

# Neuronauki a zagadnienie wiedzy Jezusa

## Neurosciences and the Question of the Knowledge of Jesus

**GRZEGORZ STRZELCZYK**

Archidiecezja Katowicka

[grzegorz@strzelczyk.edu.pl](mailto:grzegorz@strzelczyk.edu.pl)

**Streszczenie.** Dynamicznie rozwijające się neuronauki dostarczają coraz doskonalszego wglądu w ludzkie procesy poznawcze. W tym kontekście można już postawić hipotezę, że trwająca recepcja wyników tych badań na gruncie antropologii teologicznej może stanowić punkt zwrotny w dyskusji nad zagadnieniem ludzkiej wiedzy Jezusa trwającej w ramach chrystologii dogmatycznej.

Klasyczna chrystologia otwarta jest na przyjęcie danych neuronauk zwłaszcza dzięki utrwalonemu przez dogmat Chalcedoński przekonaniu, że własności natur w Chrystusie po wcieleniu nie ulegają zmianie. Właśnie w rozważaniach nad własnościami natury ludzkiej wydaje się nieodzowne branie pod uwagę wyników nauk szczegółowych, w tym neuronauk – mogą one na przykład wskazać pewne nieprzekraczalne granice ludzkich zdolności poznawczych. Jednym z wyników tej recepcji staje się coraz wyraźniej dostrzegana konieczność rewizji rozpowszechnionego w antropologii teologicznej przekonania, że wszystkie „wyższe” akty ludzkiego poznania dokonują się w duszy, mają zatem ponadmaterialny charakter. Ma to z kolei kluczowe znaczenie dla dyskusji nad wiedzą Jezusa, ponieważ mająca podstawy w hipotezach Tomasza z Akwinu neoscholastyczna teoria ludzkiej trójwiedzy w Chrystusie (wiedza pochodząca z widzenia uszczęśliwiającego, wiedza włana, wiedza nabyta) opierała się w dużej mierze na założeniu, że to dusza jest siedliskiem poznania i że może być ono osiągnięte w sposób niezależny od ciała. Podtrzymywanie tej teorii – w kontekście tego, co dzięki neuronaukom dowiadujemy się o ludzkim poznaniu – skutkować może materialną herezją polegającą na

przypisywaniu Chrystusowi własności, których nie sposób zaliczyć do ludzkiej natury (w stanie przedpaschalnym).

**Słowa kluczowe:** chrystologia dogmatyczna; antropologia teologiczna; człowieczeństwo Chrystusa.

**Abstract.** Rapidly developing neurosciences provide greater and greater insight into human cognitive processes. In this context one may formulate a hypothesis that the current reception of their research findings by theological anthropology can serve as a turning point in the discussion over the question of the human knowledge of Jesus, which is held within dogmatic christology. Classical christology is open to adopt the data from neurosciences, particularly thanks to the conviction, upheld by the Chalcedonian dogma, that the characteristics of natures in Christ do not undergo any changes after the Incarnation. It is especially in the reflection upon the characteristics of human nature that the results of natural sciences should be taken into account as they can indicate some intransgressible limits of human cognitive abilities. One of the results of this reception is a more and more clearly noticeable need for the revision of a common belief in theological anthropology stating that all the “higher” acts of human cognition take place in the soul; thus they have a nonmaterial character. This has, in turn, its key significance for the discussion over the knowledge of Jesus, since the neo-Scholastic theory of human triple knowledge in Christ (the knowledge coming from the beatific vision, the infused knowledge, the acquired knowledge), drawing its inspiration from the hypotheses of St. Thomas Aquinas, was to a great extent based on the assumption that the soul is the center of cognition, which can be gained in a way independent of the body. Given the new perspective of understanding human cognition, open to us by neurosciences, the attempts to sustain this theory may result in material heresy consisting in attributing Christ some characteristics which can by no means be regarded as belonging to human nature (in the pre-Paschal state).

**Key words:** dogmatic christology; theological anthropology; humanity of Christ.

Niniejsze studium stanowić ma przyczynek do dyskusji nad zagadnieniem wiedzy Jezusa i jako takie stanowi część większego projektu badawczego, którego wyniki publikowane są w postaci monograficznej serii artykułów. Przedmiotem rozważań uczynimy kwestie rodzące się w ramach teologicznego rozważania wskazanego zagadnienia pod wpływem recepcji w teologii dogmatycznej – zwłaszcza w antropologii (lub/i w traktacie o stworzeniu, w zależności od przyjmowanego schematu podziału dogmatycznych „traktatów”) – ustaleń nauk (*sciences*) badających centralny układ nerwowy człowieka. Przyjęło się już nazywać je także w liczbie pojedynczej „neuronauką”, choć niewątpliwie mamy do czynienia z obszarem złożonych

interdyscyplinarnych interakcji (Bloom 2008), zapewne dlatego część badaczy posługuje się też, zamiennie, określeniem „nauronauki” (jego będę się trzymać w niniejszym studium).

