

Problem cielesności pamięci w perspektywie eschatologicznej (The question of bodylines of the memory in the eschatological perspective)

JAN P. STRUMIŁOWSKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Katowice-Panewniki

jancist@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1547-8309

Streszczenie. Nauki kognitywne w ostatnich dziesięcioleciach znacząco wpłynęły na analizy powiązania umysłu i ciała na polu filozofii umysłu. Rozwiązania zagadnienia body-mind z kolei dotykają w sposób znaczący również teologii. W klasycznej myśli teologicznej wola, rozum i pamięć stanowią władze właściwe duszy. Współczesne neuronauki starają się z dużym powodzeniem zlokalizować cielesne (mózgowe) substraty tychże władz, co nie pozostaje bez wpływu na filozofię umysłu.

Zmienność i kruchość ciała ludzkiego, które według psychologów jest podstawą pamięci oraz tożsamości ludzkiej w rozumieniu teologicznym, determinowanej przez pamięć, lecz wykraczającej poza życie doczesne, domaga się w takim kontekście ponownego przemyślenia duchowego charakteru pamięci (i innych władz duchowych), oraz powiązania sfery duchowej ze sferą cielesną w perspektywie relacji człowieka z Bogiem, tak jednak, by teologia potrafiła respektować naukowe rozwiązania problemu body-mind.

W tym celu należy poddać analizie najpierw sam przedmiot zainteresowań neuronauk i teologii, by ustalić, czy pamięć badana przez owe dziedziny jest tym samym zjawiskiem. Następnie należy zbadać filozoficzne założenia stanowiące przestrzeń dyskursu każdej z nauk. Te podstawowe analizy dopiero pozwolą wyznaczyć filozoficzną przestrzeń budowania integralnej refleksji. Owa przestrzeń natomiast może dopiero stanowić podstawę budowania antropologii teologicznej, która będzie mogła zachować swoją integralność względem odkryć neurobiologii.

Słowa kluczowe: neuronauki; antropologia; teo-ontologia.

Abstract. During last decades the cognitive sciences have progressed a lot in analysing the link between mind and body on the field of philosophy of mind. The results of the body-mind investigations influence largely also theology. The classical theological thought considers the will, the reason and the memory as faculties of the soul. However, contemporary neuroscience attempts, with some success, to discover physical (i.e. cerebral) substrates of these faculties, which impacts also philosophy of the mind.

In this perspective, mutability and fragility of human body that is, according to psychologists, the memory's ground, as well as human identity taken in its theological understanding, determined by the memory but transcending the temporal life, require some re-analysis of the spiritual dimension of the memory (and of other spiritual faculties) and some connection between the spiritual and the bodily sphere in the perspective of relation of the man with God. Though, theology must respect the scientific solutions of the body-mind question.

In order to undertake it, the very object of theology and neuroscience has to be analysed to ascertain whether the memory examined by both sciences constitutes the same phenomenon. Then, one should analyse the philosophical assumptions of their discourses. Only these preliminary inquiries will allow to determine the philosophical area to build an integral reflexion. In turn, only this area may constitute the basis for such an anthropological-theological system that could retain its integrity vis-à-vis the discoveries of neuroscience.

Keywords: Neuroscience; anthropology; theo-ontology.

1. Zarysowanie problemu

Ostatnie dziesięciolecia na gruncie nauk neurokognitywnych¹ przyniosły znaczące odkrycia prowadzące do rozwiązania problemu body-mind. Owe odkrycia wpisują się w ogólny prąd zwrotu naukowego i humanistycznego w kierunku dowartościowania cielesności. Na gruncie chrześcijańskiej teologii cielesność jest niezwykle istotna już chociażby poprzez fundamentalne znaczenie prawd dogmatycznych o wcieleniu i zmartwychwstaniu ciała. Stąd w sposób naturalny problem powiązania sfery duchowej i cielesnej

¹ W artykule stosuję wymiennie terminy: „nauki kognitywne”, „nauki neurokognitywne”, „nauki neuropsychologiczne”, „neurobiologia”, „neuronauka”, co nie jest powodowane brakiem ścisłości metodologicznej oraz utożsamianiem owych nauk, ale faktem, że praca dotyczy przede wszystkim reinterpretacji antropologii teologicznej w kontekście odkryć owych dziedzin, które dotykając zagadnienia pamięci, rodzą pytania na gruncie teologii. Ta z kolei winna zdać sprawę ze swoich tez w taki sposób, żeby respektować autonomię owych nauk względem teologii, a jednocześnie, żeby ukazać, że poglądy teologiczne, nie wchodzą z odkryciami owych nauk w konflikt.

stanowi jeden ze znaczących punktów antropologii teologicznej, co sprawia, że właśnie w tym miejscu nauka spotyka się i konfrontuje z teologią, stymulując refleksję prowadzącą do przemyślenia natury powiązania oraz statusu ontologicznego duszy i ciała.

Klasyczna myśl antropologiczno-teologiczna zwykła klasyfikować niektóre sfery ludzkiej egzystencji jako przynależne szczególnie płaszczyźnie duchowej. Jan od Krzyża, w którego dziełach konkretyzuje się najwspanialsza tradycja antropologiczno-mistyczna, rozróżniając metodologicznie sferę cielesną i duchową w człowieku przyporządkowuje wolę, rozum i pamięć płaszczyźnie ducha (Jan od Krzyża 2004b, 355). Współczesna neurobiologia tymczasem stara się, z dużym powodzeniem, zlokalizować cielesne (mózgowe) substraty tychże władz. Oczywiście całkowita deskrypcja ich biologicznego podłoża nie została jeszcze w pełni dokonana. Znamienne jednak jest, że w parze z odkryciami władzy najlepiej opisanej z biologicznego punktu widzenia, jaką jest pamięć, możemy zaobserwować stopniową rezygnację wśród teologów z umieszczania jej obok rozumu i woli, pojmowanych jako władze duchowe. Rezygnacja ta nie jest jednak sprzeczna z tradycyjnymi ujęciami, gdyż już Jan od Krzyża, opisując fenomen pamięci, twierdząc, że jest to szczególna władza duchowa, zaznacza jednocześnie, że posiada ona również charakter zmysłowy i że tym samym przyporządkowana jest sferze cielesnej (Ruszała 1999, 72). Zresztą, uznać należy, że wszelkie antropologiczne podziały osoby ludzkiej na władze i płaszczyzny posiadają charakter raczej metodologiczny ze względu na nadrzędną cechę jedności osoby ludzkiej (Gilson 1965, 190).

Niemniej jednak antropologia teologiczna nie utożsamia duszy z ciałem ani nie twierdzi jakoby dusza była pochodną ciała. W roku 1978 Kongregacja Nauki Wiary, podejmując zagadnienie niektórych problemów związanych ze współczesną eschatologią, stwierdziła, że

Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem „duszy”, którego używa Pismo Święte i Tradycja.

Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymywania wiary chrześcijan (Kongregacja Nauki Wiary 1979, 130).

