

DUCHOWO-RELIGIJNY KONTEKST TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA

„Kim jesteśmy?
Z jakiej substancji się składamy?
Co stanowi esencję i rdzeń naszej istoty?”
(Berg, 2004, 12)

„Można powiedzieć, że jesteśmy jednym wielkim chodzącym pragnieniem i ciągle szukamy możliwości zaspokojenia własnych tęsknot” (Berg, 2004, 13) odpowiada na zadane pytanie badacz, kabalista, szanowany rabin. Po przyjęciu pragnienia za rodzaj mikroświata (Schütz, 1985a, 247) wstępnie można by przystać na takie wyjaśnienie, jednakże długodystansowo trudno na tym poprzestać, uwiera niejaka enigmatyczność takiego ujęcia tematu. Intuicyjnie — jak powiedzieliby zwolennicy Bergsonowskiego podejścia — czujemy, że wywołane zagadnienie ma charakter wieloaspektowy (Schütz, 2012; Berger, 1995, 29-36).

Ta swoista zagadkowość prowokuje do głębszego wglądu, uwzględnienia Mertonowskiego aspektu jawnych i ukrytych funkcji danego fenomenu wplecionego w tkanę społecznych zależności. Pod tym kątem przydatna będzie bergerowska postawa demaskatorska, dopełniona mill-sowską wyobraźnią socjologiczną; dzięki pierwszej zyskamy możliwość widzenia „na wskroś”, dzięki drugiej — za sprawą samoświadomości — będzie łatwiej „pojąć to, co dzieje się w świecie, i zrozumieć, co dzieje się z nami samymi jako maleńkimi punktami, znajdującymi się w społeczeństwie na przecięciu biografii i historii” (Mills, 2007, 55).

Postawa dociekliwego socjologa, „który nie ogląda zjawisk, o których nikt inny nie wie, lecz patrzy na te same zjawiska w odmienny sposób” (Berger, 1995, 34), pozwoli na bardziej drobiazgowo przyjrzenie się obiektowi badań, co w połączeniu z płynącymi z tego wnioskami stanowi cel niniejszej analizy. Za względu na specyfikę przedmiotowego zagadnienia ujęcie socjologiczne wymaga dopełnienia go stanowiskiem teologicznym — taki duet metodologiczny daje możliwość bliższego i szerszego przyjrzenia się tematycznemu zagadnieniu. W dyskursie akademickim zagadnienie tożsamości jest obecne na wiele sposobów. Niezależnie od ilości już zebranego materiału, bez względu na jednostkowe tendencje poszczególnych autorów — każda z syntez stanowi istotny wkład do tym lepszego poznania istoty zagadnienia. Zagadnienia ważkiego, mogącego rozświetlić rozumienie tego, co wiązane bywa z prawdą egzystencjalną, a więc tego, co dotyka

sedna ludzkiej tożsamości, gdyż „prawdziwe ja odpowiada wymiarowi, który leży poza zakresem zmysłowego postrzegania” (Berg, 2004, 37).

Tożsamość jest różnie rozumiana, a co za tym idzie — odmiennie definiowana i omawiana. Mnogość myślicieli i badaczy przywoływanych w niniejszej narracji jest celowa, ma podwójne znaczenie; po pierwsze, sama przez się ukazuje rozpiętość i istotność omawianego zagadnienia; po drugie, tym bardziej (kompleksowo) dopełnia zaproponowane rozważania. Klucz wyboru decydujący o podjęciu poszczególnych podejść wynika z współzależności kontekstowych.

