

Ks. Artur Wójtowicz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Polska

CZŁOWIEK JAKO *CAPAX DEI* W UJĘCIU Z. J. ZDYBICKIEJ

Zofia Józefa Zdybicka jest przedstawicielem tzw. klasycznej koncepcji filozofii religii, wyjaśniającej ostatecznie i koniecznościowo fakt religijny i jego uwarunkowania. W swoich rozważaniach kieruje się ona rozumieniem faktu religii jako czegoś realnego, obiektywnego i bytowego. Religia oznacza dla niej realną relację, która wiąże osobę ludzką z Osobą Boga.¹

W niniejszym artykule, na gruncie realistycznej filozofii religii reprezentowanej przez Z. J. Zdybicką, zostanie ukazany człowiek jako *capax Dei*. Struktura pracy obejmuje trzy części. Pierwsza część wskaże na ontyczne podstawy otwartości człowieka na Byt Absolutny (Boga). Druga część podda analizie duchowe władze człowieka, które warunkują poznanie i miłowanie Boga. Trzecia część będzie dotyczyła problemu istnienia przedmiotu ludzkiej *capacitas*—Osobowego Absolutu jako Najwyższej Prawdy i Najwyższego Dobra.

¹ Zob. M. A. Krąpiec, “Religia w Zofii Józefy Zdybickiej filozoficznym wyjaśnieniu,” *Roczniki filozoficzne* XLVII: 2 (1999): 5–11; oraz P. Moskal, “Zdybicka Zofia Józefa,” w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk (Lublin 2011), 868–871.

² Podstawowe znaczenia słowa *capax*: 1) zdolny wiele pomieścić, pojemny, obszerny; 2) uzdolniony, zdalny; 3) zdolny do pojęcia (zrozumienia) czegoś; 4) zdolny do nabycia czegoś (np. majątku). *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. J. Korpanty (Warszawa 2001), 274.

Człowiek podmiotem otwartym na Boga

W nurcie filozofii klasycznej zwraca się szczególną uwagę na specyficzne cechy osoby ludzkiej. Każda z tych cech jest swoistą syntezą momentów osoby i natury. Z. J. Zdybicka stwierdza:

Osoba ludzka jest bytem, który jest jednością materii (ciała) i czynnika duchowego (duszy). Człowiek istnieje istnieniem duszy. Działa jedynie przez materię zorganizowaną przez duszę do bycia ciałem. Szczytowymi formami działania osoby są poznanie i miłość. Taki sposób istnienia określamy jako potencjalny, dynamiczny. Człowiek jako osoba posiada możliwości, które poprzez działanie realizuje i staje się coraz pełniej osobą. Możliwości te są ogromne i decydują o transcendentnym wymiarze osoby ludzkiej. Osoba ludzka jest więc bytem dynamicznym, rozwijającym się.³

Transcendencję “momentów osoby” uważa się za przejaw ducha specyficznie ludzkiego. Wyróżnia się cztery cechy, które odróżniają człowieka jako byt osobowy od reszty świata przyrody. Są nimi: poznanie, wolność, miłość i religijność. Trzy kolejne cechy: podmiotowość wobec prawa, zupełność oraz godność, są wyrazem transcendencji człowieka w relacji do ludzkich społeczności.

Człowiek jako osoba aktualizuje się w wolnym działaniu i w nim ujawnia swoją transcendencję w stosunku do świata przyrody.⁴ Do wyłaniania z siebie autonomicznych, rozumnych i wolnych działań pre dysponują człowieka specyficznie ludzkie uzdolnienia, które jednocześnie ukazują przestrzeń ludzkiej transcendencji, jak i otwartości na Najwyższe Dobro i Prawdę.⁵ Należą do nich:

³ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia* (Lublin 2006), 301.

⁴ Doświadczamy w sposób bezpośredni istnienia autonomicznego podmiotu, wyłaniającego z siebie wolne akty działania i jesteśmy tego świadomi, że to “ja” działam. W kontekście wyrażniania specyfiki “ja,” działającego w aktach “moich” formułuje się rozumienie człowieka jako bytu zdolnego do wolnego i autonomicznego działania. Zob. szerzej: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek* (Lublin 2005), 261 nn.

⁵ Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne* (Lublin 2009), 169 nn.

a) *Zdolność do intelektualnego poznania*. Jest istotna różnica pomiędzy poznaniem ludzkim i zwierzęcym, które jest ograniczone jedynie do świata zmysłów, będąc nierozdzielnie związanym z ruchowymi reakcjami mającymi na celu zachowanie życia jednostki lub gatunku. Człowiek poznając czyta treść bytu ujmowanego aspektywnie, nie tylko dla celów biologicznych. W akcie poznania człowiek łączy ze sobą trzy “sfery” znakowe: znaki umowne (np. wyrażenia ogólne, symbole, itp.), znaki naturalne (rozumiane sensory wyrażań ogólnych) oraz rzecz znaczoną (sam byt poznawczo ujęty aspektywnie).⁶

Poznanie zatem to proces, polegający na nieustannym “kontakowaniu się” z bytem, z samą rzeczą. Poprzez sprzęgnięcie w akcie poznania trzech sfer znakowych, człowiek dokonuje jednej tylko funkcji poznawczej, choć złożonej z różnych wątków struktury zmysłowej i rozumowej.⁷

Przedmiotem, który specyfikuje naszą myśl jest istota rzeczy materialnych. Człowiek może poznać wszystko, jednakże wszystko to, co poznaje, ujmuje na wzór rzeczy materialnych. Pojmuje nawet rzeczywistość niematerialną (włącznie z Bogiem) na wzór rzeczy materialnych. Człowiek potrzebuje materii po to, by wyrazić się poznawczo. Ujmuje on bowiem bytowość rzeczy zawsze w kontekście materii, posługuje się językiem zawsze przyporządkowanym do materii (istoty rzeczy zmysłowo poznawalnych). Jest to naturalna determinacja ludzkiego poznania.⁸

Człowiek, poznając istoty rzeczy materialnych czy osoby ludzkie, poznaje ich bytowy charakter jako zmienny, skończony, skutkowy, pochodny. I dopóty pozostaje w stanie poszukiwania i potencjalności, dopóki nie przyjmie istnienia ich przyczyny—Bytu Absolutnego jako pełnego Istnienia i Prawdy Absolutnej. Prawdy cząstkowe nie aktualizują w pełni potencjalności ludzkiego intelektu. Dopiero bezpośredni

⁶ Zob. tamże, 170

⁷ Zob. tamże.

