

Paweł Tarasiewicz

Podmiotowe podstawy afirmacji istnienia Boga w ujęciu Zofii Józefy Zdybickiej

Studia Ełckie 12, 101-111

2010

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

PODMIOTOWE PODSTAWY AFIRMACJI ISTNIENIA BOGA W UJĘCIU ZOFII JÓZEFY ZDYBICKIEJ

W świetle realizmu filozoficznego pojęcie Boga nie jest tworem jedynie ludzkiej świadomości, ludzkich pragnień, czy ludzkich niespełnionych i niemożliwych do spełnienia nadziei. Nie należy bowiem wiązać problematyki istnienia Boga jedynie z danymi ludzkiej świadomości, czy to indywidualnej, czy społecznej, tzn. danymi psychologicznymi i socjologicznymi. Zabieg taki odrywa ją od naturalnych, mocnych korzeni i ustawia w rzeczywistości wtórnej, jaką jest świadomość rzeczywistości intencjonalnej, będącej zazwyczaj świadomością uwięzioną w apriorycznych, wybiórczych systemach¹.

Formułowane na gruncie klasycznej metafizyki dowody na istnienie Boga posiadają zazwyczaj charakter przedmiotowy. Znaczy to, że w punkcie wyjścia koncentrują się one na transcendentálnych walorach bytów, które są dostępne w doświadczeniu zmysłowym². W tym kontekście zasadne staje się pytanie o człowieka. A mianowicie, czy klasyczna filozofia bytu, poszukując podstaw dla afirmacji istnienia Boga, znajduje je także w ludzkim podmiocie? Czy też nie dostrzega ona specyfiki bytu ludzkiego, uznając go po prostu za jeden z wielu realnych elementów *totum universum*?

Celem niniejszych rozważań jest próba odpowiedzi na powyższe pytania. Źródłowym materiałem jego realizacji będą prace wybitnej przedstawicielki lubelskiej szkoły filozoficznej, Zofii J. Zdybickiej, która problematyce poznania Boga poświęciła wiele wnikliwej uwagi badawczej³.

¹ Por. Z. J. Zdybicka, *Uwagi o sytuacji we współczesnej teologii naturalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 14(1966), z. 1, s. 108-110; także, *Poznanie Boga dziś*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 443.

² Wydaje się, że jedynie dowód „z celowości” odbiega od tej zasady i spośród całości bytów realnych wyróżnia zbiór tych, które nie posiadają intelektualnego poznania. Nt. dowodów metafizycznych, zob. Z. J. Zdybicka, *Bóg*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 643-649.

³ Zob. P. Moskal, *Zdybicka Zofia Józefa*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 912-916.

Ludzkie doświadczenie istnienia

Każdy byt dostępny poznawczo w sposób bezpośredni jest złożony z różnych, wzajemnie dopełniających się elementów, które pozostają do siebie w takim stosunku, jak możliwość do aktu. Na taką złożoność wpływają przede wszystkim istota i istnienie. Akt istnienia, proporcjonalny do danej konkretnej istoty, decyduje o realności bytu, będąc najdoskonalszym jego czynnikiem, transcendentnym w stosunku do wszelkiej treści⁴. Dlatego też bardziej pierwotnym, podstawowym wręcz doświadczeniem człowieka jest doświadczenie istnienia⁵.

„Człowiek – jak zauważa Z. J. Zdybicka – jako istota rozumna jest zdolny do poznania prawdy o otaczającej go rzeczywistości, a przede wszystkim prawdy o sobie, o charakterze swego istnienia, o swojej pozycji egzystencjalnej”⁶. Każdy bowiem człowiek doświadcza faktu istnienia świata, a także przeżywa swoje własne istnienie. Wie, że jest, że istnieje. Stwierdza, że obok niego istnieją inni ludzie, inne przedmioty, ich atrybuty, relacje, procesy – wszystko, co stanowi jego najbliższy i dalszy świat. Należy zwrócić baczną uwagę na to, co wyrażają te proste, a zarazem tak wiele mówiące, słowa: „jest”, „istnieje”, „jesteśmy”, „istniejemy”. Wskazują one na prawdę najbardziej fundamentalną, na wewnętrzny aspekt ludzkiego bytowania oraz bytowania pozaludzkiego. Rzeczywistość świata oraz człowieka, a także relacje między nim samym a światem, są poznawane jako istniejące, tzn. ukazujące się jako „coś, co istnieje”⁷. Dzięki temu człowiek doświadcza swego istnienia w środowisku natury i kultury, poznaje również sposób swego istnienia, który konstytuują elementy konieczne, czyli związane z materialną stroną człowieka, oraz wolne, czyli związane z człowiekiem jako osobą⁸.

