

SENS WIARY RELIGIJNEJ W ŚWIETLE REALIZMU FILOZOFICZNEGO

Życie współczesnego człowieka toczy się w klimacie postępu naukowo-technicznego. Jednakże odczuciom fascynacji kolejnymi osiągnięciami technologicznymi towarzyszy narastający niepokój o zachowanie ludzkiej tożsamości w coraz bardziej zmechanizowanym świecie. Przejawem tego są zwłaszcza pytania o człowieka. Pojawiają się one na terenie niemal każdej dyscypliny akademickiej, w tym również na gruncie filozofii. Niejako pod wpływem ewolucji technicznej, w ramach wielu współczesnych kierunków filozoficznych zauważa się wzmożone zainteresowanie „ewolucją” samego człowieka, czyli charakterem, prawami i perspektywami jego optymalnego rozwoju¹.

Do natury antropologii chrześcijańskiej, której fundamentem jest realizm filozoficzny, należy stała dyspozycja do weryfikacji własnego stanowiska, do permanentnego dialogu zarówno z rzeczywistością, jak i ze współczesnością. Z jednej strony bowiem uzgadnia się ona z realnymi parametrami ludzkiego życia osobowego, z drugiej natomiast – zajmuje się merytoryczną analizą wizji człowieka oferowanych przez poszczególne szkoły filozoficzne, formułując jednocześnie odpowiedzi pod ich adresem². Bez względu jednak na zakres i różnorodność podejmowanej problematyki, zagadnienie perspektywy ludzkiego życia pozostaje zawsze kwestią podstawową i dlatego najważniejszą. Tutaj z kolei, jednym z fundamentalnych i najbardziej kontrowersyjnych zagadnień współczesnej wiedzy o człowieku jest miejsce wiary religijnej w rozwoju zarówno ludzkiej osoby, jak i ludzkiego społeczeństwa³.

Ks. Paweł Tarasiewicz; dr filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii Kultury na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; adres do korespondencji: kstaras@kul.lublin.pl

¹ Zob. np. *Kultura wobec techniki*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2004; M. A. Krąpiec, *Czy człowiek bez celu?*, w: *Człowiek w kulturze 6-7*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 1995, s. 5-37; Z. J. Zdybicka: *Pesymistyczne i optymistyczne perspektywy człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 3, Warszawa 1969, s. 93-115.

² Por. Z. J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów*, „Colloquium Salutis”, 7(1975), s. 12-13.

³ Zob. np. *Wiara i życie*, red. B. Bejze, Warszawa 1985; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1998; *Wiara i rozum*, red. G. Witaszek, Lublin 1999; *Nauka i wiara*, red. A. Szostek, Lublin 1999.

Celem niniejszego artykułu jest próba włączenia się w dyskusję nad statusem wiary religijnej w rozwoju osoby ludzkiej. Podjęte zadanie zostanie zrealizowane w trzech etapach, na które złożą się studia nad aktem wiary w perspektywie ludzkiego poznania, ludzkiej miłości oraz dążenia do ludzkiej doskonałości. Podstawą przeprowadzonego namysłu będzie analiza prac przedstawicieli realizmu filozoficznego, jako kierunku w pełni respektującego integralną i uniwersalną wizję człowieka jako osoby⁴.

Od wiary do „visio beatifica”

O człowieku mówi się, że jest on „capax entis” i dlatego również „capax Dei”⁵. Jest on bowiem otwarty na przyjęcie prawdy zarówno o ludziach i rzeczach, jak też o Bogu, który dostępny jest poznawczo w sposób różnorodny, nigdy jednak bezpośrednio. Tym można tłumaczyć wielość typów wiedzy o Nim, o Jego istnieniu i naturze. Wśród nich znajdują się akty nadprzyrodzonego poznania Boga⁶.

Zarówno religijne poznanie Boga, jak i poznanie teologiczne, będące specjalnym opracowaniem poznania religijnego, są terenem realizacji, oprócz aktów naturalnych, również aktów nadprzyrodzonych, do których zalicza się wiarę, poznanie mistyczne, wreszcie poznanie Boga w życiu przyszłym⁷. Dzięki nim w poznaniu religijnym istnieje moment integracji wszelkich sposobów poznania, mający na celu zdobycie jak najpełniejszego obrazu Boga, pobudzenie człowieka do określonego działania oraz kontemplację Boga⁸.