## 1. Teologia i neuronauki

Podjęcie tego tematu wydaje się nieodzowne w związku z postępowaniem, jakie wyniki badań neuronauk wniosły do rozumienia tego, jak funkcjonuje ludzka psychika, a w szczególności takie procesy jak np. poznawanie, uczenie się, chcenie czy świadomość. Nie zamierzam wchodzić tutaj w subtelności związane ze szczegółową analizą danych, jakich neuronauki dostarczają na ten temat – zwłaszcza, że są one jeszcze poznawczo „w drodze” i jakkolwiek uzyskane dotąd wyniki można uznawać za faktycznie pozyskaną wiedzę, to zdecydowanie jesteśmy jeszcze w fazie dynamicznego rozwoju (Bloom 2008, 3). Wiedza przyrasta zwłaszcza dzięki stosowaniu coraz to nowych metod badawczych, będących z kolei wynikiem postępu w takich dziedzinach, jak: chemia, badania nad falami elektromagnetycznymi i bioelektrycznością czy mikroelektroniką. Zasadną wydaje się zatem raczej koncentracja na pewnym metapozioście, czyli na kwestiach związanych z centralnym – i na ile w ogóle we współczesnej nauce możliwe jest posługiwanie się tym pojęciem – definitywnym ustaleniem tychże nauk. Na potrzeby naszych rozważań możemy streścić je następująco: doświadczane przez nas samoświadomościowo procesy psychiczne, aż po najbardziej złożone, takie jak właśnie sama samoświadomość czy procesy decyzyjne, w których uwzględnia się bardzo wiele czynników (np. z etycznymi, światopoglądowymi łącznie), są funkcjami ludzkiego organizmu, w tym zwłaszcza mózgu. A mówiąc bardziej wprost: wynikiem procesów biochemicznych i bioelektrycznych zachodzących (zwłaszcza) w centralnym układzie nerwowym (por. Górska 2011).

Ta konstatacja – jeśli ją przyjąć na gruncie antropologii filozoficznej czy teologicznej – prowadzić musi do konkluzji, że także np. sumienie, czy to, co zwykliśmy nazywać „duchowością” (sugerując już przez samą nazwę, że chodzi o to, co dzieje się głównie w sferze „ducha”, a więc jest

jakoś niematerialne), a wreszcie i sama rozumność, którą uważamy za konstytutywny element obrazu Boga w człowieku, są uwikłane w materię (Woźniak 2014) znacznie bardziej, niż potrafiło to rozpoznać i uznać jakiegokolwiek pokolenie przed nami. Do tej kwestii przyjdzie nam wrócić niżej, bowiem bodaj w tym właśnie punkcie, moim zdaniem, klasyczna antropologia chrześcijańska staje przed wyzwaniem chyba najtrudniejszym od stuleci – rewizją nauczania o duszy. Jego konieczna reinterpretacja oprzeć się musi, z jednej strony, pokusie esencjonalizmu, widzącego w duszy wyższy, ponadmysłowy i ponadpsychiczny poziom funkcjonowania człowieka (co prowadzi z konieczności do swego rodzaju antropologicznego nestorianizmu, czyli rozdzielania człowieka na dwa podmioty). Z drugiej strony równie konieczna jest rezystencja wobec pokusy redukcjonizmu – aż po całkowitą rezygnację z posługiwania się terminem „dusza” oraz z uznawania realnego istnienia jego desygnatu. Na ile jestem w stanie ocenić, proces takiej rewizji wprawdzie rozpoczął się już kilkadziesiąt lat temu, przynosi już pierwsze owoce (np. Cortez 2010), jednak pozostaje daleki od finału. Sygnalizuję ten problem, ponieważ musimy zachować świadomość, że nasze rozważania chrystologiczne w części dotyczącej człowieczeństwa Jezusa nie mogą niestety bazować na stabilnym gruncie jednej powszechnie przyjmowanej teorii antropologicznej, a daleka od zakończenia recepcja wyników neuronauk stanowi istotny czynnik tej niestabilności.

Nadzieję na postęp w tym względzie budzą próby stworzenia wręcz interdyscyplinarnej subdyscypliny, której przedmiotem byłoby właśnie badanie wzajemnych oddziaływań teologii i neuronauk. Warto podkreślić, że chodzić miałyby właśnie o *wzajemność*, gdyż także teologia, wpływając np. na założenia antropologiczne czy etyczne badaczy, nie pozostaje bez wpływu na neuronauki, tyle że wpływ ten jest mniej oczywisty, trudniejszy do zidentyfikowania i zbadania niż inspiracje o przeciwnym wektorze. W kilka lat temu ukazała się książka *Principles of Neurotheology* (Newberg 2010), która stanowi próbę określenia ram metodologicznych, wewnątrz których powinna się poruszać postulowana subdyscyplina. Niemniej wydaje się, że jesteśmy tutaj dopiero na początku drogi.