W poprzek takiego przekonania wydają się stawać odkrycia biologicznych korelatów pamięci, które w środowisku neurobiologów wywołują narzucające się same przez się wnioski natury raczej filozoficznej aniżeli naukowej o nieistnieniu duszy (Brown, Murphy, i Malony 1998; Green 2004; Johnson 1998; Miller 1994). Współczesne badania, lokalizujące biologiczne podstawy istnienia pamięci (oraz pozostałych władz duchowych) wydają się jednoznacznie wskazywać, że hipoteza istnienia duszy, która miałaby być podłożem partycypowania specyficznych władz duchowych, jest niepotrzebna, gdyż jak sami mówią – duszy nie ma, jest tylko mózg (Pinker 2002)².

Jak zaznaczono powyżej, podział i kategoryzacja władz na duchowe i cielesne zawsze na gruncie teologii był przyporządkowany nadrzędnej zasadzie jedności bytu ludzkiego. Jan od Krzyża, analizując fenomen pamięci, wskazywał wprost, że posiada ona charakter duchowo-cielesny, co wynika z jej właściwości gromadzenia wszystkiego, co człowiek przeżywa. Nie sprowadza się ona jednak do pewnego rodzaju magazynu informacji, ale jej właściwością jest zdolność przywoływania zapamiętanych doświadczeń (Ruszała 1999, 72). Co więcej, jej duchowy aspekt wiąże się według karmelitańskiego mistyka z faktem, że nie przechowuje ona czystych informacji, oraz nie przywołuje ustalanych form i obrazów, ale mieści w sobie duchowe skutki wywołane przeżywanymi wydarzeniami (Jan od Krzyża 2004a, 367–368), co sprawia, że w znaczeniu teologicznym nie należy jej pojmować analo-

² W sensie metodologicznym bezsprzecznie nauki kognitywne (podobnie jak wszystkie nauki) nie mogą odwoływać się do bytów supranaturalnych, takich jak dusza. Lektura wielu prac z zakresu kognitywistyki przekonuje, że naukowcy zwykle respektują zasadę i konsekwencje naturalizmu metodologicznego, nie rozstrzygając niczego w kwestiach ontologicznych. Przytoczone przykłady wskazują jednak, że na gruncie nauk badających zależności między nauką a religią takie „przeniesienie” pojawia się, czyli, że na podstawie badań, które o ontologii nie mogą orzekać, wyciągane są wnioski ontologiczne. Dochodzi tutaj zatem do pomieszczenia płaszczyzn w taki sposób, że badania naukowe, które respektują założenia naturalizmu metodologicznego, są interpretowane w postaci wniosków na temat naturalizmu ontologicznego, który wprost zaprzecza istnieniu bytów supranaturalnych.

gicznie do współczesnego, informatycznego jej rozumienia (jako magazynu danych), ale bardziej jako centrum konkretyzowania się ludzkiej tożsamości. W kontekście teologicznym teza ta jest tym bardziej znacząca, że pamięć rozumiana w sensie duchowym przechowuje „wspomnienia” dotyczące życia człowieka we wspólnocie z Bogiem (Kiwka 1996, 96). Pamięć zatem jest podłożem istnienia i kształtowania się ludzkiej tożsamości w znaczeniu isticie teologicznym – czyli w relacji do Boga.

W kontekście integralnej jedności osoby ludzkiej oraz kategorycznej kwalifikacji pamięci identyfikowanej jako specyficzna władza duchowa, odkrycie cielesnego jej podłoża rodzi zatem liczne problemy w dziedzinie teologii. Ciało bowiem w swojej strukturze jest zmienne i niszczone. Natomiast pamięć jako władza duchowa jest władzą determinującą tożsamość, która w perspektywie eschatologicznej ma budować podmiot podlegający Sądowi Ostatecznemu, czyli ma być determinantą podmiotu trwającego wiecznie.

Jeśli jednak przyjmiemy, że podstawą pamięci człowieka jest płaszczyzna fizjologiczna – na co mamy empiryczne dowody, to powstaje pytanie czy po rozkładzie tej płaszczyzny nie zatraca się podmiot podlegający sądowi, co wydaje się uderzać we wskazane powyżej twierdzenie Kongregacji na temat istnienia duszy.

Problem w takim ujęciu polega na tym, że ciało jest niszczone, zatem i indywidualność formy (pamięci duchowej) zagrożona jest destabilizacją. Kruchość materii rodzi pytanie, czy pamięć może być substratem sądu poszczególnych jednostek, skoro jej biologiczny substrat ulega zniszczeniu, przez co jednostkowa aktualność człowieka wraca do potencjalności natury ludzkiej?

Stąd pojawia się pilna potrzeba ponownego przemyślenia duchowego charakteru pamięci (i innych władz duchowych), oraz powiązania sfery duchowej ze sferą cielesną w perspektywie relacji człowieka z Bogiem, tak jednak, by teologia potrafiła respektować naukowe rozwiązania problemu body-mind.

Niniejszy artykuł nie stanowi oczywiście próby odpowiedzi na tak ważne pytania w znaczeniu formułowania pełnej koncepcji antropologii integralnej względem Tradycji chrześcijańskiej oraz współczesnych neuronauk, która niewątpliwie w ramach formuły artykułu nie może się zmieścić. Stanowi

on natomiast próbę pogłębionej refleksji nad wskazanymi problemami, w celu głębszego zdiagnozowania ich istoty, oraz nakreślenia przestrzeni potencjalnej możliwości zbudowania teologicznej antropologii, pozwalającej owe problemy wyjaśnić.

2. Ustalenie różnicy i kompatybilności pojęciowej

Wskazany problem dotyka dwóch wiążących się ze sobą kwestii: rozumienia ludzkiej duszy, które byłoby kompatybilne ze współczesnymi rozwiązaniami body-mind na gruncie neuronauk oraz partycypacji w niej pamięci jako elementu duchowego, który pomimo zapośredniczenia w cielesności nie ulegałby destrukcji wraz z fizyczną śmiercią ciała.

Właściwe określenie czy naukowe odkrycia na temat natury pamięci faktycznie uderzają (oraz w jakim stopniu to robią) w teologiczno-antropologiczne jej pojmowanie wymaga wstępnej analizy rozumienia zagadnienia pamięci ujmowanej z punktu widzenia neuronauk oraz jej teologicznych koncepcji, by następnie, o ile zachodzi między tymi pojęciami sprzężenie, dokonać analizy meta systemów, w obrębie których obie dziedziny (a właściwie naukowcy je uprawiający)³ się poruszają. W przypadku neuronauk takie meta-systemy stanowią filozoficzne koncepcje rozwiązania problemu body-mind, które są przystające do współczesnych odkryć na polu nauk kognitywnych, a w przypadku antropologii teologicznej są to koncepcje duszy ludzkiej oraz ich odniesienia czy połączenia z ludzkim ciałem.

Na samym wstępie zauważyć możemy, że neurobiologiczne koncepcje pamięci oraz badania, które lokalizują jej biologiczne substraty w mózgu koncentrują się na informacyjnym jej znaczeniu⁴. Wśród biologicznych

³ W przypadku teologii owa przestrzeń refleksji wydaje się dość precyzyjnie opisana. W przypadku neuronauk taki system właściwie nie istnieje, gdyż neuronauki z założenia są asystemowe, co zabezpiecza ich metodologiczną rzetelność. Chodzi tutaj raczej o nieświadomione założenia niektórych naukowców wyciągających wnioski na temat powiązania nauki i religii na podstawie wyników badań neuronauk.

