

O. Jan. P. Strumiłowski OCist*
WSD w Katowicach-Panewnikach

TOŻSAMOŚĆ CZŁOWIEKA – MIĘDZY STWÓRCZYM AKTEM A AUTOKREACJĄ

Potoczne doświadczenie człowieka świadczy o jego zdolności do autokreacji (kształtowania własnej tożsamości) w obrębie wyznaczonym przez naturę. Badania z zakresu *neuroscience* potwierdzają tę tezę, starając się opisać ów proces na różnych poziomach ludzkiej egzystencji (psychologicznej, cielesnej – zwłaszcza neurobiologicznej). Z niektórymi obszarami tak rozumianej autokreacji stoją w sprzeczności pewne tezy teologiczne podkreślające Boski akt stwórczy, który określa nie tylko ogólnie pojętą naturę ludzką, ale i konkretny kształt ludzkiej egzystencji, realizujący się np. w powołaniu lub wybraniu przez Boga do konkretnego życia.

Artykuł poddaje analizie potencjalne przestrzenie konfliktu, pytając zarówno o zakres, jak i o charakter interakcji między autokreacją człowieka i stwórczym aktem Boga. Ponadto w artykule zostaje podjęta próba przeformułowania przestrzeni interpretacji owej zależności, osadzając w centrum analizy nie cząstkowe perspektywy osobowe (perspektywa Boska lub ludzka), lecz perspektywę relacji rozumianej jako istotowo pierwotna w stosunku do perspektywy osobowej.

WSTĘP

Świadectwa biblijne wskazują na fakt Boskiego ustanowienia człowieka. Teksty natchnione, które wyrażają prawdę o Boskiej kreacji świadczą o różnym stopniu determinowania ludzkiej tożsamości przez zamysł Boży. Biblijna metafora Stwórcy porównująca Go do rzemieślnika wykonującego dzieło sugeruje, że ukształtowanie człowieka dokonywało się według konkretnego planu. I chociaż sam opis wydaje się dotyczyć opisu człowieka rozumianego gatunkowo, a nie indywidualnie, to użyty w kontekście drugiego opisu stworzenia z Rdz 2,7 czasownik *yāsar*, ozna-

* O. Jan Paweł Strumiłowski – dr teologii dogmatycznej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach-Panewnikach. Zajmuje się teologią piękną, teologią trynitarną i chrystologią oraz teologiczną teorią poznania, zwłaszcza w aspekcie egzystencjalnym i estetycznym, a także jej relacjami z filozofią współczesną oraz naukami empirycznymi; e-mail: jancist@gmail.com.

czający wykonywanie dzieła z uprzednio istniejącej materii, wskazuje na działanie według planu na różnych płaszczyznach. Ów hebrajski czasownik bywa w Biblii używany w kontekstach świadczących o kształtowaniu różnych stworzeń według uprzedniego planu, szczególnie jednak człowieka, nie wyłączając jego historii, powołania czy charakteru¹. Opis ten sugeruje mocny determinizm w akcie kreacji człowieka, który niekoniecznie musi być rozumiany jedynie jako źródłowo zainicjowany przez Boga, ale jako dokonujący się w historii człowieka w sposób ciągły.

Podobne intuicje, wskazujące na to, że stworzenie świata, a nade wszystko człowieka, dokonuje się według ustalonego odwiecznego planu Bożego, zawarte są w teologicznych wątkach sofiologicznych. Według tych koncepcji, które swój rodowód biorą bezpośrednio z wątków ksiąg mądrościowych², stwarzanie jest odtwarzaniem 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 stworzenia³. Akt stwórczy natomiast jest ekstrapolacją wewnątrztrynitarnego zamysłu (idei preegzystujących w odwiecznej Mądrości) na stworzony świat⁴. Koncepcja taka jest obecna nie tylko we wschodnich nurtach sofiologicznych, ale jej elementy w postaci twierdzeń o preegzystencji wzorów każdego stworzenia odnaleźć możemy również u św. Augustyna⁵ czy św. Tomasza z Akwinu⁶.

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. Jer 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.

¹ Por. J. Lemański, *Opis stworzenia jako conditio humana w Rdz 2,7*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, t. XXXIX, nr 1, s. 12–14.

² Por. J. Bolewski, *Misterium mądrości: traktat sofiologiczny*, Kraków 2012, s. 54–82.

³ Por. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony: zarys dogmatyczny*, przekł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 50.

⁴ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 798.

⁵ Por. Aurelius Augustinus, *De diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus*, w: *Opera omnia. Tomus sextus*, Aurelius Augustinus, Paris 1863, PL 40, nr 30–31.

⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekł. S. Blech, Londyn 1962, I, q. 15, a. 1–3.