## 2. Granice ludzkiej natury

Mając na względzie powyższe uwagi, możemy wrócić do kwestii neuronauk. Te, wykrywając mechanizmy rządzące procesami psychicznymi, ujawniają także granice i uwarunkowania, które taka a nie inna (zdeterminowana genetycznie, gatunkowo) budowa i funkcjonowanie ludzkiego mózgu niejako narzucają wszystkim ludziom. Na marginesie wspomnieć trzeba, że jest to jeden z czynników stymulujących rozwój idei transhumanistycznych, które – choć zasadniczo pozostają jeszcze domeną futurologii, jeśli nie wprost *science fiction* – żywią się poczuciem konieczności poszukiwania „obejść” dla tych ograniczeń. Mogłoby się to dokonać czy to poprzez zastosowanie rozwiązań bionicznych, czy to poprzez przeniesienie skopiowanej z mózgu porcji danych (stanowiących zdaniem zwolenników tej hipotezy istotę ludzkiej podmiotowej tożsamości) do komputera, który umożliwiłaby dalsze istnienie i rozwój jednostki. Idee te o tyle wymagają wzmianki, że jesteśmy być może – jeśli rację ma B. Waters – świadkami (i niekoniecznie świadomymi uczestnikami) narodzin mitu transhumanizmu (Waters 2014). Wspominam o tym – abstrahując w tym miejscu od głębszej analizy tych idei, które np. F. Fukuyama uznał za największe zagrożenie współczesności (Fukuyama 2004) – gdyż uważam pewną popularność transhumanizmu za swoiste potwierdzenie tego, że coraz lepiej rozumiemy mechanizmy ograniczeń, jakie narzuca naszym zdolnościom – w tym także umysłowym i poznawczym – nasza biologiczna konstytucja, a rozumiejąc – zaczynamy zastanawiać się nad możliwościami ich pokonania. Gdyby to się udało (za pomocą stosownych technologii), prowadziłyby w istocie do transcendowania człowieczeństwa jakiego jesteśmy uczestnikami. Dlatego transhumanizm prowadzi – na razie teoretycznie – do postawienia na nowo i pod nowym kątem licznych pytań związanych z kwestią ludzkiej tożsamości, z którymi teologia prędkiej czy później będzie się musiała zmierzyć. Na potrzeby naszych rozważań wystarczy jednak konstatacja, że głębsza świadomość organicznie uwarunkowanej ograniczoności ludzkich możliwości poznawczych jest jednym z cennych rezultatów recepcji wyników badań neuronauk we współczesnej kulturze.

Jeśli na powyższe rozpoznanie spojrzymy z perspektywy chrystologicznego dogmatu, to nie sposób nie dostrzec tu pewnego punktu styczności pomiędzy opisem dogmatycznym, a tym, co ustalają neuronauki (ale też szerzej: wszystkie eksperymentalne nauki o człowieku). Punkt ten pozwala – moim zdaniem – na podstawowe przynajmniej sprzężenie obu opisów bez popadania w konkordyzm (czyli bez próby przypisania poszczególnym rozpoznaniom teologicznym ich ścisłych odpowiedników z obszaru *sciences*). Chodzi mianowicie o to, co dogmat chalcedoński – idąc w dużej mierze za *Listem* Leona Wielkiego do patriarchy Flawiana – rozumie pod pojęciem „własności natur”, które nie ulegają zmianie po wcieleniu w stosunku do tego, co jest „zwykłym” stanem człowieczeństwa (i boskości). Przywołajmy kluczowy *passus*:

„Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur, które połączyły się w jedną osobę, majestat przyjął pokorę, moc – słabość, a wieczność – śmiertelność. Dla spłacenia długu naszej natury, natura nienaruszalna zjednoczyła się z naturą podlegającą cierpieniu, ponieważ wymagało tego nasze uleczenie. Przeto jeden i ten sam ‘pośrednik Boga i ludzi, człowiek Jezus Chrystus’, mógł umrzeć według jednej [natury] i nie mógł umrzeć według drugiej. W całkowitej i doskonałej naturze prawdziwego człowieka narodził się prawdziwy Bóg, cały w tym, co jest Jego i cały w tym, co jest nasze. ‘Naszym’ nazywamy te właściwości, które Stwórca nadał nam na początku, a które podjął, ponieważ musiały zostać naprawione” (Baron and Pietras 2002, 201).

