

NIECH SIĘ STANIE
JA

JAN P. STRUMIŁOWSKI OCIST

**NIECH SIĘ STANIE
JA**

TEOLOGIA TOŻSAMOŚCI
W OBliczu WSPÓŁCZESNYCH
KONTROWERSJI ANTROPOLOGICZNYCH

ho^oini

Projekt okładki:

Ewa Natkaniec

Recenzenci:

ks. dr hab. Robert J. Woźniak, prof. UPJP2

ks. dr hab. Grzegorz Barth, prof. KUL

Redakcja:

Elżbieta Wiater

Publikacja powstała ze środków Narodowego Centrum Nauki,
w ramach projektu badawczego nr 2017/27/B/HS1/01634

Marka Homini jest częścią
Wydawnictwa Benedyktynów Tyniec

Wydanie I, Kraków 2020

ISBN 978-83-7354-945-6

© Copyright by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37, 30–398 Kraków
tel. +48 (12) 688-52-90,
tel./fax: +48 (12) 688-52-95
e-mail: wydawnictwo@tyniec.com.pl
zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
1. Władze duchowe podstawą bosko-ludzkiego współ-urzeczywistniania tożsamości.	23
1.1. Tożsamość człowieka – pomysł Boga a ludzka autokreacja.	24
1.2. Wyjątkowe znaczenie tożsamości teologicznej w kontekście działania władz duchowych	41
2. Jedność ontologiczna na poziomie antropologicznym	55
2.1. Dusza ludzka – historia zagubienia teologicznego znaczenia	58
2.2. Ontologiczna jedność formy istnienia (duszy)	73
3. Jedność epistemologiczna – człowiek jako byt współ-myślący z Bogiem	111
3.1. Monizm psycho-fizyczny a poznanie Boga	114
3.2. Proces poznania Boga a ludzka tożsamość.	122
3.3. Gdzie jest centrum tożsamości?	137
4. Jedność ontologiczna w przestrzeni teo-logicznej – teo-ontologia tożsamości.	149
4.1. Wiedza Boga	151
4.2. Współzależność teologiczno-antropologiczna w kontekście historyczno-eschatologicznym	157
4.3. Trynitarny ekwiwalent dynamiki istnienia	172
Zakończenie.	183
Bibliografia	191
Streszczenie	203

WSTĘP

Współczesny, postmodernistyczny świat jest naznaczony pewnego rodzaju paradoksem. Z jednej strony, postmodernizm kontestuje wybrane tradycyjne wartości, kwestionując na przykład istnienie obiektywnej i absolutnej prawdy, co jest związane z rozczarowaniem ludzkim rozumem i jego poznawczymi zdolnościami¹. Z drugiej – absolutyzowane są inne wartości, jak na przykład wolność. Wydaje się ona być nadrzędnym paradygmatem, a wszelkie postawione jej granice wydają się być barierami, które należy przełamywać. Paradygmatyczność wolności rodzi przeświadczenie, że nawet ludzka natura nie może być determinantą tożsamości, gdyż człowiek posiada zdolność do decydowania nawet o kwestiach, które wydają się być odgórnie określone przez naturę jak, na przykład, płęć.

Spór o zakres ludzkiej wolności i kwestia jej konfliktu z granicami natury w kontekście teologicznym niezwykle wyraźne stają się u Jeana-Paula Sartre'a. Według niego właśnie istnienie ludzkiej wolności rozumianej jako absolutna (jako podstawa istnienia człowieka, a nie atrybut ludzkiego bytu) jest dowodem

¹ Por. G. VATTIMO, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. SURMA-GAWŁOWSKA, Kraków 2006, s. 13–14. Koncepcja słabej myśli jest negacją zdolności ludzkiego rozumu do poznania prawdy. Postmodernizm, uznając tę słabość, godzi się na współistnienie różnych dyskursów (prawd częściowych), które mogą być nawet sprzeczne względem siebie.

na nieistnienie Boga. Gdyby bowiem On istniał, to ludzka wolność byłaby czymś iluzorycznym, gdyż akt stwórczy, który jest najwyższym i fundamentalnym aktem determinującym ludzką naturę, stoi z nią w sprzeczności². Widać zatem, że kwestia rozumienia ludzkiej wolności, jeśli pojmujemy Boga jako filozoficzny absolut, może rodzić problemy. I faktycznie współcześnie wielu ludzi postrzega założenie o istnieniu Boga jako hipotezę zagrażającą ludzkiej wolności, a religia (przy przyjęciu takiej perspektywy) często jawi się jako zbiór ograniczających człowieka zasad. Jeśli jednak mowa o chrześcijańskiej doktrynie trójjedynego Boga, determinującej konkretny model metafizyczny, zagadnienie relacji między wolnością człowieka a absolutem Stwórcy staje się bardziej zrozumiałe, chrześcijaństwo bowiem twierdzi, że wolność ludzka nie stoi w opozycji do wolności Boga, ale z nią współgra, a nawet, że wolność Boga jest przestrzenią, w której realizuje się wolność ludzka³.

Z problemem wolności jest związana bardziej złożona kwestia urzeczywistniania ludzkiej tożsamości. Chodzi tutaj konkretnie o odpowiedź na pytanie, czy człowiek w swoim życiu sam kształtuje swoją tożsamość, czy też jest ona zdeterminowana przez Boga? Z teologicznego punktu widzenia nie ulega wątpliwości, że Bóg jest autorem natury ludzkiej, której komponentem jest wolna wola, jak i inne władze duchowe. Również jasne jest, że owe władze (wola, rozum i pamięć) są elementami podobieństwa do Stwórcy (a nawet uczestnictwa w życiu Boga).

² Por. J.P. SARTRE, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 2001, s. 59–60.

³ Kwestię tę poddałem analizie w osobnym artykule, zob. J.P. STRUMIŁOWSKI, *Argumenty na nieistnienie Boga wobec teo-ontologii trynitarnej*, „Analecta Cracoviensia” 48 (2016), s. 177–193.

Jednak teksty biblijne świadczą, że Bóg nie tylko jest kreatorem ludzkiej natury rozumianej jako wyjściowa baza, którą dany człowiek realizuje w indywidualny sposób, ale też że Bóg odwiecznie zna każdego człowieka po imieniu, czyli zna konkretny kształt tożsamości danej osoby (co może potwierdzać obawy nam współczesnych w kwestii ograniczania ich wolności). Doświadczalnym faktem, który znajduje również biblijne potwierdzenie, jest jednak także zdolność człowieka do wolnej autokreacji indywidualnej tożsamości: człowiek w swojej tożsamości jest kształtowany zarówno przez niezależne do niego wydarzenia w jego życiu, jak i przez własne wybory oraz aktywność poznawczą. Pytanie, które rodzi się w tym kontekście, dotyczy zatem realności autorstwa i jego zakresu w odniesieniu do ludzkiej tożsamości: czy jesteśmy tacy, jakimi ukształtowaliśmy się w toku historii naszego życia, czy też jesteśmy tacy, jakich odwiecznie zna nas Bóg?

Ta antynomia antropologiczna dotykająca kwestii związanych z protologią posiada jeszcze głębszą odstonę, jeśli spojrzymy na nią z perspektywy eschatologii, która ze względu na współczesny kontekst nabiera jeszcze bardziej fundamentalnego znaczenia. Otóż chodzi o samo rozumienie władz duchowych, które są aktywnymi narzędziami budującymi ludzką tożsamość. Dzięki woli, rozumowi i pamięci faktycznie kształtujemy swoją osobowość, czyli nadajemy konkretny kształt naszej tożsamości. Przez wieki te trzy władze były rozumiane w refleksji teologicznej jako władze przynależne duszy i z tego względu są określane mianem władz duchowych. Zakorzenie ich w sferze duchowej (w nieśmiertelnej duszy) z teologicznego punktu widzenia jest gwarantem trwania tożsamości danej osoby po śmierci. Zwłaszcza pamięć, która w antropologii teologicznej występu-

je zawsze wspólnie z wolą i rozumem, jest nośnikiem tożsamości ukształtowanej w trakcie ziemskiego życia.

Neuronauki tymczasem dowodzą, iż władze te są czysto biologiczne i z coraz większym powodzeniem opisują ich neurologiczne korelaty, sprowadzając je do funkcji mózgu. Eksperymentalnie jesteśmy w stanie do pewnego stopnia wpływać na owe władze, gdyż neuronauki z powodzeniem identyfikują niektóre odpowiadające za nie struktury neuronalne.