Wątki te wskazują na deterministyczny charakter aktu stwórczego. I oczywiście nie dziwi fakt, 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 dotyczył konkretnych ludzi w najmniejszych szczegółach. Pytanie, jakie w tym kontekście się rodzi, dotyczy udziału człowieka w procesie kreacji własnej tożsamości i jej zakresu. Czy człowiek w akcie autokreacji jest skazany na dokładne odczytanie planu Bożego w najmniejszych szczegółach i podjęcie tego planu w akcie kształtowania własnej tożsamości? Czy jest w stanie w ogóle sprzeciwić się i zrujnować odwieczny plan Boży względem własnej osoby? I na czym polega owo rozminięcie się z Bożym zamysłem stwórczym? Innymi słowy, na kartach niniejszego artykułu zostaje postawione pytanie o wzajemność i relację aktu stwórczego Boga i aktu autokreacji zarówno w kwestii zakresu aktu stwórczego (schematu stwórczego), jak i zakresu dynamiki jego realizacji. Mówiąc bardziej przystępnie, pytanie dotyczy tego, czy w historii możemy stać się tym, kim sami siebie ukształtujemy, czy jesteśmy skazani na realizację planu Boga? Lub czy realizacja wzniesłego planu Boga pozostawia jakikolwiek margines na autoafirmację? Odpowiedź na tak postawione pytanie powinna odnaleźć (jeśli taka istnieje) przestrzeń autokreacji w kontekście aktu stwórczego, rozciągającą się na całą działalność człowieka, budującą jego tożsamość.

PRZESTRZEŃ AUTOKREACJI

Doświadczenie wolności twórczej i autokreacji jest doświadczeniem potocznym i powszechnym. Trudno jest podać w wątpliwość fakt, że nasze decyzje i działania określają nas i determinują. Oczywiście w autokreacji nie jesteśmy zupełnie niezależni. Istnieją pewne ramy wyznaczone przez naturę, w obrębie której człowiek winien się realizować. Pragnienie wykraczania poza te ramy i absolutyzowania wolności autokreacyjnej wydaje się prowadzić do destrukcji natury ludzkiej. Niemniej określenie ram natury nie jest proste. Jeśli bowiem Bóg w swoim zamysle stwórczym jest autorem jedynie doskonałej ludzkiej natury, natomiast człowiek w swoim życiu jest autorem jej konkretnego urzeczywistnienia, to faktycznie urzeczywistnienie owej natury winno być czymś spontanicznym i niemal bezwiednym. Tymczasem to, co w potocznym sensie (nieteologicznym) określamy mianem natury, zakłada również istnienie instynktów samozachowawczych, centralizacji 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 w wymiarze duchowo-moralnym. Jeśli jednak takie odruchy wpisane są

w naturę, przez co wydają się nieuchronne, to zupełnym nieporozumieniem jest przypisywanie im statusu wartości moralnej⁷.

Z drugiej strony współczesne neuronauki wskazują na silną korelację struktur mózgowych ze sferą psychologiczną, co sprawia, że możemy powiedzieć, że nasza jaźń jest syntezą plastycznego kształtowania się połączeń synaptycznych w mózgu⁸. Istotne jest to o tyle, że w takiej optyce morfologia mózgu na poziomie neuronalnym determinuje wzorce ludzkiego zachowania⁹. Relacja ta natomiast jest zwrotna: mózg na poziomie neuronalnym jest bardzo plastyczny, przez co każde zachowanie kształtuje połączenia neuronalne, które z kolei determinują wzorce zachowań. Plastyczność mózgu w kontekście ludzkiej historii stanowi zatem silną płaszczyznę autokreacji człowieka¹⁰.

W takiej perspektywie przed podjęciem analizy interakcji stwórczego aktu Boga i autokreacji człowieka należy zastanowić się nad przestrzenią i celem tej interakcji. Należy określić zatem, czego dotyczy potencjalna pełnia stwarzana lub przynajmniej zamierzona w nas przez Boga. Bóg bowiem stwarza nas „w pełni” 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 to również doskonałość cielesna?

Doskonałość nie jest oczywiście terminem tożsamym ze świętością, aczkolwiek doskonałość w perspektywie teologicznej wynika ze świętości. Jeśli doskonałość rozumiemy tak, jak rozumiał ją św. Tomasz, czyli jako realizację swojego naturalnego celu, to niewątpliwie człowiek staje się doskonalszy, im bardziej realizuje zamysł stwórczy, czyli im bardziej zbliża się do celu, który w odwiecznym zamyśle Boskim jest człowiekowi wyznaczony¹¹. Zaznaczyć należy, że nie ma tutaj pełnej jasności co do tego, czy każdy człowiek jest zobowiązany do realizacji wyznaczonego sobie osobiście schematu swojej osobowości, tym bardziej, jeśli uświadomimy sobie, że pełny wzór doskonałości został nam objawiony w Chrystusie, który stanowi wzór w znaczeniu celu, jaki mamy osiągnąć, a który jednak trudno jest traktować jako schemat do idealnego powielania¹².