Nadrzędnym zamierzeniem nie są tu przemyślenia dotyczące rozumienia tożsamości jako takiej. „Tożsamość” w podstawowym akademickim znaczeniu, na gruncie nauk humanistycznych, to termin powszechnie znany. Dlatego też na potrzeby bieżących rozważań zastosuję uproszczoną klasyfikację opartą na pojęciu tożsamości społecznej i osobistej, następnie poprzez ten pryzmat podejmę próbę opisu tożsamości duchowo-religijnej, lokującej się w ścisłej korelacji z dwoma zasygnalizowanymi aspektami. Ogólnie mówiąc o tożsamości, mam na myśli zespół znamienych desygnatów; wyróżników nominalnych ze względu na specyfikę danego fenomenu; czy też, mówiąc jeszcze inaczej: „[...] tożsamość to zespół charakterystycznych cech, dzięki którym podmiot czy przedmiot staje się rozpoznawalny i można go w określony sposób identyfikować” (Cieślak, 2016, 27). Uwzględniając niniejsze, nieodzownym jest nawiązanie do społecznej istoty człowieka w ujęciu Arystotelesowskim. Predylekcja owa wynika z tego, że na tej kanwie funkcjonuje zarówno to, co nazywamy tożsamością społeczną, jak i to, co w naukach nazywane jest tożsamością osobistą lub -pod wpływem języka angielskiego — indywidualną. Tożsamość społeczną obrazuje przynależność do określonej grupy, co implikuje polaryzację na „my” i „oni”. Tożsamość indywidualną cechuje autonomiczna zdolność do spojrzenia na własną osobę¹, spojrzenia z dystansu; poczucie odmienności od grupy, a także jednostkowa świadomość duchowa — obecna, choć nie zawsze łatwa do zauważenia. Powyższa dwurodność konceptu tożsamości jest pomocna w całościowym i o tyle dobitniejszym zrozumieniu przedmiotowego tematu — w ten sposób ujawnia się holistyczny kontekst duchowo-religijnej tożsamości człowieka. Badawcze wyabstrahowanie jednostki z grupy czyni ją łatwiej identyfikowalną pod kątem zdolności do osiągnięcia stanu samowiedzy na temat istoty swojej natury. Samowiedza ta, aby mogła zmanifestować się w całej okazałości, potrzebuje autorefleksji danej jednostki, a w tym z kolei pomocna jest szersza perspektywa porównawczo-kontrastująca, którą daje aspekt grupowy. Co potwierdza prawdziwość sentencji Arystotelesa, przytaczanej w dalszej części rozważań.

Poprzez autorefleksję dotykamy newralgicznego wątku heglowskiej wiedzy absolutnej, gdzie jest ona realizacją „absolutnego nakazu” zapisanego na frontonie świątyni Apollina w Delfach:

¹ Uwzględniam znamienne stwierdzenie Adorna, że na skutek postępu ludzie stali się osobami.

„Poznaj samego siebie”. Cytując tę maksymę, Hegel zawsze zaznacza, że nie chodzi w niej o wiedzę o tym, co specyficzne dla jednostki, lecz przede wszystkim poznanie tego, co w człowieku ogólne, o poznanie jego duchowej natury jako tego, co absolutne:

Poznanie siebie, samowiedza, jest wiedzą – i właśnie wiedza jest czystym bytem dla siebie samowiedzy, a wiedza jest z natury rzeczy ogólna. Czystym bytem dla siebie jest wiedza i ta właśnie forma bytu dla siebie — jako wiedza pojęciowa – jest formą najwyższą. Niższymi formami bytu dla siebie samowiedzy są te, które można nazwać nieczystymi: uczucie, wiara, mniemanie itp. Wiedza jest rezultatem ich oczyszczenia (Hegel, 2002, 598). Tym, co oddala nas od „Wiedzy” o nas samych, od rozpoznania subtelnej strony tożsamości, są pragnienia. „Pragnienie jest w rzeczywistości naszym najbardziej podstawowym budulcem i naszą esencją. Jest tym, co nas nakreca” (Berg, 2004, 13). Berg porządkuje obszar ludzkich pragnień wg następującego rozróżnienia:

- poziom pierwszy (najniższy), to domena zwierzęcego pożądania, nadrzędny jest tu pierwotny popęd;
- poziom drugi (pośredni), to obszar *stricte* ludzki, dominantą są tu „takie wartości jak: honor, prestiż, władza i panowanie nad innymi” (Berg, 2004, 14);
- poziom trzeci (najwyższy), to przestrzeń pragnień intelektualnych i spraw racjonalnych, zdroworozsądkowych. Zaszeregowanie przez Hegla wiary do „niższej formy bytu” daje asumpt do rozłożenia na czynniki pierwsze tytułowej religijności w przedmiotowym kontekście. Przy założeniu, że „wiara” jest systemem opartym na dogmacie, na określonej strukturze porządkującej dany koncept, łatwo wydedukować, że jej następstwem czy konsekwencją będzie zrodzenie się konstrukcji religijnej — a więc czegoś zewnętrznego względem samej natury człowieka. Czyli tego, co nie przystaje do integralnej części tożsamości człowieka opartej na Heglowskiej „wiedzy”, dążącej do uwolnienia od systemowych „nieczystości”. Stan ten niemiecki filozof zdefiniowałby jako „świadomość nieszczęśliwą”, czyli już przynależną danej jednostkowej tożsamości, ale jeszcze uwikłaną w niskie domeny, a zarazem już funkcjonującą na obszarze pośrednim, potrafiącą rozpoznać przestrzeń właściwą najwyższemu poziomowi. Egzemplifikacją czego może być transcendentalna tragedia Don Kichota (Schütz, 1985a, 265), błędnego rycerza, mylnie interpretującego swoją tożsamość.