⁸ Zob. tamże, 170 nn.

kontakt z Prawdą Absolutną może zapewnić pełną aktualizację potencjalności intelektu ludzkiego.⁹

Człowiek zatem, poznając intelektualnie, przekracza świat przyrody, manifestując w ten sposób swoją transcendencję i otwartość na Najwyższą Prawdę.

b) *Zdolność do miłości*. Akt miłości, ku któremu zmierza i przez który spełnia się życie osobowe człowieka, to moment ludzkiej wolności i transcendencji. Podczas, gdy u zwierząt “miłość” jest instynktem (ślepy i konieczny), będącym całkowicie na usługach gatunku, to u człowieka dziedzina miłowania ma szeroki zakres, poczynając od miłości seksualnej, poprzez różne formy solidarności i ludzkiej przyjaźni, do miłości i przyjaźni z Bogiem.¹⁰

Natura aktu miłości jest wewnętrznie związana z poznaniem i wolnością. Istotą wolitywnego pragnienia (miłości) jest dążenie do poznania dobra, zjednoczenia z nim. Władzą miłości jest wola człowieka.¹¹

Aby miłość w ogóle mogła zaistnieć, jest potrzebne przynajmniej jakiejś niedoskonałe poznanie. W akcie miłości dokonuje się afirmacja i wybór dobra (osoby jako przedmiotu miłości), ustanawiając nowy sposób bytowania: dla-osoby-drugiej. Św. Tomasz z Akwinu, powołując się na znaną myśl św. Augustyna, rozumiał miłość na wzór wewnętrznego stałego działania, które przyporządkowuje nas do przedmiotu naszej miłości: “ciążenie wyzwala działanie wszystkiego . . . Moja miłość jest moim ciężeniem; gdziekolwiek podążam, przez nią dążę.”¹²

⁹ Zob. Zdybicka, *Człowiek i religia*, 300 nn.

¹⁰ Zob. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, 172.

¹¹ Tamże.

¹² S. Aurelli Augustini, “Confessionum libri tredecim,” XIII, cap. IX, 10, w: *Patrologia Latina*, vol. 32 (Parisiis 1841), col. 849: “[P]onderibus suis aguntur omnia . . . Pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror.” Zob. S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 2. Szerzej o kontekście użycia tych słów św. Augustyna przez św. Tomasza z Akwinu, zob. A. Gudaniec, *Paradoks bezinteresownej miłości* (Lublin 2015), 47, przyp. 18.

Akt miłości sam w sobie, jak i stan miłości, sprawia, że człowiek staje się jakby małym kosmosem, który zawiera wszystko. Miłość decyduje o nowym stanie bytowania osobowego, nowym stanie relacji, który głęboko przenika w strukturę bytu osobowego. Ten nowy sposób bytowania jest trudnym lub wręcz niemożliwym do rozerwania. W taki sposób pojęta miłość jest ostatecznym i optymalnym wzorem stosunków społecznych.¹³

Jest to zatem zdolność do wychodzenia z siebie w stronę innych bytów (osób), zdolność do poświęcenia się dla drugih. Życie amabilne człowieka tworzy specyficzną przestrzeń wolności, wyrażającą się w zdolności do bycia “dla-osoby-drugiej” i nadaje zasadniczo sens życiu i całemu działaniu osobowemu.¹⁴

Z. J. Zdybicka stwierdza: “Ostatecznym przedmiotem, który może zrealizować ludzką potencjalną miłość, może być jedynie ‘Ty’ transcendentne—Osoba Najdoskonalsza, Najwyższe Dobro Absolutne—z którym osoba ludzka wejdzie w dialog miłości.”¹⁵ To wychodzenie “od siebie” w kierunku “ku innym” i ku “Ty” transcendentnemu jest zatem specyficznym przejawem transcendencji osoby ludzkiej, jak i jej otwarcia na Najwyższe Dobro.

c) *Zdolność do wolności*. Podstawą wolności jest zdolność intelektualnego poznania bytu oraz zdolność pokochania bytu w sobie i dla siebie jako dobra samego w sobie.¹⁶ Perspektywa poznania i pokochania Bytu, będącego Najwyższą Prawdą i Dobrem, jest racją naturalnego (powszechnego i koniecznego) pragnienia szczęścia, które nie jest bliżej określone. Dobro zaś konkretne zawsze może być pokochane lub odrzucone, nie posiadając w sobie momentu koniecznościowego pożądania.

¹³ Zob. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, 172 nn.

¹⁴ Zob. tamże, 173.

¹⁵ Zdybicka, *Człowiek i religia*, 304.