⁴ Psycholodzy oczywiście zdają sobie sprawę, że pamięć nie sprowadza się jedynie do pewnego rodzaju kodu zapisanego w substracie biologicznym. Zastosowana w artykule redukcja do takiej jej definicji jest spowodowana metodologicznym ograniczeniem kwestii pamięci do takiej postaci, która w sposób bardzo jednoznaczny wskazywałaby na jej biolo-

koncepcji problem pamięci różnie bywa rozwiązywany. Znane są teorie, które pamięć utożsamiają ze strukturalnymi właściwościami mózgu. Zapamiętywanie odbywa się w myśl tej zasady poprzez tworzenie się nowych połączeń neuronowych. Zdarzeniom i faktom dobrze zapamiętanym odpowiadają silne połączenia (Vetulani 2006, 10). Neuropsycholodzy na bazie tej koncepcji potrafią zlokalizować w mózgu pewne jego obszary szczególnie odpowiedzialne za pamięć i zapamiętywanie. Koncepcja ta nie oferuje jednak pełnego wytłumaczenia fenomenu pamięci, gdyż istnieją teorie potwierdzone eksperymentalnie, wskazujące nie na strukturalne, lecz na chemiczne podłoże pamięci (Vetulani 2006; Abel i Lattal 2001; Gurowitz 1975). Fakty te skłaniają nas do stwierdzenia, że pamięć jest zjawiskiem bardzo złożonym. Potrafimy oczywiście wskazać pewne jej korelaty biologiczne, aczkolwiek ich jednoznaczne lokalizowanie jest problematyczne z wielu względów. Przede wszystkim ze względu na decentralistyczny i plastyczny charakter mózgu. Badania wskazują, że poszczególne funkcje psychiczne, chociaż są przyporządkowane konkretnym obszarom mózgu, to jednak nie jest to przyporządkowanie o charakterze absolutnym. Mózg jest narządem plastycznym, stąd jednoznaczne odwzorowanie i przełożenie funkcji psychicznych na struktury neuronalne rodzi poważne problemy (Ramachandran 2012, 59–60). Ze złożonością struktur neuronalnych i jeszcze większą komplikacją w kwestii jednoznacznego ich przełożenia na konkretne funkcje psychiczne wiąże się fakt, że nawet jeśli przyjmiemy interpretacje neurobiologicznych

giczny charakter, przy zachowaniu jej naturalnego rozumienia, lub przynajmniej przy zachowaniu jej właściwego rdzenia pozwalającego na jej rozumienie. Innymi słowy, pojęcie pamięci w naukach empirycznych jest bardzo szerokie, lecz oscyluje ono wokół deskrypcji biologicznego jej podłoża, co odróżnia dyskurs owych nauk od koncepcji teologicznych. Szersze potraktowanie tematu wskazujące nie tylko na ten ograniczony substrat, lecz także na procesy zapamiętywania i odtwarzania pamięci, które są procesami złożonymi, nie do końca jeszcze zidentyfikowanymi, nie zmieniłoby perspektywy, gdyż psychologia również upatruje ich podłoża w biologicznym substracie mózgu przy pełnej świadomości ich złożoności (Strelau 2004, 2:143–147). Co więcej, psycholodzy zdają sobie sprawę i wskazują na tożsamościowy aspekt pamięci. Jednakże różnica polega na tym, że z psychologicznego punktu widzenia uszkodzenie lub utrata pamięci skutkuje analogicznymi zmianami w tożsamości. W perspektywie eschatologicznej tymczasem człowiek pozostaje odpowiedzialny przed Bogiem za kształt swojej tożsamości nawet pomimo całkowitej utraty pamięci stanowiącej podstawę owej tożsamości.

korelatów pamięciowych w kluczu radykalnego monizmu (utożsamienie umysłu i mózgu), nie wolno nam tego przełożenia stosować w znaczeniu partykularnym. Oznacza to, że nawet jeśli potrafimy zlokalizować wszystkie korelaty pewnych funkcji – na przykład zdolności widzenia, nie wolno nam powiedzieć, że widzi nasz mózg, ale właściwie należy powiedzieć, że to my widzimy, gdyż widzenie jest procesem angażującym całego człowieka (Dennett 2015, 124–125). Analogicznie rzecz ma się z pamięcią. Neuronalne badania pokazują nam jedynie substrat pamięci, czyli badają jej aspekt informacyjny. Pamięć jest tutaj rozumiana jako pewien nośnik zapisujący informacje. Trudno jednak powiedzieć o jakimkolwiek nośniku pamięci, że on właśnie pamięta owe informacje, które są na nim zapisane. Zatem pamięć, jaką badają neuronauki na swoim podstawowym poziomie dotyczy zaledwie jej biologicznych uwarunkowań. I nie oznacza to, że nie istnieją biologiczne korelaty odpowiadające za połączenie pamięci ze świadomością. Oznacz to jedynie tyle, że samo podejście *stricte* biologiczne dokonuje pewnego rodzaju redukcji względem pamięci rozumianej teologicznie.

Świadomym tej złożoności ludzkiej pamięci był już Tomasz z Akwinu, który zauważył, że jeśli pamięć rozumiemy jako władzę przechowującą formy poznawcze, czyli idee, to jest ona zapośredniczona w umyśle, natomiast jeśli dotyczy zapamiętywania spraw przeszłych (czyli pamięć, o której mówią neuronauki), to jest ona zapośredniczona w sferze zmysłowej (Tomasz z Akwinu 1998, 305–312, I, q. 79, a. 6).

Innymi słowy, należy powiedzieć, że pamięć informatyczna, choć stanowi substrat konkretyzowania się tożsamości, to w świetle koncepcji teologicznej nie może stanowić o jej niezbywalnej trwałości, która podlega Sądowi Ostatecznemu. Niemniej jednak nie wolno nam też powiedzieć, że nie jest ona w ogóle związana z tożsamością człowieka.

Jak więc widać, teologia nieco inaczej niż neuronauki rozumie pamięć, na co wskazują pisma przekazane przez Tradycję. Pamięć w znaczeniu teologicznym dotyczy raczej pamięci skonkretyzowanej w osobowości człowieka. Zakorzeniona jest ona nie tylko w umyśle i zmysłach, lecz także dotyka sfery woliwytnej, kształtując ludzkie postawy. Tradycja, upatrując w pamięci jednego z elementów podobieństwa człowieka do Boga, jednocześnie ustawiała

pamięć funkcjonalnie, a nie informatycznie. Według Katarzyny ze Sieny na przykład człowiek dzięki pamięci powinien zachować świadomość Bożych dobrodziejstw i uczestniczyć w potędze Boga (Katarzyna ze Sieny 1987, 95). W połączeniu z rozumem i wolnością ma ona prowadzić i uzdalniać do zakosztowania wiecznego oglądania Boga (Katarzyna ze Sieny 1987, 99–100). Jeszcze dobitniej ową funkcjonalną właściwość pamięci, która ma kształtować tożsamość pokazuje Bonawentura, który przyrównuje dynamikę trzech władz duchowych do dynamiki wewnętrznego życia Trójcy: tak jak Ojciec rodzi, Syn jest rodzony, a Duch pochodzi od obu, tak „pamięć przez ukazywanie treści poznawczych rodzi, inteligencja przez przyjmowanie tych treści rodzi się i kształtuje, woła zaś, czyli miłość, dzięki poznaniu dobra, które zawdzięcza pamięci, pragnie połączyć się z tym, w czym ma upodobanie” (Bonawentura 1984, 296).