Akt istnienia jest najdoskonalszym czynnikiem bytowym, stąd afirmacja istnienia staje się podstawowym i najbardziej znaczącym aktem po-

⁴ Z. J. Zdybicka, *Transcendentalna partycypacja bytu*, w: *Logos i ethos*, Kraków 1971, s. 180.

⁵ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 44. Na temat doświadczenia siebie, zob. M. A. Krąpiec, *Doświadczenie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 674-675.

⁶ Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007, s. 96.

⁷ Z. J. Zdybicka, *Filozoficzna afirmacja Boga*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 207.

⁸ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 43-44.

znawczym w filozofii, która jest wyjaśnieniem istniejącej rzeczywistości⁹. W analizie filozoficznej nie można pomijać tego podstawowego kontaktu z realnie istniejącym bytem, o ile dąży się do wyjaśnienia realnie istniejącej rzeczywistości oraz zdobycia poznania mającego cechę adekwatności do tego, co dzieje się niezależnie od ludzkiego myślenia. Problematyka istnienia Boga jest związana z rzeczywistością, której człowiek stanowi najwyższą formację; w niej jest zanurzony i nie można go od niej oderwać. Jedynie w takim kontekście, bogatym w pytania dotyczące egzystencji człowieka, można postawić pytanie o istnienie realnego Boga¹⁰.

Przygodność osoby ludzkiej

„Człowiek – jak podkreśla Z. J. Zdybicka – doświadcza na różne sposoby i zdaje sobie sprawę z tego, że jest, że istnieje. Doświadcza także, w ciągu życia, charakteru swego istnienia, które w wymiarach czasowych wyznaczone jest dwoma kresami: faktem narodzenia i faktem śmierci”¹¹. Doświadczeniu bowiem ludzkiego istnienia towarzyszy przeżycie jego egzystencjalnej niewystarczalności i niepełności, co filozofia realistyczna nazywa doświadczeniem przygodności bytowej¹². Człowiek jest świadomy swego bytu, tego, że „jest”, że „istnieje”. Równocześnie doświadcza na różne sposoby i dochodzi do wniosku, że nie panuje całkowicie nad własną bytowością, że ona nie zależy całkowicie od niego, że raczej posiada istnienie, a nie jest istnieniem. W sobie samym doświadcza własnej egzystencjalnej kruchości, zagrożenia w istnieniu. Przejawem tego jest lęk, niepewność, która towarzyszy wszystkim przeżyciom ludzkim, a która w takich sytuacjach, jak cierpienie, kataklizmy, śmierć bliskiej osoby, intensyfikuje się i urasta do rangi dominującego doświadczenia ludzkiego¹³.

W świadomości tego, że sam nie jest w stanie zrealizować do końca swoich pragnień, że nie jest tym, który w pełni może panować nad swoim

⁹ Z. J. Zdybicka, *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku*, „Summariusm” 1980, nr 9(29), s. 111.

¹⁰ Z. J. Zdybicka, *Poznanie Boga dziś*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 443. Na ten temat por.: M. A. Krąpiec, *Religia a nauka*, „Znak” 18(1967), s. 861-887.

¹¹ Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, s. 97.

¹² Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 133. Na temat przygodności osoby ludzkiej por.: K. Klósak, *Zagadnienie przygodności człowieka*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, Warszawa 1974, s. 51-60; M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 101-140 i 226-231.