¹⁶ Chodzi tu o dobro, które w filozofii klasycznej jest nazwane dobrem godziwym (*bonum honestum*), w przeciwieństwie do dobra użytecznego (*bonum utile*), pożądane-

Cały dramat wolności człowieka rozgrywa się w poznaniu praktycznym i w wyborze praktycznego sądu, który konkretnie determinuje ludzkie działanie. Jest to moment autodeterminacji i wolności człowieka, który w relacji do świata zewnętrznego daje człowiekowi wolność w sensie jedynie pośrednim. M. A. Krąpiec wskazuje, że: “Świat rzeczy, świat materii, jest zasadniczo ‘gęsty’ zdeterminowanymi bytami, które rządzą się koniecznościowymi prawami materialnymi. Świat osobowy, świat ducha, wymaga autodeterminacji, a przez to ukonstytuowania się jako byt działający.”¹⁷

W akcie wolności zbudowanym na akcie praktycznego rozumu (na sądzie praktycznym, przez który człowiek się autodeterminuje do działania ludzkiego), człowiek wyraża się jako człowiek, konkretnie syntetyzując w jedno wszystkie swoje strukturalne elementy. W akcie decyzji, który zakłada poznanie i miłość, człowiek wyraża się i spełnia jako człowiek. Każdy człowiek jest usposobiony do podejmowania decyzji rozumnych. Akty decyzji są więc aktami szczytowo ludzkimi.

Akty wolnej decyzji zawierają też w sobie całą rzeczywistość moralną ludzkiego życia. We wszystkich religiach są one nośnikiem osobowej odpowiedzialności, która przekracza wszelkie ludzkie ograniczenia, ze śmiercią człowieka włącznie.¹⁸

Człowiek jest zdolny do suwerennych aktów decyzyjnych, a więc w sensie ścisłym—do działań wolnych. Wolność jako taka konstituuje się wewnątrz samego człowieka jako zdolność do “samoposiadania,” “samostanowienia,” “samopanowania.” To w suwerennych aktach decyzyjnych, człowiek ujawnia się jako istota rzeczywiście wolna.¹⁹ Autodeterminacja bytu ludzkiego poprzez samoposiadanie, samo-

go ze względu na inny cel, oraz dobra przyjemnego (*bonum delectabile*), pożądanego ze względu na siebie jako działającego i pożądanego dla samej funkcji “dziania się,” miłowania.

¹⁷ Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, 175.

¹⁸ Zob. tamże, 175.

¹⁹ Zob. tamże, 174 nn.

stanowienie i samopanowanie jest więc wyrazem transcendencji człowieka nad światem zewnętrznym.

Zdaniem Z. J. Zdybickiej: “Z dążeniem do Dobra Absolutnego ściśle łączy się problem wolności człowieka. Istnienie ludzkie—jak wynika z analizy jego naturalnych potencjalności—można by określić jako ‘istnienie ku Bogu’, ‘bycie w perspektywie transcendentnego Ty’.”²⁰ Ostatecznym celem wolności człowieka jest wybór najwyższej wartości (Najwyższego Dobra), czyli “Ty” transcendentnego. To dobro jest przez człowieka nie tyle wybierane, co jest mu niejako zadane. Z. J. Zdybicka konkluduje:

Człowiek nie może nie chcieć zjednoczenia z “Ty” transcendentnym, bo nie może nie dążyć do pełnego rozwoju swoich własnych naturalnych możliwości. Zachodzi tu sytuacja pozornie paradoksalna—brak wolności w stosunku do Najwyższego Dobra jest równocześnie najwyższą wolnością.²¹

d) *Zdolność do religijności*. W aktach religijnych (modlitwa, ofiara, obrzędy, kult, przestrzeganie przykazań, itp.), które podejmuje człowiek, odsłania się kolejny element wskazujący na transcendencję osoby ludzkiej w stosunku do świata przyrody i na jej otwartość na Najwyższą Prawdę i Dobro.²²

W analizie bytu ludzkiego wskazuje się na podstawy ontyczne wyjaśniające pojawienie się relacji religijnej jako związku osoby ludzkiej z osobowym Absolutem, który jest źródłem jej istnienia i ostatecznym celem (Najwyższym Dobrem). Status bytowy człowieka jest momentem uniesprzeczniającym fakt jego religijności—jest to status oso-

²⁰ Zdybicka, *Człowiek i religia*, 305.

²¹ Tamże, 306. Zob. też tamże, 306–307: “Wraz z wolnością dana jest człowiekowi moralność i jej obowiązywalność, na mocy której człowiek jest świadomy, że ma coś do zrobienia, ale nie w sensie przymusu, lecz powinności. Powinność wykonania czegoś wiąże człowieka, ale nadal pozostaje on wolny—może zaniechać danego działania albo uczynić coś innego.”

²² Zob. tamże, 147.

bowy, zarazem przygodny, o specyficznych (ludzkich) możliwościach działania.²³

Przygodność bytowa natury ludzkiej wyznacza granice zdolności (celów) intelektualno-poznawczych człowieka i jego aktywności woli-tywnych. Sama jednak struktura ontyczna osoby wskazuje na otwartość bytu ludzkiego do przekraczania tych granic i połączenia się z Najwyższym Celem (Dobrem) i Najwyższą Miłością (Prawdą).²⁴

Osoba ludzka w aktach religijnych jest skierowana bezpośrednio na "Ty" transcendentne, realizując w ten sposób właściwy wymiar ludzkiej egzystencji. Ujawnia również swoją potencjalność o charakterze dyspozycji, która może być zaktualizowana (całkowicie, częściowo, bądź wcale). Bóg jako drugi członek relacji religijnej respektuje wolność osoby ludzkiej. Stanowi to wyjaśnienie istnienia osób błędnie (niewłaściwie) religijnych, czy też ludzi niezbyt aktywnych religijnie.²⁵

Z. J. Zdybicka stwierdza: "Sposób istnienia człowieka: osobowy, przygodny, transcendentny, dynamiczny, wskazuje na to, że jako osoba, czyli byt rozumny i wolny w wyborze dobra, które go rozwija—posiada strukturę moralną i religijną."²⁶

Zdolność do religijności człowieka pozostaje zatem w ścisłym związku z ontyczną strukturą osoby ludzkiej, stanowiąc o jej wielkiej godności i wartości. Religia jest sposobem istnienia człowieka. Wskazuje bowiem na ostateczny sens i cel jego życia, wyznacza nieskończone perspektywy jego rozwoju, daje określone środki, aby ten cel mógł zostać osiągnięty. Mimo, iż wielu myślicieli (np. Feuerbach, Marks, ich kontynuatorzy) uważało religię za coś stworzonego przez człowieka, to—jak twierdzi Z. J. Zdybicka—"nie człowiek tworzy religię, ale religia tworzy człowieka."²⁷

²³ Zob. tamże, 309.

