится к числу тех антропологических факторов, которые являются предпосылками религиозной активности человека и ей способствуют<sup>246</sup>.

4. *Открытый характер межличностных отношений.* Еще одним характерным аспектом личностной природы человека, стоящим у истоков его религиозной жизни, является, согласно люблинским авторам, общественный характер личностного

---

<sup>245</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* — S. 322–323.

<sup>246</sup> Следует заметить, что страх смерти и рефлексия о смерти сами по себе не только не составляют религиозной активности *sui generis*, но и не являются ее решающими факторами. Небезынтересны результаты исследования религиозности участников военных действий (т. е. лиц, близко сталкивающихся с фактом смерти), которое провел известный психолог Г. Олпорт: согласно им у 55% опрошенных ветеранов опыт войны никак не изменил их религиозности, 19% стали менее религиозными, 26% стали более религиозными; вместе с тем 58% опрошенных ответило, что после войны у них возрос интерес к религиозным вопросам (данные согласно: Kuczkowski, S. *Psychologia religii.* — S. 81). Размышления о потустороннем существовании сами по себе остаются как бы смутными догадками, пока им не сообщает конкретного содержания и формы Откровение, которое усваивается с помощью конкретной религиозной традиции (например, иудео-христианской и др.).

бытийствования<sup>247</sup>. Имеется в виду то, что человек не является самодостаточным не только бытийно, но и в силу необходимо диалогичного характера актуализации своей личностной природы. Кромпец указывает ряд моментов становления и реализации личности, которые осуществимы только в контексте межличностных отношений: возникновение самосознания, речь, интеллектуальное развитие, волевые акты (любовь в разных ее формах), сексуальная жизнь, эмоциональные переживания.

Этот автор приходит к выводу, что межличностные отношения, будучи необходимым контекстом личного бытийствования, в своей конечной перспективе трансцендируют уровень человеческих отношений по причине их конечного (неабсолютного) характера. «Переживая себя как “бытие-для-другого”, мы одновременно убеждаемся, что хотя другая личность является для нас более ценной, чем весь мир <...> однако она также конечна и не может целиком заполнить нашу внутреннюю жизнь. Поэтому мы целиком собой “направлены к” и подчинены трансцендентному “Ты” — Богу как абсолютной личности, которая способна полностью актуализировать и заполнить внутреннюю жизнь у нас — личностей конечных», — пишет Кромпец<sup>248</sup>.

Таким образом, наличные межличностные отношения человек духовно трансцендирует по причинам, проанализированным выше: в связи со своей бытийной конечностью и в силу трансцендентного потенциала человеческого познания и воления (направленность к абсолютной истине и благу).

---

<sup>247</sup> Krapiec, M. *Nauka i religia*. — S. 178–179.

<sup>248</sup> *Ibid.* — S. 180.

## Выводы

Подводя итог, отметим, что, согласно философам Люблинской школы, *бытийная конечность, неограниченный потенциал познания и воления, трансцендентность личности относительно природы, общества и факта смерти, открытый и конечный характер межличностных отношений* составляют те бытийные субъектные (антропологические) условия, на которых фундирована религиозная жизнь человека. Эти условия дают им право назвать человека по своей природе *homo religiosus*, как это делает главный теоретик религии из Люблина З. Здыбicka<sup>249</sup>.

Вместе с тем, как уже не раз отмечалось выше, указание на данные антропологические основания религиозности имеет нейтрально-философский характер и скорее обозначает не *необходимые и достаточные основания* религиозности, но ее необходимые предпосылки (условия), доступные ме-

---

<sup>249</sup> См.: Zdybicka, Z. *Czy człowiek jest homo religiosus?* — S. 245–247. Католическое догматическое богословие в учении о человеке также широко использует онтологические тезисы, заимствуя их у философии, однако не придает им статуса *причин* религиозного акта. В качестве последних указывается Божественное Откровение во Христе и благодать. См.: *Podręcznik teologii dogmatycznej: w jedenastu traktatach* / red. W. Beinert. — Kraków: Wydawnictwo M, 1995. — Traktat IV: Langemeyer, G. *Antropologia teologiczna* / G. Langemeyer; przekład J. Fenrychowa, red. Z. Kijas. — S. 188–197; Скола, А. *Богословская антропология*. — С. 68–146, 338–339. Последние основание христианской антропологии и связи человека с Богом усматривают в созданности человека по образу и подобию Божию (Быт. 1, 26–27; Быт. 2, 18–25). «Образ и подобие Божие» трактуются христоцентрично (см.: Скола, А. *Богословская антропология*. — С. 149–159).

тафизическому исследованию и осмыслению. Если назвать указанные основания достаточными, то тогда не потребуются помощь Откровения, что противоречит христианской вере и теологии. Например, православное догматическое богословие, опираясь на Предание Православной Церкви, содержит тезис, согласно которому для первичного обращения человека к Богу необходима помощь т. н. предваряющей благодати Божией<sup>250</sup>. Действие этой благодати предшествует человеческой свободе, хотя и осуществляется совместно с действием естественных сил человека (разум, совесть, свободная воля).

Обыденный опыт со своей стороны убеждает нас в том, что наличие *в каждом человеке* объективных оснований для религиозности вовсе не приводит *всех людей* к реальной религиозности (далеко не все люди придерживаются теистических убеждений, верований и соответствующих практик; существуют и приверженцы атеизма).

Таким образом, аргументы от опыта и от теологии заставляют задуматься, во-первых, над трансцендентным фактором в религии, не находящимся в компетенции философии (фактор благодати) и обратиться за помощью к теологии. Во-вторых, встает вопрос о гносеологическом статусе указанных основа-

---

<sup>250</sup> См.: Давыденков, О. *Догматическое богословие: учебное пособие* / иерей Олег Давыденков. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. — С. 320–323; *Вера Православной Восточной Греко-Российской Церкви по ее символическим книгам: систематический сборник извлечений из определений соборов вселенских и поместных, правил св. апостол и св. отцев, Послания патриархов Православно-Кафолической Церкви о Православной вере, Православного Исповедания Кафолической и Апостольской Церкви Восточной и Катихизиса Филарета, Митрополита Московского* / сост. С. Никитский. — М.: Типография Ф. Иогансон, 1887. — Репринт. — СПб.: Светослов, 1998. — С. 50–53.

ний религиозности: являются ли они конечными и достаточными основаниями или только одними из условий религиозного бытия человека?

## 4.2. Онтологические основания религии

Завершающей частью объяснения причин существования религии у люблинских авторов является рефлексия по поводу причин онтологических — не зависящих от природы религиозного субъекта<sup>251</sup>. На этой стадии теоретических рассуждений, по их мнению, философии религии нельзя обойтись без заимствований ряда тезисов у метафизики, дающей принципиальное объяснение действительности в свете ее конечных бытийных причин. Приверженцем такой методологии был и виднейший неотомист Э. Жильсон<sup>252</sup>. Таким образом, завершает объяснение факта религии обоснование реальности Бытия Божия, поскольку последнее входит в структуру самой религии, понятой как отношение человека к Богу.

### 4.2.1. Абсолютное Бытие Божие как фундаментальный факт

Согласно Здыбицкой и другим представителям Люблинской школы (Кромпецу, Москалю, Длубачу и др.), бытие Бога как бытийного Абсолюта может быть познаваемо тремя способами: 1) благодаря спонтанной преднаучной интуиции случай-

---

<sup>251</sup> См.: Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 325–343.

<sup>252</sup> См.: Жильсон, Э. *Бог и философия* / Э. Жильсон // *Избранное: Христианская философия* / Э. Жильсон; пер. с франц. и англ. — С. 583–654.