¹³ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 123-124.

istnieniem, ugruntowuje człowieka doświadczenie jego zależności tak od przyrody, jak też od innych osób. Uświadomienie sobie tej sytuacji powoduje, że zależność ta nie tylko nie znika, ale jeszcze się wzmacnia. Z czego oczywisty wniosek, że byt ludzki uwikłany jest w najrozmaitsze związki ze światem rzeczy i ze światem osób.

Doświadczenie niewystarczalności, kruchości, przygodności bytowej napotyka na dynamiczny charakter osoby ludzkiej, nastawionej na przekraczanie ograniczeń, na dążenie do „upełnienia”, do osiągnięcia utrwalenia w bycie, do uchwycenia takiego dobra, które nadałoby wartość i sens ludzkiej egzystencji – niepełnej i zmiennej. Przejawem tego jest pragnienie szczęścia, które łączy się w sposób mniej lub bardziej uświadomiony ze wszystkimi przeżyciami człowieka i stanowi drugi, pozytywny aspekt doświadczenia własnej sytuacji bytowej¹⁴.

Godny podkreślenia jest fakt, że tego typu antropologiczna egzemplifikacja egzystencjalnego doświadczenia osoby ludzkiej jest bardzo ważna w procesie uzasadniania istnienia Boga, ponieważ zgromadzone na tej drodze doświadczenie stanowi silną motywację dla asercji istnienia Boga jako ostatecznej racji tego, co przygodne¹⁵.

Transcendencja osoby ludzkiej

„Doświadczając – stwierdza Z. J. Zdybicka – swojej kruchości i niezgody na utratę istnienia, człowiek poszukuje kogoś, kto umocniłby jego istnienie zmienne, uwarunkowane. Wyraża się to w ludzkim pragnieniu trwania, otwarciu na prawdę, dobro, miłość”¹⁶. Tym samym, zdeterminowana naturą kruchość ludzkiego bytu stanowi tło nie tylko dla negatywnej, bardziej biernej strony ludzkiego życia, ukazującej immanencję w świecie natury i w społecznościach, ale również dla strony pozytywnej, bardziej czynnej, ukazującej jego transcendencję¹⁷. Zwrócić należy uwagę na przymioty transcendencji osoby ludzkiej. Są to: transcendencja wobec świata oraz transcendencja wobec innych osób i wobec społeczności.

Obok doświadczenia przygodności bytowej, człowiek doświadcza również własnej transcendencji wobec świata przyrody. Osoba ludzka nie jest ani czystym duchem, czyli „ja” niezależnym od ciała, ani zamkniętą

¹⁴ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, s. 134.

¹⁵ S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, s. 67-88.

¹⁶ Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, s. 99-100.

¹⁷ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 45.

całością, która jedynie przechodziłaby przez wcielenia¹⁸. Wprawdzie człowiek jest duchem, ale takim, który „dokonuje się” w cielesności. Jest „duchem-w-ciele”, „ja-w-ciele”, „ja-w-świecie”. Człowiek, będąc ciałem, jest elementem świata natury, istotą ukorzenioną w cały kontekst życia bytów nieświadomych. Tym niemniej dostrzegalne są pewne różnice. Ciało ludzkie jest mniej doskonałe od zwierzęcego w tym sensie, że jest gorzej przystosowane do warunków życia w przyrodzie, mniej wyspecjalizowane w walce o byt. Można zaryzykować stwierdzenie, że jest wyobcowane ze świata przyrody. Pomimo tego, nawet przez swoją cielesność wykracza poza naturę i doświadcza tej transcendencji przez nieustanne doskonalenie swoich możliwości, przez zdolność przystosowania się do coraz to nowych warunków, przez możliwość przekształcania środowiska swojej egzystencji oraz tworzenia kultury i techniki¹⁹.