Zestawienie obu spojrzeń pozwala nam stwierdzić, że pamięć, która posiada substrat biologiczny, nie jest tożsama z pamięcią w znaczeniu teologicznym, ale tylko ze względu na fakt, że jest ona zredukowana względem niej. Natomiast faktem jest również, że pamięć w znaczeniu zapamiętanych informacji jest podstawą kształtującą tożsamość i jest z nią organicznie związana, chociaż nie są one tożsame⁵ i w takim znaczeniu rodzi się i zaostża problem, czy po destrukcji owej podstawy ulega jednocześnie destrukcji także i tożsamość, która już jest właściwym podmiotem Sądu?

To pytanie prowadzi nas do próby odpowiedzi na inne pytanie, mianowicie: czy możliwe jest skonstruowanie takiej koncepcji duszy, która zachowywałaby ów charakter sprzężenia pamięci rozumianej jako jej przynależna władza, która jednak partycypowałaby w elemencie biologicznym, a jednocześnie nie ulegała zniszczeniu wraz ze zniszczeniem formy biologicznej? Jeśli bowiem uznamy, że ciało stanowi integralną podstawę ludzkiej tożsamości, to wówczas rodzi się pytanie, czy śmierć nie stanowi definitywnego końca ludzkiej egzystencji (Martelet 2000, 75)? Innymi słowy, jeśli mózg jest

⁵ O nietożsamości nawet zakładającej różne poziomy może świadczyć chociażby fakt, że pamięć informatyczną możemy usunąć poprzez uszkodzenie tkanki mózgu. Człowiek z amnezją, pomimo iż nie pamięta faktów ze swojego życia, nie traci jednak swojej tożsamości, a w perspektywie teologicznej nadal pozostaje odpowiedzialny za swoje czyny.

podstawą umysłu, a bez umysłu nie możemy mówić o świadomości i duszy (Gay 2009, 19), to czy nie dowodzi to śmiertelności ludzkiej duszy?

3. Problem modelu teologicznego czy paradygmatu neurobiologicznego?

Powyższe pytania koncentrują się zatem na rozumieniu natury ludzkiej duszy i jej odniesieniu do ciała. Niewątpliwie według Augustyna i Tomasza rozum i wola, a według Jana od Krzyża również pamięć, stanowią władze duchowe bezpośrednio związane z duszą (Woźniak 2014, 277–278).

Problem z interpretacją takiego ulokowania owych władz niekoniecznie musi wynikać z samych danych teologicznych, które wedle mniemania wielu współczesnych badaczy (zarówno teologów, jak i kognitywistów) wchodzi w sprzeczność z odkryciami neurobiologii. Raczej ich podstawą może być interpretacja wynikająca z mniej lub bardziej nieświadomych przedzałożeń filozoficznych dotyczących natury tego, co rozumiemy pod terminem „dusza”, w które zdają się być uwikłani zarówno teolodzy, jak i neurobiolodzy. Oczywiście owe przedzałożenia w obu grupach oscylują na przeciwnych krańcach możliwych rozwiązań kwestii połączenia body-mind (w przypadku neurobiologów), oraz duszy i ciała (w przypadku teologów)⁶.

Dynamiczny rozwój nauk kognitywnych, który nie tylko prowadzi do bardzo szybkiego odkrywania nowych praw dotyczących działania ludzkich mózgów i umysłów, lecz także do odsłaniania jeszcze większych przestrzeni wymagających zbadania, stymuluje mimowolny proces wypełniania owych pustych przestrzeni rodzących się teorii domysłami filozoficznymi dotyczą-

⁶ Faktem jest, że utożsamienie sfery duchowej i psychicznej samo w sobie jest poważnym błędem. W tym wypadku jest ono uprawomocnione ze względu na nieostrość granic właściwych każdej z tych sfer. Teologicznie jesteśmy w stanie (przynajmniej metodologicznie) dokonać rozróżnienia w aktach i władzach dotyczących obu sfer. Jak jednak pokazuje panorama badanego obecnie problemu, władze, które z teologicznego punktu widzenia dotyczą sfery duchowej, są również przedmiotem analiz biologii i psychologii, które z powodzeniem wykazują, że są one właściwym ich przedmiotem, do którego narzędzia metodologiczne owych nauk mają dostęp. Z tego względu, w przestrzeni owych władz (rozumu, woli i pamięci) sfera duchowa i psychiczna zdają się spotykać, nie pomijając również sfery cielesnej. Z tego też względu, w przestrzeni dyskursu na temat tych właśnie władz, możemy problem body-mind i ciało-dusza, potraktować integralnie i analogicznie.

cymi natury umysłu ludzkiego (Heller 2014, 141–142). Nauka w ten sposób inspiruje poszukiwania filozoficzne, które stają się coraz bardziej świadome, a które posiadają podstawy empiryczne. Taka bowiem jest natura filozofii umysłu, na gruncie której mamy obecnie kilka paradygmatów próbujących rozwiązać problem *body-mind*⁷.

Mateusz Hohol, badając owo sprzężenie filozoficznych koncepcji i ich zwrotnego wpływu na prowadzone badania wyróżnia trzy podstawowe paradygmaty filozofii neuronauki (a właściwie podstawowe grupy paradygmatów), którymi są: paradygmat komputerowy, psychologii ewolucyjnej oraz *embodied-embedded mind* (Hohol 2013, 85–166).

Pierwszy z owych paradygmatów, a zarazem najstarszy głosi, że ludzki umysł jest czymś na kształt maszyny Turinga, gdzie mózg do umysłu ma się tak jak hardware do software'u komputera. Struktura neuronów miałaby tu stanowić coś na kształt mikroprocesora, natomiast materiał zapamiętany w ciągu życia, tworzący algorytmy działania jest analogatem oprogramowania (Hohol 2013, 21).

Nowszym paradygmatem jest psychologia ewolucyjna, która swój rodowód wywodzi, jak jej nazwa wskazuje, z darwinowskiej teorii ewolucji. Opiera się ona w gruncie rzeczy na przeniesieniu mechanizmów ewolucyjnych na płaszczyznę umysłu, tłumacząc jego genezę. W strukturze metafizycznej paradygmat ten nie odbiega od poprzedniego, a właściwie go zakłada. Psychologia ewolucyjna, zakładając, że umysł jest „komputerem”, tłumaczy, w jaki sposób tenże „komputer” został wytworzony w procesie ewolucji i w jaki sposób modułarna struktura umysłu (bo taką zakłada psychologia ewolucyjna), umożliwia jego istnienie (Hohol 2013, 104–125).