ного сущего как конечного и несамодостаточного; 2) благодаря методичному философскому объяснению сущего в свете последних причин; 3) благодаря религиозному Откровению, принимаемому посредством веры<sup>253</sup>. Поскольку проблематика спонтанной преднаучной интуиции Бытия Божия рассмотрена в предыдущем разделе (параграф 4.1.2), перейдем сейчас к проблематике философской аргументации Бытия Божия.

В неотомистской экзистенциальной метафизике тезис о необходимости существования бытийного Абсолюта, трансцендентного относительно мира, появляется на заключительном этапе объяснения бытия случайного сущего<sup>254</sup>. Согласно этой метафизике, Бытие Божие как таковое не является известным человеку априори и не может быть рационально познаваемо непосредственно, само в себе. Непосредственно человек познает конечное сущее. Поэтому тезис об абсолютном Бытии Божиим в неотомистской метафизике является не исходным, но конечным пунктом рефлексии. «Бытие Абсолюта является единственным, конечным, бытийным основанием бытия случайного сущего. Его радикальное отличие (с точки зрения структуры) от мира заставляет исключить возможность исчерпывающего и адекватного познания. <...> Это познание всегда будет опосредованным и, прежде всего, (хотя не исключительно) негативным. Абсолют всегда остается «известным

---

<sup>253</sup> См.: Zdybicka, Z. *Bóg*. — S. 640–649. Современный православный мыслитель В. Лега считает, что «познанием бытия Бога может быть только Его откровение» (Лега, В. *Плотин, патристика и современность. Апологетические очерки* / В. Лега. — М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2002. — С. 108).

<sup>254</sup> Krapiec, M. *Metafizyka. Zarys filozofii bytu*. — S. 427–430.



как неизвестный», даже если мы признаем Его существование», — пишет Здыбicka<sup>255</sup>.

Таким образом, непосредственно человек познает бытие случайного сущего<sup>256</sup>. Далее философская интуиция обнаруживает два конституирующих действительность фактора — бытие (существование) и сущность. Эти факторы экзистенциальный неотомизм различает как нетождественные, но всегда выступающие в сущем вместе<sup>257</sup>. Бытию отводится первичная, актуализирующая роль; сущность является бытийной потенцией, которая становится актуальной благодаря бытию.

Зафиксировав составную онтологическую структуру действительности, неотомистская метафизика далее берет во внимание случайный, несамодостаточный характер бытия наличного сущего и делает вывод о необходимости бытия абсолютного, самосущего, как основания бытия случайного и конечного. «Факт бытия случайного сущего <...> необходимо связывается с внешней причиной, поскольку внутренними факторами он необъясним <...> Таким образом, и бытийность сущего, и его всеобщие совершенства объясняются, в конечном счете, связью случайного сущего, данного нам в обычном опыте, с Бытием Первым, Абсолютом», — пишет Кромпец<sup>258</sup>.

Реконструированная выше схема метафизического осмысления бытия получила в работах теоретиков Люблинской шко-

---

<sup>255</sup> Zdybicka, Z. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. — S. 152

<sup>256</sup> См.: *Основы онтологии*: учеб. пособие / под ред. Ф. Ф. Вакерева, В. Г. Иванова, Б. И. Липского, Б. В. Маркова. — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1997. — С. 28.

<sup>257</sup> См.: Krapiec, M. *Metafizyka. Zarys filozofii bytu*. — S. 24; Жильсон, Э. *Бытие и сущность*. — С. 374–402.

<sup>258</sup> Krapiec, M. *Metafizyka. Zarys filozofii bytu*. — S. 443–444.

лы подробное освещение<sup>259</sup>. Она методологически основана на принципе трансцендентальной аналогии сущего, положенном в основу как неотомистской экзистенциальной метафизики в целом, так и теодицеи в частности<sup>260</sup>.

Таким образом, Бытие Божие понимается в неотомизме прежде всего как полнота бытия, как бытие абсолютное и самосущее, не обусловленное никакой внешней причиной<sup>261</sup>. Обладая абсолютным бытийным статусом, Бог есть Первоначало тварного мира. Согласно Аквинату Бог является «первоначалом не в материальном смысле, но в смысле производящей причины, и в таковом качестве Он должен обладать наивысшим совершенством. Если материя как таковая потенциальна, то движущее начало, поскольку оно является таковым, актуально»<sup>262</sup>. Классическими остаются формулы Фомы Аквинского, определявшего Бога как *ipsum Esse per se subsistens* (Бытие, которое существует благодаря самому себе) и *Actus purus* (Чистая актуальность)<sup>263</sup>.

---

<sup>259</sup> Zdybicka, Z. *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga* / Z. Zdybicka // *Roczniki Filozoficzne*. — № 33–34. — 1985–1986. — Z. 2. — S. 28–33; она же. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. — S. 155–159; Krapiec, M. *Metafizyka. Zarys filozofii bytu*. — S. 443–444. Об аналогии сущего см.: Скола, А. *Богословская антропология*. — С. 50–52.

<sup>260</sup> См.: Krapiec, M. *Metafizyka. Zarys filozofii bytu*. — S. 403–437; Krapiec, M. *Dzieła*. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993<sup>2</sup>. — Т. I. *Teoria analogiі bytu*.

<sup>261</sup> См.: *Основы онтологии*: учеб. пособие. — С. 28; Доброхотов, А. *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. — С. 157.

<sup>262</sup> Цит. по: *Основы онтологии*: учеб. пособие. — С. 28.

<sup>263</sup> См.: Krapiec, M. *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. — S. 449.

Кромпец считает, что такая философия Бога созвучна откровению Имени Бога в Книге Исход: «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14)<sup>264</sup>. Анализируя древнееврейский оригинал и греческий перевод (Септуагинта), он пришел к выводу, что ключевым словом для экзегезы и герменевтики Исх. 3, 14 является еврейский глагол *hāyā*, переводимый в Септуагинте как «быть, существовать». Имя Божие, объявленное Моисею как *JaHVeH* (греч. *Ο ΩΝ*, Сущий), является существительным, образованным от глагола *hāyā*. Таким образом, Бог открыл Себя как Чистое Личное Бытие. «Это сильно повлияло на понимание самой действительности, в которой Бог является чистым личным бытием — Я ЕСМЬ СУЩИЙ, — а все остальное, сотворенное Богом, является сущим, которое лишь обладает бытием, но бытием не является», — пишет Кромпец<sup>265</sup>.

Природа бытийного Абсолюта постигается посредством анализа т. н. трансцендентальных (всеобщих) свойств сущего. Этих свойств, согласно неотомистской метафизике, шесть: *res* — быть сущностью (иметь свое бытие и свою сущность), *unum* — быть единым (тождественным своей сущности), *aliquid* — быть чем-то неповторимым (иметь неповторимое бытие), *verum* — быть носителем истины (быть познаваемым), *bonum* — быть носителем блага (быть желаемым в качестве цели), *pulchrum* — быть носителем красоты (нравиться в аспекте своих совершенств)<sup>266</sup>. Обладая полнотой бытия, Аб-

---

<sup>264</sup> Krapiec, M. *Filozofia — co wyjaśnia?* — Lublin: Fundacja «Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej», 1998. — S. 89–90; Krapiec, M. *Filozofia w teologii. Czytając Encyklikę «Fides et ratio»* / M. Krapiec. — Lublin: Instytut Edukacji Narodowej, 1999. — S. 26–27.

<sup>265</sup> Krapiec, M. *Filozofia — co wyjaśnia?* — S. 89–90.

<sup>266</sup> См.: Ibid. — S. 99–178; Maryniarczyk, A. *Zeszyty z metafizyki. Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy* / A. Maryniarczyk. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000.

солют воплощает в Себе и полноту бытийных совершенств. Его Сущностью является Чистое Бытие; Он бытийно самодостаточен; Он трансцендентен миру случайного сущего; Он является носителем полноты истины, блага и красоты<sup>267</sup>.

