

Józef Kulisz

Geneza religii według P. Teilharda de Chardin

Collectanea Theologica 53/4, 61-75

1983

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.

ks. JÓZEF KULISZ SJ, WARSZAWA

GENEZA RELIGII WEDŁUG P. TEILHARDA DE CHARDIN

Historyczne uwarunkowania

Opisanie i właściwe rozumienie Teilhardowskiej genezy religii wymaga ukazania, choćby po krótko, historycznego tła, w którym nasz autor tworzył swoją teorię pochodzenia religii.

Okres ten w religioznawstwie jest bardzo skomplikowany, by nie powiedzieć niejasny. Wśród licznych teorii XIX wieku, tłumaczących genezę religii, a wywodzących się z wieku XVIII, których wspólną cechą był swoisty redukcjonizm¹, rodzi się nowy typ redukcjonizmu w postaci szkoły ewolucjonistycznej. Jest ona dzieckiem *par excellence* XIX wieku, zawdzięczającym swe istnienie mariażowi biologicznego ewolucjonizmu K. Darwina i filozoficznego H. Spencera².

W historii kierunku ewolucjonistycznego w religioznawstwie wyróżnia się trzy główne okresy³, którym mimo różnic wspólne jest w zasadzie twierdzenie, że religia w swych początkach uwarunkowana jest przyczynami naturalnymi, a w swym rozwoju podlega, jako zjawisko historyczne, ciąglemu wzbogacaniu nowymi treściami. Różnią się natomiast określeniem i ustaleniem poszczególnych faz rozwojowych⁴. Ostatnią formą rozwoju religii, według wszystkich trzech wspomnianych okresów, jest monoteizm.

Ewolucjonizm w religioznawstwie, z góry podjętym założeniem rozwoju coraz bardziej doskonałego, dowodził właściwie dwóch rzeczy: 1. Religia u swych początków związana jest z okresem „niemowlęcym” ludzkości; jest wyrazem słabości i nieporadności człowieka, 2. W miarę rozwoju ludzkości rozwija się również religia. Jednocześnie dzięki zdobyciom nauki, ma miejsce powolne choć ciągle uwalnianie się człowieka od religii. To świadczy, w założeniu ewolucjonizmu, o dojrzałości człowieka.

¹ G. Morra, *Religione*, w: *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino 1977, t. III, 43—45.

² *Mała encyklopedia religioznawstwa marksistowskiego*, Euhemer, nr 3—4 (77—78) 1970, 58. Zob. też J. Chevalier, *Histoire de la pensée. La pensée moderne de Hegel à Bergson*, Paris 1966, t. IV, 352—361; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, 21—66.

³ *Mała encykl.*, dz. cyt., 58—61.

⁴ *Tamże*, 59.

Teorie redukcjonistyczne, zwłaszcza wnioski skrajnego ewolucjonizmu, wyzwalają w pierwszej połowie XX wieku, jako reakcję nowe poszukiwania, nowe spojrzenia na religię i jej genezę. To nowe spojrzenie, poszukujące autonomii i niesprowadzalności fenomenowi religijnemu, do czegoś innego, jest zasługą takich uczonych jak: M. Scheler, R. Otto, M. Eliade, G. Van der Leeuw i innych⁵. Autorzy ci, każdy na innej płaszczyźnie badań⁶, wykazują, że religii nie można sprowadzić do zjawisk bardziej pierwotnych, które pozbawiłyby ją własnej autonomii. Jest ona związana ze strukturą świadomości człowieka. Właśnie w tej świadomości, w której człowiek przeżywa siebie jako samodzielną wartość, jako pytanie, rodzi się odpowiedź natury religijnej. Religia jako odpowiedź, wyrażająca się w pewnej postawie człowieka, nie jest związana — zdaniem tych uczonych — tylko z niemowlęcym stanem ludzkości. Wypływa z ludzkiej natury i należy w całości do duchowej kultury człowieka.

Żyjący również w pierwszej połowie XX wieku Teilhard, wychodząc z nauk przyrodniczych i posługując się metodą fenomenologiczną, ukazuje religię jako najważniejszy czynnik hominizacji człowieka. Dzięki religii, rozumianej tu jako bezgraniczne otwarcie ludzkiego istnienia na nieskończone „Ty” osobowej Omegi, dostępuje człowiek udziału w mocy stwórczego jednoczenia — w miłości⁷.

Historyczność zjawiska religijnego

Religia, zdaniem Teilharda, podobnie jak nauka, kultura, cywilizacja, ma własną historię, własną ontogenezę⁸; jest koekstensywna historii, ponieważ związana jest z naturą ludzką⁹. Twier-

⁵ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917 (München³⁸ 1971); wyd. pol.: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, (przekł. B. Kupis), Warszawa 1968; M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin 1917; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949; wyd. pol.: *Traktat o historii religii*, (przeł. J. Wierusz-Kowalski), Warszawa 1966; tenże, *Images et symboles*, Paris 1949; tenże, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956; wyd. pol.: *Fenomenologia religii* (przekł. J. Prokopiuk), Warszawa 1978.