Immanentnym elementem każdej jednostkowej tożsamości są poszczególne przejściowe fazy, ściśle zindywidualizowane, dobitnie ukazane na przykładzie postaci Don Kichota. Poprzez ogólnospoleczną uniwersalność bohatera powieści Cervantesa, przy całej względności sytuacyjnej, jasno widzimy, że „schemat interpretacji właściwy rzeczywistości zdroworozsądkowej, nie daje się zastosować do okoliczności, która, transcendując tę rzeczywistość, wymyka się aksjomatom leżącym u podstaw wszelkich możliwych wyjaśnień obowiązujących w mikroświecie” (Schütz, 1985a,

263). „Pragnienie, uczucie, wiara, mniemanie”- to tylko niektóre z możliwych okołoludzkich mikroświatów. Specyficznym rodzajem mikroświata jest koncept Państwa Boga zaproponowany przez św. Augustyna. Na tym przykładzie ukazane są jednostki, których statut zależy od stanu łaski. Państwo jako społeczeństwo występuje w roli matecznika, jest swoistym stymulatorem do pracy z jednostkową tożsamością. Element łaski i wzmiankę o jego znaczeniu odnajdujemy także u św. Tomasza z Akwinu (Kenny, 1999, 30). Rozważania na temat jądra ludzkiej tożsamości Tomasz — jako arystotelik — opiera na starożytnym koncepcie. „Akwinata uważa dusze ludzkie, podobnie jak innych istot żywych, za szczególne przypadki form substancjalnych. Jako arystotelik uważał, że zwierzęta i rośliny mają dusze tak samo jak my. [...] Szczególnym przywilejem istot ludzkich nie jest posiadanie duszy, a posiadanie duszy rozumnej (intelektualnej)” (Kenny, 1999, 84). Taka postawa teoretyczna jednego z ideowych ojców Kościoła Katolickiego pozostaje w oczywistej korelacji z powyższą wymienioną typologią współczesnego żydowskiego uczonego, gdzie — podkreślmy — aspekt intelektualny plasuje na najwyższym poziomie. Opisywane ułożenie jest częścią szerszego procesu, na co zwraca uwagę polski badacz, mówiąc: „W perspektywie mikrokosmicznej człowiek, zagłębiając się w siebie, odkrywa [...] swą wewnętrzną «wędrówkę», kieruje [się — Z.K.] ku najwyższemu stopniowi duszy, czyli umysłowi (mens). Ten zaś, będąc nakierowany na Boga, wypełnia się jego światłem i staje się źródłem mocy dla człowieka” (Cieślak, 2016, 41).

Wzmocniona i upewniona w słuszności kierunku jednostka wzrasta w Świadomości. Wzrastają jej zdolności pojmowania. Odkrywa, że „celem życia jest duchowa transformacja, czyli przemiana istoty reakcyjnej w istotę proaktywną” (Berg, 2004, 214). W ten sposób manifestuje się przemiana konserwatywnej i reakcyjnej materii w rewolucyjnego ducha, który cechuje się transcendentalną wolnością oraz wiecznością (Bierdiajew, 2002, 34;56). Odniesienie transcendentalne zawiera potencjał substancjonalnej inteligencji przedmiotowego indywiduum. Stąd Tomasz twierdzi, „że człowiek ma tylko jedną formę substancjonalną, mianowicie duszę rozumną. Dusza ta kontroluje zwierzęce i roślinne czynności organizmu ludzkiego, a także czyni nasze ciało tym, czym ono jest” (Kenny, 1999, 85). Fakt obfitego czerpania z Arystotelesa nie sprawia, iż Tomasz staje się bezwolnym powielaczem myśli starożytnego klasyka. Przeciwnie, daje asumpt do wygenerowania swoich oryginalnych spostrzeżeń. Na tej kanwie — w obrębie tematycznego zagadnienia — spotykamy odmienne stanowiska, które — jak zauważają współcześni nam badacze — bywają rozpatrywane w kategoriach problemu:

Pierwszy problem przedstawia się następująco: jeżeli utożsamimy duszę ludzką z arystotelesowską formą substancjonalną, to siłą rzeczy utożsamimy ciało ludzkie z arystotelesowską materią pierwszą. Jednak ciało i dusza nie tworzą pary analogicznej do materii i formy. Podkreśla to sam Akwinata. Dusza ludzka ma się do ludz-

kiego ciała nie jak forma do materii, lecz jak forma do podmiotu (SI-II 50I). Człowiek nie jest kimś, kto ma ciało — on jest ciałem, żywym ciałem pewnego rodzaju. Ciało martwego człowieka nie jest w ogóle ciałem ludzkim ani żadnym innym ciałem. W miarę rozkładu staje się konglomeratem wielu innych ciał. Ciała ludzkie, niczym wiele innych ciał złożone są z materii i formy, a dusza ludzka jest formą ciała, a nie formą materii ciała ludzkiego.

Druga poważna trudność powstaje analogicznie jak w wypadku poczynionego już wcześniej rozróżnienia między filozoficznymi a potocznymi pojęciami przypadłości i materii u Akwinaty, co sprawia, że pojęcie formy używane w jego pismach jest dwuznaczne. Formę człowieczeństwa można, mówiąc najpotoczniej, rozumieć jako coś, przez co człowiek jest człowiekiem, albo co czyni człowieka człowiekiem (Kenny, 1999, 86-87).

Arystotelesowską formę substancjonalną stanowi to, co jest pierwszym aktem stwarzania, a następnie udoskonalania treści bytu. Tak powstaje materia pierwsza. „Tylko formie substancjonalnej zawdzięcza materia, że jest daną substancją, np. wodą a nie ziemią. Otóż gdy chodzi o ciało, to właśnie dusza jest jego formą substancjonalną” (Arystoteles, 1992, 16). Ta osobliwa definicja mikroświata nie tylko wyjaśnia genezę kreacji, lecz także, i co szczególnie istotne pod kątem niniejszych rozważań, odsłania zręby rodzenia się tożsamości. Tożsamości o na wskroś intelektualnym charakterze, iście ludzkiej. „Oprócz roślin i zwierząt [...] spotykamy w świecie istot żywych jeszcze człowieka. Stanowi on dla psychologii arystotelesowskiej odrębny problem, a to dlatego, że człowiek jest obdarzony rozumem, który według Arystotelesa posiada naturę ściśle duchową” (Arystoteles, 1992, 21). W ten sposób aspekt rozumowy ludzkiej duszy staje się konstytuanta przejawionej w tożsamości jednostki.

Arystoteles nie był sam. Sięgając do starożytności, spotykamy liczne stanowiska filozoficzne usiłujące zgłębić i objaśnić element duchowy w materialnym świecie. I tak na przykład dla pitagorejczyków „dusza jest pyłkiem powietrznym; inni zaś [uważali — Z.K.], że jest tym, co porusza ten pyłek” (Arystoteles, 1992, 43). Dusza, przy całej swojej substancjonalności, jak przekonywali nie tylko pitagorejczycy, lecz także Anaksagoras, jest tym, co podtrzymuje dynamiczny element opisywanego fenomenu. Jest tym, co porusza, co wprawia wszechświat w ruch — jest jedną naturą z rozumem. Demokryt, mimo że nie posługuje się słowem „rozum”, utożsamia z nim duszę, jest to dla niego oczywisty synonim, „dlatego Homer słusznie w poemacie powiedział, że Hektor leżał bez rozumu. [...] Toteż gdy Hektor leżał bez duszy, można było powiedzieć, że leżał bez rozumu” (Arystoteles, 1992, 43).

Dla Platona, podobnie jak i dla Empedoklesa, dusza składa się z pierwiastków bytu (Arystoteles, 1992, 44-45). Platon postrzegał ją w sposób monadyczny. Pokrewne stanowisko prezentował Diogenes, który „utrzymywał, że [dusza — Z.K.] jest powietrzem, uważał bowiem, że powietrze jest ze wszystkich [ciał — Z.K.] najsubtelniejsze, i że ono jest pierwszą zasadą; i że właśnie dzięki temu ma zdolność poznania i poruszania: [poznania — Z.K.], o ile jest pierwszą

[zasadą — Z.K.], od której reszta bierze początek; porusza zaś, o ile jest pierwiastkiem najsubtelniejszym”(Arystoteles, 1992, 47). Podobnie wypowiadali się na temat duszy Tales, Heraklit czy Alkmajon. Przy czym ten ostatni, twierdził, że „jest ona nieśmiertelna, bo jest podobna do nieśmiertelnych; i że zawdzięcza ona to [podobieństwo — Z.K.] nieustannemu ruchowi; wszak wszystkie boskie istoty — księżyc, słońce, gwiazdy i całe niebo — bez ustanku się poruszają” (Arystoteles, 1992, 47).