В свою очередь, бытие случайного сущего объясняется в неотомизме теорией творения из ничего — *creatio ex nihilo*<sup>268</sup>. Эта философская теория перекликается с тезисами догматического богословия, утверждая факт получения миром бытия от Бога — Абсолютного Бытия, Истины, Блага и Красоты (см. Быт. 1, 1; Пс. 134, 6; 2 Мак. 7, 28; Кол. 1, 16)<sup>269</sup>. Вследствие творческого акта Божия мир получает свое бытие, структуру и степени совершенства. Вместе с тем, бытие мира обладает партиципативным характером, что значит — данным извне, полученным, постоянно зависимым от своего источника<sup>270</sup>. Согласно формулировке Фомы Аквинского, «никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии»<sup>271</sup>.

В этом контексте представляет интерес философская интерпретация первой главы Книги Бытия, которую предложил Кромпец. Согласно ему еврейский глагол *bārā* в первом пред-

---

<sup>267</sup> Крапиец, М. *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. — S. 429, 444. См.: Доброхотов, А. *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. — С. 153–154.

<sup>268</sup> Maryniarczyk, A. *Creatio ex nihilo* / A. Maryniarczyk // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001. — Т. II. — S. 306–318.

<sup>269</sup> См.: Давыденков, О. *Догматическое богословие*. — С. 150–166.

<sup>270</sup> Zdybicka, Z. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. — S. 155; Herbut, J. *Partycypacja* / J. Herbut // *Leksykon Filozofii Klasycznej* / red. J. Herbut. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1997. — S. 421–422.

<sup>271</sup> Цит. по: *Основы онтологии: учеб. пособие*. — С. 28.

ложении Книги Бытия (в латинской транскрипции: *bereszit bara'h elohim ha szammaim we et ha arec*) выступает одновременно в значении прошедшего, настоящего и будущего времени<sup>272</sup>. Поэтому дословный перевод этого предложения должен быть таким: «Началом есть: Бог творил, творит и будет творить небо и землю»<sup>273</sup>.

Партиципативный характер бытия сущего является в экзистенциальном неотомизме основанием для утверждения как о бытийной *трансцендентности* Абсолюта, так и об Его *имманентности*, присутствии в бытии мира<sup>274</sup>. «Трансцендентность заключается в совершенном отличии бытийной структуры Абсолюта относительно случайного сущего. Имманентность же проявляется в присутствии Абсолюта как причины во всем, что существует. <...> Бытийная трансцендентность Абсолюта тесно связана Его познавательной трансцендентностью относительно каждого другого предмета познания»<sup>275</sup>. Таким образом, Бог присутствует в мире как основание и первопричина его бытия, которое наличествует только в силу постоянной внутренней причастности к Бытию Божию. Без экзистенциальной связи с Богом мир обратился бы в ничто.

Современный неотомизм признает непреходящее значение «пяти путей» открытия Бытия Божия, которые предложил Фома Аквинский. Эти «пути» интерпретируются сегодня не как некие аргументы в пользу Бытия Божия, но именно как

---

<sup>272</sup> Krapiec, M. *Filozofia w teologii. Czytajac Encyklikę «Fides et ratio»*. — S. 27.

<sup>273</sup> Ibid.

<sup>274</sup> Zdybicka, Z. *Bóg*. — S. 653; она же. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. — S. 151.

<sup>275</sup> Zdybicka, Z. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. — S. 151.

пути мысли, которые приводят человеческий разум через осмысление бытия случайного сущего к выводу о необходимости признания Бытия Абсолютного — Божия<sup>276</sup>.

Стоит подчеркнуть, что данное философское направление стоит на позиции апостериорности философских утверждений о Бытии Божиим. В связи с этим неотомисты постоянно подвергают критике т. н. онтологический аргумент в теодицее<sup>277</sup>. Они считают его принципиальной ошибкой отождествление логического и реального порядков. Согласно теоретикам Люблинской школы, реалистичные рассуждения о Бытии Божиим должны исходить не из понятия о Нем, но из факта реального бытия случайного сущего. Это последнее можно зафиксировать только с помощью онтологического суждения<sup>278</sup>. Отталкиваясь от бытия мира, человеческая мысль открывает необходимость Бытия Божия как основания бы-

---

<sup>276</sup> Krapiec, M. *Filozofia i Bóg* / M. Krapiec // *Odzyskać świat realny* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999<sup>2</sup>. — Т. XXIII. — S. 210–253; Zdybicka, Z. *Drogi afirmacji Boga*. — S. 444–451; она же. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 329–331.

<sup>277</sup> См.: Moskal, P. *Argumentum Anselmi* / P. Moskal // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001. — Т. I. — S. 331–332; Krapiec, M. *Ab esse ad posse* / M. Krapiec // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001. — Т. I. — S. 14–17. Об исторических интерпретациях онтологического аргумента см.: Лепин, С. *Онтологический аргумент бытия Бога: опыт историко-философской реконструкции* / иерей Сергей Лепин // Труды Минской духовной академии. — 2005. — № 3. — С. 28–34.

<sup>278</sup> Gonddek, A. *Egzystencjalny sąd* // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002. — Т. III. — S. 45–52.

тия мира. От очевидности Бытия Божия отталкивается не философская, но богословская мысль, основанная на вере в Откровение.

Опираясь на «пять путей» Аквината, философы Люблинской школы разрабатывают и другие «пути» рассуждений о Бытии Божиим, а также не отрицают познавательной ценности психологических, антропологических и иных аргументов в пользу Бытия Божия<sup>279</sup>. При этом они постоянно подчеркивают неадекватный характер нашего рационального богопознания. Эта неадекватность обусловлена, во-первых, бытийной разницей между Богом и миром, а во-вторых, ограниченностью человеческого познания<sup>280</sup>. Философское богопознание всегда имеет опосредованный и в основном негативный характер. Позитивно можно утверждать лишь необходимость Бытия Божия<sup>281</sup>.

Анализируя аргументы сторонников атеизма, Здыбицка приходит к заключению, что с философской точки зрения нельзя обосновать тезис о том, что Бог не существует<sup>282</sup>.

---

<sup>279</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 325–337; она же. *Drogi afirmacji Boga*. — S. 397–467; она же. *Bóg*. — S. 650–651.

<sup>280</sup> Zdybicka, Z. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. — S. 152–153.

<sup>281</sup> Ibid. — S. 153–154.

<sup>282</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 325–337; она же. *Drogi afirmacji Boga*. — S. 444–451; она же. *Ateizm / Z. Zdybicka // Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001. — Т. I. — S. 371–390.

#### 4.2.2. Причастность мира и человека к Бытию Божию

Конечное объяснение существования религии в работах представителей Люблинской школы дает метафизическая теория партиципации сущего. Разработала эту теорию и применила в философии религии З. Здыбicka<sup>283</sup>.

Как уже указывалось, термин «партиципация» (лат. *participatio*) в латинском языке значит «участие, причастность». Выражение *ens per participationem* авторы Люблинской школы употребляют в метафизике и философии религии для обозначения несамодостаточного и несомообъяснимого характера бытия мира. Бытие мира можно объяснить только фактом его причастности к абсолютному Бытию Божию<sup>284</sup>. Иначе говоря, между миром случайного сущего и Богом-Абсолютом существует необходимое причинно-следственное отношение — отношение бытийной причастности мира к Бытию Божию.

Здыбicka различает в отношении бытийной причастности три аспекта причинной детерминации сущего со стороны Бога-Абсолюта: 1) детерминацию экзистенциальную, 2) детерминацию структурную, 3) детерминацию целевую<sup>285</sup>. Экзистенциальная детерминация со стороны Абсолюта означает акт уделения бытия, введения в бытие. «Акт бытия сущего является первым и непосредственным результатом действия Бога и представляет собой корень сущего, его “экзистенциаль-

---

<sup>283</sup> Zdybicka, Z. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*.