Leon wymienia tutaj wprost dwie tylko własności człowieczeństwa – zdolność do cierpienia i śmierci – te bowiem leżały w centrum zainteresowania z punktu widzenia soteriologicznego znaczenia Paschy Chrystusa. Nie ma jednak wątpliwości, że zarówno Papież, jak i później nieco Sobór Chalcedoński, stwierdzając: „Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur” (Baron and Pietras 2002, 223), mieli na myśli wszystko to, co stanowi własności ludzkiej natury. Odtąd jeśli uda się stwierdzić, że coś stanowi niezbywalną cechę człowieczeństwa (a nie jest tylko np. wynikiem aktu woli – jak choćby grzech, albo przygodności – jak choćby kolor włosów), można wnioskować

z pewnością bazującą wprost na dogmacie, iż można i należy tę cechę przypisać Chrystusowi. Przypomnijmy, że jednym z wczesnych zastosowań tej zasady były spory sprowokowane flirtującymi z monofizytyzmem interpretacjami Sergiusza z Konstantynopola, który przypisywał Chrystusowi jedną tylko wolę i jedno działanie. Rozstrzygające znaczenie dla tego sporu miało wykazanie (Maksym Wyznawca), iż błąd Sergiusza polegał na przypisywaniu woli i działania hipostazie, podczas gdy są one własnościami natury.

Wspomniałem wcześniej o możliwości wskazania możliwego punktu styczności pomiędzy chrystologią wyrażaną w klasycznych terminach dogmatycznych a wynikami badań neuronauk. Otóż jestem przekonany, że te ostatnie stanowić mogą użyteczny zasób w zakresie ustalenia tego, co stanowi własność ludzkiej natury, a co w związku z tym musiało (z koniecznością wynikającą wprost z dogmatu) być także cechą Chrystusa.

Oczywiście – ilekroć teologia dokonuje swoistego importu danych z innych dziedzin wiedzy, w tym przypadku z neuronauk, konieczne jest zachowanie pewnej ostrożności. Warto przypomnieć w tym miejscu przestrożę, którą przed laty sformułowała Kongregacja Nauki Wiary w odniesieniu do niektórych ekscesów latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia: „Światło wiary dostarcza teologii jej własnych zasad. Dlatego sięganie przez teologa do dorobku filozofii lub nauk humanistycznych posiada charakter ‘podporządkowany’ i powinno być przedmiotem krytycznego spojrzenia teologicznego. Inaczej mówiąc, ostatecznym i rozstrzygającym kryterium prawdy może być tylko kryterium teologiczne. Ważność i stopień ważności tego, co proponują inne dyscypliny jako prawdy o człowieku, o jego historii i przeznaczeniu, często zresztą opierając się na przypuszczeniach, trzeba ocenić w świetle wiary i tego, co ona głosi jako prawdę o człowieku i ostatecznym sensie jego przeznaczenia” (Kongregacja Nauki Wiary 1984, VII, 10). W świetle tej wypowiedzi nie należy oczekiwać, iż neuronauki przyniosą na przykład odpowiedź na pytanie „o ostateczny sens ludzkiego przeznaczenia”. Nawet na pytanie „po co człowiek poznaje?”, udzielać mogą odpowiedzi, która nie będzie satysfakcjonująca z teologicznej perspektywy – bowiem poruszać się będą raczej nie w przestrzeni pytania o ostateczny sens egzystencji, a raczej w obszarze kwestii, które teologia

zakwalifikowałyby raczej jako utylitarne: np. związanych z ewolucyjnymi, neurobiologicznymi przystosowaniami do przetrwania i przedłużenia gatunku. Także co do możliwości utożsamienia „umysłu” z mózgiem i jego aktywnością zgłaszane są zastrzeżenia (Bremer 2010, 266). Z perspektywy pytania o wiedzę Jezusa interesować nas będą jednak głównie zagadnienia, co do których neuronaukom trudno odmówić autorytetu, skupione wokół pytania: „jak człowiek poznaje?” (jakie są mechanizmy poznaniem rządzące, co przynależy do statystycznej normy, co jest rzadkie, a co – choćby ze względów organicznych – wystąpić nie może itd.).