Źródłem wiedzy o Bogu staje się, obok refleksji naturalnej i systematycznej, również objawienie. Stąd też asercja prawd, wchodzących w zakres poznania religijnego, obok oczywistości przedmiotowej i rozumowania, opiera się na wierze⁹. Praktyka językowa wpisana w kontekst życia codziennego wskazuje na wieloznaczność słowa „wierzyć”, stąd konieczność jego bliższej determinacji.

⁴ Osobowy rozwój człowieka jest bowiem prawdziwy, o ile jest zupełny, czyli dotyczy nie tylko każdego człowieka, ale także całego człowieka. Dlatego też w niniejszej pracy zostanie uwzględniona myśl św. Tomasza z Akwinu, Mieczysława A. Krapca i Zofii J. Zdybickiej.

⁵ Z. J. Zdybicka, *Problem Boga we współczesnym tomizmie*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. I, Warszawa 1968, s. 425.

⁶ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 427.

⁷ Tamże. Na temat religijnego poznania Boga por. również: M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 4(1961), z. 3, s. 39-58; Tenże, *Religijne poznanie Boga wg Romano Guardiniego*, Warszawa 1967; Tenże, *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, „Analecta Cracoviensia”, 2(1970), s. 53-80; S. Kamiński, *Od spostrzeżeń do poglądu na świat*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1969, s. 127-145.

⁸ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 276-277.

⁹ Z. J. Zdybicka, *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 33-34(1985-1986), z. 2, s. 33-34.

Często słowem „wiara” określa się ukryte życzenie, tzw. „wishful thinking”, gdy człowiek myśli o czymś i chciałby, aby tak było. Innym razem, podkreśla niepewność własnego myślenia, czego przykładem może być zdanie „Nie jestem całkowicie przekonany, ale wierzę, że tak jest”. Kolejną treść pojęcia wiary może stanowić taki stan rzeczy, którego człowiek wprawdzie nie potrafi uzasadnić, ale co do którego jest tak mocno przekonany, jakby mu to ktoś naukowo udowodnił.

Głębsza analiza faktu wiary wskazuje na to, iż ze swej natury wiąże się ona z problemem prawdy. Znajduje to swój wyraz w tezie św. Augustyna, według którego akt wiary polega na rozmyślaniu o czymś, co uznaje się za prawdę¹⁰. Naukę na ten temat pogłębił św. Tomasz z Akwinu. Analizując działanie ludzkiego intelektu, wyróżnił on moment wiary, polegający na uznaniu konkretnego twierdzenia za prawdziwe nie pod wpływem właściwego sobie przedmiotu (tj. formy poznawalnej intelektualnie), lecz pod wpływem woli. Wola przychodzi intelektowi z pomocą wtedy, gdy zawodzi go zarówno jego intuicja, jak i rozumowanie. „Wówczas – jak pisze Akwinata – wyboru dokonuje wola i powoduje uznanie jednej, ściśle określonej strony za prawdziwą, ze względu na coś, co nie wystarcza, aby pobudzić intelekt, ale wystarcza, aby pobudzić wolę, gdy na przykład uznanie tej właśnie strony za prawdziwą wydaje się dobre i słuszne. Tak właśnie dzieje się w przypadku człowieka wierzącego, gdy wierzy czyjeś obietnicy ponieważ to, co obiecane, wydaje mu się piękne lub użyteczne”¹¹. Człowiek wierzący przyjmuje więc prawdę nie tyle na podstawie własnych badań czy racjonalnego argumentu sprawdzalnego empirycznie, lecz dzięki treści przesłania. Z kolei z prawdą wiary nierozzerwalnie wiąże się świadectwo tego, kto ją głosi. Taka sytuacja znajduje swoją realizację w ramach konkretnej religii, w której przekaz wiary jest wewnętrznie związany z wiarygodnością jej świadków.

Z powyższej refleksji wynika, iż wiara jest podstawą afirmacji istnienia Boga i Jego natury, która bierze się z wolitywnego przyzwolenia na twierdzenia zawarte w objawieniu. Nie znaczy to jednak, że wiara jest pozbawiona elementu racjonalnego. Akt wiary człowieka rozumnego jest rozumny i chociaż transcenduje racjonalność, wcale jej nie przekreśla. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w znanej wypowiedzi św. Anzelmia: „fides gauerens intellectum” (wiara

¹⁰ „Credere est cum assensione cogitare” (cyt. za: Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 14a. 1 arg. 1).

