

Józef Kulisz

"Teilhardowska wizja dziejów",
Czesław Bartnik, Lublin 1975 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 46/3, 203-205

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RECENZJE

Czesław S. BARTNIK, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 259.

Nie zawsze wzrost lub spadek podaży jest uwarunkowany miarą popytu. Widać to w dziedzinie literatury, która omawia i opracowuje z różnych punktów widzenia twórczość Teilharda de Chardin. Ostatnio bowiem daje się zauważyć pewną stagnację zainteresowań od strony naukowej twórczością francuskiego jezuitę. Ów stan jest wynikiem nadmiernego rozbicia „całości wizji”, jaką stworzył autor, na drobiazgowo opracowania i szczegółowe analizy, które w końcu stają się ciężkie i nudne dla szerszego „rynku czytelników”, w którym popyt na „wizję Teilharda” jest nadal aktualny, a nawet wciąż wzrasta. Można powiedzieć, że dotychczasowe opracowania twórczości Teilharda osiągnęły już swoje apogeum, tknęły granicy a przez swoją zbytnią szczegółowość zatraciły dynamizm tak przecież istotny dla tej wizji.

Prezentowana książka ks. prof. dr Czesława Bartnika jest chyba jedną z niewielu prac, które ujmują całościowo wizję Teilharda, ukazując jej dynamizm w pełnym wymiarze. Jest to już druga praca autora w formie książki, poświęcona twórczości Teilharda. W pierwszej swej książce (*Problemy historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972) usiłował autor, jak sam pisze w ostatniej książce, wykazać, „że francuski jezuita Pierre Teilhard de Chardin (1881—1955), prehistoryk, paleontolog, biolog i geolog, tworzył nie tyle system przyrodniczy ile raczej ewolucjonizm personalistyczny o cechach myśli historycznej, po prostu wizję uniwersalnej historii. Wszeczeństwo i człowiek stanowią dla niego dialektycznie związaną historię” (s. 12).

W najnowszej książce nie zajmuje się już autor teorią poznania historii uniwersalnej, ale merytoryczną stroną dziejów ludzkich (s. 14). Treść książki zawarta jest w siedmiu rozdziałach, które konsekwentnie rozwijają wizję dziejów Teilharda. Na początku, ukazuje autor rozwój myśli Teilharda, jej charakter, zwiastuje specyfikę pojęcia ewolucji, która jest dla niego najważniejszą kategorią historii, jedyną zasadą poprawnego myślenia i podstawowym prawem historycznego rozwoju. Teilhardowskie pojęcie ewolucji wiąże istniejącą rzeczywistość w jedną całość. Cała bowiem rzeczywistość jest w trakcie stawania się i od swych początków ukierunkowana na zróżnicowanie człowieka. Przeszłość, mimo swych nieudanych prób rozwojowych, nie była staczaniem się w przepaść, przeciwnie, stanowiła mozolne wspinanie się z przepaści ku szczytom (s. 75). Wewnętrzny nurt ewoluującego świata, oś rozwoju, osiągnął swój szczyt — świadomość w człowieku. Na tle danych współczesnej antropologii i paleontologii, ukazuje autor, oryginalną teorię Teilharda, powiązania człowieka z przeszłością i formami homonoidalnymi, stojącymi u kolebki ludzkości, której Teilhard dopatrywał się w dwu najbardziej rozgrzanych centrach procesu ewolucyjnego — w Azji i Afryce.

Człowiek — zwierzę w stanie refleksji — jest dzieckiem długiego i mozolnego procesu kosmicznego. Jako ukoronowanie — udane dzieło ewolucji,

staje się z kolei początkiem nowego procesu. W nim bowiem uosabia się cały dotychczasowy wszechświat, cała dojrzewająca historia, odnajdując swój sens i prawdziwe ukończenie.