Nadzwyczaj interesujący jest podjęty przez Alkmajona wątek nieśmiertelności duszy. Odnajdujemy ten motyw w licznych nurtach religijnych i w różnych wariantach. W hinduizmie są to aspekty związane z reinkarnacją. W chrześcijaństwie — troska o zbawienie duchowe po śmierci. Również islam i judaizm, a także zaratusztrianizm i sikhizm uwzględniają nieśmiertelność ludzkiego ducha.

Na tym gruncie jak bumerang powraca odwieczne pytanie: „Kim jestem?”. Mniej lub bardziej dosłownie kwestią tą zajmują się praktycznie wszystkie nurty filozoficzne i religijne. Powracające wciąż pytanie o tożsamość stanowi asumpt do odkrywania i pojmowania człowieczej obecności na planecie Ziemia, w tym wymiarze, w określonym porządku. Ta tajemnica wielkiej miary jest semantyczną instancją zarządzającą blokiem pozostałych egzystencjalnych wątków. Przedmiotowe zagadnienie jest swoistym mianownikiem, choć zróżnicowanie ewoluującym, to wyraźnie obecnym w każdym z systemów wierzeń i praktyk.

Zagadnienie duchowo-religijnej tożsamości człowieka implikuje pytanie o istotę człowieczeństwa, o sedno tego, czym jako ludzkość jesteśmy, co sobą reprezentujemy. Ociera się o pytanie ostateczne². Ze względu na epistemologiczną nachalność powracającego pytania zasadnym będzie przywołać słowa adekwatnego autorytetu, mam tu na myśli wcześniej już wzmiankowanego autora *Metafizyki*, który twierdził, że:

Człowiek jest z natury istotą społeczną; jednostką, która z natury, a nie z przypadku żyje poza społecznością, jest albo kimś niegodnym naszej uwagi, albo istotą nadludzką. [...] Każdy, kto albo nie potrafi żyć we wspólnocie, albo jest tak samowystarczalny, że jej nie potrzebuje, i dlatego nie uczestniczy w życiu społecznym, jest albo zwierzęciem, albo bogiem (Aronson, 1997, 14; Arystoteles, 2006, 27).

W nawiązaniu do Arystotelesowskiej definicji zauważmy, że wzmiankowany tam aspekt społeczny jest dość dobrze opisany w około tematycznej literaturze akademickiej, czego odzwierciedlenie odnajdujemy np. u polskiej badaczki Ewy Bińczyk, która pisze:

² Pytanie ostateczne w rozumieniu myśliciela Gabriela Marcelego.

[...] to, co nazywamy grupami społecznymi bądź też aktorami sceny społecznej, nigdy nie jest gotowym, stabilnym obiektem. Grupy społeczne wymagają kosztownych wysiłków stabilizowania, aktorzy zaś ustawicznie się konstytuują. Wspólne interesy oraz cele grupowe są na bieżąco re-definiowane, dochodzi do powoływania nowych i rozmontowywania starych tożsamości (Bińczyk, 2007, 147).

Żywotność tak pojmowanych tożsamości i arystotelesowska determinanta wspólnotowa sygnalizuje, że mamy do czynienia z bytem o dynamicznej i bardzo złożonej charakterystyce. Przyjmijmy (czysto badawczo), że *spiritus movens*owej złożoności zawiera się w tym, co Bierdiajew nazywa Bogoczłowieczeństwem³, co u Arystotelesa ukazane jest w różnicującym podziale między zwierzęciem a bogiem. Czynnikiem wspólnym czy mianownikiem łączącym zwierzę i boga jest człowiek — na styku tych skrajności, jako ich pochodna, powstaje jednostkowa tożsamość właściwa danej osobie. Fakt ten stanowi asumpt do wspomnienia o aspektach ducha i religii obecnych w przedmiotowym kontekście. Odnosząc te pojęcia do starożytnej (Arystotelesowskiej) definicji, zauważamy korelację i komplementarność następujących terminów: bóg — duchowość oraz religia–społeczeństwo, a także człowiek — zwierzę. Mamy tu do czynienia z egzemplifikacją tego, co liczni myśliciele nazywają różnymi warstwami czy aspektami egzystencjalnej tkanki świata (Berger, 1995, 36; Schütz, 2012).