¹¹ *De veritate*, q. 14 a. 1 co: “determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quia videtur bonum vel conveniens huic parti assentire. Et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur ei decens vel utile” (polskie tłumaczenie podano za: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz i in., Kęty 1998, s. 628).

poszukująca zrozumienia)¹². Akt ludzki, zwany wiarą, w religii chrześcijańskiej jest rozumiany jako relacja osoby ludzkiej do osobowego Boga. Charakterystykę wiary wyznaczają takie jej cechy, jak: orientacja na cel transcendentny oraz zaspokojenie dążeń poznawczych poprzez to, co boskie. Na tej bazie można zauważyć, iż wiara obejmuje przekonanie, że Bóg istnieje, przejawia inicjatywę w zbawieniu człowieka (Bóg objawia możliwości aktualizacji bytu ludzkiego) oraz jest właściwym rozwiązaniem ludzkiego życia, a zatem ostatecznym sensem i nadzieją na osiągnięcie szczęścia (zakłada pozytywną odpowiedź człowieka na możliwości oferowane przez Boga)¹³.

Mistyczne natomiast poznanie Boga różni się od poznania przez wiarę¹⁴. Jest ono formą afirmacji obecności Boga z możliwie maksymalnym dla człowieka w obecnym życiu wykluczeniem elementów pośredniczących. Afirmacja jako taka jest zawsze bardziej aktem woli (aktem miłości) niż intelektu, lecz jednocześnie zachowuje status aktu w pełni osobowego. Afirmacja obecności Boga w poznaniu mistycznym opiera się nie na mocy naturalnych władz poznawczo-wolitywnych, lecz na mocy interwencji Boga, która wzmacnia te właśnie władze osoby ludzkiej.

Poznanie mistyczne charakteryzuje odwrotna proporcjonalność treści do afirmacji istnienia Boga: im mniej treści poznawczych, tym silniejsza afirmacja, dająca bardziej poczucie niż doświadczenie obecności. Tym niemniej pośredniość poznawcza, chociaż często proporcjonalnie znikoma, wpływa w sposób decydujący na naturę samego aktu religijnego. Obok charakteru poznawczego posiada on wyraźny charakter aksjologiczny¹⁵. Dlatego też, w mistycznym poznaniu Boga należy wyróżnić następujące elementy: podmiotową bierność, poznawczą pewność oraz konieczność działania¹⁶.

W swoim ziemskim „statu viatoris” człowiek przygotowuje się do ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem. Dopiero ono pozwoli mu poznać Boga w pełni oraz wypełni całą jego potencję, czyli optymalną możność jego natury¹⁷. Poznanie religijne, angażujące człowieka jako osobę i integrujące wszelkie

¹² Z. J. Zdybicka, *Filozofia a koncepcja i afirmacja*, s. 34. Na temat pojęcia wiary religijnej por.: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 533-540.

¹³ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 432.

¹⁴ Z. J. Zdybicka, *Mistyczne poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*, „Summarium”, 1981, nr 10(30), s. 133. Por. również: W. Słomka, *Mistyczne doświadczenie religijne*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 101-111.

¹⁵ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 436-437.

¹⁶ Z. J. Zdybicka, *Mistyczne poznanie Boga*, s. 136-137.

¹⁷ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem osoby*, w: M. A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 73. Por. P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje kultury*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 138: „Kultura jest częściowym dopełnieniem natury, a nie całkowitym, dlatego potrzebne jest otwarcie na porządek nadprzyrodzony”.

jego władze poznawcze, osiągnie swoją doskonałą formę dopiero w życiu przyszłym, kiedy człowiek spotka się z Bogiem „twarzą w twarz” i całkowicie do Niego przyłgnie. Wówczas to Bóg stanie się formą, aktem aktualizującym potencjalność osobowego bytu ludzkiego. Taka aktualizacja nie wyklucza dynamiki ze względu na możliwość postępującego w nieskończoność uintensywnienia¹⁸. Najdoskonalszym zatem poznawczym aktem nadprzyrodzonym jest tzw. „visio beatifica”, stanowiąca najwyższy typ zjednoczenia człowieka z Bogiem¹⁹.