⁷ Problem ten wiąże się głównie z deskrypcją skutków grzechu pierworodnego (por. R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, t. I: *Human Nature*, New York 1941, s. 241).

⁸ 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 i właściwości psychologiczne są właściwościami emergentnymi względem struktury i działania mózgu (por. W. Galus, *Architektura świadomości*, „Roczniki Filozoficzne” 2015, t. LXIII, nr 4, s. 155).

⁹ Por. C. Malabou, *Que faire de notre cerveau?*, s. 55.

¹⁰ Por. tamże, s. 20.

¹¹ Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000, s. 84.

¹² Por. tamże, s. 86–91.

Istotne również wydaje się zagadnienie zakresu owej objawionej w Chrystusie doskonałości, tzn. 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 ów obraz i podobieństwo. W tradycji bowiem często obraz i podobieństwo rozumiano jako właściwość sfery duchowej. Niemniej wydaje się, że podobieństwo człowieka do Boga realizuje się także w kontekście materialno-biologicznej sfery człowieka¹³. Takie twierdzenie jest oczywiście jak najbardziej oczywiste, zważywszy na współczesne odkrycia neuronauk, wskazujące na silne połączenie sfery duchowej, psychicznej i cielesnej w człowieku, sugerujące, że ów podział lub inne alternatywne podziały (np. dualizm ciała i duszy) ze względu na nadrzędność jedności natury ludzkiej powinniśmy traktować raczej jako dystynkcje metodologiczne¹⁴.

W kwestii doskonałości natury, którą jesteśmy w stanie w jakiejś mierze kształtować, należy także zachować pewną hierarchię w odniesieniu do różnych sfer. Ciężko jest zgodzić się, że do doskonałości człowieka należy dążenie do doskonałości cielesnej, rozumianej na sposób grecki (doskonałość ciała realizowana w pięknie jego formy). Niemniej sfera ta nie wydaje się całkowicie nieistotna. Chrystusowi zdrowie cielesne nie było całkowicie obojętne, o czym świadczą przecież liczne uzdrowienia z chorób. Również współczesne odkrycia nauk kognitywnych wskazują, że sfera ciała nie jest związana ze sferą psychiki tylko w kontekście cielesności mózgu, ale jak się okazuje, problem *body-mind* należy rozpatrywać właśnie w kontekście zależności względem całego ciała (psychika, świadomość itp. są pochodną cielesności jako takiej, a nie tylko mózgu, aczkolwiek struktury neuronalne są tutaj szczególnie ważne¹⁵).

W tak nakreślonej wizji zauważyć możemy, że sfera psychiczna i cielesna – zwłaszcza w zakresie korespondującym i determinującym kształt psychiki – zależy w dużej mierze od działania człowieka i jego interakcji ze światem. Leży ona zatem w sferze ludzkiej autokreacji. Psychika natomiast mocno koresponduje ze sferą duchową (wola, rozumność). Z teologicznego punktu widzenia człowiek zatem jest kreowany odgórnie przez Boga. Z naukowego punktu widzenia tymczasem widzimy, że jest kreowany oddolnie przez własne czyny i swoje istnienie w świecie. Pytanie stawiane w niniejszym artykule przybiera zatem formę zależności między konstytuowaniem się ludzkiej natury w kontekście życia w świecie a realizacją odwiecznego zamysłu stwórczego.

Dopowiedzieć tutaj należy również, na co wskazuje tak sformułowane pytanie i kontekst, że doskonałość ludzka realizowana w poszczególnym życiu jednostek

¹³ Por. R.J. Woźniak, *Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, „Scientia et Fides” 2014, t. II, nr 2, s. 271–288.

¹⁴ Por. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przekł. T. Górski, Warszawa 1965, s. 190.

¹⁵ Por. Ł. Przybylski, *System haptyczny – jak umysł dotyka świata?*, w: *Funkcje umysłu*, red. M. Urbański, P. Przybysz, Poznań 2009, s. 62.

nie jest czymś oderwanym nie tylko od natury ludzkiej, ale że z konieczności realizuje się ona w jedności z całością rodzaju ludzkiego. Doskonałość realizuje się w doskonałej jedności ludzkości¹⁶. Doskonałość posiada zatem mocny rys relacyjny. Podstawą zaś tej relacyjnie rozumianej doskonałości jest relacja człowieka z Bogiem. Określenie wzajemności i współmierności stwórczego aktu Boga i autokreacji człowieka winno zostać przeniesione na płaszczyznę relacyjną.