O tożsamości człowieka decyduje jego życie duchowe. Zawsze jednak jest ono związane z ciałem, choć z ciałem swoistego rodzaju, pozostającym właśnie na usługach ducha. Człowiek jest bytem równocześnie duchowym i materialnym, a tym samym „bytem-granicą”, stale znajdującym się w polu napięć między nieograniczonością związaną z duchem i ograniczonością związaną z materią, między absolutnością i relatywnością. Ta świadomość ograniczoności i dążenia do jej przekroczenia towarzyszy człowiekowi we wszystkich jego aktach. Przez to człowiek staje się poważnym i trudnym do wykonania zadaniem, polegającym na nieustannym przekraczaniu ograniczoności, aby wzbogacony tym, co nieograniczone, wrócić ponownie do siebie, ubogacić i rozwinąć swoje możliwości. W ten sposób postawa czysto konsumpcyjna, chociaż łatwa i wygodna, jest niezadowolająca.

Wyrazem tej tendencji bytu ludzkiego jest ciągle wychodzenie z siebie ku czemuś poza, ku czemuś większemu, doskonalszemu i ponowne powroty. Rzeczywistość ciągłego „wychodzenia” i „powrotu” uwarunkowana jest potencjalnym charakterem osoby ludzkiej, przed którą wciąż odsłaniają się nowe horyzonty, nowe wartości, nowe cele, których zdobycie ubogaca człowieka wewnątrz. Jego duchowość czyni go twórcą wyciskającym w zastanym i ewoluującym świecie ludzkie zamię, cielesność natomiast włącza go w świat materialny i w jego prawa rozwoju. Człowiek

¹⁸ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, s. 134. Na temat transcendencji człowieka wobec świata przyrody por.: K. Klószak, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 1, Warszawa 1968, s. 165-177.

¹⁹ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, s. 135.

realizuje siebie poprzez kontakt z innymi ewoluującymi i historycznymi rzeczami i osobami²⁰.

Osoba ludzka uświadamia sobie swoje relacje do świata przyrody, tj. swoje zakorzenie w świecie oraz swoją odrębność od świata. Implikacją tej świadomości jest wiedza o sobie samym, że człowiek nie wchodzi w świat natury jako jego część czy funkcja, lecz transcenduje go jako byt osobowy, jako byt zdolny do wyboru przedmiotu swego poznania i miłości. Brak całkowitej determinacji w tym zakresie jest podstawą transcendencji osoby ludzkiej wobec świata przyrody. Byt ludzki jako taki jest jedynym bytem, dla którego problemem staje się własne istnienie, czy też problem bytu w ogóle. Zasadniczą cechą, wyróżniającą człowieka od pozostałych bytów, jest fakt, że ma świadomość swojego istnienia i perspektywę ogólnobytową, ma świadomość „skierowaną” na byt.

Doświadczenie ludzkiego istnienia jest źródłem wielu pytań egzystencjalnych, wśród nich pytania o sens życia. W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie najwyraźniej przejawia się transcendencja osoby ludzkiej w stosunku do wszystkich innych bytów tego świata. Spośród bytów w ogóle jedynie człowieka interesuje *universum* bytowe oraz zajmowana w nim pozycja, tylko człowiek stawia pytanie o sens własnego życia i potrzebuje na nie odpowiedzi; tylko on jest bytem, który w swej egzystencji zajmuje się swym istnieniem, a pytanie o byt-w-ogóle jest sposobem bycia człowieka.

Poza tym człowiek jest zdolny do postawienia pytania również o „kierunek” własnego istnienia. Pod swoim adresem formułuje pytanie nie tylko „skąd”, ale i „dokąd”. Pragnie poznać podstawę swego bytu i dlatego poszukuje nie tylko źródeł swego zaistnienia, ale również swego celu – podstawowej i najważniejszej wartości nadającej sens jego życiu.

Niemniej jednak, wśród sposobów ludzkiego bycia-w-świecie rysuje się wyraźny pluralizm aksjologiczny. Brak jest skończonego, konkretnego celu, który adekwatnie zaspokoiłby jego naturalne pragnienia. Stąd też człowiek jest wolny w stosunku do pojawiających się bytów, ponieważ wszystkie one są ograniczone, nieabsolutne i przygodne. Na tej podstawie mówi się o istniejącym w człowieku paradoksie. Jest on sobą, kiedy dąży do tego, co nieskończone, absolutne. Natomiast traci siebie z chwilą orientacji na to, co skończone, nieabsolutne. Autorealizacja projektu, którym jest człowiek, staje się niezrozumiała, a nawet absurdalna, kiedy dotyczy wyłącznie „projektu-w-świecie”. Naturalne pragnienie ludzkiego bytu wyraża się jednoznacznie poprzez istotne dla osobowości ludzkiej dążenie do bytu

²⁰ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 125-126.

transcendentnego. Pragnieniem człowieka nie jest bycie Bogiem, ale wienie Boga. Człowiek jest „skierowaniem” do Absolutu, jest „nadzieją” w Bogu, jest „wołaniem” do Boga²¹.