Takie biologiczne określenie owych władz w sposób oczywisty uderza w teologiczną wizję tożsamości człowieka. Jeśli bowiem uznamy, że władze duchowe nie są integralnymi władzami nieśmiertelnej duszy, lecz jedynie komponentami umysłu, który z kolei jest funkcją mózgu, to wydaje się, że nie mogą być solidnym fundamentem tożsamości rozumianej eschatologicznie, to znaczy że nie możemy tożsamości zbudowanej w oparciu o tak postrzegane władze przydać atrybutu niezniszczalności pomimo śmierci ciała. Jeśli bowiem uznamy, że stanowi ono niezbywalną podstawę ludzkiej tożsamości, to wówczas rodzi się pytanie, czy śmierć (destrukcja ciała) nie stanowi definitywnego końca ludzkiej egzystencji, wraz z którym to zgonem ulega rozpadowi także jaźń, świadomość i tożsamość⁴? Innymi słowy, jeśli mózg jest bazą dla funkcjonowania umysłu, a bez umysłu nie możemy mówić o świadomości⁵, to czy tak silne powiązanie z mózgiem świadomości, która dotąd była kojarzona z duszą, nie obala tezy

⁴ Por. G. MARTELET, *Odnalezione życie wieczne*, tłum. M. KRZEPROWSKA, Kraków 2000, s. 75.

⁵ Por. V.P. GAY, *A Conversation on Neuroscience And Religion*, [w:] *Neuroscience and Religion: Brain, Mind, Self, and Soul*, red. V.P. GAY, New York 2009, s. 19.

o istnieniu duszy albo przynajmniej nie stanowi podważenia jej nieśmiertelności?

Według wielu badaczy odkrycie neurobiologicznego podłoża funkcji postrzeganych dotąd jako przynależne do sfery duchowej prowadzi do oczywistego wniosku, że hipoteza duszy jest zbędna, gdyż wszelkie procesy związane z ludzką tożsamością swoje źródło mają w strukturze i pracy mózgu⁶. Duszy po prostu nie ma, jest tylko mózg⁷. Oczywiście wyciąganie takiego wniosku przez niektórych neuronaukowców niewątpliwie jest wynikiem przekroczenia kompetencji dziedziny nauki, którą się zajmują⁸. W takiej sytuacji jednak teolog nie tylko ma prawo, ale i obowiązek spojrzeć na wyniki badań nauk przyrodniczych – bez podejrzliwości i nie podejmując próby ich obalenia, gdyż do tego brak mu wiedzy i narzędzi, ale żywiąc pragnienie zrozumienia i pełniejszego określenia (co może być pomocne dla

⁶ Zob. W.S. BROWN, N.C. MURPHY, H.N. MALONY, *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, Minneapolis 1998; J.B. GREEN, *What About the Soul?: Neuroscience and Christian Anthropology*, Nashville 2004; E.L. JOHNSON, *Whatever Happened to the Human Soul? A Brief, Christian Genealogy of a Psychological Term*, „Journal of Psychology and Theology” 1 (26) 1998, s. 16–28; P.D. MILLER, *Whatever Happened to the Soul?*, „Theology Today” 4 (50) 1994, s. 507–510.

⁷ Zob. S. ZEKI, *Neurologia wieloznaczności*, [w:] *Formy aktywności umysłu: ujęcia kognitywistyczne*, t. 2, red. A. KLAWITER, tłum. A. GRUSZKA, Warszawa 2009, s. 445.

⁸ W takim przypadku, jak i w każdej innej sytuacji, kiedy naukowcy na podstawie swoich badań stawiają wniosek na temat nieistnienia Boga, sfery transcendentnej itp., dochodzi do niedopuszczalnego utożsamienia, słusznego skądinąd, naturalizmu metodologicznego z naturalizmem ontologicznym. W procesie tym z założeń nauk empirycznych wyciąga się wnioski ontologiczne (por. T. PABJAN, *Anatomia konfliktu: Między nowym ateizmem a teologią nauki...*, s. 52–53).

obu stron), czym sfera duchowa faktycznie jest (jest to w zakresie kompetencji teologii). Ta refleksja ma na celu znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy wniosek o rzekomym obaleniu przez neuronauki hipotezy duszy nie jest przypadkiem jedynie odrzuceniem koncepcji de facto rozmiągającej się z teologicznym rozumieniem duszy lub czy owe odkrycia nie wskazują na potrzebę przedefiniowania niektórych tez antropologii teologicznej, tak by były spójne zarówno z Objawieniem, jak i z odkryciami nauk przyrodniczych.

Problem antropologiczno-teologicznego rozumienia ludzkiej tożsamości rozciąga się więc między dwoma biegunami wyznaczonymi przez protologię i eschatologię, co rodzi bardzo istotne problemy: po pierwsze, problem napięcia między wolnością ludzkiej woli a determinizmem stwórczym. Mówiąc inaczej, chodzi o odpowiedź na pytanie, czy człowiek, skoro Stwórca jest wszechwiedzący i niezmienny, posiada faktyczną zdolność kreowania własnego istnienia, a jeśli tak, to na ile jest on autorem swojej tożsamości? Drugi problem dotyka kwestii życia wiecznego: czy i na ile nasze istnienie w swoim konkretnie i historycznie urzeczywistnionym kształcie posiada charakter wieczny? Wydaje się, że im radykalniej rozumiemy ludzką tożsamość jako autonomiczną, tym bardziej wątpliwe wydaje się jej wieczne trwanie. Jednocześnie im bardziej rozumiemy ją jako zdeterminowaną przez Boga, tym oczywistsza wydaje się prawda o życiu wiecznym tak rozumianej tożsamości człowieka (ze względu na jej metafizyczny związek z Bogiem), niemniej problematyczne jest tutaj określenie zakresu ludzkiej autonomii i wolności, zwłaszcza w kontekście współczesnych odkryć naukowych.

Nakreślony powyżej problem jest nową odsłoną znanej od dawna kwestii pogodzenia antropologii autonomicznej i antropologii teonomicznej, która w wieku XX stała się problemem

bardzo aktualnym, odradzając się w kolejnych wcieleniach. Chodzi więc tutaj o rzetelną próbę zdefiniowania w konkretnej przestrzeni egzystencjalno-kulturowej odpowiedzi na pytanie, którego sednem jest alternatywa: albo człowiek, albo Bóg⁹.

Celem niniejszego opracowania jest wypracowanie odpowiedzi na pytanie o możliwość sformułowania teorii o podwójnym zakorzenieniu tożsamości człowieka: antropologicznym i teologicznym. Podwójna partycypacja jest powodowana potrzebą pogodzenia i ocalenia zarówno tez neuronauk (tożsamość bazuje na konstrukcji mózgu), jak i teologicznych (tożsamość danej osoby będzie trwała wiecznie), oraz określenia relacji ludzkiej wolności w akcie autokreacji do teologicznej prawdy, że Bóg jest stwórcą każdego ludzkiego istnienia. W samym procesie badawczym definiowania podwójnego ugruntowania tożsamości niezbędne będzie opracowanie teo-ontologii duszy i tożsamości.

W sposób oczywisty budowanie tak rozumianej refleksji będzie wymagało zbadania, czy chrześcijańska koncepcja duszy może być zinterpretowana w sposób, który przystaje do współczesnych odkryć neuronauk, oraz zastanowienia się, czy Boska wszechwiedza na temat tożsamości danej osoby koliduje z autonomicznym i wolnym jej urzeczywistnianiem w historii indywidualnego życia. Na taką możliwość wskazują już niektóre koncepcje duszy obecne w pismach Ojców Kościoła, dla których powiązanie sfery duchowej i cielesnej (ze względu na paradygmatyczność Wcielenia) wydaje się być bardziej znaczące aniżeli dla współczesnego, pokartezjańskiego człowieka. Również współczesne tendencje teologiczne (jak chociażby rozumie-

⁹ Por. K. GUZOWSKI, *Antropologia autonomiczna a antropologia teonomiczna: próba syntezy*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2 (57) 2010, s. 77–78.

nie duszy jako relacji do Boga) sugerowane przez najnowsze dokumenty Kościoła, a rozwijane m.in. przez takich teologów jak Joseph Ratzinger czy Karl Rahner, wskazują na taką przystawalność. Przesłanki te wydają się wskazywać na możliwość zbudowania takiej antropologii, która łączyłaby w sobie tezy i postulaty obu stanowisk.