⁶ Np. M. Eliade wprowadza do historii religii metodę fenomenologiczną.

⁷ Analizę miłości w pojęciu Teilharda zob. H. de Lubac SJ, *L'Eternel Féminin. Etude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1968.

⁸ 1933 *Oeuvres* (Oe), Paris 1955—1976, t. IX, 143. Sposób cytowania dzieł Teilharda jest następujący: na pierwszym miejscu podajemy rok napisania cytowanej pracy, a następnie skrót dzieła, w którym się ona znajduje, tom i stronica.

⁹ *Tamże*, 144. W starożytności np. Plutarch i Cicero z powszechności religii wyciągnęli wniosek, iż jest ona związana z ludzką naturą. Por. J. Piveteau, *L'origine de l'homme, L'homme et son passé*, Paris

dzenie to, choć niemodne w tym czasie (rok 1933) przeciwstawia się wszelkim tendencjom redukcjonistycznym i ewolucjonistycznym w religioznawstwie.

U Teilharda twierdzenie o związku religii z naturą ludzką nie rodziło się jedynie z analizy filozoficznej przeżycia religijnego, czy ludzkiej natury — jak u M. Schelera czy u R. Otto — ale też z doświadczenia wydobytego z „archiwum Ziemi”, którym są dane prehistorii. Prehistoria¹⁰ to termin powstały w XIX w. Oznacza się nim okres mniej więcej od 400—10 tys. lat p.n.e., w którym człowiek nie pozostawił po sobie ani tradycji ustnej, ani dokumentów pisanych. Z tego okresu pozostała jedynie, jak powiada A. Leroi-Gourhan, opustoszała scena z rekwizytami, które pozwalają jedynie w przybliżeniu odtworzyć aktywność duchową człowieka tamtych czasów¹¹.

Teilhard jako paleoantropolog oraz prehistoryk odkopywał tę scenę i opisywał historię życia człowieka¹². Odkopane „archiwum Ziemi” rzuca pewne światło na tajemnicze początki człowieka. Wydobyte z ziemi ludzkie szczątki ukazują sposób, w jaki człowiek pierwotny grzebał swych zmarłych. Właśnie groby, ułożenie ciała zmarłego, cała plejada rzeczy codziennego użytku składanych przy zmarłych, zdradzają istnienie zjawiska religijnego u człowieka prehistorii¹³.

Ponadto zachowały się bogato zdobione jaskinie, świadczące o duchowym życiu pierwotnego człowieka. Ich wspaniałość każe nazwać je świątyniami¹⁴. Wielki prehistoryk ks. Breuil — przyja-

1962, 96, 99, 189. O powszechności zjawiska religijnego zob. T. Chodźdło, *Powszechność zjawiska religijnego*, Ateneum Kapłańskie, 52 (1960), z. 306, 19—30; Helmer Ringgren, Ake V. Ström, *Religie w przeszłości i dobie współczesnej*, (tłum. ze szwedz.), Warszawa 1975, 32.

¹⁰ K. Estreicher, *Historia sztuki w zarysie*, II wyd. rozszerzone, Warszawa-Kraków 1977, 40; A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, (tłum. z franc.) Warszawa 1966, 5—10; *Preistoria della religione*, w: *Enciclopedia delle religioni*, 1972, 1789—1792.

¹¹ A. Leroi-Gourhan, *dz. cyt.*, 125.

¹² Teilhard był jednym ze współodkrywców kopalnych szczątków *Sinanthropa* pekińskiego. Odkrycia dokonano w 1931 roku. Odnaleziono tam również szereg czaszek tego osobnika, których układ wskazywał na pewną formę kultu. Jedno jest pewne, że *Sinanthropus* posługiwał się ogniem, wytwarzał narzędzia z kamienia. Co do kultu czaszek uczeni odnoszą się z dużą dozą sceptycyzmu. Zob. 1949 Oe t. VII, przekł. pol.: *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, Warszawa 1967. Por. też J. Piveteau, *dz. cyt.*, 117—121.

¹³ Zebraną dokumentację tego zagadnienia zob. S. Szydelski, *Studia nad początkami religii*, Lwów 1916; E. Loth, *Człowiek przeszłości*, wyd. II poprawione i uzupełnione przez J. Mydlarskiego, Warszawa 1953, 315—319; A. Leroi-Gourhan, *dz. cyt.*, 33—55. Szczegółowe omówienie poszczególnych wykopalisk i ich charakterystykę zob. *Preistoria della religione*, *art. cyt.*, 1789—1838.