Otwarcie osoby ludzkiej na nieskończoność implikuje pewne predyspozycje, dotyczące ontycznej struktury i ontycznej sytuacji człowieka w świecie oraz stanowiące wystarczającą podstawę interpretacji filozoficznej. Rzeczywistość ogólnobytowa, dana poznawczo człowiekowi, stanowi fundament dla wyjaśnienia możliwości pojawienia się problemu Boga. W syntezie można by to ująć następująco: byt ludzki jest bytem religijnym, ponieważ jest osobą – bytem poznającym. Bóg objawia człowiekowi swoje istnienie poprzez jego ludzkie istnienie. Doświadczenie ludzkiej egzystencji prowadzi do wniosku, że człowiek jest „bytem-w-sobie” i „bytem-dla-siebie”, że o tyle realizuje siebie, o ile jest otwarty na byty drugie. Treścią tego doświadczenia jest ludzka niepełność, zależność, skończoność oraz pragnienie nieskończoności, którego intensyfikacja następuje wraz z uświadomieniem kresu ludzkiego istnienia, konieczności śmierci. Jest to świadomość własnej niewystarczalności, która po konfrontacji z przygodnością świata zewnętrznego, postuluje istnienie bytu absolutnego, który byłby uzasadnieniem i dopełnieniem osobowego życia człowieka. A zatem świadomość własnego statusu ontycznego poprzez relacje ze światem rzeczy, jak też postulowane relacje międzyosobowe, prowadzi człowieka do uświadomienia sobie potrzeby łączności z mocnym, transcendentnym „Ty”²².

Dotychczasowa charakterystyka człowieka daje podstawy zrozumienia jego związków z innymi osobami i ze społecznościami. Człowiek jako byt złożony angażuje zarówno swoją cielesność, jak też swoją duchowość do realizacji siebie, której przejawem jest samoświadomość, identyczność z sobą, posiadanie siebie, czyli zdolność zachowania dystansu wobec bodźców zewnętrznych i wewnętrznych.

W perspektywie ogólnobytovej daje się łatwo zauważyć istotną różnicę między bytami świadomymi i pozbawionymi świadomości siebie. Polega ona na możności „powrotu do siebie” lub jej braku, na możności przekroczenia granic własnego „ja” i powrotu, co zasadniczo decyduje o poznawczym i wolitywnym „posiadaniu siebie”. Staje się to możliwe dzięki orientacji bytu ludzkiego na byt w ogóle, dzięki nieograniczonej potencjalności osoby ludzkiej w zakresie poznania i miłości.

Trudno byłoby przecenić rolę miłości w życiu człowieka. Oparta na poznaniu miłość wydobywa go z niego samego, otwiera na inne byty,

²¹ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, s. 135-136.

²² Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 127-128.

choć żaden z nich nie wyczerpuje ludzkiej potencjalności. W tym poznawczym i amabilnym otwarciu człowieka na byt dokonuje się jego realizacja i samourzeczywistnienie. Poprzez poznanie i miłość człowiek jest zdolny do nawiązania kontaktu ze wszystkim, co istnieje. Czasami mówi się o tzw. pradialogu, czyli o dialogu człowieka z bytami nieświadomymi. Te jednak nie są w stanie sprostać wymaganiom ludzkiego dialogu. Ostatecznie więc, świat infraludzki może służyć człowiekowi jako narzędzie, jako środek do celów istotnie ludzkich – kontaktów dialogowych. Obok relacji do bytów nieświadomych człowiek nawiązuje różne kontakty interpersonalne. Otwiera się przed nim nowa sfera istnień – ludzie podobni do niego, z którymi może wejść w odwzajemniony kontakt. Otwartość człowieka na inny byt osobowy wpisana jest w jego osobową strukturę. Skoro człowiek przez kontakt z innymi staje się osobą, skoro życie autentycznie ludzkie implikuje obecność drugiej osoby, to należy przyjąć, że realizacja ludzkiego istnienia potrzebuje objawienia i oddania się poprzez wiarę. Bóg wiary jest dany w rzeczywistości objawiającego się, wszechmocnego, choć niewidzialnego „Ty”, któremu się wierzy, ufa.