Należy uwzględnić, że przy poruszaniu tak newralgicznego zagadnienia mamy do czynienia z materiał mocno relatywistycznej natury (Schütz, 1985b, 275; Berger, 1995, 51-52; Bauman, 1964, 343-48). Jednocześnie trzeba wziąć pod uwagę nadzwyczaj ważne dla tematu spostrzeżenie Tadeusza Palecznego, który zauważa:

Symboliczny model świata, a w szczególności świata społecznego, opisujący związki pomiędzy ludźmi, grupami, istotami metafizycznymi i ideami, jest podstawą działań społecznych. Ludzie myślą i działają w odniesieniu do świata zgodnie z jego modelem symbolicznym, a nie z „obiektywną” istotą świata, czymkolwiek by ona była (Paleczny, 2008, 8).

W sukurs rozważaniom polskiego myśliciela, założmy czysto eksperymentalnie, że pierwszą z odsłon owej „metafizycznej tkanki” stanowi sfera sacrum, druga — to obszar porządku norm ludzkich, trzecia odzwierciedla zaś walor biologiczny. Wszystkie razem składają się na wypadkową przykładowej, tematycznej tożsamości. Walor biologiczny znajduje odzwierciedlenie w teorii ewolucyjnej Darwina — poprzez pryzmat swojego zainteresowania dobozem naturalnym, międzygatunkowością itd. dał wyraz głębi tego obszaru i skrywających się w jego granicach możliwości.

³ „Z jednej strony człowiek jest istotą upadłą i grzeszną, [...] z drugiej strony człowiek jest obrazem i podobieństwem Bożym...” (Bierdiajew, 2002, 159).

Z kolei obszar porządku norm religijnych systematyzował m.in. Rudolf Otto, którego zajmowało porównywanie do siebie pokrewnych zjawisk religijnych, ukazywanie i porządkowanie wybranych zagadnień, co znacząco przyczyniło się do skonstruowania podwalin pod współczesne teorie tożsamościowe. W sposób mistrzowski zgłębił i rozbudował okolotematyczny aspekt Victor Turner, ukazując znaczenie praktyk rytualnych w porządku społecznym. Obszar norm ludzkich to (współcześnie i zasadniczo) przedmiot zainteresowań oraz analiz czynionych przez środowisko socjologiczne.

Najistotniejszą jednakże dla tematycznego zagadnienia jest strefa *sacrum*. W tym kontekście warto wspomnieć o koncepcji Mircei Eliadego, gdzie *sacrum* jest immanentną częścią doznań okoloreligijnych, włącznie z mistycznymi — jak zakładam — najbliższymi pierwotnej tożsamości. W tym świetle ważne dla toku niniejszej narracji są rozważania Mikołaja Bierdiajewa, w których znajdujemy stwierdzenia korelujące z tą nadrzędną pośród wzmiankowanych odsłon metafizycznych. Czytamy tam: „Bóg działa duchowo, a nie magicznie. Bóg jest Duchem” (Bierdiajew, 2002, 158). A także: „Jeśli nie ma Boga, to człowiek jest istotą całkowicie zależną od przyrody i społeczeństwa, od świata i państwa. Jeśli jest Bóg, to człowiek jest istotą duchowo niezależną” (Bierdiajew, 2002, 158). Za dopełnienie myśli rosyjskiego filozofa niech posłużą słowa z Księgi Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1:27). Inny biblijny cytat, także z Księgi Rodzaju, mówi: „Po czym Pan Bóg rzekł: «Oto człowiek stał się taki jak My...»,⁴ (Rdz 3:22). Tym bardziej zasadne jest proste, ale dobitne równanie, które znajdujemy u Hegla: $Ja = Ja$, jako zobrazowanie sumy absolutnej negatywności będącej absolutną różnicą, która stanowi istotę i finalnie daje jednorodność tożsamości (Hegel, 2002). Filozofujące ujęcie sprawy odsłania złożoność omawianego zagadnienia; zarazem, jak powiedziałby szkocki myśliciel: „Wiemy [...], że analiza filozoficzna nie jest w stanie nam pomóc. [...] Warunkiem zrozumienia chaosu [...] jest zrozumienie jego historii” (MacIntyre, 1996). Przypisywanie przez MacIntyre’a prymatu historii nad filozofią może zostać odczytane jako zaproszenie do refleksji antropologicznej.