RELACYJNY ASPEKT AKTU STWÓRCZEGO

Analizy te prowadzą więc do osadzenia dalszej refleksji w akcie stwórczym rozumianym relacyjnie. Na możliwość i słuszność obrania takiej perspektywy mocno wskazują już teksty św. Tomasza z Akwinu, który dostrzegając fakt relacyjnego istnienia człowieka, dopatruje się w stworzeniu odcisniętego śladu podobieństwa Bożego i czyni z istnienia rysu relacyjnego pewnego rodzaju sposób lub drogę odkrywania Stwórcy, który sam istnieje w relacji i w relacji stwarza człowieka i świat¹⁷. Współcześnie powrót do relacyjnego ujmowania stworzenia, również w jego metafizycznym wymiarze, staje się coraz bardziej powszechny, co niewątpliwie jest owocem tak zwanego renesansu trynitarne¹⁸. Perspektywę tę przyjmuje także II Sobór Watykański, określając człowieka jako istotę relacyjną, powołaną zarówno do życia we wspólnocie z innymi ludźmi, jak i z Bogiem¹⁹.

Na kanwie tak rozumianej konstytucji natury ludzkiej konstruuje się współcześnie modele aktu stwórczego rozumianego jako owoc relacji stwarzanego człowieka do Boga. Relację ową, 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 owocem stwórczego odniesienia do Boga²⁰. Człowiek w takim modelu posiada wolność autokreacji, natomiast ta autokreacja dokonuje się „wobec” stwarzającego Boga. Samo osadzenie aktu stwórczego w relacji nie tłumaczy oczywiście w sposób zupełny współmierności i tożsamości indywidualnie realizującej się autokreacji życia ludzkiego wobec odwiecznie istniejącego zamysłu Stwórcy. Wyznacza jednak pewną przestrzeń

¹⁶ Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, s. 29.

¹⁷ Por. S. Mycek, *Trynitarność stworzenia w tajemnicy trynitarne Stwórcy. Dialog z teologiczno-filozoficzną myślą świętego Tomasza z Akwinu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2004, t. XVII, s. 111–113.

¹⁸ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarne*, przekł. J. Trawa, Wrocław 2009, s. 403–408.

¹⁹ Por. A. Choromański, *Osoba ludzka jako „byt relacyjny” – antropologiczne fundamenty eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 61.

²⁰ Por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 299–336.

jej realizacji, zmiekczejac niejako 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 konstytuowanie 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 współmierną odpowiedź, która stanowi element tejże doskonałości. Zatem odpowiedź człowieka na akt stwórczy, co stanowi sedno 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 pytania, a nie twierdzenia, kierowanego do adresata samego aktu stwórczego, jakim jest człowiek.

Autoafirmacja w takim kontekście faktycznie, jak zostało to już zaznaczone, odbywa się w pewnych granicach, których przekroczenie jest przekroczeniem dialogu wyznaczającego naturę, a więc jest zaprzeczeniem natury. Wyjście poza dialog jest rezygnacją z konstytutywnej cechy natury ludzkiej, czyli jest jej zaprzeczeniem. Pytaniem otwartym pozostaje jednak, czy wolność ludzka dopuszczająca różne strategie realizacji potencji własnej tożsamości jest możliwa do realizacji przy uwzględnieniu odwiecznej znajomości przez Boga konkretnego kształtu osoby ludzkiej, stanowiącej jej doskonałą formę zrealizowaną w historii.

DIALOG STWÓRCZY

Perspektywa autokreacji nie tylko jest zgodna z doświadczeniem ludzkiej wolności, ale jest konieczna ze względu na moralną odpowiedzialność człowieka za swoje czyny i za kształt swojej tożsamości. Wydaje się ona zatem faktem. Powyższe rozważania wskazują, że zakres autokreacji dotyczy wszystkich sfer ludzkiego istnienia, aczkolwiek osadzona jest 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. Podkreśla ją św. Paweł w Rz 9,20–21, podejmując starotestamentalną metaforę Stwórcy jako garncarza. Tekst Pawłowy wskazuje z jednej strony na absolutny determinizm stwórczy. Wskazuje, że Bóg posiada władzę nad gliną, i to w takim sensie, że nie

tyle określa człowieka jako glinę (co sugerowałoby wyznaczenie ram natury), ile określa kształt nadawany glinie – niezależnie, czy jest to kształt chwalebny, czy godny gniewu²¹. Tekst określający w ten sposób zależność między Stwórcą (garncarzem) a stwarzanym człowiekiem (naczyniem) w swojej postaci wydaje się 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 chwalebnyymi, co w historii myśli teologicznej niejednokrotnie przyjmowane było jako argument świadczący o predestynacji²². Z drugiej jednak strony tekst mocno wskazuje na fakt podlegania wszystkich dzieł Boga Jego suwerennemu osądowi, co stanowi przesłankę wskazującą odpowiedzialność owej „gliny” za swój własny kształt. Z perspektywy ludzkiej może to wydawać się sprzeczne w takim sensie, jaki został wskazany powyżej: człowiek jest z jednej strony zdeterminowany w swojej tożsamości odgórnie przez Boga, a z drugiej sam ma ponosić odpowiedzialność za swój kształt.