### 3. Ludzkie „ja” Chrystusa

Wspomniałem wcześniej o starożytnych sporach wokół monoteletyzmu i monoenergizmu. Warto przywołać w tym miejscu jeszcze jeden spór z nie tak odległej przeszłości, w dużej mierze analogiczny, który jednak nie doczekał się ani dogmatycznego rozstrzygnięcia, ani nawet istotnej, wyjaśniającej interwencji Magisterium. Na jego przykładzie spróbuję wstępnie zilustrować użyteczność połączenia przywołanej wyżej zasady dogmatycznej (o niezmienności własności natury ludzkiej) z wynikami badań neuronauk. Spór, o którym mowa, rozpalili się przez ich rozwojem, ale pod wpływem tego, co miało się okazać jednym z głównych do tegoż rozwoju impulsów. Chodzi mianowicie o narodziny i rozwój psychologii w jej nowożytnym znaczeniu, a w szczególności ukonstytuowanie się pod koniec XIX wieku jednego z jej głównych pojęć: świadomości (por. np. Ochorowicz 1874). Wobec tego chrystologia systematyczna sprowokowana została do zajęcia się nowymi w istocie problemami: (1) (samo-) świadomości Chrystusa oraz (2) relacji pomiędzy dwoma różnymi rodzajami podmiotowości, jakie można do Niego odnosić: ontologicznej (problem enhipostazji) i psychologicznej (problem psychologicznego „ja”). Kwestia wiedzy Jezusa bezpośrednio związana jest z pierwszym z wymienionych aspektów. Klasyczne pytanie o *wiedzę* Jezusa transformowało się bowiem z wolna w pytanie o Jego (ludzką) *świadomość* – tak jej zawartość, którą usiłowano zrekonstruować bądź to metodami historycznymi, bądź spekulatywnymi, jak i antropologiczne



(i psychologiczne) „mechanizmy” nią rządzące. Z drugim natomiast wiąże się – szczególnie żywy na początku XX wieku, a dziś już zasadniczo przebrzmiały – spór wokół „ja” Chrystusa. Niemniej warto poświęcić mu nieco uwagi.

Otóż w roku 1939 w Paryżu ukazała się obszerna książka profesora Uniwersytetu Gregoriańskiego Paula Galtiera SJ *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience*, która doprowadziła do ujawnienia znacznej polaryzację pozycji w ramach teologii katolickiej, ponieważ wyprowadziła na światło dzienne całą serię kwestii, jakie postawiło przed chrystologią uwzględnienie problematyki podniesionej zwłaszcza przez psychologię. Mimo że Galtier opowiadał się za tradycyjnym, scholastycznym rozwiązaniem kwestii ludzkiej wiedzy Jezusa poprzez przypisywanie Mu trójwiedzy (widzenie uszczęśliwiającej, wiedza wлана, wiedza nabyta), mocno obstawał za uznaniem w Nim ludzkiej osobowości (z ludzką samoświadomością, czyli ludzkim „ja” psychologicznym), przestrzegając przed „larwalnym doketyzmem” (Galtier 1935, 130) grożącym dotychczasowym pozycjom chrystologii katolickiej. Główna reakcja, nieco opóźniona na skutek wojny, przyszła w 1951 roku z opublikowaniem przez Pietro Parente, ówczesnie profesora rzymskiego Ateneum „de Propaganda Fide” (obecny Papieski Uniwersytet „Urbanianum”), książki *L'Io di Cristo*, w której odrzucał możliwość jakiegokolwiek autonomii ludzkiej świadomości Chrystusa, uznając jeśli nie tożsamość, to bardzo ścisły związek „osobowości” ontologicznej z psychologiczną – tak ścisły, że Jezus-człowiek znałby swoją tożsamość Słowa-Syna także bez widzenia uszczęśliwiającego (Parente 1951).

Ze względu na szczupłość miejsca nie podejmę się tutaj dokładniejszego zreferowania przebiegu sporu, a zwłaszcza argumentów używanych w dyskusji (rzetelne streszczenie: P. Inchaurrega 1954). Bez wątpienia jednak ujawniła ona nową sytuację, jaką w myśleniu o ludzkiej naturze Chrystusa sprowokował wzrost wiedzy o ludzkiej osobowości. Dla Galtiera myślenie o człowieczeństwie Chrystusa jako o pozbawionym psychologicznego ośrodka ludzkiej świadomości równało się naruszeniu integralności jego człowieczeństwa poprzez pominięcie jeden z konstytutywnych jego własności. Z kolei opór ogniskujący się w stanowisku Parente ujawnił sła-

bość neoscholastycznego podejścia bazującego na założeniach systemowych (zwłaszcza antropologicznych) uformowanych kilkaset lat wcześniej i przez to nie mogących uwzględniać nowych danych pojawiających się wraz z rozwojem nauk.