²⁴ Zob. tamże. Por. Z. J. Zdybicka, "Human Experience: A Ground for the Affirmation of God," tłum. A. Wojtowicz, *Studia Gilsoniana* 5:1 (2016): 283–296.

²⁵ Zob. Zdybicka, *Człowiek i religia*, 310.

²⁶ Tamże, 310.

²⁷ Tamże, 311.

W świetle powyższych analiz, człowiek, który transcenduje świat w aktach poznania, miłości, wolności i religijności—mimo, iż jest przeznaczony przygodnością bytową (kruchość, utracalność, niedoskonałość, ograniczoność, zmienność)—jawi się jako byt otwarty na rzeczywistość Boga (Absolutu), czyli Najwyższej Prawdy i Dobra.²⁸ Tym samym, dzięki swej strukturze bytowej, osoba ludzka jest zdolna Boga poznawać i miłować, jest zatem *capax Dei*. Ludzka *capacitas* w tym zakresie nie realizuje się jednak w sposób konieczny. Można więc postawić pytanie: jakie władze człowieka nakierowują go na Najwyższą Prawdę i Dobro, i w jaki sposób to się odbywa?

Człowiek podmiotem zdolnym do poznania i miłowania Boga

Z. J. Zdybickiej filozofia religii (metafizyka religii) opiera się na badaniach i osiągnięciach Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, a zwłaszcza na antropologicznej myśli M. A. Krąpca. Zostaną tu zatem przywołane także rozważania M. A. Krąpca jako dopełnienie Z. J. Zdybickiej wizji człowieka jako *capax Dei*.

Celem tej części rozważań będzie ukazanie duchowych władz człowieka (rozumu i woli) w ich przygotowaniu do poznania i miłowania Boga, dokonującym się w kontekście transcendentálnych właściwości bytu (prawdy i dobra).

Lubelska Szkoła Filozoficzna nawiązuje do tradycji tomistycznej. Św. Tomasz z Akwinu dostrzega dobro i prawdę w rzeczach. Bytujące rzeczy ukazuje on jako “inter duos voluntates constitutae” (między dwiema wolami postawione). Jedną z nich jest wola Stwórcy, drugą zaś wola człowieka. Rzecz powołana do istnienia aktem intelektu i woli

²⁸ Obok dopełniających się aktów poznania, miłości, wolności, religijności, poprzez które człowiek przewyższa naturę i otwiera się na Najwyższe Dobro i Prawdę, Z. J. Zdybicka wymienia kolejne trzy parametry, które stanowią o transcendencji człowieka, tym razem w stosunku do ludzkich społeczności. Są nimi: godność osobowa, podmiotowość wobec prawa, zupełność bytu ludzkiego. Nie wnoszą one jednak istotnego wkładu w rozumienie człowieka jako *capax Dei*, stąd nie będą rozpatrywane w tym artykule.

Stwórcy jest nośnikiem prawdy i dobra. Prawda to urealniona Myśl Stwórcy, natomiast Dobro to urealniona Wola Stwórcy.²⁹ Jak wyjaśnia św. Tomasz:

Każda rzecz zwie się dobrą z racji formy, którą zawiera, przez wszczępione w siebie podobieństwo do Dobra Najwyższego, a następnie przez dobroć pierwszą jako przez wzór i przyczynę sprawczą wszelkiej dobroci stworzonej . . . Tak więc twierdzimy (zgodnie z powszechną opinią), że wszystko jest dobre dobrocią stworzoną jako forma zawarta w rzeczy, dobrocią zaś niestworzoną jest forma wzorcza.³⁰

Dobro jest zatem następstwem istnienia rzeczy—*bonum sequitur esse rei*. Jest to charakterystyczny element Tomaszowej nauki o dobru i jego naturze. Dobrem jest już sam fakt istnienia każdej rzeczy. Jest nim też złożona w rzeczach doskonałość—stąd byty dobre istnieją po to, aby doskonalić inne. Nie może więc być w świecie struktur zantagonizowanych rzeczy. Wszystkie byty to świat dóbr: dóbr-środków i dóbr-celów.³¹

Dobro i byt są to zatem wartości równoważne i tożsame na sposób realny. Dobro jest powiązane z transcendentálną prawdą. Jak dobro jest następstwem istnienia rzeczy (*bonum sequitur esse rei*), tak i prawda jest następstwem istnienia rzeczy (*veritas sequitur esse rei*).

M. A. Krąpiec stwierdza za św. Tomaszem, że pierwszym, zasadniczym i naczelnym motywem działania człowieka jest przyporządkowanie do dobra. Ten motyw objawia się w naczelnym sądzie rozumu praktycznego (rozumu, który kieruje ludzkim działaniem)—“czyń dobro” lub, ogólnie, “dobro należy czynić, a zła unikać.” Podstawą dla tego motywu jest fakt bytowej przygodności człowieka.³²

²⁹ Zob. A. Maryniarczyk, “Bonum sequitur esse rei,” w: *De bono – O dobru*, red. A. Maryniarczyk (Lublin 2010), 193.