Trzecim paradygmatem, odmiennym od poprzednich, bo stającym w sprzeczności do obliczeniowo-modułarnych modeli jest *embodied-embedded mind*, który, mówiąc bardzo skrótowo, skłania się ku koncepcji cielesnej genezy umysłu (Hohol 2013, 125–153). W skrajnych ujęciach tego

⁷ Owa zależność jest oczywiście zwrotna. Z jednej strony odkrycia neurobiologów prowadzą do poszukiwań filozoficznego modelu zależności między umysłem a mózgiem, a z drugiej same badania są prowadzone już w jakimś kluczu, często w sposób nieuświadomiony przez neurobiologów.

paradygmatu dochodzi do całkowitego utożsamienia mózgu i umysłu, lub do określenia umysłu jako funkcji mózgu (Zeki 2009, 445), wynikającej z jego struktury.

Niewątpliwie jest to najpowszechniej przyjmowana dzisiaj teoria. Trzeba jednak w tym miejscu zauważyć, że większość neurobiologów, choć przyjmuje model ścisłego powiązania, to jednak zauważa, że powiązanie między umysłem i mózgiem nie jest idealne i jednoznaczne (Frith 2011, 35), a jego określenie cechuje się niejednorodnością (Gulick von 2008, 178–185). Spostrzeżenie to prowadzi do coraz większego dowartościowania całego ciała w odniesieniu do umysłu (Przybylski 2009, 62). Zwrócenie uwagi na powiązanie umysł–ciało zamiast umysł–mózg przybliży w jakimś sensie kognitywistykę i psychologię do antropologii chrześcijańskiej, chociaż o jednoznaczności lub tożsamości tych systemów mówić nie możemy. Warto również zauważyć, że wszystkie trzy wyróżnione paradygmaty mocno korespondują z metafizycznym monizmem, chociaż ich strukturalne założenia sugerują, jakoby przekraczały klasyczne pojmowany monizm materialny.

Nieco inaczej przedstawia się zagadnienie rozwiązywania struktury ciało–dusza w antropologii teologicznej. Chrześcijańska Tradycja, próbując określić status ontologiczny duszy, czerpie z dwóch źródeł: greckiego i semickiego. Myśl grecka, ujmująca duszę w znaczeniu substancji, kładzie nacisk na stabilność, trwałość i ciągłość w procesie stawania się człowieka – co jest niezwykle istotne w kontekście teologicznym, zwłaszcza na gruncie relacji z Bogiem. W takim bowiem rozumieniu dusza jest podstawą relacji i to relacji ostatecznej i wiecznej. Ujęcie semickie natomiast przedstawia duszę jako moc, siłę ożywczą ciała, chcąc pokazać konkretną egzystencję w jej ekspresji (Martelet 2000, 21).

Integracja modelu greckiego oraz semickiego na przestrzeni historii rodziła jednak poważne problemy na gruncie myśli chrześcijańskiej. Myśl platońska, podkreślająca odrębność duszy i ciała zdawała się przystawać względem narracji, w której śmiertelne ciało pozostaje zespolone z nieśmiertelną duszą. Chrześcijańska myśl nie może jednak oprzeć się całkowicie na tak zbudowanej teorii, gdyż nie jest ona w pełni spójna z chrześcijańską

nauką o zmartwychwstaniu i obdarzeniu nieśmiertelnością ciała (Gilson 1965, 189).

Już niektórzy Ojcowie Kościoła byli świadomi tej trudności. Dlatego też, np. św. Augustyn, opierający się na Platonie, dokonał korekcji bezwzględnego dualizmu, podkreślając fakt, że człowiek właściwie stanowi jedność duszy i ciała (Gilson 1965, 190). Taki sposób ujmowania bytu ludzkiego – jako *unia substantialis* – który nie zaprzecza wieloaspektowości i wielopłaszczyznowości człowieka, przyjęła tradycyjna nauka chrześcijańska (Skawroń 2007, 111).

Orzekanie o jedności opiera się jednak w tym miejscu bardziej na filozofii Arystotelesa aniżeli Platona. W tomistycznej adaptacji arystotelizmu, dusza w świetle tej koncepcji jest formą ciała, a sam człowiek to substancja powstała ze zjednoczenia materii i formy.

Oczywiście antropologia budowana w ten sposób musi zakładać obie perspektywy (Platońską i Arystotelesowską, które pozostają integralne względem myśli semickiej), gdyż w ujęciu czystego arystotelizmu niszczalność substancji implikuje śmiertelność nie tylko ciała, ale i duszy. Śmierć jest bowiem tutaj rozumiana jako rozpad substancji, w której forma (dusza) wraca do potencjalności materii (Gilson 1965, 190).

Tę złożoność wyrażają wypowiedzi doktrynalne kościoła. Sobór w Vienne stwierdza, że substancja duszy rozumnej, czyli intelektualnej, jest sama przez się i ze swej istoty formą ludzkiego ciała (Sobór w Vienne 2003, 532–533). W wypowiedzi tej zawarta jest zatem zarówno teza o duszy rozumianej jako forma ciała, jak i o jej istotowej odrębności względem niego. Ponadto akcent na ten drugi aspekt kładzie mocno konstytucja *Benedictus Deus* Benedykta XII, orzekając o istnieniu duszy po śmierci ciała, przed jego zmartwychwstaniem (Benedykt XII 2007, nr 263). Podobnie Sobór Laterański V potępia każdego, kto mniema, że dusza ludzka jest śmiertelna, lub jedna dla wszystkich ludzi. Dalej zaznacza, że jest ona sama z siebie i ze swej istoty formą ludzkiego ciała oraz elementem gwarantującym życie wieczne (Sobór Laterański V 2003, nr 3–4).

Współcześnie wskazuje się, że nie ma konieczności w stosowaniu w antropologii podziału na dwie oddzielne substancje w celu utrzymaniu nauki katolickiej zgodnej z logiką dyskursu Tradycji (Bremer 2010, 28–45).

Co więcej, sama relacja między tym, co materialne, a tym, co duchowe daleko przekracza prosty dualizm, co jest zgodne zarówno z danymi Tradycji, jak i ze współczesnymi odkryciami naukowymi (Woźniak 2014, 280). Jedną z ciekawszych propozycji, która pozwala rozumieć duszę jako rodzaj fundamentalnego odniesienia człowieka do Boga, bez potrzeby nadawania jej oddzielnej podmiotowości względem ciała, prezentuje w swojej eschatologii J. Ratzinger (Ratzinger 2014, 114–160).

Ujęcie człowieka jako unii substancjalnej musi respektować ową jedność wyrażoną w semickim rozumieniu, które nie postrzega duszy jako substancji. Zachować musi jednak lub raczej odnaleźć sposób zachowania właściwości stanowienia nośnika tożsamości człowieka, pomimo zmienności i kruchości ludzkiego życia. W sposób pośredni prawdę tę zabezpiecza nauka o nieśmiertelności ludzkiej duszy. W połączeniu z prawdą o integralności osoby ludzkiej zgodzić się musimy, że również ciało jest nośnikiem ludzkiej tożsamości, chociaż niesie to ze sobą niezwykle trudne konsekwencje (Martelet 2000, 23). Dalsze poszukiwanie modelu powinno zatem uwzględniać te wszystkie zależności i problemy.