Od wiary do miłości

Kontekstem rozwoju człowieka jest świat natury i świat kultury, będący również nośnikiem informacji o człowieku oraz rozwiązań jego problemów, z problemem sensu życia włącznie. Osoba ludzka, zorientowana poznawczo na całą istniejącą rzeczywistość, tym samym w niej szuka prawdy absolutnej. Jej działalność poznawcza jest jednak narażona na błędy. U kresu aksjologicznych doświadczeń człowieka nie zawsze znajduje się Osobowy Bóg. Zdarza się człowiekowi orientować swoje nadzieje ku takim dobrom, jak postęp, ludzkość, nauka etc. i w nich upatrywać ostatecznego celu własnej egzystencji²⁰.

Dla odczytania właściwej perspektywy życia ludzkiego konieczny jest integralny obraz człowieka. Samo spojrzenie na jego świadomość, kulturę i język staje się niewystarczające, jeśli pominie się bezpośrednie doświadczenie, dotyczące samego bytu ludzkiego i jego relacji do innych bytów²¹. Charakter naturalnych doświadczeń osoby ludzkiej jest źródłem otwartości na pozanaturalne źródła prawdy – na objawienie, które rodzi potrzebę wiary. Wiara religijna wprowadza człowieka w rzeczywistość transcendentną, wymagającą od niego specjalnych predyspozycji.

Wiąże się z tym problem religijności człowieka, czyli skuteczności jego rozwoju poprzez kontakt osobowo-osobowy z „Ty” transcendentnym. Teoretyczne stanowiska wobec tej kwestii dają się sprowadzić do dwóch ambiwalentnych przekonań. Jedno reprezentuje pogląd, iż religijność nie należy do koniecznych atrybutów człowieka, jest zjawiskiem wtórnym i „uleczalnym” na drodze redukcji do innych czynników konstytuujących jego osobową strukturę. Drugie natomiast opiera się na tezie, że religijność jest stałym, a zarazem dynamicznym elementem bytu ludzkiego²².

¹⁸ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem*, s. 63, 73.

¹⁹ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 427; M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem*, s. 73-74.

²⁰ Tamże, s. 175.

²¹ Z. J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka*, s. 22.

²² Z. J. Zdybicka, *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 186.

Refleksja filozoficzna nad ontyczną stroną osoby ludzkiej, wskazująca na jej niekonieczność w istnieniu, prowadzi do poszerzenia zakresu jej transcendencji o możliwość orientacji na istnienie Osoby Transcendentnej, uzasadniającej osobowe życie człowieka. Determinantami potrzeb i predyspozycji transcendentnych jest ludzka rozumność i związana z nią wolność, przejawiająca się w aktywności człowieka. Aktywność poznawcza i wolitywna determinuje ludzką otwartość na inne byty o strukturze osobowej, a pośrednio – otwartość na „Ty” transcendentne. Ta otwartość na osobę „drugą” w ogóle, a przede wszystkim na Osobę Absolutu, decyduje o tej jakości bytu ludzkiego, jaką jest religijność²³.

Analiza poznawczej i wolitywnej aktywności człowieka, w której bierze udział jego religijna natura, prowadzi do uświadomienia jej celu, do odkrycia kresu aktualizacji osoby ludzkiej. Sposób samoaktualizacji człowieka na drodze poznania, miłości i twórczości jest zdeterminowany napięciem między tym, co ograniczone i relatywne, a orientacją na to, co nieograniczone, czyli absolutne. Tym samym działanie człowieka, będące aktem działającego, jest jednocześnie jego aktualizacją, czyli udoskonaleniem.

Pośród władz, które odzwierciedlają możność człowieka, na pierwszym miejscu znajduje się intelekt, jako władza poznawcza, oraz wola, jako władza dążenia i miłości. Aktualizacja ludzkich możności jest uwarunkowana przedmiotowo. Intelekt człowieka ciąży w kierunku prawdy, będącej jego przedmiotem właściwym. Natomiast ludzka wola jest nastawiona na zdobycie dobra. Rozum i wola predysponują człowieka do tego, że może on zarówno poznać intelektualnie wszystko, co istnieje, jak też wszystko pokochać. Zakres tych ludzkich władz jest nieograniczony, ponieważ ich ostatecznym celem jest Najwyższa Prawda i Najwyższe Dobro.