Postulowana jako rezultat przedstawionych poniżej badań teo-ontologia tożsamości może stanowić przyczynek do określenia zrębów antropologii teologicznej, której zasadą będzie integracja względem dogmatu trynitarnego i chrystologicznego, odczytanych jako istotne antropologicznie. Owa teo-ontologia bowiem z konieczności będzie musiała stanowić antropologiczną interpretację wskazanych dogmatów – co jest warunkiem takiego określenia zależności między rzeczywistością Boga a rzeczywistością człowieka, by stwórczy akt Boga, determinując tożsamość człowieka, nie pozostawał jedyną i absolutną (ekskluzywną) determinantą, lecz by zostawiał, z jednej strony, człowiekowi miejsce na autonomię budowania tożsamości w obrębie własnej natury, a z drugiej – w ramach tej autonomii gwarantował jednak człowiekowi udział w życiu wiecznym Boga.

Punktem wyjścia budowanego w niniejszym opracowaniu dyskursu będzie analiza współ-zależności bosko-ludzkiego działania w zakresie władz duchowych. Wiemy, że to one podejmują aktywność, której skutkiem jest konsolidowanie się ludzkiej tożsamości. Jednocześnie, jak zostało to zasygnalizowane, stanowią one o podobieństwie człowieka do Boga. Nie może ono być rozumiane jedynie formalnie, gdyż Bóg posiada radykalnie inną naturę niż człowiek, co sprawia, że jest radykalnie inny od swojego stworzenia. Zatem to, co stanowi o podobieństwie stworzenia do Stwórcy, musi być nie tylko zewnętrzną przystawalnością, ale w jakiś sposób naznaczone powinno być wewnętrznym

(konnaturalnym) uczestnictwem. Ta właściwość władz duchowych ponadto sprawia, że główną ich funkcją jest budowanie relacji człowieka z Bogiem, czego skutkiem jest konsolidowanie się tożsamości. Temat ten, jak widać, jest złożony i nie tak oczywisty, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka, dlatego też konieczne jest gruntowne dookreślenie na samym początku statusu samych władz duchowych.

Po tej analizie, której owocem będzie pierwszy węzeł wiążący działanie ludzkie z działaniem Boga, owej jedności będziemy poszukiwać na trzech różnych płaszczyznach. Po pierwsze, na płaszczyźnie antropologicznej. Analizie zostanie poddana metafizyczna konstytucja bytu ludzkiego, co posłuży określeniu, czy z teologicznego punktu widzenia nazywanie władz ludzkich duchowymi wyklucza ich biologiczne ukonstytuowanie oraz by dać wstępną odpowiedź na pytanie, w jaki sposób dusza ludzka, której władzami są pamięć, rozum i wola, pozostaje w ścisłej jedności z ciałem, tak że jednocześnie o owych władzach możemy mówić, że są zarówno duchowe, jak i cielesne. Rozwiążemy także kwestię, w jaki sposób tak rozumiana dusza, która wespół z ciałem jest podstawą tożsamości indywidualnej, może trwać pomimo śmierci ciała, zachowując ową tożsamość. Rozwiązanie to podamy, nie gwałcąc jednak tez naukowych o cielesnym zeterminowaniu wszelkich procesów psychicznych.

Drugim stopniem poszukiwania syntezy między tym, co ludzkie, a tym, co Boskie w akcie konsolidowania się tożsamości, będzie poszukiwanie jedności na gruncie onto-epistemologicznym. Na tym etapie będziemy się skupiać na analizie ontologicznej struktury bytu ludzkiego i świata celem wskazania, w jaki sposób w ogóle możliwe jest poznanie Boga przez człowieka pomimo radykalnej różnicy natur. Skoro tożsamość jest skutkiem relacji, to uzasadnić należy, w jaki sposób człowiek,

będąc stworzeniem posługującym się ciałem i posiadającym cielesnie zdeterminowane władze, może poznać w świecie i za jego pośrednictwem transcendentnego Boga oraz w jaki sposób to poznanie konsoliduje jego tożsamość. Etap ten jest o tyle ważny, że nie tylko uzasadnia potencjalną możliwość trwania ludzkiej tożsamości pomimo śmierci (co wstępnie określone zostanie w etapie wcześniejszym), ale również określać ma, w jaki sposób ta potencjalność się realizuje – dzięki czemu człowiek jest zdolny do poznania Boga, jak faktycznie Go poznaje i jak to poznanie jest zawiązaniem wspólnoty z Nim, która sprawia, że tożsamość człowieka faktycznie partycypuje w tym, co boskie?

Trzecim etapem uzasadnienia będzie poszukiwanie jedności metafizycznej, ale już nie na gruncie antropologicznym, ale teologicznym. Analizie zostanie poddana teologiczna możliwość pogodzenia prawdy o tym, że każdy człowiek w swojej indywidualnej tożsamości odwiecznie jest znany Bogu, a jednak w obrębie tej wszechwiedzy znajduje się przestrzeń pozwalająca człowiekowi na faktyczną realizację swojej tożsamości w wolny i niezdeterminowany (niejednoznaczny) sposób.

W toku dyskursu odpowiedź na dwa podstawowe problemy związane z współ-urzeczywistnianiem tożsamości będzie stawała się coraz pełniejsza. Określenie bosko-ludzkiej jedności działania w procesie konsolidowania się tożsamości ludzkiej samo przez się, na drodze odkrywania coraz głębszych przestrzeni i znaczeń realizacji tej tożsamości, będzie doprecyzowywało jej obraz. Ze względu na aktywność człowieka w jej urzeczywistnianiu będzie zasługiwała na miano wolnej ludzkiej kreacji, a ze względu na udział Boga w tymże procesie będzie zabezpieczony jej status eschatologiczny.

Powyżej zarysowana systematyzacja pracy badawczej automatycznie tworzy szkielet monografii, który prezentuje się, jak opisano poniżej.

W pierwszym rozdziale, świadomi faktu, że tożsamość jest wynikiem działania człowieka realizującego się przez aktywność jego władz duchowych, zastanowimy się nad ich teologicznym rozumieniem, by określić czym właściwie jest tożsamość rozumiana teologicznie. Owa analiza będzie dotyczyła tożsamościowo-twórczego aspektu tych władz, począwszy od ich potocznego, czyli quasi-psychologicznego, rozumienia i wydobywając ich tradycyjne – teologiczne znaczenie. Ten rozdział będzie właściwie wstępem określającym proces tworzenia tożsamości indywidualnej na kanwie działania władz duchowych.

Rozdział drugi, dostrzegając zarówno psychologiczne znaczenie pamięci, rozumu i woli, pojmowanych jako zdeterminowane cielesnie, jak i tradycyjną naukę na temat przynależności owych władz właśnie do sfery duszy (rozumianej tu jako forma gatunkowa natury ludzkiej), jak i dostrzegając fakt, że to, co określamy mianem tożsamości człowieka, ześrodkowane jest w umyśle (który również inaczej jest identyfikowany i lokalizowany w tradycji teologicznej, a inaczej we współczesnych neuronaukach), postaramy się poddać analizie teologiczne rozumienie duszy ludzkiej. Posłuży nam to do określenia ontologicznej jedności duszy stanowiącej o władzach duchowych i urzeczywistnianej przez nie tożsamości oraz umysłu zdeterminowanego cielesnie, który na równi z duszą wydaje się być centrum tożsamości. Rozdział ten zatem będzie poszukiwaniem jedności ontologicznej człowieka w kontekście rozumienia jego tożsamości w przestrzeni antropologicznej.