Doświadczeniu zarówno koniecznych związków z innymi osobami ludzkimi, jak również zależności i więzi społecznej towarzyszy doświadczenie transcendencji wobec samych osób i społeczności. Jej podstawowym przejawem jest zdolność powiedzenia „nie”²³.

Interpretacja powyższych doświadczeń człowieka, jego właściwych relacji do innych osób i do społeczności, możliwa jest do przeprowadzenia jedynie w perspektywie „Ty” transcendentnego. Tylko ono jest ostatecznym gwarantem rozwoju, sensu i realizacji wolności poszczególnych jednostek, poszczególnych członów relacji ujmowanej w schemat „ja-ty-my”.

Elementem zespalającym społeczność jest wspólne dobro, stanowiące wspólny cel, którego realizacja obejmuje najpierw wspólne poznanie, czyli komunikację w prawdzie, następnie wspólne chcenie, czyli komunikację w obrębie dobra, oraz wspólne działanie. Ważne jest, by w społeczności zachować odpowiednią hierarchię dóbr. Znaczy to, że dążąc do osiągnięcia dóbr rzeczowych, społeczność jest świadoma tego, że to właśnie dobra osobowe są racją jej istnienia. Społeczność jest zawsze podporządkowana osobie z tej racji, że wszelkie dobra rzeczowe są od osoby bytowo niższe, a zatem osoba nie może być im bez reszty podporządkowana. W każdej społeczności istnieje żywa polaryzacja aksjologiczna między konkretnym dobrem rzeczowym, a bezgraniczną perspektywą dobra, prawdy i piękna, do których ostatecznie dąży każdy z jej członków. Stąd pochodzi wniosek,

²³ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, s. 137.

że dla ostatecznego wyjaśnienia każdej społeczności ludzkiej musi istnieć Dobro Najwyższe, które gwarantuje wolność i autonomię osoby ludzkiej oraz jej ostateczne spełnienie²⁴.

Potrzeba istnienia Transcendensu i jego afirmacja przejawia się *implicit* we wszelkim ludzkim dążeniu i działaniu. Nieistnienie Transcendensu zakłada nieistnienie transcendowania osoby ludzkiej. Ponadto bardzo ważny jest charakter osobowy tej rzeczywistości. Tylko przyjęcie Osoby będącej pełnią, najdoskonalszą tożsamością, gwarantuje zrozumienie osoby ludzkiej, świadomego „ja” ludzkiego, dążącego do identyczności z sobą. Człowiek afirmuje istnienie Boga w oparciu o doświadczenie własnej przygodności oraz samoświadomość własnej transcendencji, które towarzyszą wszelkim świadomym, a nawet nieświadomym przeżyciom ludzkim. Faktem jest, że człowiek niezależnie od uwarunkowań zewnętrznych, zawsze wybiega w poznaniu i miłości ku „komuś” mocniejszemu, ku osobie o swojej mocy, która jest jego nieodłącznym towarzyszem życia i jest zdolna dopełnić, wesprzeć, umocnić jej kruchą, przygodną egzystencję.