4. Ku antropologii integralnej

Powyższe rozważania i analizy pokazują, że pomimo pozornych sprzeczności i rozbieżności budowanie spójnego i integralnego modelu jest możliwe, a możliwość ta związana jest z perspektywą zbudowania spójnej meta-przestrzeni filozoficznej dyskursu neurobiologicznego oraz teologicznego. Różnica dzieląca oba spojrzenia, która jest widoczna na pierwszy rzut oka i wydaje się dotyczyć kwestii metafizycznych, nie jest różnicą bezwzględną. Chociaż zatem koncepcje neurokognitywne plasują się w obrębie metafizyki monistycznej, a koncepcje chrześcijańskie są pewnego rodzaju modyfikacjami dualistycznych wizji świata (Heller 2014, 143), to wydaje się, że w pewnym sensie wychodząc z dwóch różnie skrajnych ujęć, zasadniczo odzęgują się do swoich twardych podstaw, dążąc do spojrzenia integralnego.

Zatem, pomimo iż z rozwiązaniem kwestii body-mind nie radzi sobie dobrze ani skrajny dualizm, ani też klasycznym monizm, co budzi potrzebę

szukania stanowiska zdolnego do mediacji między dualizmem a monizmem (Woźniak 2014, 280), to zarówno koncepcje chrześcijańskie, jak i filozoficzne, dążą do zdefiniowania stanowiska mieszczącego w sobie obie perspektywy. Na gruncie filozofii umysłu taki postulat zdaje się realizować chociażby propozycja filozoficzna Johna Searle'a (Searle 2010).

Podobnie, kiedy uświadomimy sobie charakter chrześcijańskiego dualizmu wynikający z biblijnego rozumienia duszy i ciała oraz zależności między nimi, dostrzeżemy w gruncie rzeczy zbieżność z monistycznymi koncepcjami neuronauk. Natura połączenia duszy i ciała nie sprowadza się do natury połączenia dwóch substancji, co oznacza, że status dwóch sfer (duchowej i cielesnej) nie jest metafizycznie jednakowy, przez co koncepcje chrześcijańskie nie mogą być sprowadzone do czystego dualizmu.

Zbudowanie filozoficznej przestrzeni spójnego wewnątrznie i integralnego systemu, stwarzającego możliwość integracji umysłu, duszy i ciała nie rozwiązuje jednak jeszcze wszystkich problemów powstałych na styku neuronauk i chrześcijańskiej eschatologii. Uzasadnia ona ewentualny fakt możliwości istnienia Boga, możliwości nawiązania relacji z Nim, fakt potencjalnego Boskiego stworzenia człowieka. Nie uzasadnia jednakże możliwości życia wiecznego, która nadal w kontekście śmiertelności ciała wydaje się tworzyć sprzeczność.

Zbudowanie spójnej antropologii radzącej sobie ze wszystkimi aporiemi wymaga rozwinięcia tegoż systemu o spójność ontologiczną tak rozumianej antropologii względem ontologii Trynitarnej, co stanowiłoby podstawę budowania koncepcji ludzkiej podmiotowości o podwójnym zapośredniczeniu: biologicznym, stanowiącym naturalną podstawę konkretyzacji tożsamości (czego dowodzą neuronauki), oraz teologicznym – stanowiącym przesłankę wiecznego istnienia raz zaistniałej tożsamości (co postuluje teologia). Integralność, lub lepiej mówiąc odniesienie do Stwórcy ludzkiej tożsamości, ze względu na wieczność Boga, musi z konieczności również posiadać charakter wieczny, co stanowi warunek metafizyczny każdej relacji z Bogiem, A taki charakter dzięki zachowanej różnicy natur, zakładającej jednak odniesienie lub partycypację, nie wchodzi w sprzeczność z odkryciami nauk empirycznych (właśnie ze względu na różnicę natur!), gdyż nie podlega ich kompetencjom

i weryfikacji, chociaż wymaga głębokiego namysłu i przemyślenia nie tylko antropologii, ale i teoontologii⁸.

W klasycznej myśli teologicznej to dusza jest elementem nieśmiertelnym. W jej centrum lub na jej szczycie znajduje się miejsce spotkania z Bogiem, miejsce Jego królowania, Jego niezbywalnej obecności, co stanowi podstawę klasycznego wytłumaczenia i uzasadnienia nieśmiertelności elementu duchowego w człowieku (Schweitzer 2002, 119). Z drugiej strony świadectwo Pisma stwierdza, że świątynią Ducha Świętego jest ludzkie ciało, z czym korespondują odkrycia neuronauk oraz co odnajduje swoją meta-syntezę z wyżej wskazaną przestrzenią antropologii integralnej, rodząc jednakże poważne problemy wynikające z niezaprzecznego faktu ludzkiej śmiertelności.

W takim kontekście przepracowania wymaga teologia relacji człowieka z Bogiem, która powinna się charakteryzować (zważywszy na wszystkie powyższe przesłanki) bardzo ścisłą integralnością między istnieniem samego Boga a istnieniem człowieka (a nie tylko duszy). Nie chodzi tutaj jednak o samą koncepcję relacji, ale o koncepcję dwóch sfer, które wchodzą w relację: o koncepcję antropologii radykalnie otwartej na Boga – zachowującej jednak swoją unikalną tożsamość i odrębność ontologiczną (zakorzenioną jednak w Bogu), oraz o koncepcję ontologii trynitarnej, która podobnie będzie otwarta antropologicznie, przy zachowaniu własnej integralności. Postulat taki wydaje się tym bardziej słuszny, jeśli zauważymy, że problem z którym się zmagamy zrodził się właściwie w czasach nowożytnych, których cechą charakterystyczną jest to, że człowiek próbuje uporczywie znaleźć miarę własnego człowieczeństwa jedynie w sobie samym, przez co faktycznie zrywa więź z transcendencją (Gesché 2005, 7), a co jest faktycznym błędem redukującym i okaleczającym antropologię.

⁸ Teoontologia, czyli inaczej teologiczna ontologia, jest terminem, który pojawia się w literaturze teologicznej na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku. Oznacza ona inspirowaną przez chrześcijańską teologię myśl metafizyczną (Kupczak 2013, 123–124). Obejmuje ona zarówno ontologię trynitarną, jak i ontologię stworzenia, która jest przez tę pierwszą determinowana.

Integralność proponowanej teologii i antropologii winna opierać się na założeniu pewnego „miejsca” stycznego Bóstwa i człowieczeństwa, które jednak nie może być pojmowane substancjalnie, ale które realizuje się na kilku powiązanych ze sobą poziomach. Punkt wyjścia stanowi tutaj fakt obrazu i podobieństwa człowieka względem Boga, co oznacza, że antropologia jest ufundowana teologicznie. Istotnym dopowiedzeniem jest tutaj jednak rozumienie samego zagadnienia *imago dei*, jako kategorii odnoszącej się nie tylko do sfery duchowej, lecz także ogarniającej człowieczeństwo, rozumiane nie na sposób kompletnego, zamkniętego w sobie monolitu, ale również w jego aspekcie relacyjnym, odniesionym do Boga (Woźniak 2014, 279–281).