Trzeci rozdział, po określeniu jedności antropologicznej (duchowo-cielesnej) będzie skupiał się na analizie działania władz

duchowych w kontekście przygodności psycho-fizycznego życia ludzkiego. Mówiąc inaczej, w rozdziale tym zostanie postawione pytanie, w jaki sposób człowiek, stanowiący jedność cielesno-duchową, żyjący w czasie w swojej psycho-fizycznej strukturze, poznaje transcendentnego Boga, co stanowi faktycznie principium jego tożsamości, oraz w jaki sposób tak rozumiana tożsamość jest związana z tożsamością psychologiczną? Zatem w rozdziale tym, następującym po ogólnym określeniu wspólnej płaszczyzny metafizycznej, dokonamy analizy i opisu tworzenia się tożsamości „teologicznej” w akcie „poznania” Boga, które to jest zapośredniczone w świecie stworzonym. Ze względu na rozciągnięcie ludzkiej egzystencji w czasie, możemy mniemać, że tożsamość teologiczna krystalizuje się również w kontekście potocznego życia. Chrześcijańska nauka o Wcieleniu i Objawieniu mówi, że w świecie i przez świat człowiek może poznać Boga (na sposób egzystencjalny, a nie tylko dyskursywny), co stanowi podstawę jego tożsamości wiecznej, a co wprost wiąże się z teologiczną koncepcją tożsamości partycypującej w jego ludzkiej naturze. Analiza tego procesu określa właściwe pole do dalszej analizy sfer ludzkiej egzystencji i Boskiego zamysłu w ich wzajemności.

Rozdział czwarty natomiast poświęcony będzie określeniu jedności na poziomie teo-ontologicznym. Celem tego rozdziału będzie poszukiwanie odpowiedzi na zasadnicze pytanie: w jaki sposób jest możliwe, by człowiek w swojej tożsamości był zeterminowany odwiecznym zamysłem niezmiennego Boga, a jednocześnie mógł ową tożsamość kształtować w czasie i w sposób wolny?

Z teologicznego punktu widzenia, na co pośrednio wskazuje zagadnienie poruszone w rozdziale trzecim, tożsamość ludzka jest ukonstytuowana zarówno przez człowieka, jak i przez

Boga. Jest zatem ściśle związana z relacyjnym wymiarem egzystencji. Nie jest jedynie zdeterminowana przez ludzką pamięć, rozum i wolę, ale też przez działanie Boga – człowiek jest tym, kim sam siebie wykreuje w historii swojego życia przez aktywne działanie własnej woli, rozumu i pamięci, ale jednocześnie w pewnym sensie możemy, przez analogię, powiedzieć, że jest zdeterminowany w swojej tożsamości przez analogaty władz duchowych przynależne Bogu. Człowiek jest tym, kim Bóg go pamięta, i jest taki, jakim Bóg go zna, oraz w ogóle istnieje, ponieważ Bóg chce, żeby istniał. Czwarty rozdział więc sprowadzał się będzie do teologicznej analizy kategorii „władz duchowych” Boga (rozumianych przez analogię), w kontekście istnienia człowieka, rozumianych jako źródło jego wiecznej tożsamości. Akcent zostanie położony zwłaszcza na pamięć Boga i związaną z nią Jego wiedzę lub znajomość (poznanie) człowieka, gdyż one najbardziej wydają się określać z teologicznego punktu widzenia kształt ludzkiej tożsamości, podczas gdy wola określa realizację ludzkiego istnienia w ogóle. Pamięć Boga o człowieku i znajomość (poznanie) człowieka, które determinują ludzką tożsamość, domagają się tutaj takiego zdefiniowania, by nie tylko nie ograniczały działania ludzkich władz w ich wolności, ale by je jeszcze potwierdzały. Taka wizja niesprzecznej współaktywności Boga i człowieka (na co warto zwrócić uwagę już na początku) wydaje się korespondować ze współczesnymi koncepcjami duszy, rozumiejącymi ją jako odniesienie człowieka w całości jego bytu do Boga, co, z jednej strony, pozostaje w zgodzie i harmonii z tradycyjnymi poglądami na naturę duszy zdefiniowanymi przez Magisterium Kościoła, a z drugiej – pozwala na zachowanie autonomii sfery ludzkiej wolności oraz sfery biologicznej, podlegającej pod kompetencje neuronauk. Szczególnie ważne jest tutaj wskazanie możliwości powiązania aspektu biologiczne-

go z teologicznym, co wydaje się być możliwe w oparciu o teo-ontologię stworzenia. Następnie w tym samym rozdziale podejmiemy wreszcie próbę określenia (wyjaśnienia) możliwości podwójnego ukonstytuowania tożsamości ludzkiej w podłożu biologicznym człowieka i podłożu teologicznym (naturze, życiu i pragnieniu Boga), determinującym ją. Próba ta stanowi pewnego rodzaju opracowanie teo-ontologii tożsamości. Celem ostatniego rozdziału będzie zatem systematyczne opracowanie twierdzenia, według którego jesteśmy jednocześnie tacy, jakich zna nas Bóg (przesłanka teologiczna), i tacy, jakimi ukształtowaliśmy się w naszym życiu (przesłanka antropologiczna).

Próba skonstruowania teo-ontologii tożsamości mierzyć się będzie z wyznaczeniem możliwości takiej partycypacji ludzkiej tożsamości w podłożu biologicznym (mózgu) oraz w przestrzeni jego naturalnej egzystencji, krystalizującej się w wolnym życiu doczesnym, która mogłaby jednocześnie partycypować w wewnętrznym życiu Boga (w Jego poznaniu) bez ograniczania człowieka w jego wolności.

Co do metodologii należy powiedzieć na wstępie, że w pierwszych dwóch rozdziałach dominowała będzie analiza teologicznego rozumienia tożsamości związanej z władzami duchowymi (rozdział pierwszy) oraz metafizycznego ukonstytuowania jedności tejże (rozumienia duszy ludzkiej – rozdział drugi).

Rozdział trzeci i czwarty łączył będzie w sobie zarówno analizę, jak i syntezę, w celu zbudowania spójnej koncepcji poznania teologicznego, ukonstytuowanego w ludzkiej, doczesnej egzystencji. Rozdział trzeci skupiał się będzie na analizie i syntezie treści Objawienia, wskazującego na pamięć i poznanie jako władze służące poznaniu Boga w odniesieniu do tożsamości człowieka w dynamicznym procesie jej kreacji. Podobnie rozdział

czwarty oscylował będzie wokół syntezy dwóch poprzednich etapów w celu zbudowania spójnej teo-ontologii tożsamości.

Analiza, etap po etapie, będzie dotykała różnych aspektów tego samego przedmiotu, co z kolei będzie wymagało metodologicznych uściśleń i ustaleń. Synteza rozłożona na poszczególne rozdziały również będzie się domagała respektowania metodologicznych dystynkcji wypracowanych w rozdziałach poprzednich. Treść książki w ten sposób będzie jednocześnie się rozwijała i nawarstwiała, odkrywając, poruszając i wyjaśniając kolejne kwestie związane z podejmowanym zagadnieniem.

1. WŁADZE DUCHOWE PODSTAWĄ BOSKO-LUDZKIEGO WSPÓŁ-URZECZYWISTNIANIA TOŻSAMOŚCI

Opis współzależności kształtowania ludzkiej tożsamości rozpoczniemy od analizy znaczenia władz duchowych, dzięki którym człowiek może nawiązywać kontakt poznawczy ze światem zewnętrznym, w ten sposób aktywnie kształtując swoją tożsamość. W pewnym sensie możemy bowiem powiedzieć, że jesteśmy sumą naszych doświadczeń, je natomiast zdobywamy przy użyciu władz duchowych, czyli rozumu, woli i pamięci. Na początku należy zatem poddać analizie znaczenie działania owych władz, przede wszystkim w znaczeniu teologicznym. Niemniej samo postrzeganie władz duchowych współcześnie jest wyraźnie zabarwione ich psychologicznymi konotacjami. Niniejszy rozdział zatem, wychodząc od potocznego i psychologicznego rozumienia woli, rozumu i pamięci, dążyć będzie do wskazania ich tradycyjnego, teologicznego znaczenia w kontekście konsolidowania tożsamości.

Obrana w ten sposób perspektywa (konsolidowania tożsamości) wymaga jednak dookreślenia, gdyż już od początku naszej analizy jest ona miejscem spornym. Zanim zatem przejdziemy do określenia teologicznego znaczenia władz duchowych we

wskazanym kontekście, zdefiniujemy dokładniej sam kontekst konsolidowania się ludzkiej tożsamości z precyzyjnym określeniem przestrzeni sporu na temat właściwego pochodzenia (boskiego lub ludzkiego) jej kształtu.