Przyjęcie istnienia „Ty” mocnego w oparciu o analizę istnienia ludzkiego prowadzi do implikacji praktycznych. Jako podmiot wolny i świadomy, człowiek jest dla siebie bytem najdoskonalszym i danym bezpośrednio, dlatego jest w stanie ekstrapolować własne „ja” i skonstruować z niego „ja” mocne, które bywa związane w różnych religiach naturalnych z takimi rzeczywistościami, jak elementy przyrody, antropomorficznie wyobrażeni bogowie etc. Ostatecznie wszystkie tego typu próby kończą się fiaskiem. Dopiero percepcja istnienia osoby transcendentnej, pełnego „ja” jest racją istnienia następujących faktów: istnienia człowieka, relacji „ja-ty-my”, istnienia momentu absolutności w ludzkim działaniu. Podmiotowe podstawy afirmacji Boga znajdują się w doświadczeniu statusu ontycznego osoby ludzkiej, w uświadomieniu charakteru relacji „ja-ty-my”. Natomiast logiczną tego konsekwencją jest ukierunkowanie ograniczonego człowieka na to, co nieograniczone, absolutne i co może zaktualizować potencjalność osoby ludzkiej²⁵.

Podsumowanie

Celem powyższych rozważań była próba odpowiedzi na pytanie, czy w świetle klasycznej filozofii bytu człowiek posiada jakieś specyficzne cechy, które mogą stanowić fundament dla afirmacji istnienia Boga²⁶.

²⁴ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 129.

²⁵ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, s. 138.

²⁶ Wydaje się, że jest to szczególnie ważne w kontekście tzw. antropologicznych dowodów na istnienie Boga, które dzięki metafizyce otrzymują podstawy ontyczne.

Z przeprowadzonych analiz wynika wniosek, że metafizyczna argumentacja za istnieniem Boga nie ogranicza się do transcendentálnych elementów realnego bytu, lecz jest również otwarta na specyfikę ontycznego statusu człowieka²⁷. Wskazując na ludzkie doświadczenie istnienia, na ludzką przygodność i transcendencję, odkrywa ona podmiotowe podstawy afirmacji istnienia Boga, a tym samym przyczynia się do filozoficznego uzasadnienia relacji religijnej²⁸. „Tutaj – jak twierdzi Z. J. Zdybicka – należy szukać odporności problemu Boga – a w konsekwencji – religii na wszelkie negacje Boga, ateizmy, antyteizmy, proklamacje „śmierci Boga”, które mają zawsze charakter wtórny i zapośredniczony kulturowo. Radykalne doświadczenie człowieka, powiązane ze spontaniczną refleksją, ujawnia człowieka jako powiązanego z Transcendensem, a więc z kimś, kto człowieka przewyższa, kto jest od niego mocniejszy i w kim może on uznać źródło i ostateczny cel swego życia, który wyznacza horyzont i kres ludzkiego życia”²⁹.

Doświadczenie istnienia, przygodność i transcendencja bytu ludzkiego świadczą zatem o tym, że afirmacja istnienia Boga posiada nie tylko – znane skądinąd – uzasadnienie przedmiotowe, lecz również podstawy podmiotowe.

SUBJECTIVE BASES OF AFFIRMING THE GOD'S EXISTENCE BY ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA

Summary

The author aims at answering a question whether the human being – in a light of the classical philosophy of being – does possess any specific features which can be a basis for affirming the God's existence. He refers to the legacy of an outstanding representative of the Lublin School of Philosophy,

Na temat antropologicznych dowodów na istnienie Boga, zob. Z. J. Zdybicka, *Dowody na istnienie Boga*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 687.

²⁷ S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 88-103. Por. również: A. Stępień, *Metafizyka a istnienie Boga*, „Znak” 13(1961), s. 638-645; M. A. Krąpiec, *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „Znak” 16(1964), s. 662-666.

²⁸ Z. J. Zdybicka, *Religioznawstwo – filozofia religii, definicja religii*, w: *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa 1990, s. 14; Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 433; S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, s. 99.

²⁹ Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, s. 101.

Zofia J. Zdybicka. Out-carried analyses bring to a conclusion that the metaphysical argumentation for the God's existence is not constrained with transcendental elements of the real being, but also is open to the specificity of human ontic status. By indicating at human experience of existence, as well as at human contingency and transcendence, it reveals subjective bases of affirming the God's existence, and consequently contributes to a philosophical justification of the religious relation. Such features, as experience of the existence, contingency, and transcendence of the human being, make inference that an affirmation of the God's existence has not only its objective, but also its subjective bases.