Ze względu na ograniczenia wynikające ze złożoności bytu ludzkiego, właściwym przedmiotem intelektu jest tylko to, co dane mu jest jako istniejące. Ludzki intelekt aktualizuje się o tyle, o ile poznaje istotę istniejących rzeczy. Poznaniu realnie istniejącego świata osób i rzeczy towarzyszy, również dany poznawczo, bytowy charakter tych rzeczy, tj. zmienny, skończony, niepierwotny, skutkowy, pochodny etc. Poznanie ludzkie, ze względu na tego rodzaju przedmiot, utrzymuje człowieka w stanie poszukiwania i potencjalności dopóty, dopóki w zbiorze jego przedmiotów nie znajdzie się Byt Absolutny, będący Absolutną Prawdą oraz pełnym Istnieniem i Przyczyną Istnienia wszystkich bytów przygodnych. Potencjalność ludzkiego intelektu nie zaktualizuje się w żadnej z prawd nieabsolutnych, nawet w afirmacji istnienia Boga, ponieważ ma ona charakter afirmacji skutkowo-koniecznej, a nie pełnego oglądu. Jedynie bezpośredni kontakt z Prawdą Absolutną może zapewnić całkowitą aktualizację

²³ Z. J. Zdybicka, *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka*, s. 192-193.

potencjalności intelektu ludzkiego. Stąd ostatecznym celem aktywności poznawczej jest Prawda Absolutna²⁴.

Ze względu na jedność człowieka, działanie woli jest ściśle związane z poznaniem. Podobnie jak intelekt ludzki nastawiony jest na poznanie wszelkiej prawdy, tak również ludzka wola dąży do osiągnięcia wszelkiego dobra. Już samo dążenie jest nieograniczone. Nie zatrzymuje się na jakiejś określonej płaszczyźnie, gdyż nie może znaleźć tam pełnego zadowolenia, zaspokojenia i nasylenia. Raczej transcenduje każde dobro cząstkowe, wciąż dążąc do pełni. Dążenie ludzkiej wolności charakteryzuje się pewną stałością, gdyż mimo tego, iż tu na ziemi bywa wciąż jakby hamowane, istnieje nadal. Każde niespełnienie wywołuje niezadowolenie, wyrażające się przez nudę, przesyt, awersję, wstręt czy rozpaczą, których całkowicie stłumić sam człowiek nie jest w stanie.

Niektóre z poznanych bytów człowiek czyni przedmiotem szczególnego pragnienia, orientuje się na nie, aby się z nimi zjednoczyć. Istotą miłości, czyli woliwotnego pragnienia, jest dążenie do zdobycia poznawalnego dobra, do zjednoczenia z nim. Zakres oddziaływania ludzkiej woli jest nieograniczony, ponieważ cokolwiek człowiek poznaje jako dobro, wszystko to może ukochać, tzn. ze wszystkim może połączyć się w akcie miłości. Realizacja miłości ma charakter dialogiczny. Stąd też dla człowieka adekwatnym przedmiotem miłości jest drugi człowiek, z którym można nawiązać dialog. Niestety, nawet osoba ludzka nie jest zdolna w pełni zaktualizować ludzkiej potencjalności w tej dziedzinie, nie mówiąc już o wszelkich dobrach infraludzkich. Zarówno byty nieosobowe, jak też ludzkie byty osobowe są bytami niepełnymi, niekoniecznymi, a tym samym utracalnymi i niszczywalnymi. Nawet realizacja teoretycznie bezzakłóceniewego kontaktu międzyosobowego nie jest pełna. Zawsze istnieje możliwość utraty tego kontaktu wraz ze śmiercią osoby kochanej. Ludzka potencjalność miłości może ostatecznie zostać zrealizowana jedynie w dialogu miłości z „Ty” transcendentnym, pojętym jako Osoba Najdoskonalsza i Najwyższe Dobro²⁵.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na problem wolności człowieka, który jest ściśle związany z dążeniem do Absolutnego Dobra. Jeśli chodzi o dobra nieabsolutne, osoba ludzka nie jest zdeterminowana w wyborze celu swego poznania i pragnienia. Sama decyduje o wyborze dobra, z którym łączy się przez miłość, będąc świadomą swojej w tym zakresie wolności. Jej wolność przejawia się w tym, że żadnego z tych dóbr nie musi pokochać. Jeżeli zaś wchodzi w relację miłości, czyni to na mocy osobistej decyzji, wyboru właśnie tego, a nie innego dobra. Momentem podejmowania decyzji towarzyszy doświadczenie odpowiedzialności, czyli zadowolenie bądź poczucie winy. Wyra-

²⁴ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 139.

²⁵ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 284-286.

żona poprzez tego rodzaju doświadczenie wolność pozostaje w ścisłej łączności z moralnością, która stanowi niepowątpiewalny fakt ludzkiej rzeczywistości²⁶.