1.1. Tożsamość człowieka – pomysł Boga a ludzka autokreacja¹

Świadectwa biblijne wskazują na to, że człowiek jest dziełem Boga. Teksty natchnione, które wyrażają prawdę o Boskiej kreacji, wskazują na różny stopień determinowania ludzkiej tożsamości przez zamysł Boży. Biblijna metafora Stwórcy porównująca Go do rzemieślnika sugeruje, że ukształtowanie człowieka dokonywało się według konkretnego planu. I chociaż sam opis wydaje się dotyczyć człowieka rozumianego gatunkowo, a nie indywidualnie (dotyczy więc nadania formy, którą możemy utożsamić z duszą), to użyty w kontekście drugiego opisu stworzenia z Rdz 2,7 czasownik *yāšar*, oznaczający wykonywanie dzieła z uprzednio istniejącej materii, wskazuje na działanie według planu i na różnych płaszczyznach. Ów hebrajski czasownik bywa w Biblii używany w kontekstach wskazujących na kształtowanie różnych stworzeń według uprzedniego planu, szczególnie jednak człowieka, nie wyłączwszy jego historii, powołania

¹ Cały podpunkt został w dużej mierze zaczerpnięty z opublikowanego wcześniej artykułu w czasopiśmie „Teologia w Polsce”, por. J.P. STRUMIŁOWSKI, *Tożsamość człowieka – między stwórczym aktem a autokreacją*, „Teologia w Polsce” 1 (11) 2017, s. 147–161.

czy charakteru². Opis ten sugeruje wyraźny determinizm w akcie kreacji człowieka, który niekoniecznie musi być rozumiany jedynie jako źródłowo zainicjowany przez Boga, ale jako dokonujący się w historii człowieka nieustannie.

Podobne intuicje, wskazujące na to, że stworzenie świata, a nade wszystko człowieka, dokonuje się według ustalonego odwiecznie planu Bożego, zawarte są w teologicznych wątkach sofiologicznych. Według tych koncepcji, które wywodzą się bezpośrednio z Ksiąg Mądrościowych³, stwarzanie jest otwarzaniem w kategoriach czasoprzestrzennych idealnego modelu istniejącego odwiecznie w Logosie (Sofii). Sofia zatem jest tutaj rozumiana jako doskonały model trójhipostatycznego Boga oraz doskonały wzór wszelkiego obrazowania, tworząc w ten sposób doskonały i pełny w najmniejszych szczegółach wzór całego stworzenia⁴. Akt stwórczy natomiast jest ekstrapolacją wewnątrztrynitarnego zamysłu (idei preegzystujących w odwiecznej Mądrości) na stworzony świat⁵. Koncepcja taka jest obecna nie tylko we wschodnich nurtach sofiologicznych, ale jej elementy w postaci twierdzeń o preegzystencji wzorów każde-

² Por. J. LEMAŃSKI, *Opis stworzenia jako conditio humana w Rdz 2,7*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 1 (39) 2006, s. 12–14.

³ Por. J. BOLEWSKI, *Misterium mądrości: traktat sofiologiczny*, Kraków 2012, s. 54–82.

⁴ Por. S. BUŁGAKOW, *Ikona i kult ikony: zarys dogmatyczny*, tłum. H. PAPROCKI, Bydgoszcz 2002, s. 50.

⁵ Por. A. WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 798.

go stworzenia odnaleźć możemy również u św. Augustyna⁶ czy św. Tomasza z Akwinu⁷.

Intuicje te (o preegzystencji w zamyśle Bożym indywidualnych idei każdego stworzenia w jego doskonałej pełni) wydają się potwierdzać teksty biblijne wskazujące na indywidualne powołanie i ukształtowanie człowieka przez Boga, jak np. Jr 1,5 czy Ef 1,4–6. Werset z Księgi Jeremiasza wprost mówi o uprzednim względem narodzenia poznaniu i ukształtowaniu, obejmującym tożsamość i misję proroka. Natomiast stwierdzenie z Listu do Efezjan sugeruje pewną celowość w realizacji zamierzonego odwiecznie Boskiego zamysłu, który jeszcze jest niezrealizowany, a do którego stworzony człowiek niewątpliwie winien zdążać. Jednakże tak pojęty idealnie wyznaczony kształt doskonałości, odwiecznie istniejący w Bogu, rodzi pytanie o zakres i wolność potencjalnej współpracy człowieka w realizowaniu wzniesłego planu ludzkiej doskonałości.

Powyższe wątki wskazują na deterministyczny charakter aktu stwórczego. I oczywiście nie dziwi to, że z teologicznego punktu widzenia rozumiemy człowieka jako zaplanowanego i chcianego przez Boga. Wątpliwości może natomiast budzić zakres owego planu i jego realizacji w kontekście ludzkiej wolności. Wydaje się bowiem, że niektóre teksty biblijne sugerują jakoby plan stwórczy określał konkretnych ludzi w najmniejszych szczegółach.

Jednocześnie zauważyć możemy, że doświadczenie wolności twórczej i autokreacji jest codzienne i powszechne. Trudno jest

⁶ Por. AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus*, [w:] TENŻE, *Opera Omnia. Tomus sextus*, Paris 1863, PL 40, 30–31.

⁷ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, I, q.15, a. 1–3, tłum. S. BEŁCH, Londyn 1962.

poddać w wątpliwość to, że nasze decyzje i działania nas określają i determinują. Oczywiście w autokreacji nie jesteśmy całkowicie niezależni. Istnieją pewne ramy wyznaczone przez naturę, w obrębie której człowiek winien się realizować. Pragnienie wykroczenia poza te ramy i absolutyzowania wolności autokreacyjnej wydaje się prowadzić do destrukcji natury ludzkiej. Niemniej dokładne określenie wspomnianych ram nie jest proste. Jeśli bowiem Bóg w swoim zamyśle stwórczym jest autorem jedynie doskonałej w potencji ludzkiej natury, natomiast człowiek w swoim życiu jest autorem jej konkretnego urzeczywistnienia, to faktycznie to ostatnie winno być czymś spontanicznym i niemal bezwiednym. Tymczasem to, co w potocznym sensie (nie-teologicznym) określamy mianem natury, zakłada również istnienie instynktów samozachowawczych, skupienia na własnej osobie (egocentryzm) itp., które wydają się stanowić wrodzone, ewolucyjne mechanizmy zapewniające przetrwanie. Z teologicznego punktu widzenia realizacja tych „wpisanych w naturę” instynktów stoi w sprzeczności z realizacją doskonałości ludzkiej i pociąga za sobą konsekwencje duchowo-moralne. Jeśli jednak takie odruchy wpisane są w naturę, przez co posłuszeństwo im wydaje się być nieuchronne, to zupełnym nieporozumieniem jest przypisywanie im statusu wartości moralnej⁸.

Współczesne neuronauki wskazują ponadto na silną korelację struktur mózgowych ze sferą psychiczną, co sprawia, że możemy powiedzieć, że nasza jaźń jest syntezą plastyczne-

⁸ Problem ten dotyczy głównie problemu deskrypcji skutków grzechu pierworodnego, por. R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, t. 1: *Human Nature*, New York 1941, s. 241.

go kształtowania się połączeń synaptycznych w mózgu⁹. Istotne jest to o tyle, że jeśli przyjmiemy takie podejście, musimy uznać, że morfologia mózgu na poziomie neuronalnym determinuje wzorce ludzkiego zachowania¹⁰. Relacja ta natomiast jest zwrotna: mózg na poziomie neuronalnym jest bardzo plastyczny, przez co każde zachowanie kształtuje połączenia synaptyczne, które z kolei determinują wzorce zachowań. Tym samym podatność mózgu na zmiany w trakcie życia danej osoby umożliwia jej autokreację¹¹.

Przyjmując taką perspektywę, przed podjęciem analizy interakcji stwórczego aktu Boga i autokreacji człowieka należy zastanowić się nad przestrzenią i celem tej interakcji. Należy określić, czego dotyczy potencjalna pełnia stwarzana lub przynajmniej zamierzona w nas przez Boga. On bowiem doprowadza nas do niej przez łaskę. Czy pełnia ta dotyczy sfery ducha, ciała czy psychiki? Co oznacza doskonałość w perspektywie antropologiczno-teologicznej? Czy jest ona tożsama z doskonałością moralną lub religijną? Czy doskonałość człowieka obejmuje również cielesność?

Doskonałość nie jest oczywiście terminem tożsamym ze świętością, aczkolwiek w perspektywie teologicznej jest opisywana jako wynikająca ze świętości. Jeśli doskonałość rozumie-

⁹ Por. C. MALABOU, *Que faire de notre cerveau?*, Paris 2004, s. 119. Oczywiście zależność między mózgiem a jaźnią lub osobowością dotyczy zgodności na dwóch poziomach ujmowania zjawiska. Osobowość, świadomość i wszelkie inne władze oraz cechy psychiczne są właściwościami emergentnymi względem struktury i działania mózgu; por. W. GALUS, *Architektura świadomości*, „Roczniki Filozoficzne” 4 (63) 2015, s. 155.