³⁰ Tomasz z Akwinu, “De bono,” w: *Quaestiones disputatae. De veritate* (Taurini 1964; wyd. pol. tłum. A. Białek, Lublin 2010), q. 21, a. 4, resp.

³¹ Zob. Maryniarczyk, “Bonum sequitur esse rei,” 193 nn.

³² Zob. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, 237.

Człowiek będąc bytem przygodnym nie jest bytem absolutnym, samowystarczalnym w bytowaniu, i przez to sam z siebie jest bytem otwartym na dobro: człowiek potrzebuje dobra. “Dobro należy czynić” po to, aby człowiek mógł samego siebie zachować w bytowaniu (pokarm, zdrowie, dobór przyjaciół, szukanie prawdy, miłość drugiej osoby). Przygodna ludzka natura jest przyporządkowana do dobra jako “upełnienia” siebie w bytowaniu. Dobro również staje się niezastąpionym momentem wyzwolenia samego działania w człowieku. Według M. A. Krąpca:

Ta konieczność przyporządkowania do dobra stanowi podstawę działania człowieka i podstawę całej jego moralności. Pojawia się każdemu człowiekowi i jest wyrażone po ludzku, czyli rozumnie w postaci sądu praktycznego, kierującym ludzkim działaniem. Zatem sąd: “czyń dobro—dobro należy czynić” jest odczytaniem rzeczywistości, która nosi w sobie charakter dobra, które jest zdolne wywołać pożądanie-chcenie, i zarazem jest odczytaniem charakteru swej własnej struktury osobowej, jako bytu przygodnego który, aby mógł istnieć i działać, musi się “upełniać” o ciągle “brakujące” dobro.³³

Zasadniczo żaden człowiek nie rodzi się ani prawy moralnie, ani też moralnie nieprawy, chociaż może być obciążony dziedzicznymi skłonnościami, z których niektóre mogą być pomocne w dążeniu ku moralnemu dobru, a inne nie. Ponadto można dostrzec w człowieku jakąś skazę naturalną w postaci wewnętrznej dysharmonii, co katolicka teologia tłumaczy “grzechem pierworodnym.” Pomimo tego, człowiek ze swojej natury jest przyporządkowany do poznawania prawdy, jak i do umiłowania dobra.

Usprawnienie rozumu praktycznego w przyporządkowaniu do dobra we wszystkich działaniach człowieka nosi w tradycji filozoficznej nazwę prasumienia lub synderezy (grec. *synderesis*).³⁴ To naturalne

³³ Tamże, 238.

³⁴ Por. S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae* (dalej jako: *STh*) I-II, q. 94, a. 1, ad 2; I, q. 79, a. 9; q. 47, a. 6, ad 3. W tym ostatnim tekście Tomasz wyraża się znamienne:

przyporządkowanie człowieka (jego woli, rozumnego pożądanego) rzeczywistemu przedmiotowemu dobru jest właśnie tym, co można nazwać “pożądaniem prawnym” ludzkiej woli (*recta voluntas*). Tylko prawość woli, która w człowieku kształtuje się ciągle i nieustannie poprzez przyporządkowanie do realnego i obiektywnego dobra, jest gwarantem podejmowania decyzji moralnie dobrych i unikania moralnego zła.³⁵

Człowiek jako byt osobowy postępuje według swego rozumu (świadomie) i dobrowolnie. Akty człowieka wypływają z czterech ludzkich potencjalności. Źródłami tych aktów są: władza uczuć pożądanego zmysłowego, władza uczuć popędliwych (bojowych), władza pożądanego rozumnego (wolna wola rozumna), oraz rozum jako władza poznawcza i rozumiejąca.³⁶ Od człowieka zatem—od jego władz duchowych i zmysłowych—zależy jego nakierowanie i otwarcie na Najwyższą Prawdę i Dobro. Podczas gdy prawość ludzkiej woli (*recta voluntas*), która jest kierowana dobrem istniejących bytów, jest warunkiem otwartości na dobro, tak prawość ludzkiego rozumu (*recta ratio*), który jest kierowany prawdą istniejących bytów, warunkuje przyporządkowanie do prawdy.

Akwinata stwierdza, że rozum w swoim poznaniu jest całkowicie zależny od rzeczywistości, której treści “kierują” i rządzą poznaniem ludzkim. Prawy rozum (*ratio recta*) nie tworzy tych treści, ale je odczytuje. Jest on zdolny odczytać prawdziwe dobro, a poprzez odczytanie prawdy w dobru, które jest motywem i przedmiotem działania osoby, rozum staje się racjonalną regułą postępowania człowieka.³⁷ Prawda zawarta w bycie jest analogicznym odwzorowaniem racjonalności Bożego prawa, czyli *lex aeterna—directiva omnium actuum et motionum*

“Synderesis movet prudentiam, sicut intellectus primorum principiorum scientiam [Syndereza (prasmusienie) daje rozruch roztropności, tak jak pojmowanie (rozumienie) podstawowych zasad prowadzi do wiedzy].”

³⁵ Zob. Krąpiec, *Ja – człowiek*, 302–303.

³⁶ Zob. M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice* (Lublin 2004), 120.

³⁷ Zob. tamże, 121.