<sup>284</sup> См.: Ibid. — S. 170–171. О метафизической причастности согласно Аквинату см.: Скола, А. *Богословская антропология*. — С. 114–116.

<sup>285</sup> Zdybicka, Z. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. — S. 171.



ную энергию”, благодаря которой вещь становится сущей»<sup>286</sup>. Причем акт уделения бытия охватывает не только момент возникновения сущего, но и его продолжающееся существование во времени — является процессом перманентным<sup>287</sup>.

Экзистенциальная детерминация со стороны Абсолюта влечет за собой детерминацию структурную и целевую. Ведь, являясь созидателем сущего, Бог-Абсолют устанавливает одновременно его структуру и обуславливает целевую динамику. «Совместное присутствие трех факторов — целевого, структурного и экзистенциального — характерно для всякого сознательного действия. Это касается и действия Абсолюта относительно мира», — рассуждает Здыбicka<sup>288</sup>.

Она делает важный вывод о том, что Бог, обладающий абсолютным и самодостаточным бытием, в деле созидания мира ничем не связан. Поэтому Бог выступает конечной целью бытия сущего и первопричиной его экзистенциальной динамики<sup>289</sup>.

Все сказанное о партиципативном характере бытия мира касается и бытия человека. Оно тоже связано с Богом-Абсолютом объективным отношением бытийной зависимости — экзистенциальной, структурной и целевой. И именно на этом объективном отношении может зиждиться отношение другое — духовно-нравственное, религиозное. «Можно сказать, что мы сами, вместе со всем контекстом нашего бытийствования, являемся в определенном смысле «религиозными», поскольку именно посредством бытия мы связаны с Богом. <...> Эта бы-

---

<sup>286</sup> Zdybicka, Z. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. — S. 162.

<sup>287</sup> Ibid. — S. 163.

<sup>288</sup> Ibid. — S. 164–167.

<sup>289</sup> Ibid. — S. 168.

тийная связь всего сущего с Богом должна в человеке — существе личном, сознательном и свободном — стать осознанной и лично выраженной. Человек, осознавая в себе бытийную связь с Богом, призван как бы заново установить с Ним связь через познание и любовь», — пишет Здыбицка<sup>290</sup>.

Таким образом, с метафизической точки зрения, религиозное бытие человека объективно фундировано, в конечном счете, на отношении бытийной зависимости человека от Бога и ее осознании человеческим субъектом. «Религиозность вырастает из осознания человеком своего происхождения от Бога и является сознательным и свободным обращением к Нему как к Наивысшему Благу»<sup>291</sup>. Об этой зависимости говорит Священное Писание: «Ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 28); «Ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11, 36). Согласно философам Люблинской школы, осознание этой объективной зависимости полагает начало религиозной жизни человека.

### Выводы

Подводя итог, отметим, что указание онтологических причин бытия религии представителями Люблинской школы является не чем иным, как заимствованием тезисов общей метафизики сущего (в другой терминологии — онтологии). В этом смысле предлагаемая ими философия религии на завершающей стадии построена с помощью метода теоретической конструкции, не отличаясь какой-либо концептуальной новизной. Очевидно, именно это обстоятельство повлекло критику их концепции философии религии со стороны самих

---

<sup>290</sup> Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. — S. 341.

<sup>291</sup> *Ibid.* — S. 302.

же неотомистов, в частности М. Яворского. Последний указывал (см. главу II), что чрезмерный акцент на онтологических тезисах как бы нивелирует специфику религиозного опыта и религиозного бытия человека. А вместе с тем этот опыт и это бытие нельзя отождествить с обыденным опытом человеческого бытийствования и миропознания.

Кроме того, теория партиципации сущего по своему содержанию напоминает общеизвестный тезис догматического богословия о творении мира Богом из ничего.

Эти замечания показывают, насколько сложным предметом для философского объяснения является религия. Даже привлечение серьезной метафизической методологии, как мы могли убедиться, не дает исчерпывающего, удовлетворяющего пылливый ум ответа на вопрос, почему же религия существует. И это наводит на мысль, что по своей природе религия более является тайной, нежели научной проблемой, — как является Тайной, а не проблемой, Тот, к Кому обращается религиозный субъект.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ философии религии Люблинской школы дает основания для ряда выводов и критических оценок.

1. Философию религии Люблинской школы согласно методологии ее построения следует отнести к метафизическому (онтологическому) типу и определить как частную онтологию. Онтологический характер этой философии религии выражается в использовании методологических принципов общей метафизики сущего, разработанной в экзистенциальном неотомизме, и обуславливает независимость этой философии религии как от гуманитарных религиоведческих наук, так и от теологии. Онтологическое содержание и универсальный объем имеет само используемое здесь понятие религии, которое обозначает не ту или иную конкретную форму религиозной жизни или ее свойство, но сам *факт* отношения человека к Богу как сущность любой религиозной формы.

2. Благодаря метафизическому методу факт религии можно и нужно рассматривать в широком экзистенциальном контексте, не ограничиваясь рамками конкретной исторической формы религии. Это позволяет обнаружить источники религиозной жизни человека не только в той или иной вероучительной и богослужебной традиции, но и в его экзистенциальных переживаниях хрупкости и конечности бытия, факта смерти, а также в стремлении человеческого духа преодолеть бытийные ограничения посредством связи с трансцендентным бытийным Абсолютом.

3. Классическое определение религии как реального отношения между человеком и Богом (трансцендентным бытийным Абсолютом), несмотря на свою очевидность, не теряет важности для религиоведения и теологии. Оно верно отражает конституирующие факт религии факторы: наличие субъекта и

объекта религии и установление реального отношения между ними. Метафизический метод позволяет уточнить, что религиозное отношение не является фактом статичным и неизменно актуальным, но в связи с личностной природой человека имеет потенциальный характер и для своего осуществления требует совершения личных религиозных актов.

4. Применение метафизического метода в антропологии позволяет интерпретировать в качестве оснований религии сам конечный характер человеческого бытия и его личностную природу (познание, воление, свободный выбор). При взвешенном подходе эти факторы получают статус антропологических предпосылок существования религии. Стремление к их подробному анализу представляет собой отличительную особенность философствования представителей Люблинской школы.

5. Метафизический подход к религии позволяет дать положительный ответ на главный вопрос философии религии — вопрос о реальности бытия трансцендентного Абсолюта. На примере философии религии Люблинской школы можно убедиться, что, заимствуя теодицеальные тезисы и аргументы у общей метафизики, в качестве объективного основания бытия религии можно указать именно реальность Бытия Божия и фундаментальную бытийную зависимость человека от Бога.

Вместе с тем под адресом философии религии Люблинской школы можно поставить несколько вопросов, требующих своего разрешения. *Во-первых*, каждая ли историческая форма религии подпадает под классическое определение религии как отношения человека к личному трансцендентному Абсолюту? Ведь такое определение можно дать, имея в виду прежде всего христианство и христианскую метафизику. Например, буддизм под такое определение отнесет далеко не каждый религиовед. *Во-вторых*, исследуемая философия религии уходит от важ-

ных вопросов по поводу религиозного опыта: благодаря чему и каким образом экзистенциальный опыт человека перерастает в опыт религиозный? Ведь экзистенциальные переживания, несмотря на свою интенсивность и глубину, сами по себе не конституируют никакого сознательного отношения к Абсолюту, оставаясь имманентными переживаниями субъекта. *В-третьих*, подобные вопросы можно поставить и под адресом указанных антропологических оснований существования религии: благодаря чему и каким образом сам характер человеческого бытия и духовная природа личности инициируют конкретный религиозный акт?