Tekst Pawłowej metafory 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). Ta sugestia sprawia, że Bóg, niejako formując naczynie, nawet jeśli ulegnie ono zniekształceniu, nadal stara się je doprowadzić do stanu użyteczności²³. Ponadto tekst mocno sugeruje, co zauważał już Orygenes, że sądowi nie będzie podlegał kształt naczyń nadawany mu przez Boskiego garncarza (choć czasami ten kształt czyni naczynie mniej chwalebny przez deformację powstałą w procesie twórczym), ale sądowi w ścisłym znaczeniu podlegać będzie 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 jest²⁴. W ten sposób narracja Pawłowej metafory, chociaż ujmuje zagadnienie stworzenia z perspektywy Boskiego aktu, zachowując jego absolutny charakter, znajduje w przestrzeni Boskiego determinizmu miejsce na współdziałanie człowieka, przez co wprowadza istic dialogiczną perspektywę. Współdziałanie człowieka nie dotyczy jednak bezpośrednio określania kształtu czy schematu własnej tożsamości, ale samego zagadnienia relacji. Człowiek w autokreacji nie powinien zatem pytać o kształt, który ma współtworzyć z Bogiem, ale winien pytać 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, jaką możemy znaleźć np. w pseudodioni-

²¹ Por. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, W. Chrostowski, *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1303.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże, s. 1303–1304.

²⁴ Por. Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, cz. 2, przekł. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, s. 402.

zyjskiej adaptacji neoplatonizmu przez struktury myśli chrześcijańskiej. Głębsza analiza Boskich hierarchii wskazuje, że poznanie Boskiego zamysłu, dostępne człowiekowi za pośrednictwem hierarchii, nie dotyczy samej istoty Boskiej lub konkretnych planów Boga za pośrednictwem hierarchii objawionych w porządku emanacyjnym. Hierarchie polegają raczej na tym, że są one miejscami relacji, miejscami otwarcia, zgody i wymiany interpersonalnej. W hierarchiach człowiek jednoczy się z Bogiem, kiedy przyjmuje akt donacji Boga i sam staje się aktem donacji własnej istoty względem Boga²⁵. Nacisk położony jest zatem znowu nie na to, „co?” Bóg zamyśla i czyni i „co?” człowiek podejmuje w kooperacji z Bogiem, ale na to, „jak?” Bóg otwiera się na człowieka w swoim dziele i „jak?” człowiek zgadza się na ową 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 Boga, to Bóg prowadzi go do doskonałości, uwzględniając działanie człowieka. Potencjalna doskonałość (zamyśl Boga) rozumiana w ten sposób nie wyznacza szablonu, ale potencję, która różnorako może się zrealizować. Z tego względu sama świętość może przybierać różne postaci i scenariusze realizacji. Również Chrystus w takiej perspektywie mógł realizować pełnię na sposób różnych momentów i wydarzeń (świadczą o tym cztery redakcje Ewangelii, kreślące cztery różne portrety Jezusa, z których każdy jest nieco odmiennym portretem pełni świętości realizowanej dokładnie w takich samych okolicznościach).

Jeśli więc założyć, że pełnia (doskonałość) nie jest ustaloną formą (ontologicznym bytem doskonałym), ale jest dynamicznym aktem wymiany, to pełnia nie jest efektem końcowym (realizacją projektu), ale 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*), a między tymi dwiema perspektywami nie ma sprzeczności ze względu na aktualne „teraz” istnienia Boga w każdym momencie historii²⁶. Możemy zatem powiedzieć, że Bóg w swoim umyśle zna konkretny kształt każdej ludzkiej doskonałości, którą człowiek realizuje w swoim ziemskim życiu. Ale ta doskonałość nie jest w swojej istocie doskonałością indywidualnego bytu. Doskonałość człowieka nie polega na doskonałej jego formie w doskonałym, monolitycznym i wyabstrahowanym istnieniu. Raczej doskonałość człowieka powinna być rozumiana jako doskonałe odniesienie względem Boga i świata. Człowiek jest doskonały, kiedy znajduje się w relacyjnej harmonii obejmującej wszystko i wszystkich. A doskonałość

²⁵ Por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, przekł. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 172–174.