(prawa odwiecznego, które kieruje działaniem stworzonego świata).³⁸

M. A. Krąpiec dodaje, że również:

Dobro . . . które jest motywem ludzkiego działania, jest bytowo związane z Dobrem Najwyższym—Bogiem, albowiem każde dobro, jak i byt, nie posiadają same z siebie mocy bytowości i siły atrakcyjnej dobra, lecz jedynie uczestniczą w Dobru Pierwszym. Osiągnięcie dobra w “wizji uszczęśliwiającej” stanowi ostateczną doskonałość i płynące stąd szczęście nadprzyrodzone.³⁹

Ponieważ każde dobro (byt) uczestniczy w Dobru Pierwszym, a prawda każdego bytu jest analogicznym odwzorowaniem *lex aeterna* (prawa odwiecznego) w bycie, człowiek może mieć pewność, że poprzez przyporządkowanie do dobra i prawdy w bycie, jak i wierność ich treściom—co dokonuje się poprzez władze duchowe osoby (*recta ratio* i *recta voluntas*)—“utrzymuje” swój byt osobowy w otwartości na Najwyższą Prawdę i Najwyższe Dobro. Ze względu jednak na to, że natura ludzka ma charakter przygodny—człowiek bowiem nieustannie doświadcza własnej niewystarczalności, kruchości bytowej, egzystencjalnego zagrożenia, nawet zagrożenia od wewnątrz, obecnego podczas rozterek, niepewności i dramatów w procesie podejmowania decyzji—wydaje się być konieczne nabywanie usprawnień, które starożytni nazywali cnotami (*virtutes, aretes*).⁴⁰

³⁸ Zob. tamże, 121–122.

³⁹ Eudajmonizm św. Tomasza jako ostateczne osiągnięcie Boga (jako Pierwszego Bytu, Prawdy samej w sobie i Dobra Najwyższego) nie może być przyrównany do eudajmonizmu Arystotelesowskiego. U Arystotelesa eudajmonizm jest bowiem podmiotowym i subiektywnym przeżywaniem szczęścia wynikłego z kontemplacji intelektualnej prawdy, która zawsze jawi się człowiekowi na sposób niepełny i cząstkowy. Zob. szerzej: Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, 121.

⁴⁰ W tradycji greckiej system cnót dotyczy poznania (cnoty intelektualne), postępowania (cnoty moralne) i wytwórczości (cnoty wytwórcze). Cnota rozumiana jako sprawność stoi na straży dobrych działań ludzkich (*recta ratio*). Cnoty intelektualne pozwalają na osiągnięcie wiedzy o tym, jak najlepiej działać i działanie to usprawniać (uczyć się, ćwiczyć się w poznawaniu). Cnoty moralne są równie ważne, ponieważ sama wiedza o tym, jak działać nie wystarcza—można dobrze wiedzieć jak postąpić, a postąpić źle z powodu braku cnoty moralnej. Zob. szerzej: Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, 114 nn.

Prawość woli (*recta voluntas*) powinna być wspomagana nabytymi usprawnieniami (cnotami). Nigdy jednak nie powinna być ona zastąpiona przez te usprawnienia, gdyż to prowadziłyby do powstania w człowieku pewnego “automatyzmu” (podobnie jak w koncepcji etyki u Arystotelesa⁴¹), który ostatecznie nie byłby prawdziwie ludzkim działaniem.

Samo ćwiczenie się w sprawnościach (cnotach) nie gwarantuje jeszcze wolności człowieka. Ludzka wolność potrzebuje otwarcia na ostateczny cel życia człowieka, którym jest Bóg, Najwyższa Prawda i Dobro.⁴²

Otwarcie osoby ludzkiej na Najwyższą Prawdę i Dobro jawi się również jako naturalne pragnienie szczęścia, które ostatecznie jest nie-uświadomionym pragnieniem Boga.⁴³ Św. Tomasz z Akwinu określa je jako *desiderium naturale inefficax videndi Deum*⁴⁴—pragnienie naturalne (samo z siebie nieskuteczne) widzenia Boga, które może się w pełni zrealizować jedynie dzięki Bożej łasce. Tym samym człowiek jest bytem otwartym na Boga—*ens ut capax Dei*.⁴⁵ Zdaniem M. A. Krąpca:

To naturalne pragnienie szczęścia jako otwarcie ludzkiej osoby na Boga, jest znakiem najgłębszej natury stworzenia-osoby, jako tzw. *natura oboedientialis*, będącej ostateczną i najgłębszą naturą stworzeń. Jest nią uległość wobec Stwórcy, ale uległość nie na skutek nakazu, lecz jako wewnętrzna konieczna potrzeba dopełnienia bytu.⁴⁶

⁴¹ Zob. szerzej: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tłum. I. Zieliński (Lublin 2012), 475–507.

⁴² Zob. A. Maryniarczyk, “Człowiek – istota otwarta na transcendencję,” *Łódzkie Studia Teologiczne* 8 (1999): 116.

⁴³ Zob. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, 42.

⁴⁴ “Praeterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium, et ita, videndo Deum non erit beata. Quod est inconveniens. Videndo igitur Deum, omnia scit.” *STh* I, q. 12, a. 8, arg. 4.

⁴⁵ Zob. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, 42.

⁴⁶ Tamże.