¹⁰ Por. C. MALABOU, *Que faire de notre cerveau?*, s. 55.

¹¹ Por. tamże, s. 20.

my tak, jak rozumiał ją św. Tomasz z Akwinu, czyli jako realizację naturalnego celu danego bytu, to niewątpliwie człowiek staje się tym doskonalszy, im lepiej realizuje zamysł stwórczy, czyli im bardziej zbliża się do celu, który w odwiecznym zamysle Boskim jest człowiekowi wyznaczony¹². Zaznaczyć należy, że nie ma tutaj pełnej jasności co do tego, czy każdy człowiek jest zobowiązany do realizacji wyznaczonego sobie osobiście schematu własnej osobowości, tym bardziej, jeśli uświadomimy sobie, że pełnia człowieczeństwa została nam objawiona w Chrystusie. Stanowi On wzór doskonałości, jaką mamy osiągnąć, który jednak trudno jest traktować jako schemat, który ma być powielany w odbiciu jeden do jeden¹³.

Istotne również wydaje się być zagadnienie zakresu owej objawionej w Chrystusie doskonałości, czyli określenie, czy dotyczy ona jedynie doskonałości duchowej, czy też ogarnia także doskonałość w sferze psychicznej i cielesnej. Pytanie to sprowadza się do kwestii obrazu i podobieństwa oraz sfery, w której człowiek realizuje owe obraz i podobieństwo. W tradycji bowiem często rozumiano je jako właściwość sfery duchowej. Niemniej wydaje się, że podobieństwo człowieka do Boga realizuje się także w sferze materialno-biologicznej¹⁴. Takie twierdzenie jest oczywiście jak najbardziej uzasadnione, zważywszy na współczesne odkrycia neuronauk wskazujące na silne połączenie sfery psychicznej i cielesnej w człowieku, sugerujące, że ów podział lub inne alternatywne podziały (np. dualizm ciała

¹² Por. A. SŁOMKOWSKI, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000, s. 84.

¹³ Por. tamże, s. 86–91.

¹⁴ Por. R.J. WOŹNIAK, *Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, „Scientia et Fides” 2 (2) 2014, s. 271–288.

i duszy) ze względu na nadrzędność jedności natury ludzkiej powinniśmy traktować raczej jako dystynkcje metodologiczne¹⁵.

W kwestii doskonałości ludzkiej natury, którą jesteśmy w stanie w jakiejś mierze kształtować, należy także zachować pewną hierarchię sfer, w jakich ona funkcjonuje. Trudno jest zgodzić się, że do pełni człowieczeństwa należy dążenie do doskonałości cielesnej rozumianej na sposób grecki (w pięknie formy ciała). Niemniej sfera ta nie wydaje się być całkowicie nieistotna. Chrystusowi zdrowie cielesne nie było całkowicie obojętne, o czym świadczą przecież liczne uzdrowienia z chorób. Również współczesne odkrycia nauk kognitywnych wskazują, że problem relacji *body-mind* należy rozpatrywać właśnie w odniesieniu do całego ciała (psychika, świadomość etc. są pochodną cielesności jako takiej, a nie tylko mózgu, aczkolwiek struktury neuronalne są tutaj szczególnie ważne¹⁶).

W tak nakreślonej wizji zauważyć możemy, że sfera psychiczna i cielesna – ta ostatnia zwłaszcza w zakresie determinującym kształt psychiki i korespondującym z nim – zależy w dużej mierze od działania człowieka i jego interakcji ze światem. Leży ona zatem w sferze ludzkiej autokreacji. Psychika natomiast jest ściśle skorelowana ze sferą duchową (wola, rozum). Z teologicznego punktu widzenia człowiek jest kreowany odgórnie przez Boga. Z antropologicznego punktu widzenia tymczasem widzimy, że jest kreowany oddolnie przez własne czyny i swój sposób istnienia w świecie. Pytanie stawiane w niniejszej monografii dotyczy zatem formy zależności między konstytuowaniem się

¹⁵ Por. E. GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. GÓRSKI, Warszawa 1965, s. 190.

¹⁶ Por. Ł. PRZYBYLSKI, *System haptyczny – jak umysł dotyka świata?*, [w:] *Funkcje umysłu*, red. M. URBAŃSKI, P. PRZYBYSZ, Poznań 2009, s. 62.

ludzkiej natury w kontekście życia danej osoby w świecie z realizacją w niej odwiecznego zamysłu stwórczego.

Dopowiedzieć tutaj należy również, na co wskazuje tak sformułowane pytanie i kontekst, że doskonałość ludzka realizowana w życiu poszczególnych jednostek nie jest czymś oderwanym nie tylko od natury ludzkiej, ale że z konieczności realizuje się ona w kontekście całości rodzaju ludzkiego. Pełnia człowieczeństwa realizuje się także w doskonałej jedności ludzkości¹⁷, zatem posiada wyraźny rys relacyjny. Podstawą zaś tak rozumianej doskonałości jest relacja człowieka z Bogiem. Zatem określenie wzajemności i współmierności stwórczego aktu Boga i autokreacji człowieka winno zostać przeniesione na płaszczyznę wzajemnych odniesień pomiędzy nimi.

Powyższe analizy prowadzą więc do prowadzenia dalszej refleksji jako czerpiącej z relacyjnego rozumienia aktu stwórczego. Na możliwość i słuszność obrania takiej perspektywy wskazują już teksty św. Tomasza z Akwinu, który dostrzegając relacyjny aspekt istnienia człowieka, dopatruje się w tym aspekcie śladu podobieństwa Bożego odcisniętego w stworzeniu i uznaje go za pewnego rodzaju sposób lub drogę odkrywania Stwórcy, który sam istnieje w relacji i w niej stwarza człowieka i świat¹⁸. Współcześnie powrót do relacyjnego ujmowania stworzenia, również w jego metafizycznym wymiarze, staje się coraz bardziej powszechny, co niewątpliwie jest owocem tak zwanego renesansu

¹⁷ Por. A. SŁOMKOWSKI, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, s. 29.

¹⁸ Por. S. MYCEK, *Trynitarność stworzenia w tajemnicy trynitarnego Stwórcy. Dialog z teologiczno-filozoficzną myślą świętego Tomasza z Akwinu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 111–113.

trynitarne¹⁹. Perspektywę tę przyjmuje także II Sobór Watykański, określając człowieka mianem istoty relacyjnej, powołanej zarówno do życia we wspólnocie z innymi ludźmi, jak i z Bogiem²⁰.

Na kanwie takiego rozumienia natury ludzkiej konstruuje się współcześnie modele aktu stwórczego rozumianego jako owoc relacji stwarzanego człowieka do Boga. Relację tę, mieszczącą w sobie potencjał determinowania ludzkiej tożsamości (sobości) tłumaczy się na różny sposób. Istotne jednak jest to, że sama tożsamość w tych modelach wydaje się być owocem odniesienia do Stwórcy²¹. Człowiek posiada w nich wolność autokreacji, ona natomiast dokonuje się „wobec” stwarzającego Boga. Samo osadzenie aktu stwórczego w relacji nie tłumaczy oczywiście w pełni współmierności i tożsamości autokreacji życia ludzkiego realizowanego indywidualnie wobec odwiecznie istniejącego zamysłu Stwórcy. Wyznacza jednak pewną przestrzeń jej realizacji, zmiękcza nieco akt stwórczy, rozumiany wcześniej jako bezwzględnie determinujący, a tym samym redukujący realność ludzkiej wolności i ludzkiego działania w kontekście urzeczywistniania planu Bożego. Obranie za punkt wyjścia modelu relacyjnego wprowadza zatem dynamiczną przestrzeń dialogu, która umożliwia analizę realizacji Boskiego zamysłu, uwzględniając czynne zaangażowanie człowieka w konstytuowa-

¹⁹ Por. G. GRESHAKE, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. TRAWA, Wrocław 2009, s. 403–408.

²⁰ Por. A. CHOROMAŃSKI, *Osoba ludzka jako „byt relacyjny” – antropologiczne fundamenty eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 61.