Представляется, что ответы на эти вопросы в рамках философии религии данного типа дать проблематично. Традиционно разделяя философию и теологию, неотомизм ограничивается нейтральной по отношению к теологии концепцией религии как отношения человека к Абсолюту. Кроме того, излишний акцент этой философии религии на аргументах Бытия Божия несколько смещает познавательный акцент, уводя философское вопрошание от тайны самой религии как личного отношения между конечным человеком и абсолютным Богом.

Таким образом, напрашивается вывод о том, что даже философия религии метафизического типа не может дать исчерпывающие ответы на вопросы, касающиеся религиозного бытия человека. Проведенное исследование убеждает в том, что личностная природа религии не вписывается целиком в рамки научной проблемы, представляя собой не столько теоретическую проблему, сколько тайну личного общения человека и Бога. Средствами для исследования этой тайны располагает теология, берущая за основу Откровение Божие и факт веры в него.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### І. Первоисточники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / В русском переводе с приложениями. — Четвертое издание. — Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1989. — 2535 с.

#### **Труды представителей Люблинской школы, посвященные философии Бога и религии или касающиеся этой проблематики:**

2. Bronk, A. *Nauka wobec religii. Teoretyczne podstawy nauk o religii* / A. Bronk. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996. — 252 s.

3. Dłubacz, W. *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe* / W. Dłubacz; przedmowa M. A. Krapiec. — Lublin: Wydawnictwo «POLIHYMNIA», 1994. — 206 s.

4. Herbut, J. *Partycypacja* / J. Herbut // *Leksykon Filozofii Klasycznej* / red. J. Herbut. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1997. — S. 421–422.

5. Krapiec, M. *Dziela* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991. — T. XV: *U podstaw rozumienia kultury*. — 265 s.

6. Krapiec, M. *Dziela* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993<sup>2</sup>. — T. I: *Teoria analogii bytu*. — 437 s.

7. Krapiec, M. *Dziela* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995<sup>3</sup>. — T. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. — 528 s.

8. Krapiec, M. *Dziela* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000<sup>2</sup>. — T. XVIII: *Ludzka wolność i jej granice*. — 216 s.

9. Krapiec, M. *Nauka i religia* / M. Krapiec // *Człowiek — kultura — uniwersytet* / M. Krapiec; wybór i opracowanie ks. A. Wawrzyniak. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1982. — S. 175–204.

10. Krapiec, M. *Świętość spełnieniem osoby* / M. Krapiec, Z. Zdybicka // *Człowiek — kultura — uniwersytet* / M. Krapiec; wybór i opracowanie ks. A. Wawrzyniak. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1982. — S. 59–74.

11. Krapiec, M. *Religia gwarantem praw człowieka* / M. Krapiec // *Religia a sens bycia człowiekiem* / pod red. Zofii J. Zdybickiej. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994. — S. 11–31.

12. Krapiec, M. *Ku afirmacji Absolutu* / M. Krapiec // *Wprowadzenie do filozofii* / M. Krapiec, S. Kamiński, Z. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996<sup>2</sup>. — S. 216–230.

13. Krapiec, M. *Filozofia i Bóg* / M. Krapiec // *Dziela* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999<sup>2</sup>. — T. XXIII: *Odzyskać świat realny*. — S. 212–253.

14. Krapiec, M. *Religia w Zofii Józefy Zdybickiej filozoficznym wyjaśnianiu* / M. Krapiec // *Roczniki Filozoficzne*. — 1999. — № 47. — Z. 2. — S. 5–11.

15. Krapiec, M. *Rozumieć podstawy religii* / M. Krapiec // *O chrześcijańską kulturę* / M. Krapiec. — Lublin: Instytut Edukacji Narodowej, 2000. — S. 44–46.

16. Krapiec, M. *Ab esse ad posse* / M. Krapiec // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001. — T. I. — S. 14–17.

17. Krapiec, M. *Dlaczego nieprzemijająca nowość myśli Tomasza? (O antropologię integralną)* / M. Krapiec // *Rozum otwarty na wiarę: «Fides et ratio — w rocznicę ogłoszenia». II Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne (KUL, 9–10. XII. 1999)* / red. A. Maryniarczyk, A. Gudanec. — Praca zbiorowa. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000. — S. 13–32.



18. Maryniarczyk, A. *Creatio ex nihilo* / A. Maryniarczyk // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001. — T. II. — S. 306–318.

19. Moskal, P. *Rozumowe podstawy religii chrześcijańskiej w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego* / P. Moskal // *Człowiek w kulturze*. — 1995. — № 4–5. — S. 237–248.

20. Moskal, P. *Spór o racje religii* / P. Moskal. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000. — 253 s.

21. Moskal, P. *Argumentum Anselmi* / P. Moskal // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001. — T. I. — S. 331–332.

22. Stępień, A. *Zagadnienie Boga w fenomenologii* / A. Stępień // *Aby poznać Boga i człowieka*. — T. I: *O Bogu dziś* / red. B. Bejze. — Warszawa, 1974. — S. 85–94.

23. Zdybicka, Z. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem* / Z. Zdybicka. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1972. — 218 s.

24. Zdybicka, Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii* / Z. Zdybicka. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1977, 1993<sup>2</sup>. — 492 s.

25. Zdybicka, Z. *Religia i religioznawstwo* / Z. Zdybicka. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992<sup>2</sup>. — 447 s.

26. Zdybicka, Z. *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka* / Z. Zdybicka // *O Bogu I o człowieku dziś* / red. B. Bejze. — Warszawa, 1968. — T. I. — S. 179–200.

27. Zdybicka, Z. *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?* / Z. Zdybicka // *Zeszyty Naukowe KUL*. — 1974. — № 4. — Z. 17. — S. 17–27.

28. Zdybicka, Z. *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga* / Z. Zdybicka // *Roczniki Filozoficzne*. — 1982. — № 30. — Z. 2. — S. 5–13.

29. Zdybicka, Z. *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii* / Z. Zdybicka // *Nauka — światopogląd — religia* / red. Z. Zdybicka. — Warszawa 1989. — S. 79–95.

30. Zdybicka, Z. *Czy człowiek jest homo religiosus?* / Z. Zdybicka // *Roczniki Filozoficzne*. — 1989–1990 — № 37–38. — Z. 1. — S. 239–252.

31. Zdybicka, Z. *Definicja religii a typy nauk o religii* / Z. Zdybicka; współautor S. Kamiński // *Religia i religioznawstwo* / Z. Zdybicka. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992<sup>2</sup>. — S. 353–414.

32. Zdybicka, Z. *Marksystowska teoria religii* / Z. Zdybicka // *Religia i religioznawstwo* / Z. Zdybicka. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992<sup>2</sup>. — S. 105–138.

33. Zdybicka, Z. *Problem poznania religijnego* / Z. Zdybicka // *Religia i religioznawstwo* / Z. Zdybicka. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992<sup>2</sup>. — S. 415–437.

34. Zdybicka, Z. *Religia — odpowiedzi na ludzką dolę* / Z. Zdybicka // *Religia i religioznawstwo* / Z. Zdybicka. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992<sup>2</sup>. — S. 43–50.

35. Zdybicka, Z. *Idea zbawienia w głównych religiach świata* / Z. Zdybicka // *Religia i religioznawstwo* / Z. Zdybicka. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992<sup>2</sup>. — S. 281–301.

36. Zdybicka, Z. *Człowiek i religia* / Z. Zdybicka // *Wprowadzenie do filozofii* / M. Krapiec, S. Kamiński, Z. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996<sup>2</sup>. — S. 469–513.

37. Zdybicka, Z. *Rola religii w kulturze* / Z. Zdybicka // *Nauka — światopogląd — religia* / red. Z. J. Zdybicka. — Warszawa, 1989. — S. 95–109.