²⁶ Por. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, przekł. M. Romanek, Kraków 2016, s. 178–180.

taka z oczywistych względów nie jest czymś ustalonym odgórnie, ale jest czymś ustalającym się i dynamicznym. Oznacza to, że konkretny kształt doskonałości człowieka jest czymś wtórnym. Ontologiczna (strukturalna) doskonałość jest pochodną doskonałości dynamicznie konstytuującej się w relacjach. Dzięki takiemu ustawieniu kwestii możliwe jest rozumienie człowieka 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 kształt, ale jest determinowana przez relację, a kształt egzystencji jest jej podporządkowany. Bóg, określając sotiologicznie 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 Bóg również zna – zarówno te potencjalne, jak i te aktualne.

Zmiana perspektywy z ontologicznej na relacyjną modyfikuje w ten sposób pytanie o naturę świętości, doskonałości i znaczenie naśladowania Chrystusa. W perspektywie relacyjnej nie jest ono naśladowaniem moralnym ani zastanawianiem się, *co* zrobiliby Chrystus w kontekście naszego życia, ale jest zastanowieniem się, *jak* „tu i teraz” realizować własne życie, żeby było ono proegzystencją – tak jak doskonałą proegzystencją na rzecz Ojca było ziemskie życie Jezusa²⁷. Takie proegzystencyjne ujęcie jest zgodne również z tradycyjnymi ujęciami doskonałości. Wątki takie widać chociażby w gradacji doskonałości zaproponowanej przez św. Bernarda z Clairvaux, który ostatnim stopniem miłości czyni miłość siebie ze względu na Boga²⁸, co idealnie komponuje się z ujęciem relacyjnym opisanym powyżej. W aktualności (perspektywie życia ziemskiego) nie jest więc najważniejsze, czy w człowieku ciało, duch czy psychika są doskonałe w ludzkim pojęciu, ale czy w tym wszystkim, czym one aktualnie są, w całości są podporządkowane Bogu. Bóg zatem wyznaczył nie tyle kształt każdego zdarzenia ludzkiej historii, ile każdy moment ludzkiej historii opatrzył potencjalną pełną istnienia i realizacji natury ludzkiej, której rdzeniem jest doskonała relacja względem Stwórcy.

²⁷ Por. A. Osadnik, *Proegzystencja jako wezwanie chrześcijańskie*, „Seminare” 2003, t. XVIII, s. 235–244.

²⁸ Por. A. Andrzejuk, *Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux*, „Studia Philosophiae Christianae” 2011, t. XLVII, nr 2, s. 91.

WNIOSKI

Dysonans, narastający na skutek coraz śmielszych odkryć nauk psychologicznych i przyrodniczych, dotyczący pytania o zakres faktycznego działania Boga i człowieka w akcie kreacji ludzkiej tożsamości, w świetle powyższych analiz sprawia wrażenie mocno związanego z konkretnie obraną (w sposób nieuświadomiony) optyką ujęcia całej kwestii. 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 człowieka oraz ich porównywanie i zestawianie ze sobą, ale o to, że taka rozłączna perspektywa narażona jest na redukcję rozumienia samej istoty natury ludzkiej. Rozważania te wskazują bowiem, że do fundamentalnych aspektów natury ludzkiej należy relacyjność. Zapomnienie o aspekcie relacyjnym, który już w samym akcie stwórczym konstituuje ową naturę, prowadzi do złego jej zrozumienia, polegającego na definiowaniu człowieka jako istoty odizolowanej i całkowicie autonomicznej w swoim bycie. Pytanie zatem o genezę tożsamości człowieka w jej pełni, 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 człowieka, jakim jest relacyjność. Człowiek istnieje „w dialogu” i w taki sposób też zostaje ustanawiany i stwarzany od samego początku.

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

Owa realizacja wynikająca z przyjęcia modelu relacyjnego nie tylko niesie potencjał eksplanacyjny, ale pociąga również praktyczne skutki dla życia duchowego. Założenie określające istotę doskonałości jako doskonałą relację, a nie doskonały kształt natury, powoduje, że człowiek, urzeczywistniając swoją pełnię, która potencjalnie istnieje w zamysle Boskim, nie powinien pytać o kształt swojej doskonałości lub o konkretną formę swojego aktualnego istnienia lub konkretne w danej okoliczności zadanie, które winien wypełnić tak, by realizować w ten sposób odwieczny plan Boga (kształt naszego życia). Taka zależność jest niemożliwa do zrealizowania i wydaje się zupełnie przekraczać możliwości dialogu człowieka z Bogiem, gdyż według tak określonej zależności człowiek musiałby starać się odgadnąć, jaki w każdym momencie powinien być i co konkretnie powinien w danym momencie uczynić, by wpisać się w odgórny Boski schemat własnego istnienia. Do zdobycia i realizacji takiej wiedzy człowiek musiałby dysponować Boskimi atrybutami. Natomiast sama realizacja świętości rozumiana w ten sposób

posiadałaby rys nieco gnostycki. Wolność tymczasem ograniczałaby się w gruncie rzeczy do niewolniczej realizacji odgórnie ustalonego schematu.