Możliwość doświadczenia ludzkiej wolności daje podstawy specyfikacji porządku moralnego w kontekście porządku przyrody, odróżnienia „powinieniem” od „muszę”. Wolność człowieka jest nieograniczona jedynie w perspektywie orientacji na „Ty” transcendentne. Będzie on pozbawiony wolności zawsze ilekroć wybierze dobro nieabsolutne jako ostateczny cel swojej potencjalności. Człowiek wprawdzie jest częściowo zdeterminowany w stosunku do pewnych dóbr względnych, jednak nigdy do końca. Jest on predysponowany do transcendowania świata natury, którego działanie jest zawsze zdeterminowane określonym dobrem. Nawet w stosunku do pełni dobra – Osoby Najwyższej, osoba ludzka pozostaje do pewnego stopnia wolna. Decyduje o tym pośredniość poznania ludzkiego w życiu doczesnym²⁷.

Powyższa analiza działania ludzkiego prowadzi do wniosku, że „Ty” transcendentne, jako ostateczny cel ludzkiej potencjalności, nie jest przez człowieka wybierane, lecz dane mu obiektywnie. Nie mogąc nie dążyć do pełnego rozwoju swoich naturalnych możliwości, człowiek nie może nie chcieć zjednoczenia z Osobowym Absolutem. Ludzka wolność nie jest więc ostatecznie uwarunkowana przedmiotowo w aspekcie materialnym, lecz formalnym. Człowiek jest zdeterminowany przez „Ty” transcendentne, jednak pozostaje wolny co do drogi i sposobu dążenia do zjednoczenia z Nim. W tym kontekście można sformułować pozornie paradoksalny wniosek, że brak wolności w stosunku do Najwyższego Dobra jest równocześnie najwyższą wolnością człowieka²⁸.

Najpełniejszą aktualizacją osobowych możliwości człowieka jest w konsekwencji miłość. Ta jednak potrzebuje wstępnego momentu poznawczego, w którym dany jest treściowo adresat aktu miłości; potrzebuje wstępnej choćby tylko minimalnej informacji o istnieniu i istocie Boga. Stąd też funkcję aktu pra-miłości spełnia akt wiary, poszerzający zakres naturalnej wiedzy ludzkiej o Osobowym Absolutcie. Wiedza o Bogu, jako najwyższym dobru i celu osobowego życia ludzkiego, stanowi podstawową treść aktu wiary, która wyznacza zarazem transcendentną perspektywę rozwoju człowieka, orientując go wertykalnie, czyli w kierunku Osoby kochanej²⁹.

²⁶ Z. J. Zdybicka, *Wartości religijne a wartości moralne*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 22(1979), z. 1-3, s. 99-108.

²⁷ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 286-287.

²⁸ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, s. 140-141.

²⁹ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 193.

Od wiary do świętości

Szczególny kontekst kultury technokratycznej, zarówno fascynującej swymi osiągnięciami, jak i budzącej obawę o zachowanie typowo ludzkich parametrów życia, wymaga dokonania pewnych dookreśleń i specyfikacji.

Redukcja dynamizmu osoby ludzkiej do aktualizacji jedynie jej możliwości materialno-biologicznych nie stanowi ostatecznego rozstrzygnięcia problemu ludzkiej potencjalności. Integralny rozwój człowieka nie może pomijać jego aktywności duchowej, wyrażającej się przede wszystkim w realizacji prawdy, dobra, piękna i świętości, zwłaszcza w relacjach interpersonalnych³⁰. Osoba ludzka jest otwarta na inne byty osobowe, a ostatecznie na Osobowy Absolut³¹. Gwarancją jakości bytu ludzkiego jest jego egzystencja w perspektywie „Ty” transcendentnego, rozumianego jako Osoba pragnąca aktualizacji osoby ludzkiej w pełnym zakresie i zdolna do jej zapewnienia. Szczytową formą relacji osobowo-osobowej między „ja” ludzkim i „Ty” Boskim jest akt miłości, dążący do wzajemnego udzielenia się, oddania, daru z siebie. Perspektywa wyznaczona przez Boga, jako cel ludzkiej potencjalności, jako najdoskonalszy model ludzkich aktów, nadaje wszystkim aktywnościom człowieka sens i wartość, nie ingerując w ich wewnętrzną treść³².