Z. J. Zdybicka uważa, że ta “wewnętrzna konieczna potrzeba dopełnienia bytu” wskazuje na to, że człowiek posiada strukturę moralną i religijną.⁴⁷ Jej zdaniem, moralna natura człowieka jest oparta na władzach duszy bytu ludzkiego i wyraża się w prawym rozumie (*recta ratio*) oraz w prawej woli (*recta voluntas*). Natomiast religijna natura człowieka (*homo religiosus*) wynika najpierw ze swoistości aktu istnienia człowieka, który musi mieć odniesienie do Boga (Stwórcy), a następnie z naturalnych predyspozycji człowieka do poznania i miłowania Boga.⁴⁸ Z. J. Zdybicka stwierdza:

Człowiek jest *capax Dei*, czyli jest zdolny do poznania Boga oraz nawiązania z nim świadomego i wolnego związku. Osoba ludzka jest zdolna do realizacji tego związku, powinna to uczynić, ale nie musi. U podstaw bowiem religijnego związku znajduje się akt wyboru Boga przez człowieka (decyzja fundamentalna). Człowiek może pobłądzić w tej podstawowej dziedzinie życia lub też świadomie powiedzieć Bogu “nie.”⁴⁹

Aby otwartość na Najwyższą Prawdę i Dobro mogła być realizowana, potrzebny jest (1) rozumny akt prawej woli (*recta voluntas*), który wyrazi pragnienie dążenia ku Najwyższemu Dobru, oraz (2) akty prawego rozumu (*recta ratio*), które będą stopniowo “odczytywać” Najwyższą Prawdę. *Recta ratio* i *recta voluntas* są więc usprawnionymi władzami prowadzącymi do otwartego “przybliżania się” do Najwyższej Prawdy i Najwyższego Dobra, czyli Absolutu-Osoby-Boga.

Capax Dei, czyli capax cuius?

Dotychczasowe rozważania ukazały człowieka jako *capax Dei* w kontekście bytowej struktury osoby ludzkiej oraz duchowych władz człowieka (*recta ratio* i *recta voluntas*) zdolnych do poznania i umiło-

⁴⁷ Zob. Zdybicka, *Człowiek i religia*, 310.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

wania Boga. Jako dopełnienie tej problematyki, należy teraz uzasadnić istnienie Boga jako Najwyższej Prawdy i Najwyższego Dobra.

Próby dowodzenia istnienia Boga nie ograniczają się wyłącznie do realistycznej filozofii bytu.⁵⁰ W metafizyce egzystencjalnej dowodzi się istnienia Boga w kontekście wyjaśniania (uniesprzeczniania) istnienia realnego świata.⁵¹ Klasycznym przykładem metafizycznych dowodów na istnienie Absolutu (Boga) są tzw. drogi św. Tomasza z Akwinu (*quinque viae*).⁵² Opierają się one na filozoficznej analizie stanów rzeczywistych, które można doświadczalnie zweryfikować.

Schemat logiczny każdej z Tomaszowych dróg składa się z następujących elementów: (1) z opisu faktów bytowych, (2) z refleksji analitycznej, stwierdzającej absurdalność danych faktów bytowych przy odrzuceniu istnienia Bytu Absolutnego jako ostatecznej przyczyny wyjaśniającej te fakty, (3) z uznania konieczności istnienia Bytu Absolutnego (tożsamego z Bogiem) jako najdoskonalszej przyczyny wyjaśniającej dane fakty bytowe.⁵³

W rozważaniach na temat człowieka jako *capax Dei* najważniejsza wydaje się droga czwarta, czyli droga ze stopni doskonałości. Punktem wyjścia tej drogi jest (oparte na doświadczeniu) stwierdzenie faktu istnienia doskonałości oraz jej zróżnicowania w obrębie transcendentnych właściwości realnego bytu: jedności, odrębności, prawdy, dobra, piękna. Wszędzie tam, gdzie istnieje stopniowalność, musi istnieć stopień najwyższy. Jednak doskonałości transcendentalne nie mogą być zrealizowane w stopniu najwyższym w żadnym z bytów ograniczonych (przygodnych). W związku z tym Z. J. Zdybicka stwierdza:

⁵⁰ Zob. Z. J. Zdybicka, "Dowody na istnienie Boga," w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk (Lublin 2001), 680–692.

⁵¹ Zob. A. Maryniarczyk, "The Discovery of the Existence of the Absolute in Existential Metaphysics," tłum. H. McDonald, *Studia Gilsoniana* 5:4 (2016): 649–672.

⁵² Zob. Z. J. Zdybicka, "Bóg," w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk (Lublin 2000), 645–649.

⁵³ Zob. Zdybicka, *Człowiek i religia*, 313.

Najwyższy stopień tych doskonałości (wartości) istnieje dopiero w Bycie Absolutnym, który jest sprawcą tego rodzaju doskonałości we wszystkich bytach. Jest On ostateczną racją doskonałości oraz istnienia ustopniowanego. Stopnie mniejsze i większe partycypują w doskonałości Boga, który nie tylko posiada byt, dobro, prawdę, ale jest samoistnym bytem, jednością, dobrem, prawdą i pięknem.⁵⁴

Podążając tokiem rozumowania Akwinaty, Z. J. Zdybicka stwierdza, że transcendentalia bytowe, takie jak prawda i dobro—w kontekście których człowiek szczególnie rozwija swoje władze duchowe (rozum i wolę), stając się tym samym coraz bardziej *capax Dei*—z konieczności potrzebują Boga po to, aby móc istnieć w stopniu najwyższym. Najwyższa Prawda i Najwyższe Dobro stanowią zatem samoistny Byt, a “taki byt—jak powie św. Tomasz—wszyscy nazywają Bogiem.”⁵⁵

Czwarta droga św. Tomasza uzasadnia więc prawdziwość tezy o istnieniu Boga wskazując na konieczność istnienia Najwyższej Prawdy i Najwyższego Dobra, będących celem, przedmiotem, a jednocześnie miarą ludzkiej *capacitas*.⁵⁶

⁵⁴ Zdybicka, *Człowiek i religia*, 317.

⁵⁵ Zob. *STh* I, q. 2, a. 3: “Istnieje tedy coś, co jest dla wszystkich bytów przyczyną ich istnienia i dobroci, i jakiegokolwiek doskonałości; i to coś nazywamy Bogiem.”