Dostrzeżenie istoty doskonałości, która nie przynależy do sfery substancji, lecz relacji, sprawia, że perspektywa współkreacji własnej tożsamości raczej nie polega na odgadywaniu konkretnych form własnego istnienia (cech i kształtu tożsamości danego człowieka), ale na ustawieniu życia w każdym konkretnym momencie w taki sposób, by było ono proegzystencją względem Boga. Zmienia się tutaj zatem rozłożenie akcentów. Poszukiwany jest nie kształt tożsamości, ale poszukiwana jest relacja. Natomiast kształt tożsamości jak i kształt konkretnych działań człowieka jest wyznaczony poprzez poszukiwanie relacji z Bogiem. Ujmując tę kwestię bardziej praktycznie, można powiedzieć, że człowiek w realizacji własnej tożsamości, której pierwszym autorem jest Bóg, nie powinien zastanawiać się nad swoim powołaniem w kategoriach: kim lub jaki powinienem być i co konkretnie powinienem zrobić. Bardziej powinien poszukiwać w każdej okoliczności życia najdoskonalszego urzeczywistnienia źródłowej dla ludzkiego istnienia relacji miłości wobec Boga. Pytanie nie dotyczy tutaj zatem tego, „co mam robić?” lub „kim mam być?”, ale „jak mam robić?” i „jak być, by całkowicie kochać?”. Kształt tożsamości i jej konkretyzacja jest bowiem wtórna wobec owej relacji. Plan Boga dotyczący pełni bytu ludzkiego zakłada jego doskonałość w miłości. Konkretyzacja owej pełni realizująca się w ludzkim życiu przeżywanym w wolności jest wtórna, zatem zamysł Boga oraz forma jego realizacji w życiu konkretnego człowieka pozostają niekolizyjne. Zamysł Boga i zamysł człowieka pozostają w takim układzie na różnych poziomach metafizycznych, warunkując się jednakże, co w pełni wiąże się i wynika z przyjęcia podobnej zależności względem wolności Boga, stanowiącej przestrzeń wolności człowieka. Wolność i zamysł Boga warunkują i umożliwiają zaistnienie i realizację wolności i konkretnej tożsamości człowieka.

Korekta metafizycznych założeń sprawia zatem, że faktycznie możliwe jest wolne urzeczywistnianie własnej tożsamości w twórczym dialogu z Bogiem, z jednoczesną znajomością przez Boga każdej potencjalności w pełni urzeczywistniającej się w ludzkim życiu, realizującym się względem Boga. Ponadto sam zamysł stwórczy jawi się w takim układzie nawet jako jeszcze bardziej totalny (bo zakładający wszelkie możliwe konkretyzacje pełni zamierzonej miłości), lecz jednocześnie nie jest deterministyczny. W ścisłym sensie „plan Boga” dotyczący konkretnej osoby i człowieka w zasadzie dotyczy jego doskonałej miłości (doskonałej relacji względem Stwórcy). Tak określony plan czy zamysł zakłada w jego czasoprzestrzennej realizacji wszystkie potencjalne modusy realizacji, rozpięte między skrajnym nieistnieniem a pełnią istnienia w zjednoczeniu z Bogiem. Tym samym ów cel ludzkiej tożsamości, rozumianej w Boskiej perspektywie jako realizacja doskonałej miłości, zakłada wszelkie modusy jego stworzonej i historycznej realizacji, co w naszej ludzkiej perspektywie nazywamy po prostu tożsamością. Zatem doskonałość realizowana przez człowieka w jego życiu jest modusem potencjalnej realizacji planu Boga, co wynika z różnicy płaszczyzn

Bożego zamysłu i ludzkiej realizacji własnej osobowości, w takim znaczeniu, że ta pierwsza jest przestrzenią realizacji drugiej. Człowiek zatem może w dowolny sposób realizować swoją tożsamość, natomiast sama ta możliwość nie tylko nie jest ograniczona przez ustalony przez Boga cel ludzkiej egzystencji (doskonała relacja miłości), ale przez ten ustalony cel jest ufundowana. Różnica płaszczyzn zamysłu Boskiego i ludzkiej realizacji sprawia również, że ze względu na transcendentną naturę Boga, partycypującego już poprzez akt stwórczy w swoim stworzeniu, nie tylko zna On wszelkie potencjalności realizacji każdego indywidualnego istnienia, ale również ze względu na fakt pozaczasowej egzystencji, wobec której wszelki czas stworzony poznaje On jako aktualne „teraz”, zna On tym samym konkretny kształt realizacji owej zamierzonej pełni miłości bez determinowania go.