²¹ Por. R.J. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 299–336.

nie własnej tożsamości. W takiej przestrzeni natomiast można starać się przeanalizować i nakreślić zarówno charakter autoafirmacji samokonstytuującego się człowieka wobec Boga, jak i zastanowić się nad możliwością pogodzenia wolnego aktu ludzkiej autokreacji, otwartego na różne potencjalne scenariusze pełni własnej natury, z realizacją odwiecznie ustalonego Boskiego planu. Relacyjność aktu stwórczego bowiem zakłada nie tylko impuls stwórczy, mieszczący w sobie zdefiniowany kształt natury, lub, ujmując kwestię szczegółowo, kształt konkretnego istnienia ludzkiego, ale też adekwatną odpowiedź, która stanowi element tejże doskonałości. Zatem odpowiedź człowieka na akt stwórczy, będąca jest sednem relacji, sama w sobie mieści się w obrębie zamierzonej przez Boga ludzkiej natury. Stwarzanie jawi się w takiej perspektywie nie tyle jako akt bezwzględnego ustanowienia człowieka w konkretnym kształcie, ale jest udzieleniem pełni potencji zdefiniowanej w formie nie tyle twierdzenia, co pytania, kierowanego do adresata aktu stwórczego, którym jest człowiek.

Przy przyjęciu takich założeń trzeba uznać, że autoafirmacja faktycznie, jak zostało to zaznaczone powyżej, odbywa się w pewnych granicach (ludzkiej natury), których przekroczenie jest zerwaniem dialogu określającego naturę, a więc jest jej zaprzeczeniem. Wyjście poza dialog jest rezygnacją z konstytutywnej cechy natury ludzkiej (relacji), czyli jest jej zakwestionowaniem. Pytaniem otwartym pozostaje jednak to, czy wolność ludzka dopuszczająca różne strategie realizacji potencji własnej tożsamości jest możliwa do realizacji, skoro Bóg ma odwieczną znajomość konkretnego kształtu danej osoby ludzkiej, stanowiącego jej doskonałą formę zrealizowaną w historii.

Perspektywa autokreacji nie tylko jest zgodna z doświadczeniem ludzkiej wolności, ale jest konieczna ze względu na mo-

ralną odpowiedzialność człowieka za swoje czyny i za kształt swojej tożsamości. Wydaje się zatem ona być faktem. Powyższe rozważania wskazują, że zakres autokreacji dotyczy wszystkich sfer ludzkiego istnienia, aczkolwiek osadzają ją w ramach ludzkiej natury. Niemniej perspektywa teologiczna jednocześnie wskazuje, że Bóg jest absolutnym stwórcą naszej tożsamości, co z naszej perspektywy może rodzić pewien dysonans. Jednakże synteza tych dwóch stanowisk jest obecna już w Biblii. Przedstawia ją św. Paweł w Rz 9,20–21²², odnosząc się do starotestamentalnej metafory Stwórcy jako garncarza. Tekst Pawłowy wydaje się wskazywać na absolutny determinizm stwórczy. Bóg posiada władzę nad gliną i to w takim sensie, że nie tyle określa człowieka jako materiał garncarski (co sugerowałoby wyznaczenie ram natury), ale określa nadawany mu kształt – niezależnie, czy jest on chwalebny czy niezaszczytny²³. Tekst określający w ten sposób zależność między Stwórcą (garncarzem) a stwarzanym człowiekiem (naczyniem) wydaje się być dwuznaczny, co zdaje się wynikać z podjętej perspektywy narracji. Z jednej strony, ów fragment wskazuje bowiem na wszechpotężny determinizm, nawet względem dzieł Boga, które z ludzkiej perspektywy nie są dziełami chwalebnymi, co w historii myśli teologicznej niejednokrotnie przyjmowane było jako argument świadczący o predestynacji²⁴. Z drugiej jednak strony – tekst wyraźnie mówi

²² *Człowiecze! Kimże ty jesteś, byś mógł się spierać z Bogiem? Czyż może naczynie gliniane zapytać tego, kto je ulepił: „Dlaczego mnie takim uczyniłeś?”*. Czyż garncarz nie ma mocy nad gliną i nie może z tej samej zaprawy zrobić jednego naczynia ozdobnego, drugiego zaś na użytek niezaszczytny?

²³ Por. *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. BROWN I IN., Warszawa 2001, s. 1303.

²⁴ Por. tamże.

o podleganiu wszystkich dzieł Boga Jego suwerennemu osądowi, co stanowi przesłankę za odpowiedzialnością owej „gliny” za swój własny kształt. Z perspektywy ludzkiej może to wydawać się sprzeczne: jak człowiek, który jest zdeterminowany w swojej tożsamości odgórnie przez Boga, ma sam ponosić odpowiedzialność za swój kształt?

Pawłowa metafora sugeruje jednak jednocześnie, że chociaż Bóg posiada absolutną władzę nad kształtem ludzkiej tożsamości, to jednak Jego aktywność zakłada pewien stopień bierności (cierpliwego oczekiwania na nawrócenie). Pan, formując naczynie, jeśli ulegnie ono zniekształceniu, nadal stara się je doprowadzić do stanu użyteczności²⁵. Ponadto tekst wyraźnie wskazuje, co zauważał już Orygenes, że sądowi nie będzie podlegał kształt naczynia nadawany mu przez Boskiego garncarza (choć czasami czyni on naczynie mniej chwalebny przez deformację powstałą w procesie twórczym), ale ocenie będzie podlegać zgoda człowieka na nadaną mu przez Stwórcę formę. Godzien gniewu jest bowiem ten, kto ma pretensje do Boga o to, że został uczyniony tym, kim jest²⁶. W ten sposób narracja Pawłowej metafory, chociaż ujmuje zagadnienie stworzenia z perspektywy Boskiego aktu, to zachowując jego absolutny charakter, znajduje w przestrzeni Boskiego determinizmu miejsce na współdziałanie człowieka, przez co wprowadza iście dialogiczną perspektywę. Współdziałanie człowieka nie dotyczy jednak bezpośrednio i w pierwszym rzędzie określania kształtu czy schematu własnej tożsamości, ale dotyczy samego zagadnienia relacji. Człowiek w autokreacji nie tyle powinien zatem pytać o kształt, który winien

²⁵ Por. tamże, s. 1303–1304.

²⁶ Por. ORYGENES, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, Część 2, tłum. S. KALINKOWSKI, Warszawa 1994, s. 402.

współtworzyć z Bogiem, co o udział w relacji. Nie powinien pytać o swoją tożsamość, ale o swoje odniesienie do Stwórcy.

Perspektywa ta pośrednio zawarta jest także w późniejszej tradycji określającej zależność łączącą Boga z człowiekiem, którą to tradycję możemy znaleźć np. u Pseudo-Dionizego w jego chrześcijańskiej adaptacji neoplatonizmu. Głębsza analiza Boskich hierarchii wskazuje, że poznanie Boskiego zamysłu, dostępne człowiekowi za pośrednictwem hierarchii, nie dotyczy samej istoty Boskiej lub konkretnych planów Boga objawionych za pośrednictwem hierarchii w porządku emanacyjnym. Hierarchie są raczej przestrzeniami relacji, otwarcia, zgody i wymiany interpersonalnej. W nich człowiek jednoczy się z Bogiem wtedy, kiedy przyjmuje Jego obdarowanie i sam staje się darem względem Boga²⁷. Nacisk położony jest zatem znowu nie na to, co Bóg zamyśla i czyni oraz co człowiek podejmuje we współpracy z Bogiem, ale na to, jak Bóg otwiera się na człowieka w swoim dziele i jak człowiek zgadza się na tą otwartość relacyjną Boga.

Przenosząc tę perspektywę z Boskiej na ludzką, możemy powiedzieć, że jeśli człowiek w swoim życiu realizuje z lepszym lub gorszym skutkiem projekt Stwórcy, to On go prowadzi do doskonałości, uwzględniając jego działanie. Potencjalna doskonałość (zamyśl Boga) rozumiana w ten sposób nie stanowi szablonu, ale potencję, która może się zrealizować na różnorakie sposoby. Z tego względu sama świętość może przybierać różne postaci i scenariusze realizacji. Również Chrystus w takiej perspektywie mógł realizować pełnię człowieczeństwa w zależności od sytuacji i wydarzeń (świadczą o tym cztery redakcje Ewangelii, które kreślą cztery różne portrety Jezusa, z których każdy jest

²⁷ Por. J.-L. MARION, *Idol i dystans*, tłum. W. STARZYŃSKI, U. IDZIAK-SMOCZYŃSKA, Kraków 2016, s. 172–174.

nico odmiennym obrazem pełni świętości realizowanej dokładnie w takich samych okolicznościach). Jeśli więc założyć, że pełnia nie jest w pierwszym rzędzie ustaloną formą (ontologicznym bytem doskonałym), ale jest dynamicznym aktem wymiany, to nie tyle jest efektem końcowym (realizacją projektu), co aktualnym, doskonałym istnieniem w relacji.