Jako gatunek podlega człowiek tym samym prawom biologicznego rozwoju, które Teilhard określa prawem diady wielości i jedności. Okres pokrycia, zajmowania ziemi przez człowieka, a więc bezładnej wielości już minął. Współczesność uważa Teilhard za najważniejszy etap w ewolucji ludzkiej. Następuje w niej schodzenie się, konwergencja „gałęzi antropogenetycznych” w jedną szypułkę, budzenia się refleksji noosferycznej. Współczesność rodzi również dla człowieka obowiązek odczytania praw kierujących rozwojem, by z kolei wziąć świadomie cały proces twórczy, w pełnej odpowiedzialności, w swoje ręce. Jedynie w pełnej świadomości rozwoju, człowiek może skorzystać z prawdziwej wolności, tj. ofiarowanej szansy stania się aż do końca (s. 92). To stawanie może dokonać się jedynie w świadomym podjęciu praw antropogenezy kolektywnej, jakby drugiego członu rakiety kosmicznego rozwoju (s. 86).

Rozwój noosfery ukazuje, jakie czynniki powodują jej wzrost. Są nimi takie faktory rozwoju jak cywilizacja, technika, kultura, wszelkiego rodzaju mistycyzmy Wschodu i Zachodu — demokracja i komunizm, wreszcie religia. Faktory te powodują rozwój noosfery, ale są również wyrazem osiągniętej już jedności rodziny ludzkiej. Najważniejszym z nich jest religia. Stanowi ona najgłębszy i najistotniejszy nurt antropogenezy. W niej bowiem zawiera się „zrefleksjonowana” forma tego pędu życia, który w etapach rozwoju przed człowiekiem był nieświadomy. Religia stanowi oś rozwoju, która doprowadza człowieka do Centrum wszelkiego rozwoju, do Omegi. Największy dynamizm i ucieleśnienie pełnego rozwoju i dojrzewania dla noosfery, dostrzega Teilhard w chrześcijaństwie. Ono jedynie zdolne jest dać pełną przyszłość kosmicznym procesom, które stały się świadome w człowieku. Sensowność noosfery, jej nieodwracalny charakter, wymaga, zdaniem Teilharda, ostatecznego celu. Cel ten musi być osobą, gdyż motorem rozwoju i wewnętrzzną treścią egzystencji ludzkiej i całej ewolucji jest miłość. Jedynie Centrum kochane i kochające może prawdziwie zjednoczyć świat i ludzkość. Miłość zaś zawsze wskazuje na osobę.

Tak więc cały sens historii u Teilharda, zdaniem ks. Bartnika, sprowadza się do sensu ludzkiego życia, które z kolei nastawione na wyższą syntezę, tworzy noosferę kolektywną w jedności z osobowym Centrum, Omegą (s. 194).

Tu rodzi się cały wachlarz zagadnień i pytań pod adresem Teilharda: jak rozwiązuje on klasyczne problemy materii i ducha, natury i nadprzyrodzoności? co stanie się ze światem materialnym w ostatecznym rozrachunku, skoro celem i kresem historii jest człowiek? Autor przytaczając odpowiedź Teilharda, czyni to można by powiedzieć „historycznie”. Ukazuje bowiem wahania samego autora, rozwój jego myśli, a z drugiej strony ukazuje konsekwencję Teilharda wynikającą z ukochania świata i Chrystusa.

Rozdział siódmy, zamykający pracę, nosi tytuł *Dzieje ludzkie a Chrystus*. Jest to rozdział ukazujący cały sens historii dziejów i jej Autora, Boga, który w Jezusie wszczął proces kosmicznego tworzywa. Sprowadza się on w ostatecznym wymiarze do tworzenia się Chrystusa kosmicznego i może być nazwany chrystogenezą. W związku z tym z koniecznością podejmuje autor szereg problemów: stworzenia, grzechu pierworodnego, odkupienia, które wymagają reinterpretacji w ewolucyjnej wizji świata.

Ks. Cz. Bartnik kreśląc wizję dziejów Teilharda, czyni to w powiązaniu i na kanwie dotychczasowej filozofii i teologii historii. Właśnie dopiero na tle ogólnej historii dorobku myśli ludzkiej, ukazuje się uzależnienie Teilharda od innych myślicieli, jak również jego oryginalność i jedyność. Prześwietlenie teilhardowskiej wizji dziejów blaskiem historii, upoważnia ks. Bartnika do nazwania jego wizji dziełem sztuki, które zawiera

w sobie piękno konstrukcji myślowej, odpowiadającej na współczesne potrzeby człowieka. Całość dzieła owiana jest ryzykiem i odwagą myśli, którą prowadzi konsekwentnie do końca. Tak więc Teilhard odkrył jedno ze źródeł, w którym bije ukryta tajemnica historii.