Zatem tożsamość w konkretnym kształcie jest ludzką realizacją Boskiego planu doskonałej relacji miłości. Tożsamość jest w ten sposób pochodną relacji, natomiast relacja jest warunkiem i przestrzenią urzeczywistniania się tożsamości. Istotne jest również, że takie ułożenie zależności między relacją a substancją wydaje się bardziej zgodne z fundamentalnym dla całej myśli teologicznej (a zatem również antropologii) dogmatem trynitarnym. W perspektywie trynitarniej również odnosi się wrażenie, że tożsamość hipostaz jest pochodną relacji²⁹. W życiu wewnątrztrynitarnym bowiem na pierwszy plan wydają się wysuwać akty/działania (udzielanie własnej istoty przez Ojca, przyjmowanie przez Syna itp.). Z tego względu możemy nawet powiedzieć, że w Bogu hipostazy są samoistnymi relacjami³⁰. Syn jest Synem ze względu na to, że jest rodzony, zatem jest samoistną relacją rodzenia się. Ojciec jest Ojcem ze względu na to, że rodzi Syna, zatem jest samoistną relacją rodzenia Syna itd. Podobnie, przez analogie, możemy stwierdzić, że również byt ludzki konsoliduje się jako skutek relacji do Boga (oczywiście nie jest to relacja wewnątrztrynitarna, ale relacja Boga na zewnątrz). Niemniej takie rozumienie człowieka wydaje się bardziej zgodne z pojmowaniem go jako stworzonego na obraz i podobieństwo Trójjedynego.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk A., *Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux*, „Studia Philosophiae Christianae” 2011, t. XL, nr 2, s. 63–102.
- Aurelius Augustinus, *De diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus*, w: *Opera omnia. Tomus sextus*, Aurelius Augustinus, Paris 1863, s. 11–100 (Patrologia Latina 40).
- Bolewski J., *Misterium mądrości: traktat sofio-mariologiczny*, Kraków 2012.
- Brown R.E., Fitzmyer J.A., Murphy R.E., Chrostowski W., *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001.

²⁹ Stwierdzenie takie jest stwierdzeniem *per analogiam* i nie należy rozumieć go dosłownie. W Trójcy oczywiście zakładamy istotową równorzędność hipostaz i relacji.

³⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 29, a. 4.

- Bułgakow S., *Ikona i kult ikony: zarys dogmatyczny*, przekł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.
- Choromański A., *Osoba ludzka jako „byt relacyjny” – antropologiczne fundamenty eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 58–87.
- Galus W., *Architektura świadomości*, „Roczniki Filozoficzne” 2015, t. LXIII, nr 4, s. 129–168.
- Gilson E., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przekł. T. Górski, Warszawa 1965.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przekł. J. Trawa, Wrocław 2009.
- Lemański J., *Opis stworzenia jako conditio humana w Rdz 2,7*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, t. XXXIX, nr 1, s. 5–24.
- Levering M., *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, przekł. M. Romanek, Kraków 2016.
- Malabou C., *Que faire de notre cerveau?*, Paris 2004.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, przekł. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.
- Mycek S., *Trynitarność stworzenia w tajemnicy trynitarnego Stwórcy. Dialog z teologiczno-filozoficzną myślą świętego Tomasza z Akwinu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2004, t. XVII, s. 109–123.
- Niebuhr R., *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, t. I: *Human Nature*, New York 1941.
- Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, cz. 2, przekł. S. Kalinkowski, Warszawa 1994.
- Osadnik A., *Proegzystencja jako wezwanie chrześcijańskie*, „Seminare” 2003, t. XVIII, s. 235–244.
- Przybylski Ł., *System haptyczny – jak umysł dotyka świata?*, w: *Funkcje umysłu*, red. M. Urbański, P. Przybysz, Poznań 2009, s. 61–82.
- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekł. S. Błech, Londyn 1962.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.
- Woźniak R.J., *Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, „Scientia et Fides” 2014, t. II, nr 2, s. 271–288.

HUMAN IDENTITY – BETWEEN CREATIVE ACT AND SELF-CREATION

Summary

The human's current experience gives an evidence about his or her ability to self-creation (i.e.: identity formation) in the context determined by the nature. The neuroscience researches, trying to describe the process on various levels of human existence (psychological, bodily, especially neurobiological), prove that thesis. Some areas of self-creation of that kind are contrary to certain theological thesis that underline the God's creative act.

This act determines not only the human nature in a broad sense, but also a specific shape of human existence, that appears for example in God's vocation to a particular way of life.

The article analyses potential spheres of conflict, searching both the range and the character of interaction between human self-creation and creative act of God. Moreover, the article attempts to redefine the sphere of interpretation of that dependence, putting in the analysis' centre not the partial personal perspectives (God's and man's perspectives), but the perspective of relation conceived as essentially primary in respect to the personal perspective.

Keywords: anthropology, relation, predestination, freedom, creation, vocation

Słowa kluczowe: antropologia, relacja, predestynacja, wolność, stworzenie, powołanie