Dobrem absolutnym, wynikającym z analizy bytu ludzkiego, jest doskonałość jako dobro równoważne z realnie istniejącym Bogiem, o ile jest On przedmiotem ludzkich aktów poznawczo-wolitywnych. Doskonałość, będąc bytem relacyjnym, charakteryzuje związek zachodzący między osobą ludzką i Osobą Najdoskonalszą, ujawniający się również w relacjach do innych osób ludzkich³³. Doskonałość w aspekcie religijnym posiada swoistą interpretację. Pojęcie doskonałości jest adekwatne do pojęcia najwyższego celu życia religijnego, zwanego świętością. Świętość jako taka jest nie tylko celem realizowalnym przez dynamiczny byt ludzki, lecz również atrybutem znamionującym rzeczywistość transcendentną. W ten sposób typologia świętości obejmuje: świętość absolutną, świętość idealną oraz świętość aktualną³⁴.

Pojęcie świętości absolutnej oddaje charakter relacji zachodzącej między osobowymi Bytami Doskonałymi. Ze względu na całkowitą transcendencję

³⁰ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem...*, s. 59-60. Na ten temat por.: M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1984.

³¹ Z. J. Zdybicka, *Poznanie Boga dziś*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 445-446. Por. również: M. Jaworski, *Bóg i człowiek. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: *Logos i ethos*, red. M. Jaworski, Kraków 1971, s. 115-128.

³² Z. J. Zdybicka, *Filozoficzna afirmacja Boga*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 209.

³³ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 312.

³⁴ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem*, s. 64. Na ten temat por.: M. Jaworski, *Bóg religii jako najwyższa wartość*, „Znak”, 24(1972), s. 905-916.

tego typu doskonałości wobec osobowego bytu ludzkiego można stwierdzić jedynie, iż świętość absolutna domaga się całkowitej powszechności i pełni od obu stron relacji oraz odnosi się tylko do relacji zachodzących między Osobami Boskimi.

Pojęcie świętości idealnej oddaje charakter relacji zachodzącej między zaktualizowaną osobą ludzką a Osobą Boga. Od człowieka domaga się uniwersalności, która nie jest możliwa na obecnym etapie życia ludzkiego. Staje się osiągalna dopiero w życiu przyszłym, kiedy człowiek spotka Boga „twarzą w twarz” i całkowicie do Niego przyłgnie.

Z kolei, pod pojęciem świętości aktualnej kryje się charakter relacji zachodzącej między osobą ludzką, w stanie aktualizacji, i Osobą Boga. Tego typu świętość jest dostępna człowiekowi w jego obecnym życiu. Jej intensyfikacja zależy od indywidualnej konkretyzacji rozwoju ludzkiego „istnienia-ku-Bogu”³⁵.

Świętość jako taka zatem przysługuje istotowo jedynie Bogu. Pozostałe byty osobowe mają do niej dostęp na drodze partycypacji w egzystencji Bytu Transcendentnego. Świętość nie może być właściwością transcendentną każdego bytu, jak to jest w przypadku prawdy, dobra czy piękna. Przysługuje bytom osobowym i to jedynie tym, które podejmują świadomy, dobrowolny i konsekwentny kontakt ze Świętym istotowo³⁶. Istnieje wyraźna zależność prawdy, dobra i piękna od świętości. To właśnie świętość je implikuje i przenika, ożywia i dopełnia, nadaje ostateczny horyzont, głębię i właściwą perspektywę. Pełna konkretyzacja prawdy, dobra i piękna tkwi we właściwej relacji osoby ludzkiej do Osoby Najdoskonalszej jako Najwyższej Prawdy, Najwyższego Dobra i Doskonałego Piękna.

Nie bez znaczenia dla sposobu aktualizacji osoby ludzkiej jest jej złożoność. Materialna strona bytu ludzkiego nie tylko umożliwi relację osobowo-osobową między człowiekiem i Bogiem, ale ją równocześnie ogranicza. Determinuje każdy akt ludzki, lecz ostatecznie nie jest nigdy jego czynnikiem spełniającym. Stąd wniosek, iż realizacja doskonałości wymaga odpowiedniego kontekstu, adekwatnej przestrzeni. Świętość stanowi najbardziej wewnętrzną jakość człowieka, która najpełniej doskonali osobę ludzką. Dlatego też, realizuje się dzięki obecności Boga w człowieku i człowieka w Bogu³⁷.

Powyższa analiza bytu ludzkiego, aktualizującego się poprzez odpowiednią aktywność, wpływa na rozumienie pojęcia świętości-doskonałości, jako czegoś dynamicznego. Z jednej strony świętość jest utożsamiana z uwolnieniem człowieka od tego, co ziemskie, czasowe i zmienne. Z drugiej polega

³⁵ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 312-313.