¹⁴ A. Leroi-Gourhan, *dz. cyt.*, 125; tenże, *Storia delle religioni. Popoli senza scrittura*, (wyd. Henri-Charles Puech), 1978, t. I, 20.

ciel Teilharda — na widok malowideł w jaskini w Lascaux zawołał „to kaplica Sykstyńska prehistorii”¹⁵.

Sposoby grzebania umarłych i malowidła odkrytych jaskiń pozwalają przypuszczać, iż antropoidy paleolitu przeżywały zainteresowanie sprawami tajemniczymi. Upoważnia nas do tego, jak powiada A. Leroi-Gourhan, fakt, że „... ich inteligencja o tych samych właściwościach, jeżeli nie na tym samym stopniu rozwoju co u *Homo sapiens*, zakłada tę samą reakcję wobec tego, co niezwykle i niewytlumaczalne”¹⁶.

Wobec tajemnicy otaczającego świata rodziło się podwójne przeżycie — lęku i panowania. Jest to znamienne, zdaniem prehistoryków, dla refleksji religijnej. W spotkaniu z rzeczywistością rodzą się pierwociny czegoś, dzięki czemu człowiek wchodzi w układy o charakterze metafizycznym z otaczającym go światem.

Odkrycia paleoantropologiczne pozwalają nam wnioskować, że człowiek paleolitu przeżywał pewne zjawiska jako niezwykle i dopatrywał się w nich pierwiastka nadnaturalnego¹⁷. Oczywiście nigdy nie opiszemy tych przeżyć, nie dowiemy się tego, co one zawierały w swej treści. Ziemia bowiem, poza narzędziami z kamienia i kośćmi, niczego więcej nie zachowała. Jednak dokumentacja ta upoważnia nas do stwierdzenia „... iż praktyki nie związane z techniką życia materialnego istniały przed *Homo sapiens*”¹⁸. Świadczą one o pewnej, choć tajemniczej działalności wykraczającej poza życie wegetatywne, wskazują na potrzeby, które zdaje się, iż wykraczały poza zakres potrzeb materialnych. Nic więcej na temat religii antropoidów paleolitu, z odkryć dotychczas nam znanych, powiedzieć nie możemy¹⁹.

Postawę człowieka, która świadczy o pierwocinach czegoś, dzięki czemu wchodzi on w układy metafizyczne, historia nazwała postawą religijną. W tej postawie ma miejsce uświadomienie sobie ontycznego statusu siebie jako stworzenia i ukazania tego w postawie życiowej. Wyrazem tego są wspomniane wyżej wykopaliska — groby, jaskinie — mówiące nam o kulturze duchowej ich twórcy. Dzieła te świadczą, że w chwili, do której sięgamy w przeszłości i w której odnajdujemy człowieka, odnajdujemy go w postawie, która *importat ordinem ad Deum*²⁰.

Religia jako biologiczna konieczność

Wydaje się, że dwie wypowiedzi pochodzące z różnych okresów, wskazują drogę, na której Teilhard poszukiwał genezy religii.

¹⁵ K. Estreicher, dz. cyt., 46; J. Piveteau, dz. cyt., 159—195.

¹⁶ A. Leroi-Gourhan, dz. cyt., 9.

¹⁷ Tamże, 9, 19; tenże, *Storia delle religioni*, dz. cyt., 17.

¹⁸ Tenże, *Religie prehistoryczne*, dz. cyt., 120.

¹⁹ Tamże, 8; Zob. też G. H. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles*, Paris 1926; E. Patte, *Les hommes préhistoriques et la religion*, Paris 1960.

²⁰ S. Th., II^a II^{ae}, 81, 1.

Pierwsza z nich pochodzi z 1926 roku i znajduje się w liście pisanim do osoby niewierzącej. Autor mówi w nim o religii jako potrzebie, której nie sposób oddzielić od życia. Wyrazem tej potrzeby jest świadomy niepokój, poprzez który życie ludzkie domaga się usprawiedliwienia trudu istnienia²¹.

Druga wypowiedź umieszczona jest pod datą 1933 roku. Teilhard wypowiada w niej *credo* ludzi swoich czasów, wyjaśniających genezę religii. Można by je streścić w następujących słowach: idea Boga rodziła się tam, gdzie człowiek nie rozumiał praw rządzących przyrodą. W miarę jak zaczął je wyjaśniać w świetle przyczyn naturalnych, idea Boga stawała się coraz mniej potrzebna²².