Poszukiwana tutaj antropologia, lub właściwie jej integralność względem teologii nie może więc wyczerpywać się tylko w fakcie analogii, ale winna opierać się na pewnego rodzaju istotowej partycypacji. Warunek ten, co ciekawe, jest niezbywalny nie tylko jeśli chcemy mówić o nieśmiertelności człowieka i jego partycypacji w transcendensie, ale również jeśli chcemy w ogóle mówić o realności obrazu Boga w człowieku. Jeśli bowiem chcemy mówić o obrazowości w kontekście teologicznym, tzn. jeśli przy założeniu różnicy natur, chcemy utrzymać pogląd, jakoby natura stworzona mogła być obrazem natury niestworzonej, to możliwe to jest w kontekście zależności wyznaczonej przez tradycyjne rozumienie symbolu. Stwierdzenie, że *imago dei* posiada charakter symboliczny oznacza bowiem, że jego immanentna natura stanowiąca o podobieństwie odnosi się do rzeczywistości odrębnej względem własnej istoty, która jednak partycypuje w niej i jest w niej uobecniania (Dzidek 2013, 55). Według takiej zależności to, co stworzone (człowiek jako *imago dei*) staje się symbolem tego, co niestworzone, lecz jedno drugiego nie wchłania – świat nie jest Bogiem i nie ma się Nim stać. Jest jednak świątynią Boga (Clément 2010, 16). Zatem według tej logiki to, co transcendentne, nieustannie ujawnia się jako źródło w immanencji, nie tracąc nic ze swojej transcendencji, i na odwrót – to, co immanentne, przenika w transcendentne, nie przewyciężając go (Bułgakow 2002, 37).

Taki postulat antropologiczny zakłada rozumienie człowieka w ścisłym odniesieniu do Stwórcy, które to odniesienie posiada charakter istotowy. Teologia w takim kontekście jest narracją odkrywającą nam prawdę o czło-

wieku (Ratzinger 1970, 142). Człowiek bowiem nie istnieje poza Bogiem – i to jest prawda ontologiczna o człowieku! Czyli ludzka podmiotowość musi być jakoś zapisana w Bogu, lecz jest względem Niego odrębna, co pozwala na respektowanie odkryć płynących ze strony neuronauk, według których pamięć posiada podstawę biologiczną, ale której kruchość nie uderza tym samym w chrześcijańską antropologię, która jest zabezpieczona odniesieniem ludzkiej podmiotowości do rzeczywistości Boskiej.

Określenie zasad takiej antropologii, która byłaby zgodna z powyższymi założeniami filozoficznymi, jest jak najbardziej możliwe do zrealizowania, jednakże przy pewnego rodzaju redefinicji duszy, według której nie powinno się jej postrzegać jako samodzielnego bytu, lecz jako szczególne odniesienie człowieka do Boga (Ratzinger 2014, 114–160). Redefinicji domaga się również w pewnym sensie pojmowanie ontologicznego modelu trynitarnego, który nie może być tylko postrzegany jako idealnie przystający do modelu ekonomicznego⁹, ale jako z nim sprzężony i zespolony, co prowadziłoby do pewnego rodzaju budowania ontologii teotwartej, która wydaje się warunkiem konsekwentnego rozumienia człowieka jako bytu w swojej istocie odniesionego do Stwórcy. W takim kontekście bowiem Boża ontologia może stanowić przestrzeń istnienia antropologicznego, zakładając partycypację człowieka w Boskim akcie. Owa antropologiczna przestrzeń ufundowana teologicznie w powyżej wskazany sposób zdaje się respektować wolność i niezależność człowieka w perspektywie jego przygodności, oraz pozwala na jednoczesne zachowanie nauki o nieśmiertelności człowieka, dzięki teologicznemu odniesieniu.

Powyższa analiza wskazuje, że współczesne nauki neuropsychologiczne nie wchodzą w sprzeczność z założeniami teologii chrześcijańskiej. Interpretacje oparte na wynikach badań neuropsychologów jakoby hipoteza istnienia

⁹ Model ontologiczny jest poznawczo wtórny względem modelu ekonomicznego. Człowiek nie ma dostępu do istoty Boga w czystej, niezapośredniczonej postaci. Bóg objawił się człowiekowi poprzez działanie (ekonomię) w świecie i na tej podstawie – odczytania działania Bożego w Chrystusie – budowane były pierwsze modele Trójcy, które charakteryzował mocny rys ekonomiczny (Wolinski 1999).

duszy nie wytrzymała naporu nowych odkryć, jak i pewnego rodzaju lęk teologów przed nowymi odkryciami, wydają się mocno przesadzone. Odnalezienie wspólnej przestrzeni jest jak najbardziej możliwe, chociaż wymaga gruntownej analizy na kilku płaszczyznach. Ponadto poszukiwanie wspólnego języka jest korzystne dla obu kręgów nauki. Teologia w konfrontacji ze współczesnymi odkryciami nauk empirycznych może oczyszczać swoje filozoficzne przedzałożenia, które nie należą do integralnej treści dogmatu, przez co faktycznie teologia może odkrywać nowe, coraz głębsze znaczenie prawd dogmatycznych, które w depozycie wiary od początku były zawarte. Nauki empiryczne natomiast w konfrontacji z teologią mogą nauczyć się ostrożnego zwracania uwagi na pewne metanaukowe założenia, które bardzo często towarzyszą naukowcom w sposób nieuświadomiony, a które są o tyle niebezpieczne, że mogą wypaczać interpretacje właściwie przeprowadzonych eksperymentów.

Powyższa analiza pokazała, że opracowanie teologii spójnej ze współczesnym, naukowym światopoglądem, wynikającym wprost z najnowszych badań, wymaga wcześniejszych metodologicznych ustaleń. Po pierwsze należy poddać analizie sam przedmiot zainteresowania obu dziedzin, w celu ustalenia tożsamości i rozbieżności w zakresie przedmiotu materialnego i formalnego desygnowanego jednakową nazwą¹⁰. Następnie przyjrzyć się należy założeniom filozoficznym towarzyszącym zarówno neurobiologom jak i teologom. Dopiero na kanwie takiej analizy można ustalić, czy możliwe jest stworzenie wspólnego systemu filozoficznego, który korespondowałby zarówno z nauką jak i teologiczną wizją świata.

Powyższe analizy wykazały, że przedmiot zainteresowań obu dziedzin, chociaż nie jest zupełnie tożsamy, to jednak rozumienie pamięci w ujęciu neurobiologicznym jak i teologicznym w dużej mierze pokrywa się i wzajemnie zakłada. Po wtóre przeprowadzone analizy sugerują, że możliwe

¹⁰ Bardzo pouczająca w tym względzie jest historia sporu teologii z darwinizmem, który jak się okazało, w dużej mierze był sporem pozornym. Oczywiście dla pewnych grup ludzi, jak np. zwolenników tzw. inteligentnego projektu czy tzw. nowych ateistów, teoria ewolucji jest nadal postrzegana jako niedająca się pogodzić z religijną wizją świata. Twierdzenie takie wydaje się jednak wynikać z braku respektu dla autonomii oraz zakresu kompetencji nauki i religii.

jest ustalenie wspólnej metaprzetrzeni filozoficznej. Co więcej, na polu obu dziedzin, chociaż różnią się one filozoficznymi punktami wyjścia, to jednak ich refleksje wydają się dążyć do zbieżności.