To z kolei zakłada, że Bóg może pamiętać każdą naszą potencjalną pełnię (każdy moment pełni w ludzkiej perspektywie) bez jej konkretnego determinowania. Bóg pamięta ją taką, jaka ona jest w Jego odwieczności oraz jaka jest w naszej aktualności (co jest zgodne z sofiologią *sensu stricto*), między tymi dwiema perspektywami zaś nie ma sprzeczności ze względu na aktualne „teraz” istnienia Boga w każdym momencie historii²⁸. Zatem możemy powiedzieć, że On w swoim umyśle zna konkretny kształt każdej ludzkiej doskonałości, którą człowiek realizuje w swoim ziemskim życiu. Ona jednak nie jest w swojej istocie doskonałością indywidualnego bytu. Pełnia człowieka nie polega na doskonałej jego formie w perfekcyjnym, monolitycznym i wyabstrahowanym istnieniu. Raczej powinna być rozumiana jako doskonałe odniesienie względem Boga i świata. Człowiek jest idealny, kiedy znajduje się w relacyjnej harmonii obejmującej wszystko i wszystkich. A doskonałość taka, z oczywistych względów, nie jest czymś ustalonym odgórnie, ale czymś ustalającym się i dynamicznym. Oznacza to, że konkretny kształt pełni danego człowieka jest czymś wtórnym. Ontologiczna (strukturalna) doskonałość jest pochodną doskonałości dynamicznie konstytuującej się w relacjach. Dzięki takiemu podejściu do analizowanej kwestii możliwe jest rozumienie człowieka

²⁸ Por. M. LEVERING, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, tłum. M. ROMANEK, Kraków 2016, s. 178–180.

jako wolnego (niezdeteminowanego w konkretnym kształcie realizacji własnej istoty), gdyż realizującego swoją doskonałość jako dążenie do najdoskonalszej relacji z Bogiem, która może realizować się w różnych kształtach i kontekstach ludzkiej egzystencji. To oczywiście nie wyklucza tego, że Bóg w swoim odwiecznym umyśle zna wszystkie potencje. Istotne jest to, że sama doskonałość nie jest determinowana przez pewien schemat, ale przez relację, której jest podporządkowany kształt egzystencji. Bóg, określając sofistologicznie kształt każdego istnienia, określa go nade wszystko w jego istocie, którą stanowi relacja do Niego. Tak rozumiana istota może konkretyzować się w różnych formach i kształtach, które On również zna – zarówno te potencjalne, jak i te aktualne.

Zmiana perspektywy z ontologicznej na relacyjną modyfikuje pytanie o naturę świętości, doskonałości i znaczenie naśladowania Chrystusa. W perspektywie relacyjnej nie ma ono charakteru czysto moralnego ani nie jest zastanawianiem się, co w danej sytuacji zrobiłby Chrystus, ale jest refleksją nad tym, jak tu i teraz realizować własne życie, żeby było ono proegzystencją – tak jak doskonałą proegzystencją ku Ojcu było ziemskie życie Jezusa²⁹. Takie ujęcie jest zgodne również z tradycją teologiczną. Wątki takie są obecne chociażby w gradacji doskonałości zaproponowanej przez św. Bernarda z Clairvaux, który ostatnim stopniem miłości czyni miłość siebie ze względu na Boga³⁰, co idealnie komponuje się z ujęciem relacyjnym opisanym powyżej. W aktualności (perspektywie życia ziemskie-

²⁹ Por. A. OSADNIK, *Proegzystencja jako wezwanie chrześcijańskie*, „Seminare” 18 (2003), s. 235–244.

³⁰ Por. A. ANDRZEJUK, *Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux*, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (47) 2011, s. 91.

go) nie jest więc najważniejsze, czy w człowieku ciało, duch lub psychika są doskonałe w ludzkim rozumieniu, ale czy w tym wszystkim, czym są aktualnie, są w całości podporządkowane Bogu. Bóg zatem nie tyle wyznaczył kształt każdego zdarzenia historii danego człowieka, ale każdy jej moment opatrzył potencjalną pełną istnienia i realizacji natury ludzkiej, której rdzeniem jest doskonała relacja względem Niego.

Dysonans, narastający na skutek kolejnych odkryć nauk psychologicznych i przyrodniczych a dotyczący pytania o zakres faktycznego działania Boga i człowieka w akcie kreacji ludzkiej tożsamości, w świetle powyższych analiz wydaje się być związany z konkretnie obraną (w sposób nieuświadomiony) optyką patrzenia na całą kwestię. Pytanie o faktyczne autorstwo ludzkiej tożsamości naturalnie wydaje się prowokować fałszywą alternatywę. I nie chodzi tylko o to, że niewłaściwe jest oddzielne rozpatrywanie aktywności Boga i aktywności człowieka w procesie konsolidowania się tożsamości tego ostatniego oraz ich porównywanie i zestawianie ze sobą, ale o to, że taka rozłączna perspektywa narazona jest na redukcję rozumienia samej istoty natury ludzkiej. Powyższe rozważania wskazują bowiem, że do fundamentalnych jej aspektów należy relacyjność. Zapomnienie o tym aspekcie, który już w samym akcie stwórczym konstytuuje ową naturę, prowadzi do złego jej zrozumienia polegającego na definiowaniu człowieka jako istoty odizolowanej i całkowicie autonomicznej w swoim bycie. Zatem pytanie o genezę pełni tożsamości człowieka, sugerujące, że może ona brać początek albo wyłącznie z inicjatywy Boga, albo wyłącznie z immanentnej aktywności człowieka, samo w sobie pomija jeden z najważniejszych aspektów tożsamości osoby, jakim jest relacyjność. Człowiek istnieje „w dialogu” i w taki sposób też jest ustanawiany i stwarzany od samego początku.

Przywrócenie perspektywy dialogicznej natomiast niesie ze sobą potencjał zharmonizowania na pozór opozycyjnych rozwiązań. W niej mieści się taka wizja stworzenia, w której człowiek w swojej wolności może realizować zamysł Stwórcy, przy czym sama realizacja owego zamysłu nie redukuje wolności, ale ją potwierdza, realizuje się ona bowiem w przestrzeni wolności Boga.

Przeniesienie dyskursu z ontologii substancji (bytu) na ontologię relacji pozwala na dostrzeżenie principium realizacji Bożego zamysłu w sferze ludzkiej wolności, jeśli chodzi o dynamiczne kształtowanie tożsamości w trakcie ludzkiego życia. Konkretny kształt realizacji jest wtórny. Człowiek zatem nie odtwarza konkretnego schematu swojego istnienia, ale dąży do nawiązania doskonałej relacji, której skutkiem jest doskonały kształt tożsamości. Nie zmienia to jednak tego, że, jak zaznaczyliśmy to na początku, Bóg odwiecznie zna także i ostateczny kształt ludzkiej tożsamości. Ta kwestia również będzie wymagała dopowiedzenia. Niemniej jednak rozważania powyższe określają perspektywę konstytuowania tożsamości w perspektywie antropologiczno-historycznej jako w założeniu relacyjną, a nie ontologiczną.

W oparciu o powyższe założenia w następnym podrozdziale poddamy analizie teologiczne rozumienie władz duchowych (rozumu, woli i pamięci) w kontekście kształtowania ludzkiej tożsamości. Takie podejście pozwoli na prowadzenie dalszego dyskursu w kluczu relacyjnym, gdyż, jak zostało to zauważone powyżej, tożsamość osoby kształtuje się nieustannie w relacji do Boga, ludzi i świata. W gruncie rzeczy same władze nie są jedynie narzędziami służącymi poznawaniu świata i budowaniu w ten sposób tożsamości, ale w teologicznym znaczeniu ich głównym zadaniem jest zawiązanie relacji do Boga, co skutkuje kształtowaniem właściwej tożsamości.