38. Zdybicka, Z. *Bóg czy sacrum?* / Z. Zdybicka // *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów?* / Dzieło zb.; red. A. Maryniarczyk, M. Gonddek. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1999. — S. 189–217.

39. Zdybicka, Z. *Religia a kultura* / Z. Zdybicka // *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej* / red. H. Zimoń. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000. — (Studia Religiologiczne. 1. Pod red. H. Zimonia SVD). — S. 167–183.

40. Zdybicka, Z. *Czym jest i dlaczego istnieje religia?* / Z. Zdybicka // *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej* / red. H. Zimoń. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000. — (Studia Religiologiczne. 1. Pod red. H. Zimonia SVD). — S. 53–69.

41. Zdybicka, Z. *Spełnienie się człowieka w religii* / Z. Zdybicka // *Człowiek w kulturze*. — 2000. — № 13. — S. 19–33.

42. Zdybicka, Z. *Bóg* / Z. Zdybicka // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000. — T. I. — S. 640–649.

43. Zdybicka, Z. *Ateizm* / Z. Zdybicka // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001. — T. I. — S. 371–390.

44. Zdybicka, Z. *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii* / Z. Zdybicka // *Osoba i realizm w filozofii* / red. A. Maryniarczyk, K. Stępień. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002. — S. 255–273. — (Zadania współczesnej metafizyki. T.  $\frac{3}{4}$ ).

45. Zdybicka, Z. *Religia drogą spełnienia się człowieka* / Z. Zdybicka // *Osoba i realizm w filozofii* / red. A. Maryniarczyk, K. Stępień. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002. — S. 101. — (Zadania współczesnej metafizyki. T.  $\frac{3}{4}$ ).

46. Zdybicka, Z. *Filozofia religii* / Z. Zdybicka // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002. — T. III. — S. 536–537.

**Труды представителей Люблинской школы  
по другим темам:**

47. Dec, I. *Transcendencja człowieka w przyrodzie* / I. Dec. — Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, 1994. — 287 s.

48. Gondek, A. *Egzystencjalny sąd* / A. Gondek // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002. — T. III. — S. 45–52.

49. Kamiński, S. *Osobliwość metodologiczna teorii bytu* / S. Kamiński // *Pisma wybrane* / S. Kamiński. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1989. — T. I: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. — S. 71–87.

50. Kamiński, S. *Wyjaśnianie w metafizyce* / S. Kamiński // *Pisma wybrane* / S. Kamiński. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1989. — T. I: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. — S. 151–176.

51. Kiereś, H. *Polityka a religia. Na kanwie myśli Feliksa Konecznego* / H. Kiereś // *Człowiek w kulturze*. — 2000. — № 13. — S. 200–201.

52. Krąpiec, M. *Człowiek — dramat natury i osoby* / M. Krąpiec // *Człowiek — kultura — uniwersytet* / M. Krąpiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1982. — S. 15–41.

53. Krąpiec, M. *Teoria bytu osobowego* / M. Krąpiec // *Dzieła* / M. Krąpiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991<sup>5</sup>. — T. IX: *Ja — człowiek*. — S. 417–425.

54. Krąpiec, M. *Dzieła* / M. Krąpiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991<sup>5</sup>. — T. IX: *Ja — człowiek*. — 492 s.

55. Krąpiec, M. *Dzieła* / M. Krąpiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994<sup>3</sup>. — T. IV: *Z teorii i metodologii metafizyki* / Współautor Stanisław Kamiński. — 445 s.

56. Krąpiec, M. *Człowiek w kulturze* / M. Krąpiec. — Warszawa: Wydawnictwo Tadeusza Rądjusza «Gutenberg—Print», 1996. — 273 s.

57. Krąpiec, M. *Filozofia — co wyjaśnia?* / M. Krąpiec. — Lublin: Fundacja «Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej», 1998. — 143 s.

58. Krapiec, M. *Filozofia w teologii. Czytajac Encyklikę «Fides et ratio»* / M. Krapiec. — Lublin: Instytut Edukacji Narodowej, 1999. — 147 s.

59. Krapiec, M. *Ku teorii osoby* / M. Krapiec // *Dziela* / M. Krapiec. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999<sup>2</sup>. — T. XXIII: *Odzyskać świat realny*. — S. 472–487.

60. Maryniarczyk, A. *Człowiek jako osoba* / A. Maryniarczyk // *Zeszyty z metafizyki. III. Realistyczna interpretacja rzeczywistości* / A. Maryniarczyk. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1999. — S. 89–100.

61. Maryniarczyk, A. *Zeszyty z metafizyki. IV. Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy* / A. Maryniarczyk. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000. — 147 s.

62. Wojtyła, K. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* / K. Wojtyła. — Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994<sup>3</sup>. — 543 s.

## **II. Источники, содержащие критику философии религии Люблинской школы**

63. Jaworski, M. *Religia a filozofia. Przyczynek do problematyki źródła religii* / M. Jaworski // *Roczniki Filozoficzne*. — 1999. — № 47. — Z. 2. — S. 161–167.

64. Jaworski, M. *Religia a filozofia religii. Przyczynek do metodologii filozofii religii* / M. Jaworski // *Filozofia i teologia w życiu człowieka* / Red. P. Mazanka. — Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2001. — S. 51–61. — (Studia z filozofii Boga, religii i człowieka. T. 1. )

65. Jaworski, M. *Podstawowe zadanie filozofii religii i problem jej metody* / M. Jaworski // *Pisma z filozofii religii* / kard. Marian Jaworski. — Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2002. — S. 250–257. — (Studia z filozofii Boga, religii i człowieka. T. 2).

### III. Вспомогательная литература

66. Белейканич, И. *Католический Катехизис с точки зрения православного богословия (Сравнительное богословие)* / протоиерей Имрих Белейканич; пер. со словацкого С. И. Антонюка. — К.: Пролог, 2008. — 122 с.

67. *Божественная литургия Златоустаго* // *Служебник*. — М.: Донской монастырь, Издательский отдел Московского Патриархата, 1991. — 351 с.

68. Бохеньский, Ю. *Сто суеверий: краткий философский словарь предрассудков* / Ю. Бохеньский; пер. с польск. — М.: Издательская группа «Прогресс»-«VIA», 1993. — 187 с.

69. Булгаков, С. *Природа религиозного сознания* / С. Булгаков // *Свет невечерний: Созерцания и умозрения* / С. Булгаков. — М.: Республика, 1994. — С. 7–86. — (Мыслители XX века).

70. Вальверде, К. *Философская антропология* / К. Вальверде; пер. с исп. Г. Вдовиной. — М.: Христианская Россия, 2000. — 411 с. — (Серия «АМАТЕКА»).

71. Филарет (Вахромеев). *О церковном богословии* / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет (Вахромеев) // *Путь жизнеутверждающей любви* / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет (Вахромеев). — К.: Дух і літера, 2004. — С. 19–36.

72. Филарет (Вахромеев). *Богословие и философия: аспекты диалога* / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет (Вахромеев) // *Путь жизнеутверждающей любви* / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет (Вахромеев). — К.: Дух і літера, 2004. — С. 37–46.

73. *Введение в общее религиоведение: учебник* / под ред. проф. И. Н. Яблокова. — М.: Книжный дом «Университет», 2001. — 576 с.

74. *Вера Православной Восточной Греко-Российской Церкви по ее символическим книгам: систематический сборник извлечений из определений соборов вселенских и поместных, правил св. апостол и св. отцев, Послания патриархов Православно-Кафолической Церкви*

о Православной вере, Православного Исповедания Кафолической и Апостольской Церкви Восточной и Католической Филарета, Митрополита Московского / сост. С. Никитский. — М.: Типография Ф. Иогансон, 1887. — Репринт. — СПб.: Светослов, 1998. — 95 с.