Te wstępne ustalenia dopiero prowadzą do wniosku, że możliwe jest opracowanie systemu teologicznego, który byłby spójny ze współczesną wizją świata. Opracowanie takie powinno się charakteryzować pewnego rodzaju integracją antropologii i teontologii, które w swoim istnieniu wzajemnie się zakładają, zachowując jednak granice własnych tożsamości. Opracowanie takie właściwie nie jest niczym innym jak realizacją narracji teologicznej spójnej ze wskazanym powyżej systemem filozoficznym, a która jednocześnie sama przez się pozostaje spójna z dynamiką Stworzenia i Objawienia. Narracja tego rodzaju nie jest bowiem niczym innym jak konsekwentną realizacją założeń trynitarno-chrystologicznych w przestrzeni metatologicznej. Co więcej, opracowanie takiego systemu w kontekście neuronauk jest o tyle wartościowe, że może ono pokazać, że świat i nauka nie tylko nie są sprzeczne z dogmatami chrześcijańskimi, lecz przeciwnie: są one w najwyższym stopniu harmonijne.

Bibliografia

- Abel, Ted, i K. Matthew Lattal. 2001. „Molecular mechanisms of memory acquisition, consolidation and retrieval.” *Current opinion in neurobiology* 11 (2): 180–87.
- Benedykt XII. 2007. „Konstytucja «Benedictus Deus».” W *Breviarium fidei: wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. Ignacy Bokwa. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Bonawentura. 1984. „Obraz Boży.” W *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Bonawentura, tłum. K. Żuchowski, 295–300. Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Bremer, Józef. 2010. *Wprowadzenie do filozofii umysłu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Brown, Warren S., Nancey C. Murphy, H. Newton Malony. 1998. *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bołgakow, Sergiusz. 2002. *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*. Tłum. H. Paprocki. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Clément, Olivier. 2010. *Boski kosmos: wybrane zagadnienia z kosmologii*. Tłum. P. Mikulska. Kraków: Wydawnictwo Salwator.

- Dennett, Daniel C. 2015. *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*. Tłum. Ł. Kurek. Kraków: Copernicus Center Press.
- Dzidek, Tadeusz. 2013. *Funkcje sztuki w teologii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Frith, Chris 2011. *Od mózgu do umysłu. Jak powstaje nasz wewnętrzny świat*. Tłum. A. Binder i M. Binder. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gay, Voloney P. 2009. „A Conversation on Neuroscience And Religion.” W *Neuroscience and Religion: Brain, Mind, Self, and Soul*, red. V. P. Gay, 19–36. New York: Lexington Books.
- Gesché, Adolphe. 2005. *Człowiek*. Tłum. A. Kuryś. Alfa i omega. Poznań: W drodze.
- Gilson, Etienne. 1965. *Elementy filozofii chrześcijańskiej*. Tłum. T. Górski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Green, Joel B. 2004. *What About the Soul?: Neuroscience and Christian Anthropology*. Nashville: Abingdon Press.
- Gulick von, Robert. 2008. „Redukcja, emergencja i inne nowsze stanowiska na temat problemu umysł-ciało. Przegląd filozoficzny.” W *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski i R. Poczobut, 144–90. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Gurowitz, Edward M. 1975. *Molekularne podstawy pamięci (The molecular basis of memory)*. Tłum. J. Siuta i A. Szewczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heller, Michał. 2014. *Sens życia i sens wszechświata: studia z teologii współczesnej*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Hohol, Mateusz. 2013. *Wyjaśnić umysł: struktura teorii neurokognitywnych*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Jan od Krzyża. 2004a. „Droga na Górę Karmel.” W *Dzieła*, Jan od Krzyża, tłum. B. Smyrak, 1:109–471. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- . 2004b. „Żywy płomień miłości.” W *Dzieła*, Jan od Krzyża, tłum. B. Smyrak, 2:277–408. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Johnson, Eric L. 1998. „Whatever Happened to the Human Soul? A Brief, Christian Genealogy of a Psychological Term.” *Journal of Psychology and Theology* 26 (1): 16–28.
- Katarzyna ze Sieny. 1987. *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej Nauki*. Tłum. L. Staff. Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Kiwka, Mirosław. 1996. „Świętego Jana od Krzyża myśli o człowieku. Z antropologii św. Jana od Krzyża.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 4 (1): 87–99.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1979. „List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej «Orationis formas».” W *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, tłum. J. Królikowski i Z. Zimowski, 337–52. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.

- Kupczak, Jarosław. 2013. *Teologiczna semantyka płci*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Martelet, Gustave. 2000. *Odnalezione życie wieczne*. Tłum. M. Krzeprowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Miller, Patrick D. 1994. „Whatever Happened to the Soul?” *Theology Today* 50 (4): 507–10.
- Pinker, Steven. 2002. *Jak działa umysł*. Tłum. M. Koraszewska. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Przybylski, Łukasz. 2009. „System haptyczny – jak umysł dotyka świata?” W *Funkcje umysłu*, red. M. Urbański i P. Przybysz, 61–82. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Ramachandran, Vilayanur S. 2012. *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa: o czym mówi mózg?* Tłum. A. i M. Bienderowie i E. Józefowicz. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ratzinger, Joseph. 1970. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Z. Włodkowa. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- . 2014. *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*. Tłum. J. Kobienia. JROO 10. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ruszała, Andrzej. 1999. *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem. Afektywność na drodze do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Schweitzer, Franz-Josef. 2002. „Iskierka duszy.” Red. P. Dinzelbacher. Tłum. B. Widła. *Leksykon mistyki*. Warszawa: Wydawnictwo Verbinum.
- Searle, John R. 2010. *Umysł: krótkie wprowadzenie*. Tłum. J. Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy „Rebis”.
- Skawroń, Jerzy. 2007. *Noc ducha i dezintegracja pozytywna*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Sobór Laterański V. 2003. „Sesja 8 (piątek 5 maja 1513): I. Potępienie wszelkich twierdzeń sprzecznych z prawdą chrześcijańskiej wiary objawionej na temat duszy ludzkiej.” W *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron i H. Pietras, tłum. A. Baron, H. Pietras, i A. Caba, 56–61. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sobór w Wienne. 2003. „Dekrety.” W *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, red. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras, tłum. A. Baron, H. Pietras, i T. Wnętrzak, 533–637. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Strelau, Jan. 2004. *Psychologia: podręcznik akademicki. Psychologia ogólna*. T. 2. Gdańsk: Wydawnictwo Psychologiczne.
- Tomasz z Akwinu. 1998. *Summa teologiczna: Traktat o człowieku I*, 75–89. Tłum. S. Świeżawski. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

- Vetulani, Jerzy 2006. „Pamięć: Podstawy neurobiologiczne i możliwości wspomnienia.” *Farmakoterapia w Psychiatrii i Neurologii* 22 (1): 7–18.
- Wolinski, Joseph 1999. „Od ekonomii do «teologii» (III wiek)”. W *Bóg zbawienia: tradycja, reguła i Symbole wiary: ekonomia zbawienia: rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. Sesboüé i J. Wolinski, tłum. Piotr Rak, 159–209. Kraków: Wydawnictwo M.
- Woźniak, Robert J. 2014. „Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku.” *Scientia et Fides* 2 (2): 271–88. doi:10.12775/SetF.2014.022.
- Zeki, Semir 2009. „Neurologia wieloznaczności.” W *Formy aktywności umysłu: ujęcia kognitywistyczne*, red. A. Klawiter, tłum. A. Gruszka, 2: 422–52. Nowe Tendencje w psychologii 14. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.