„Właściwa wszystkim znanym kulturom zdolność posługiwania się wyrażeniem «ja» w zmiennych kontekstach jest elementarną cechą refleksyjnych koncepcji jaźni” (Giddens, 2006, 75). Bazując na tej uwadze poważanego badacza zauważmy, że zarówno u Aborygenów, Indian, jak i u przewagi innych rdzennych kultur, mamy do czynienia z jednostkowym utożsamianiem danej jaźni z jaźnią drugiej osoby. Niezależnie od płci, wieku, statusu społecznego — spotykamy tam postawę opartą na schemacie: „Ja to inny Ty lub jesteśmy jednią”, jesteśmy „braćmi i siostrami”. Podobnie jak u Hegla, tak i tu napotykamy znak równości, z tym, że tu jest to: $Ja = Ty$.

⁴ Tłumaczenie wg Biblii Tysiąclecia: <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=3>

Idea „Jedni” (ang. *Oneness*) towarzyszy ludzkiej myśli o tożsamości od niepamiętnych czasów. Ewoluuje stosownie do zmiennych kontekstów społecznych, za sprawą czego (niezmiennie) ma się dobrze. We współczesnej nomenklaturze naukowej funkcjonuje pod szyldem „nowej duchowości”. Mieni się różnymi ozdobnikami. Niezależnie od mnogości-izmów „[...]jest to nasz świat, to jesteśmy my w naszej sprzecznej wielości i to jest właśnie to, co musimy zrozumieć, jeśli z konieczności mamy stawić czoło i to przezwyciężyć. Czym to jest i kim jesteśmy my?” (Castells, 2008, 19). Jesteśmy konglomeratem mniej lub bardziej subtelnych uwarunkowań, konstruujemy rzeczywistość, która staje się naszą codziennością. Występując z poziomu „boskiej Świadomości” tworzymy grunt, na którym wzrasta jednostkowa świadomość. Wzrasta w ten sposób również fenomen ludzkiej tożsamości, transformuje w obiekt badań naukowych. W ujęciu nauk społecznych tożsamość jest tym, co „porządkuje świat, godzi człowieka z nim samym i otoczeniem. Jest to podstawowa funkcja tożsamości” (Paleczny, 2008, 22). W całościach bardziej rozbudowanych, gdzie funkcjonują określone struktury (plemień, kasta, klan itd.), zwykle krystalizuje się tożsamość religijna:

Tego typu grupy religijne są w zasadzie lokalnymi wspólnotami etnicznymi o nakładającej się na autonomię plemienną odrębności religijnej. Jest to tożsamość właściwa dla animistycznych form religii, obejmująca elementy magii, mitu, kultu i obrzędów wspólnot autochtonicznych, plemiennych (Paleczny, 2008, 53).

Tożsamość w wydaniu jednostkowym, społecznym czy *stricte* religijnym jest programem — jak przekonuje Paleczny. Swoistym logarytmem, który definiuje codzienne funkcjonowanie człowieka w danym środowisku. Programem:

[...] zdolnym do dynamicznych przekształceń, samopoznania, autokreacji, wyposażonym w zdolności interpretacyjne, adaptacyjne i kodyfikacyjne. Jest, innymi słowy, zdolnością gatunkową człowieka, rozwiniętą w grupie i funkcjonującą dzięki kulturze, do tworzenia nowych, coraz bardziej złożonych „programów” dostosowania się do kolejnego poziomu funkcjonowania kultury. Jest rodzajem „instrukcji” do zmieniającej się społecznej gry, w której przekroczenie kolejnego poziomu, pokonanie kolejnej bariery „bramki”, prowadzi do modyfikacji świadomości i działań, do zmiany statusu uczestnika gry, zmienia repertuar instrumentów, ulepsza metody uczestnictwa w dalszych scenariuszach. Repertuarem scenariuszów przekształceń tożsamości jednostek, ich „instrukcji” jest kultura (Paleczny, 2008, 30-31).

Ponadto u tego samego autora czytamy:

To, co określamy mianem tożsamości jest naszym duchowym, intelektualnym i emocjonalnym portretem. Używając terminologii komputerowej, jest samodoskonającym się, autonomicznym programem dostosowania człowieka do świata i do innych ludzi. Najtrudniejszą rzeczą jest wyodrębnienie w tym programie tego, co jest

własnością tylko jednego nosiciela tego programu — osoby, osoby — od tego obszaru, który jest wspólny wszystkim (Palczyński, 2008, 20).