W czasie, gdy spór Galtier-Parente rozpałał się i toczył, niewielu badaczy poza wąskim gronem lekarzy, psychologów i biologów zajmujących się centralnym układem nerwowym (nawet termin „neuronauka” pojawił się dopiero w latach 60. XX wieku – Squire 2008, 3) miało jasność co do tego, że (samo-)świadomość, jakiej każdy człowiek doświadcza na swój sposób, jest w istocie (upraszczając) głównie biochemiczną i bioelektryczną aktywnością mózgu. A zatem jest owocem bardzo złożonych, wielośrodkowych, ale jednak fizjologicznych funkcji ludzkiego ciała. Chcąc pozostać przy chalcedońskiej ortodoksji chrystologicznej, nie można przekreślać w Jezusie istnienia i aktywności centralnego układu nerwowego, a co za tym idzie ludzkiej (samo-)świadomości funkcjonującej na podstawie identycznych mechanizmów, jak u innych ludzi. Galtier mówiąc w 1935 roku o „larwalnym doketyzmie” tkwiących w przekonaniach nie dopuszczających do uznania ludzkiego, psychologicznego „ja” w Chrystusie, miał najwyraźniej znacznie więcej racji, niż ktokolwiek wówczas byłby skłonny mu przyznać.

Warto w tym miejscu podkreślić, że w dotychczasowej dyskusji na temat wiedzy Jezusa kwestia ustaleń neuronauk nie była właściwie brana pod uwagę. Rzecz jasna nie było to jeszcze możliwe w decydującym dla niej okresie, związanym z formułowaniem hipotez alternatywnych do teorii uprzywilejowujących *visio beatifica* (zwłaszcza Guttwenger 1960, Mouroux 1962, Rahner 1962, Galot 1971). Jednak i potem temat ten praktycznie się nie pojawia, o czym świadczy choćby ostatnia z monograficznych książek poświęconych samoświadomości i wiedzy Jezusa (Salvadori 2011) lub temuż tematowi dedykowany quasi-monograficzny zeszyt czasopisma *Studia Bobolanum* z 2013 roku. Czyż nie jest rzeczą paradoksalną, że temat ludzkiego poznania rozważa się w chrystologii abstrahując od wiedzy, jakiej o tymże poznaniu dostarczają nauki inne, niż teologia i filozofia, mimo tego, że osiągnięcia tych nauk – poprzez różnego rodzaju technologie – już znacząco wpływają na sposób, w jaki żyjemy?

#### 4. „Dusza” jedynym i właściwym podmiotem poznania?

Wspomniałem nieco wcześniej – na przykładzie stanowiska P. Parente – o trudnościach, jakie neoscholastyczna teologia miała z uznaniem istnienia psychologicznego „ja” w Chrystusie. Warto zwrócić uwagę, że u fundamentów tego oporu leży jedno ze starożytnych przekonań antropologicznych, które zostawiło wyraźne ślady także w orzeczeniach dogmatycznych. Czytamy mianowicie na przykład w definicji chalcedońskiej, że Chrystus jest: „złożony z duszy rozumnej i ciała”. Samo podkreślenie istnienia w Nim duszy *rozumnej* było, rzecz jasna, echem odrzucenia poglądów Apolinarego z Laodycei, który nauczał, iż w momencie wcielenia w jej miejsce z ciałem połączył się odwieczny Logos (por. Grillmeier 1982, 607nn). Zauważmy, że zarówno dla Apolinarego, jak i dla jego oponentów rzeczą oczywistą było, iż człowiecza rozumność *rezyduje w duszy* (i tylko w niej). Dlatego ci drudzy bez większego trudu wykazywali absurdalność apolinaryzmu: przyjęcie samego tylko ciała prowadziłoby do tego, iż w Chrystusie brakowałoby właśnie tego elementu, który człowieka wyróżnia wśród innych stworzeń i w dużej mierze stanowi o jego podobieństwie do Boga: rozumności. Soteriologiczne konsekwencje są tu aż nadto widoczne.

Z naszej perspektywy szczególnie istotne jest to, że odrzucenie apolinaryzmu utrwaliło w tradycji chrześcijańskiej przekonanie – umocnione materialnie w istotnych sformułowaniach dogmatycznych – iż rozumność, a tym samym wyższe operacje poznawcze, rezydują w duszy, czyli w niematerialnej „części” człowieka. Ciału przypisywano co najwyżej aktywność zmysłów inicjującą procesy poznawcze. Dodajmy, że na to przekonanie nakładało się inne, pochodzące z platońskiej tradycji – że prawdziwe poznanie nie polega na zmysłowym oglądzie, lecz na intelektualnej (a zatem duchowej) kontemplacji idei – rzeczywistości „ukrytej” przed zmysłowym poznaniem w samym Bogu. Wspólne oddziaływanie tych założeń w chrystologii doprowadziło w ogóle do ignorowania przez bardzo długi okres kwestii istnienia w Chrystusie procesów poznawczych wychodzących od zmysłowego doświadczenia – dopiero Tomasz z Akwinu w *Summie* (III, q. 9, a. 4), modyfikując własne wcześniejsze stanowisko, włączył poznanie „eksperymentalne” (*scientia experimentalis acquisita*) do opisu wie-

dzy Chrystusa (Torrel 2001). Sformułował tym samym hipotezę trójwiedzy (widzenie uszczęśliwiające, wiedza włana, wiedza nabyta), która z czasem zdominowała scholastyczną chrystologię. Przy czym dodać należy, że w ramach tej hipotezy faktyczna rola wiedzy nabytej była de facto marginalna: w istocie Chrystus poznawał w ten sposób rzeczywistości już wcześniej poznane poprzez widzenie i/lub wiedzę wlaną. „Wiedza włana duszy Chrystusa, rozciąga się do wszystkiego stworzenia, do wszystkich aniołów, do wszystkich tajemnic łaski, do wszystkich faktów przeszłych, teraźniejszych i przyszłych” (Sieniatycki 1934, 257).