75. Михаил (Грибановский). *Лекции по введению в круг богословских наук* / епископ Михаил (Грибановский). — К.: Пролог, 2003. — 249 с.

76. Грицанов, А. *Ясперс // Новейший философский словарь* / сост. А. А. Грицанов. — Мн.: Изд. В. М. Скакун, 1998. — С. 873–875.

77. Давыденков, О. *Доматическое богословие: учебное пособие* / иерей Олег Давыденков. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. — 415 с.

78. Данилов, А. *Справочник по источникам для спецкурса: Проблемы западного религиоведения второй половины XX-го века* / А. Данилов. — Минск: ЕГУ, 1999. — 38 с.

80. Данилов, А. *Учебная программа курса «Основы религиоведения»* / А. Данилов. — Минск: ЕГУ, 2002. — 60 с.

81. Данилов, А. *Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога* / А. В. Данилов; науч. ред. Г. Вергауен. — Минск: Изд. Центр БГУ, 2004. — 326 с.

82. Джуссани, Л. *Реальность, разум и религия* / Л. Джуссани; пер. с итал. — Милан: «Христианская Россия», 1991. — 232 с.

83. Доброхотов, А. *Категория бытия в классической западноевропейской философии* / А. Доброхотов. — М.: Издательство Московского университета, 1986. — 247 с.

84. Петр (Екатериновский). *Указание пути к спасению: опыт аскетике*. — Переиздание / епископ Петр (Екатериновский). — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. — 395 с.

85. Жильсон, Э. *Философия и теология* / Э. Жильсон; пер. с франц. К. Демидова. — М.: Гнозис, 1995. — 192 с.

86. Жильсон, Э. *Избранное. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского* / Э. Жильсон; пер. с франц. В. Г. Вдовина. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. I. — 495 с. — (Серия «Книга света»).

87. Жильсон, Э. *Бог и философия* / Э. Жильсон // *Избранное: Христианская философия* / Э. Жильсон; пер. с франц. и англ. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — С. 583–654. — (Серия «Книга света»).

88. Жильсон, Э. *Бытие и сущность* / Э. Жильсон // *Избранное: Христианская философия* / Э. Жильсон; пер. с франц. и англ. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — С. 374–402. — (Серия «Книга света»).

89. Залоско, Ю. *Религия как часть культуры личности (подходы авторов Lublin School of Philosophy)* / Ю. Залоско // VII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры: материалы чтений (Минск, 22–24 мая 2001 г.): в 2 ч. / Европейский гуманитарный ун-т, Бел. гос. ун-т культуры; редкол.: Бендин А. Ю. (отв. ред.) [и др.]. — Ч. 1, кн. 2. — Минск: ООО «Ковчег», 2002. — С. 53–62.

90. Залоска, Ю. *Праблема гэтак званай рэлігійнай філасофіі: ці philosophy ancilla religionis est?* // Ю. Залоска // VI Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры: материалы чтений (Минск, 25–26 мая 2000 г.): в 2 ч. / Европейский гуманитарный ун-т, Бел. гос. ун-т культуры; редкол.: Бендин А. Ю. (отв. ред.) [и др.]. — Ч. 1, кн. 2. — Минск: Бел. гос. ун-т культуры, 2001. — С. 30–40.

91. Залоска, Ю. *Сутнасць і падставы рэлігіі* / Ю. Залоска // Ученые записки. Выпуск 1: Сборник научных статей факультета теологии / под ред. Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси (Вахромеева К. В.). — Минск: ЕГУ, 2002. — С. 195–208.

92. *История и теория атеизма: учебное пособие* / редкол.: М. П. Новиков (отв. ред.) [и др.]. — 2-е изд. — М.: Мысль, 1982. — 430 с.

93. Коплстон, Ф. *История средневековой философии* / Ф. Коплстон; пер. с англ. И. Борисовой; послесл. М. Гарнцева. — М.: Энигма, 1997. — 512 с. — (Серия «История духовной культуры»).



94. Коплстон, Ф. *Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя* // Ф. Коплстон; пер. с англ. В. П. Гайдено. — М.: Вестком, 1999. — 276 с.

95. Кромпец, М. *Беседы о метафизике. С Мечиславом А. Кромпцом беседует Анджей Марынярчик* / М. Кромпец; пер. с польск. А. Городецкого. — Люблин: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1999. — 116 с.

96. Кураев, А. *Диспут с атеистом* / диакон Андрей Кураев. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. — 160 с. — (Серия «Кафедра»).

97. Лега, В. *Плотин, патристика и современность. Апологетические очерки* / В. Лега. — М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2002. — 122 с.

98. Лепин, С. *Онтологический аргумент бытия Бога: опыт историко-философской реконструкции* / иерей Сергей Лепин // Труды Минской Духовной Академии. — 2005. — № 3. — С. 28–34.

99. Лобковиц, Н. *Что случилось с толизмом? От энциклики Aeterni Patris до Второго Ватиканского собора* / Н. Лобковиц // Вопросы философии. — 1997. — № 1. — С. 93–106.

100. Маритен, Ж. *Краткий очерк о существовании и существующем* / Ж. Маритен // *Философ в мире* / Ж. Маритен; пер. с фр., послесл., коммент. Б. Л. Губмана. — М.: «Высшая школа», 1994. — С. 24–36. — (Серия «Библиотека философа»).

101. Михаил (Мудьюгин). *Введение в основное богословие* / архиепископ Михаил (Мудьюгин). — М.: Общедоступный Православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 1995. — 225 с.

102. *Научный атеизм: учебник для вузов* / А. Ф. Окулов [и др.]. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1974. — 288 с.

103. Августин (Никитин). *Руководство к основному богословию* / архимандрит Августин (Никитин). — Мн.: Харвест, 2001. — 382 с.

104. *О религии и церкви: сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства.* — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1981. — 176 с.

105. Осипов, А. *Путь разума в поисках истины. (Основное богословие)* / А. Осипов. — М.: Даниловский благовестник, 1997. — 336с.

106. *Основы онтологии: учеб. пособие* / под ред. Ф. Ф. Вяккерера [и др.]. — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1997. — 280 с.

107. Реале, Д. *Западная философия от истоков до наших дней* / Д. Реале, Д. Антисери; пер. с итал. С. Мальцевой. — СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1994–1997. — Т. 2: *Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли)*. — 1995. — 368 с.

108. *Религиоведение: учеб. пособие* / М. Я. Ленсу [и др.]; под ред. М. Я. Ленсу [и др.]. — Минск: Новое знание, 2003. — 446 с. — (Серия «Социально-гуманитарное образование»).

109. *Религиоведение: учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению.* — М.: Гардарика, 1998. — 536 с.

110. Рогалевич, Н. *Религиоведение: экспресс-курс* / Н. Рогалевич, Б. Сумароков, А. Островцев. — Минск: Новое знание, 2003. — 207 с.

111. Свежавски, С. *Святой Фома прочитанный заново* / С. Свежавски // Символ. — 1995. — № 33. — С. 7–184.

112. Скола, А. *Богословская антропология* / А. Скола, Д. Маренго, Х. П. Лопес; пер. с итал. Ю. Ромашева. — М.: Христианская Россия, 2005. — 383 с. — (Серия «АМАТЕКА»).

113. Суинберн, Р. *Есть ли Бог?* / Р. Суинберн; пер. с англ. Ю. Кимелева. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 120 с. — (Серия «Богословие и наука»).

114. Угринович, Д. *Введение в религиоведение* / Д. Угринович. — 2-е изд., доп. — М.: Мысль, 1985. — 270 с.