Zatem, tożsamość duchowo-religijna człowieka, jako mikroświat, ma charakter wielce zróżnicowany i względnie dynamiczny. Znajduje odzwierciedlenie w każdorazowych zdarzeniach. „W dialogu z partnerami, czy są to inne grupy, byty metafizyczne, terytorium, własna historia i jej interpretacje, czy też jakiegokolwiek inne elementy naszego obrazu świata wpływające na nasze wyobrażenie o tym, kim jesteśmy” (Palczyński, 2008, 12). Każda z bieżących sytuacji obrazuje to, jaka jest nasza tożsamość, w tym ta duchowo-religijna. Istota naszej indywidualnej duchowo-religijnej tożsamości lokuje się „...poza powierzchowną osobowością. Poza głuchymi (bo nieświadomymi) pragnieniami, żądzami kłębiącymi się namiętnościami, buntem i gniewem, rozkoszą i cierpieniem, ukrywa się w naszej głębi” (Tokarski, 1987, 206). Chcąc osiągnąć owego „poza”, chcąc zejść w odmęty głębi, należy pamiętać nie tylko o uwzględnieniu kategorii świadomości, niezbędna jest również postawa autorefleksyjna.

Jako autor powyższych rozważań zdaję sobie sprawę, że zarówno sam temat jak i zaproponowane ujęcie, są bardzo szerokie i trudne do zrealizowania w tak krótkim tekście; stąd też, niniejsze zakończenie nie pretenduje do miana definitywnego. Przeciwnie, jest raczej pauzą, po której powinno nastąpić wznowienie i rozwinięcie tu zarysowanego tematu, do czego, potencjalnych kontynuatorów gorąco zachęcam.

Literatura:

- Aronson, Elliot; 1997, Człowiek istota społeczna, przeł. Józef Radzicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Arystoteles; 2006, Polityka, przeł. Ludwik Piotrowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Arystoteles; 1992, Dzieła wszystkie, przeł. Paweł Siwek, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Bauman, Zygmunt; 1964, Wizje ludzkiego świata. Warszawa: Książka i Wiedza
- Berg, Yehuda; 2004, Kabbalah, przeł. Bogdan Kropidłowski, Polska: Fundacja Centrum Kabbalah
- Berger, Peter; 1995, Zaproszenie do socjologii, przeł. Janusz Stawiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Bierdiajew, Mikołaj; 2002, Autobiografia filozoficzna, przeł. Henryk Paprocki, Kęty: ANTYK
- Bińczyk, Ewa; 2007, Nie ma społeczeństwa! „Nasi mniejsi bracia” — społeczne studia nad nauką oraz etyczne zaangażowanie Bruno Latoura; w: Teksty Drugie, nr 1-2, ss. 144-156
- Castells, Manuel; 2008, Siła tożsamości, przeł. Sebastian Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Cieślak, Tomasz Sebastian; 2016, Tożsamość renesansowego maga w ujęciu Agrippy von Nettesheima. Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury; w: Agata Świerżowska, Izabela Trzcińska (red.), Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury, Kraków: Wydawnictwo LIBRON, ss. 27-45
- Giddens, Anthony; 2006, Nowoczesność i tożsamość, przeł. Alina Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

- Hegel, Georg; 2002. Fenomenologia ducha, przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa: Fundacja Aletheia
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor; 1994, Dialektyka oświecenia, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa, IFIS PWN
- Kenny, Anthony; 1999. Tomasz z Akwinu, przeł. Robert Piotrowski, Warszawa: Prószyński i S-ka
- MacIntyre, Alasdair; 1996. Dziedzictwo cnoty, przeł. Adam Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Merton, Robert K.; 2002, Teoria socjologiczna i struktura społeczna, przeł. Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Mills, C. Wright; 2007, Wyobrażenia socjologiczne, przeł. Marta Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Palczyński, Tadeusz; 2008, Socjologia tożsamości, Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne
- Schütz, Alfred; 1985a, Don Kichot i problem rzeczywistości, przeł. Dorota Lachowska; w: Literatura na świecie, nr 2, ss. 246-267
- Schütz, Alfred; 1985b, Światły obywatel, przeł. Dorota Lachowska; w: Literatura na świecie, nr 2, ss. 269-284
- Schütz, Alfred; 2012, O wielości światów, przeł. Barbara Jabłońska, Kraków: NOMOS
- Tokarski, Stanisław; 1987, Jogini i wspólnoty, Wrocław, PAN