Uważam, że taka konstrukcja – a zwłaszcza jej ekstremalna konsekwencja w postaci przypisywania człowieczeństwu Jezusa tak rozumianej aktualnej wszechwiedzy „relatywnej” (zaznaczano, że „absolutna” jest cechą boskiej tylko natury) – była możliwa właśnie i tylko dlatego, że za właściwe siedlisko wyższych aktów poznawczych oraz właściwy podmiot wiedzy uznawano wprost duszę. Jeszcze w wydany w 2000 roku podręczniku do chrystologii integralnej J. Buxakowski tak formułował twierdzenia dotyczące wiedzy Jezusa (podkreślenia moje – GS): „Jest wnioskiem teologicznie pewnym, że *dusza* Chrystusa Pana posiadała wiedzę błógiego oglądu (*visio beata*). Jest wnioskiem teologicznym, że *dusza* Chrystusa posiadała wiedzę istotnie nadaną (*scientia infusa per se*). Jest wnioskiem teologicznym, że *dusza* Chrystusa Pana posiadała wiedzę nabytą (*scientia experimentalis*)” (Buxakowski 2000, 234–235). Natomiast np. nieco wcześniej, w 1983 roku, L. Iammarrone, broniąc scholastycznego nauczania w ramach temu poświęconego monograficznego tomu czasopisma „*Doctor communis*”, twierdził wprost, że dusza Chrystusa, jako że nie podlega uwarunkowaniom ze strony ciała, nie może zależeć od niego w tym, co dotyczy poznania Osoby Słowa. Dusza dysponowałaby zatem pewną „nadwyżką” (*sovrappiù*) poznania, dzięki której Słowo może się poznawać za pośrednictwem swej duszy rozumnie jako Słowo wcielone (Iammarrone 1983, 309). Stanowisko to jest symptomatyczne: jeśli uznamy, że akty poznania wyższe niż tylko percepcja zmysłowa rezydują w duszy nieograniczonej ciałem, to cóż stanie na przeszkodzie, by dowolnie powiększać – wirtualnie aż do poziomu tożsamości z boską wiedzą – zakres tego, co może być dla takiej duszy dostęp-

ne poznawczo? Znika wtedy zupełnie problem ograniczonych możliwości ludzkiej pamięci lub świadomości. I tak możliwe staje się na przykład przekonanie, że Jezus, umierając na krzyżu, aktualnie myślał o każdym z osobna ze zbawianych ludzi (zarówno o aktualnie żyjących, jak i tych z przeszłości oraz o mających dopiero przyjść na świat). Dodać wypada, że niektórzy wręcz uważali to za warunek sine qua non skutecznego zbawienia, natomiast na tym przekonaniu bazował z kolei argument za koniecznością takiej wszechświadomości duszy Jezusa – to jeden z przykładów błędnego koła, jakie niejednokrotnie pojawiają się w argumentacji za scholastyczną koncepcją trójwiedzy (bardziej szczegółowe studium temu poświęcone – w przygotowaniu).

Wspomniałem wcześniej, że współczesne refleksja związana z problematyką transhumanizmu, postulująca nadchodzące technologiczne przekroczenie ograniczeń ludzkiej fizjologii, przypomina jednocześnie o ich istnieniu. Trudno również oprzeć się wrażeniu, że opis sposobu poznawania Jezusa, zakładający nieograniczone możliwości poznawcze duszy istniejącej niezależnie, „ponad” ciałem, wykazuje spore analogie do jednego z transhumanistycznych scenariuszy, zgodnie z którym kiedyś możliwe będzie wytransferowanie (tzw. *upload*) indywidualnej świadomości (ośrodka osobowej tożsamości) z ograniczonego mózgu (układu nerwowego) do maszyny, w której stopniowo ograniczenia te będą przekraczane – wirtualnie w nieskończoność. Jeśli zatem wobec transhumanistycznego projektu rodzi się zasadne pytanie, czy w razie zrealizowania tego scenariusza będziemy mieli jeszcze do czynienia z człowiekiem (a jeśli nie – to z czym/kim?), to podobne pytanie rodzi się wobec prób przypisywania przedpaschalnemu człowieczeństwu Jezusa stałych możliwości świadomościowych i poznawczych niemożliwych do osiągnięcia w ramach ludzkiej fizjologii. Czy ktoś, kto aktualnie dysponuje wszechwiedzą, może być jeszcze uznany za człowieka?