⁵⁶ M. A. Krąpiec uważa czwartą drogę za “dowód najważniejszy. Istniejące byty posiadają właściwości transcendentale (istnienie, jedność, odrębność, prawdziwość, dobroć, piękno); przysługują one wszystkim bytom (analogatom) w różnym stopniu, zawsze jednak w sposób niedoskonały i niepełny. W poszczególnych bytach istnieje nietożsamość, czyli zdwojenie na analogat i analogon (analogiczna doskonałość). Ich wyjaśnienie domaga się istnienia takiego bytu, w którym doskonałość wyczerpuje się całkowicie, z którym stanowi tożsamość, będąc w nim elementem konstytutywnym, a więc pełni Istnienia, Jedności, Prawdy, Dobra i Piękna. Bytowość bytu i transcendentalne właściwości tłumaczą się ostatecznie koniecznym związaniem bytów przygodnych z Bytem absolutnym. Zawsze będzie to wyjaśnienie metafizyczne, czyli uwzględniające wewnętrzną złożoność bytowe.” Zdybicka, “Dowody na istnienie Boga,” 691.

Podsumowanie

Celem powyższych rozważań była próba ukazania człowieka—na gruncie klasycznej filozofii realistycznej reprezentowanej przez Zofię J. Zdybicką—jako *capax Dei*, tzn. zdolnego do poznawania i miłowania Boga.

W świetle przeprowadzonych analiz należy stwierdzić, że człowiek jawi się jako *capax Dei* z trzech powodów. Należą do nich: (1) specyfika bytu ludzkiego, przejawiająca się w jego transcendencji wobec natury (poznanie, miłość, wolność, religijność)—transcendencji, która umożliwia człowiekowi otwarcie się na Byt Absolutny (Boga); (2) specyfika duchowych władz człowieka, które—odpowiednio usprawnione w kontekście swego naturalnego przyporządkowania do prawdy (*recta ratio*) i dobra (*recta voluntas*)—uzdalniają go do tego, by mógł stopniowo poznawać Najwyższą Prawdę i miłować Najwyższe Dobre; (3) istnienie Boga jako Najwyższej Prawdy i Najwyższego Dobra—istnienie przyjęte z konieczności, jako ostateczne wyjaśnienie faktu stopniowości prawdy i dobra w świecie bytów przygodnych.

MAN AS *CAPAX DEI* ACCORDING TO Z. J. ZDYBICKA

SUMMARY

Is man *capax Dei*? Zofia J. Zdybicka answers this question drawing on the entire tradition of classical philosophy which culminates in St. Thomas Aquinas. She considers the problem from the perspective of: (1) man who transcends the precariousness of human nature by his specific capabilities (intellectual knowing, loving, ability to freedom and religion); (2) faculties of the human soul (reason and will) which condition man's disposition to knowing and loving God; (3) the metaphysical necessity for God to exist as the Supreme Truth and Good. The article concludes with threefold thesis. First, man is *capax Dei* because—within his capabilities which make him go beyond the entire world of beings (*cosmos*)—he is open to the Supreme Truth and Supreme Good. Secondly, man is *capax Dei* because—through his soul's faculties fittingly developed (*recta ratio* and *recta voluntas*)—he can succeed in cognizing and loving God. Thirdly, man is *capax Dei* because God (the Supreme Truth and Good)—as proven by St. Thomas Aquinas in his Fourth Way in particular—really exists.

KEYWORDS

capax Dei, Absolut, Supreme Good, transcendence, contingency, openness, metaphysics, *homo religiosus*, philosophy of God, *recta ratio*.

REFERENCES

- Gudaniec, Arkadiusz. *Paradoks bezinteresownej miłości*. Lublin 2015.
- Krąpiec, Mieczysław A. *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin 2009.
- Krąpiec, Mieczysław A. *Ja – człowiek*. Lublin 2005.
- Krąpiec, Mieczysław A. *Ludzka wolność i jej granice*. Lublin 2004.
- Krąpiec, Mieczysław A. "Religia w Zofii Józefy Zdybickiej filozoficznym wyjaśnieniu." *Roczniki filozoficzne* XLVII: 2 (1999): 5–11.
- Maryniarczyk, Andrzej. "Bonum sequitur esse rei." W: *De bono – O dobru*, red. A. Maryniarczyk. Lublin 2010, 185–198.
- Maryniarczyk, Andrzej. "Człowiek – istota otwarta na transcendencję." *Łódzkie Studia Teologiczne* 8 (1999): 105–117.
- Maryniarczyk, Andrzej. "The Discovery of the Existence of the Absolute in Existential Metaphysics." Tłum. H. McDonald. *Studia Gilsoniana* 5:4 (2016): 649–672.
- Moskal, Piotr. "Zdybicka Zofia Józefa." W: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 2. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2011, 868–871.
- Reale, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*. Tłum. I. Zieliński. Lublin 2012.
- S. Aurelli Augustini. "Confessionum libri tredecim." W: *Patrologia Latina*, vol. 32. Parisiis 1841.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 1. Red. J. Korpany. Warszawa 2001.
- Tomasz z Akwinu. "De bono." W: *De bono – O dobru*. Tłum. A. Białek. Lublin 2010.
- Zdybicka, Zofia J. "Bóg." W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2000, 640–676.
- Zdybicka, Zofia J. *Człowiek i religia*. Lublin 2006.
- Zdybicka, Zofia J. "Dowody na istnienie Boga." W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2001, 680–692.
- Zdybicka, Zofia J. "Human Experience: A Ground for the Affirmation of God." Tłum. A. Wojtowicz. *Studia Gilsoniana* 5:1 (2016): 283–296.

The Internet Sources

- S. Thomae de Aquino. *Summa Theologiae*. Dostęp na: https://jozefbizon.files.wordpress.com/2013/07/sw_tomasz_z_akwinu__suma_teologiczna__przeklad_na_polski.pdf