115. Фиолетов, Н. *Очерки христианской апологетики* / Н. Фиолетов; предисловие профессора, доктора наук протоиерея Глеба

Каледы. — 2-е изд. — Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000. — 238 с.

116. Фишер, Н. *Философское вопрошание о Боге* / Н. Фишер; пер. с нем. Г. Вдовина. — М.: Христианская Россия, 2004. — 413 с. — (Серия «АМАТЕКА»).

117. Фома Аквинский. *Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43* / Фома Аквинский; пер. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. — К.: Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. — 560 с.

118. *Экзистенциализм // Философский словарь* / под ред. И. Т. Фролова. — 5-е изд. — М.: Политиздат, 1986. — С. 554–555.

119. *Энциклика Fides et ratio Святого Айца Яна Паўла II* / переклад К. Лялько. — Минск: Выдавецтва «Про Хрысто», 2000. — 136 с.

120. Bocheński, J. *Logika religii* / J. Bocheński. — Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1990. — 134 s.

121. Dec, I. *Personalizm czy personalizmy?* / I. Dec // *Osoba i realizm w filozofii* / red. A. Maryniarczyk, K. Stępień. — Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002. — S. 47–65. — (Zadania współczesnej metafizyki. T. ¾).

122. Dogel, G. *Metafizyka* / G. Dogel. — Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, 1990<sup>2</sup>. — 171 s.

123. Garrigou-Lagrange, R. *Trzy okresy życia wewnętrznego* / R. Garrigou-Lagrange; tłum. S. Teresa Franciszkanka Służebnica Krzyża. — Poznań: Pallotinum, 1960–1962. — T I. — 476 s.; T II. — 635 s.

124. Gilson, E. *Tomizm: Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu* / E. Gilson; przeł. J. Rybałt. — Warszawa: Instytut wydawniczy PAX, 1998. — 462 s.

125. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. — Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 1994. — 738 s.

126. Kowalczyk, S. *Drogi ku Bogu* / S. Kowalczyk. — Wrocław: Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej, 1983. — 338 s.

127. Kowalczyk, S. *Zarys filozofii człowieka* / S. Kowalczyk. — Sandomierz: Wydawnictwo diecezjalne, 1990. — 319 s.

128. Kowalczyk, S. *Immanencja i transcendencja człowieka* / S. Kowalczyk // *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego* / S. Kowalczyk. — Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1995<sup>3</sup>. — S. 47–59.

129. Kowalczyk, S. *Filozofia Boga* / S. Kowalczyk. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1997<sup>4</sup>. — 352 s.

130. Kowalczyk, S. *Teoria poznania* / S. Kowalczyk. — Sandomierz: Wydawnictwo diecezjalne, 1999. — 184 s.

131. Kopeć, E. *Teologia fundamentalna* / E. Kopeć; wydanie nowe poprawione i uzupełnione. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1976. — 238 s.

132. Kuczkowski, S. *Psychologia religii* / S. Kuczkowski. — Kraków: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 1998<sup>2</sup>. — 399 s.

133. Łukaszyk, R. *Religijny akt ludzki* // *Encyklopedia Katolicka* / pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego. — Dodruk. — Lublin 1995. — T. I. — Kol. 269–273.

134. Majka, J. *Metodologia nauk teologicznych* / J. Majka. — Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1995. — 422 s.

135. *Podręcznik teologii dogmatycznej: w jedenastu traktatach* / red. W. Beinert. — Kraków: Wydawnictwo M, 1995. — Traktat IV: Langemeyer G. *Antropologia teologiczna* / przekład J. Fenrychowa, red. Z. Kijas. — 228 s.

136. *Podręcznik teologii dogmatycznej: w jedenastu traktatach* / red. W. Beinert. — Kraków: Wydawnictwo M, 1998. — Traktat I: Beinert W. *Teologiczna teoria poznania* / wstęp Bp A. Nossol, przekład J. Fenrychowa, red. Z. Kijas. — 352 s.

137. Rosa, St. *Teologia fundamentalna. Cz. I: Chrystologia* / St. Rosa. — Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej, 1998. — 172 s.

138. Rusecki, M. *Istota i geneza religii* / M. Rusecki. — Lublin; Sandomierz: Wydawnictwo diecezjalne, 1997. — 311 s.

139. *Skrót zarysu teologii (Sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu* / Skrótu dokonał i w objaśnienia zaopatrzył o. Feliks Bednarski OP. —

Warszawa: Fundacja pomocy Antyk, Wydawnictwo Antyk — Marcin Dybowski, 2000<sup>2</sup>. — 991 s.

140. *Suma Teologiczna*: o istocie religii / przeł. o. F. W. Bednarski. — Londyn: S. I. — T. 19.

141. Święty Tomasz z Akwinu. *Traktat o człowieku: Summa Teologii I, 75–89* / przełożył i opracował Stefan Swieżawski. — Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998<sup>2</sup>. — 768 s.

142. Sancti Thomae de Aquino. *Summa Theologiae, II–II, q. 81*. — Textum Leonium Romae 1897 editum [Электронный ресурс]. — 2008. — Режим доступа: <http://www.corpusthomisticum.org/sth3081.html>. — Дата доступа: 8. 02. 2008.

143. Sancti Thomae de Aquino. *Summa Theologiae, I–II, q. 2, a. 8 c.* — Textum Leonium Romae 1897 editum [Электронный ресурс]. — 2008. — Режим доступа: <http://www.corpusthomisticum.org/sth2001.html>. — Дата доступа: 1.04.2008.).

144. Sancti Thomae de Aquino. *Summa Theologiae, I–II, q. 3, a. 1 c.* — Textum Leonium Romae 1897 editum [Электронный ресурс]. — 2008. — Режим доступа: <http://www.corpusthomisticum.org/sth2001.html>. — Дата доступа: 1.04.2008.).

## Содержание

<b>Введение</b> .....	3
<i>Глава I</i>	
<b>Философия религии как онтология</b> .....	14
1.1. Исходные методологические принципы.....	14
1.2. Определение предмета философии религии.....	20
1.3. Метафизический метод.....	24
1.4. Сравнение с подходами других философских школ.....	27
Выводы.....	32
<i>Глава II</i>	
<b>Описание факта религии</b> .....	34
2.1. «Религиозный факт» и религиозный опыт.....	35
2.2. Пререлигиозный экзистенциальный опыт.....	38
2.3. Аспекты религиозного опыта.....	43
2.3.1. Религиозное переживание.....	43
2.3.2. Виды религиозных актов.....	49
2.3.3. Религия как факт культуры.....	51
Выводы.....	52
<i>Глава III</i>	
<b>Определение сущности религии</b> .....	54
3.1. Проблема дефиниции религии.....	54
3.2. Сущностные элементы религии.....	61
3.2.1. Субъект религиозного отношения.....	63
3.2.2. Объект религиозного отношения.....	64
3.2.3. Повод установления религиозного отношения.....	66
3.3. Классическая дефиниция религии.....	67
3.4. Свойства религиозного отношения.....	72
Выводы.....	77

*Глава IV*

<b>Объяснение причин существования религии</b> .....	79
4.1. Антропологические основания религии .....	80
4.1.1. Человек как личность .....	81
4.1.2. Характер человеческого бытия как основание религии .....	85
Выводы .....	109
4.2. Онтологические основания религии.....	111
4.2.1. Абсолютное Бытие Божие как фундаментальный факт .....	111
4.2.2. Причастность мира и человека к Бытию Божию .....	120
Выводы .....	122
<b>Заключение</b> .....	124
<b>Библиография</b> .....	127
I. Первоисточники .....	127
Труды представителей Люблинской школы, посвященные философии Бога и религии или касающиеся этой проблематики .....	127
Труды представителей Люблинской школы по другим темам .....	132
II. Источники, содержащие критику философии религии Люблинской школы.....	133
III. Вспомогательная литература .....	134