³⁶ Z. J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka...*, s. 22.

³⁷ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Tomistyczna koncepcja świętości*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 6, Warszawa 1972, s. 405-418.

na skierowaniu go ku Osobie Doskonałej, która człowieka fascynuje i pociąga, a więc wzbudza pragnienie połączenia się z Nią. Osoba ludzka poprzez aktywność religijną realizuje swoją najdoskonalszą potencjalność, w wyniku czego osiąga najwyższą aktualizację, czyli pełną i dostępną jej doskonałość-świętość.

Dynamika świętości przejawia się w procesie spirytualizacji człowieka, czyli takiego rozwoju, w którym osoba ludzka coraz bardziej aktualizuje się i uduchawia zarówno w sensie ontycznym, jak też moralnym. Jej wskaźnikiem jest stopień upodobnienia się do Boga, co można nazwać stopniem przebóstwienia³⁸. Realizacja doskonałości-świętości jest koniecznym warunkiem aktualizacji osoby ludzkiej. Materialno-duchowa struktura osobowa determinuje człowieka jako byt otwarty na istnienie Osoby Najwyższej i dążący do zespolenia z Nią w akcie miłości. Osobowy byt ludzki ograniczony i nieustannie transcendujący swoją ograniczoność, staje się coraz bardziej osobą mającą w Bogu nieograniczoną perspektywę poznawczą i wolitywną, transcendentną miarę i model pełnego życia osobowego³⁹.

Podsumowanie

Przeprowadzone rozważania umożliwiają sformułowanie wniosków w dwojakim aspekcie. W aspekcie przedmiotowym akt wiary religijnej jest odpowiedzią człowieka na Boże zaproszenie, skierowane do niego w nadprzyrodzonym objawieniu. Wierze towarzyszy przekonanie, że Bóg istnieje i kocha człowieka, przez co ten afirmuje Go jako kogoś bliskiego i obecnego w jego życiu. W zakres wiary wchodzi pewna wiedza o Bogu, zgromadzona nie na drodze doświadczenia empirycznego, lecz wolitywnego przyzwolenia na percepcję objawienia. Akceptowalność konkretnych prawd wiary wpływa z autorytetu Osoby Najdoskonalszej. Objawienie chrześcijańskie, będąc pośrednim ukazaniem się Boga, jest równocześnie drogowskazem ludzkiej aktualizacji, której domaga się natura osobowego bytu ludzkiego.

W aspekcie podmiotowym akt wiary religijnej wprowadza człowieka w proces duchowego doskonalenia, integralnie obejmującego zarówno pogłębienie poznania Boga i wzrost miłości ku Niemu, jak również postępy na drodze do świętości. Kluczowy wniosek powyższych rozważań sprowadza się do tezy, iż dopiero połączenie człowieka z Bogiem w akcie miłości stanowi ostateczną gwarancję pełnej aktualizacji osoby ludzkiej (jej przebóstwienia), w której na mocy uwarunkowań epistemologicznych zasadniczą rolę odgrywa akt wiary religijnej⁴⁰.

³⁸ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 314.

³⁹ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem*, s. 65-68.

⁴⁰ Z. J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka*, s. 22. Por. również: S. Kowalczyk, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym w literaturze filozoficznej*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 67-68; M. A. Krąpiec, *O wolności woli*, „Znak”.

A SENSE OF THE RELIGIOUS FAITH IN A LIGHT
OF THE PHILOSOPHICAL REALISM

Summary

The following article aims at answering to the question about a status of the religious faith within the development of human person. The undertaken purpose is realized within three stages that consist of analyzing (1) „supernatural” knowing of God, (2) epistemological basis of the love toward God, (3) specificity of the human perfection. Given considerations are based mainly on analyzing selected works written by representatives of the philosophical realism (St. Thomas Aquinas, Zofia J. Zdybicka, Mieczysław A. Krapiec). A choice of texts is marked by their common personalist character resulting from a determined respect to the integral vision of man as person.

The author claims that an act of religious faith introduces every human person into a process of spiritual perfection that integrally contains not only deepening a cognition of God and strengthening a love with Him, but progressing toward a sainthood as well. The key conclusion focuses on a thesis that only a unity of man and God within an act of love provides a safeguard of the complete actualization of man where in virtue of epistemological conditions the act of religious faith plays a principal role.