\*\*\*

Konkludując: można się spodziewać, że bardzo dynamiczny rozwój neuro nauk będzie w kolejnych dziesięcioleciach w sposób istotny warunkować sposób, w jaki postrzegamy samych siebie, stosunki społeczne itd. Jednym

z obszarów refleksji teologicznej, która najsilniej odczuje te zmiany będzie antropologia teologiczna (a właściwie już jest, bo recepcja wyników badań neuronauk już się przecież rozpoczęła). Lepsze zrozumienie naturalnych mechanizmów rządzących ludzkim poznaniem powinno z czasem doprowadzić do wykrystalizowania się w tejże antropologii świadomości zakresu, w jakim można zasadnie mówić – unikając wcześniej wspomnianej pokusy redukcjonizmu – o *ludzkim* poznaniu i *ludzkiej* wiedzy. Uważam zatem, że proces recepcji wyników badań neuronauk w ramach antropologii teologicznej będzie miał decydujące znaczenie. Jeśli nawet nie pozwoli na sformułowanie definitywnej odpowiedzi na pytanie „jak Jezus poznawał?”, to przynajmniej przyczyni się do tego, że teologowie przestaną się posługiwać takimi na nie odpowiedziami, które pozostają w materialnej kolizji z przekonaniem Ojców chalcedońskich, iż „zostały zachowane cechy właściwe obu natur, także kiedy się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę” (Baron and Pietras 2002, 223).

## Bibliografia

- Baron and Pietras. 2002. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, edited by Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, vol. 1. Kraków: WAM.
- Bloom, Floyd E. 2008. “Fundamentals of Neuroscience”. In *Fundamental Neuroscience*, edited by Larry Squire et al., 3–13, London: Elsevier.
- Bremer, Józef. 2010. „Status ontyczny osoby z perspektywy neuronauk.” *Analiza i Egzystencja* 11: 264–290.
- Buxakowski, Jerzy. 2000. *Jezus Chrystus – osoba i czyn*. Pelplin: Bernardinum.
- Cortez, Marc. 2010. *Theological Anthropology. A guide for the Perplexed*. London, New York: T & T Clarc.
- Fukuyama, Francis. 2004. “Transhumanism.” *Foreign Policy*, October 42–43.
- Galot, Jean. 1971. *La conscience de Jésus*. Gembloux: Duculot.
- Górska 2011. *Mózg a zachowanie*, edited by Teresa Górska, Anna Grabowska, Jolanta Zagrodzka. Warszawa: PWN.
- Grillmeier, Alois. 1982. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, vol. 1/1. Brescia: Paideia.
- Guttwenger, Engelbert. 1960. *Bewusstsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie*. Innsbruck: Verlag Felizian Rauch.

- Iammarrone, Luigi. 1983. "La visione beatifica di Cristo viatore nel pensiero di San Tommaso." *Doctor communis* 36, 2–3: 287–330.
- Inchaurraga, Placido. 1954. „La unidad psicologica de Cristo en la controversia Galtier-Parente.“ *Lumen* 3: 215–239.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1984. Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia *Libertatis nuntius*.
- Mouroux, Jean. 1962. *Le mystère du temps. Approche théologique*. Paris: Aubier.
- Newberg, Andrew. 2010. *Principles of Neurotheology*. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing.
- Ochorowicz, Julian. 1974. *Bedingungen des Bewußtwerdens. Eine physiologisch-psychologische Studie*. Leipzig: Verlag von Heinrich Matthias.
- Parente, Pietro. 1951. *L'Io di Cristo*. Brescia: Morcelliana.
- Rahner, Karl. 1962. „Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi.“ In idem, *Schriften zur Theologie*, vol. 5. Einsiedeln: Benziger Verlag, 222–245.
- Salvadori, Ivan. 2011. *L'autocoscienza di Gesù "in tutto simile a noi eccetto il peccato"*. Roma: Città Nuova.
- Sieniatycki, Maciej. 1934. *Zarys dogmatyki katolickiej*, vol. 2: *O Bogu stworzycielu i odkupicielu*. Kraków: nakładem autora.
- Torrel, Jean-Pierre. 2001. "Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux." *Revue Thomiste* 101, 3: 355–408
- Waters, Brent. 2014. "Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation." In: *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, edited by Calvin Mercer, Tracy J. Trothen. Praeger. Kindle edition.
- Woźniak, Robert. 2014. „Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku.“ *Scientia et Fides* 2 (2): 271–288.