Mimo, że autor w trakcie analizy i kreślenia teilhardowskiej wizji ciągle nawiązuje do pojęć teologii, mimo, że ostatni rozdział niejako spina całość w Chrystusie, odczuwa się pewien brak dogłębnej oceny twórczości Teilharda od strony teologicznej. Oby to pragnienie było życzeniem skierowanym w stronę autora, by podjął się trudu oceny teologicznej twórczości Teilharda.

Na końcu książki zamieszcza autor pełną bibliografię Teilharda. Tak więc po raz pierwszy czytelnik polski ma pełny wykaz twórczości Teilharda. Chodzi tu nie tylko o jego eseje zebrane dotychczas w jedenastu tomach, które się już ukazały, ale również prace ściśle naukowe z zakresu antropologii, paleontologii i geologii, które są na ogół wcale albo też mało znane.

ks. Józef Kulisz SJ, Warszawa

André MANARANCHE, *Ceci est mon corps*, Paris 1975, Éd. du Seuil. s. 189.

A. Manaranche znalazł w Polsce dobre przyjęcie. Przetłumaczono tu już trzy jego książki: *Chrystus naszych dni*, *Droga wolności* oraz *Bóg żywy i rzeczywisty* (wszystkie wydał Instytut Wydawniczy „Pax”). Rzadko który współczesny autor znalazł u nas tyle uznania. Należy to tłumaczyć, być może, tym, że francuski jezuita, członek Action Populaire w Paryżu, usiłuje łączyć teologię z socjologią, przy czym wybiera z teologii problemy aktualne. Uderza wielką płodność autora; co roku ukazuje się przynajmniej jedna jego nowa książka; tytuły charakteryzują zainteresowania A. Manaranche'a: *L'homme dans son univers* (1966), *Prêtres à la manière des apôtres* (1967), *Je crois en Jésus Christ aujourd'hui* (1968), *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?* (1969), *Quel salut?* (1969), *Franc-parler pour notre temps* (1970), *Un chemin de la liberté* (1971), *Dieu vivant et vrai* (1972), *Existence chrétienne* (1973), *L'Esprit et la Femme* (1974). Trzeba jednak powiedzieć, że ten płodny pisarz nie wypracował sobie w teologii mocniejszej pozycji; nie wszedł do plejady znanych współczesnych teologów, których się szczególnie ceni i cytuje.

W świetle tego, co nam dotąd autor podarował, trudno zakwalifikować go na „lewicy” czy „prawicy” teologicznej. Z jednej strony chętnie czerpie z teorii języka, socjologii, ekonomii, psychologii (Marks, Freud, Eliade, Jung, Ricoeur, Lévinas), z drugiej strony ciętą krytykę kieruje przeciwko wielu nowszym próbom odnowy teologicznej. Zdaje się przy tym trudzić nad odnalezieniem tego, co autentycznie wartościowe w „nowym”, by tylko to dołączyć do teologii klasycznej.

Wstęp ostatniej książki Manaranche'a słusznie stwierdza, że każda epoka odkrywa w Eucharystii swoje własne aspekty, a nasze czasy uwrażliwiły się na wiele ujęć: na analogię istniejącą między Eucharystią i Kościołem; na triumfalistyczną kontestację, na Eucharystię jako centrum życia duchowego, pokarm i zewnętrzna *keboth Jahwe*, na związek Eucharystii z kulturą i pracą, jak też z eschatologią i historią (centrum historii), na charakter wspólnotowy, symbolizm, funkcję pojednania, charakter radosnego święta i ucztę weselnej oraz na związek z symboliką małżeństwa. Przypomnienie tych aspektów wypełniło wstęp, w którym autor jednak zapomniał napisać o celu swej książki i o tym, dla kogo przede wszystkim ją pisze. Wspomniał tylko, że chce „traktować Eucharystię” we wspomnianych wyżej aspektach (s. 23).

Rozdz. I (*Eucharystia jako sakrament*, s. 25—69) autor określa jako *preambula* (s. 73). Analizuje w nim najpierw tendencje współczesnego chrześci-