W pierwszej wypowiedzi, pochodzącej z 1926 roku, Teilhard widzi ściśle powiązanie religii ze świadomym życiem ludzkim. Gdzie indziej powie, uściślając to, że religia posiada swe źródło w naturze ludzkiej²³. O tym upewniały go najpierw wspomniane już odkrycia prehistorii człowieka, którego odkopane szczątki, ich sposób grzebania wraz ze śladami kultury, wskazują na zainteresowania natury metafizycznej. Zainteresowania te jednak nie dowodzą jeszcze koniecznego związku religii z naturą ludzką. Wskazują jedynie na istniejące w historii zjawisko religii. Ów związek natury ludzkiej z religią należy wykazać. Tego właśnie podjął się Teilhard i czyni to w sposób inny niż M. Scheler czy E. Mircea. Punktem wyjścia dla naszego autora jest świat, a w nim człowiek w swym dynamicznym rozwoju. Winien on podjąć świadomie trud przemiany świata i osobistego dojrzewania.

Przed człowiekiem cała energia życiowa sprawiająca rozwój skupiała się na utrzymaniu istnienia gatunku, drogą „mechanicznej” reprodukcji egzemplarzy danej wiązki życia. Ewolucja szukała, jakby po omacku, najlepszej możliwości rozwoju. Z człowiekiem pojawiła się nowa, nie znana dotychczas — trzeba powiedzieć — jedyna sytuacja, którą Teilhard określa słowami J. Huxleya mówiąc, że z człowiekiem ewolucja uświadomiła sobie samą siebie, gdyż „człowiek to uświadomiona ewolucja”²⁴. Pojawia się tu specyficzna „biologia człowieka”, której zasadniczą cechą jest świadomość refleksyjna, myśl zdolna wybiegać w przyszłość, odkrywać cały dramat życia — sens działania i problem śmierci.

To, co Teilhard nazywa specyficzną „biologią człowieka”, E. Fromm określi „konfliktem egzystencjalnym” lub „człowieczą dy-

²¹ 1926 *Accomplir l'homme, (Lettres inédites 1926—1955)*, (AH), Paris 1968, 42; Zob. też 1925. Oe t. III, 110; 1938 Oe t. I, 258—259; 286; 1930 Oe t. III, 238.

²² 1933 Oe t. IX, 131.

²³ *Tamże*, 143.

²⁴ 1947 Oe t. VII, 168: „L'homme, c'est l'évolution devenue consciente d'elle-même”. Zob. też 1948 Oe t. IX, 190; 1949 Oe t. VIII, 139—140; wyd. pol.: dz. cyt., 106.

chotomią”²⁵. Oznacza to sytuację, w której człowiek, jako cząstka przyrody, dostrzega, że swoim umysłem i pragnieniem przerasta jej możliwości. W szczególności zaś sytuację, „w której człowiek uświadamia sobie, że śmierć stanowi jego ostateczne przeznaczenie, nawet jeśli usiłuje zadać temu kłam w swych przeróżnych fantazjach”²⁶. W tym to uświadomionym dramacie — w konflikcie egzystencjalnym — rodzi się przeżycie religijne, które wyraża się w potrzebie układu orientacji i przedmiotu czci²⁷. Uświadomiony „dramat” to nic innego, jak rodząca się świadomość religijna, którą cechuje przeżycie lęku i panowania²⁸. Człowiek przeżywający lęk przed powrotem do nicości — groza śmierci — uświadamiał sobie konieczność ratowania z sytuacji bez wyjścia. Mógł tego dokonać jedynie poprzez świadome działanie. W działaniu bowiem istnieje szansa wyjścia z bierności, uwolnienie się od przypadkowości i wejścia w sferę wolności i celowości²⁹.

Zdaniem E. Fromma „człowiek oszalałby, gdyby nie mógł uwolnić się z tego więzienia i wyjść w ten czy inny sposób ku ludziom, zjednoczyć się ze światem zewnętrznym”³⁰.

Nie chodzi tu jednak o działanie mające na celu jedynie utrzymanie życia jednostki, czy przedłużenie istnienia gatunku ludzkiego. Wraz ze świadomością pojawia się też nowy wymiar działania. Teilhard powie: „Począwszy od człowieka, będącego ostatecznym i najwyższym wytworem tej ewolucji pierwszego stopnia, pojawiły się układy utworzone świadomie, uzupełniające się i współpracujące, powstałe w noosferze. Czyż to nie siły ewolucyjne koncentrują się w nowych postaciach aktywności, które stały się możliwe dlatego, że ewolucja zyskała świadomość siebie? Ewolucja świadoma, ewolucja drugiego stopnia — tak jak ów, już wspomniany, drugi człon rakiety, który w punkcie zerowym ma już prędkość, z jaką poruszał się pierwszy człon... Ewolucja zdążająca — jak się przekonamy — nieomylnie w tym samym, zawsze w tym samym kierunku: ku wyższej cerebrylizacji”³¹.

Tak więc dynamizm ewolucji na stopniu człowieka uwalnia się od przypadku, od gry wielkich liczb. Jednocześnie uzależnia się od wolnej woli, w której kryje się tajemnica świadomego i wolnego przejścia wspomnianej rakiety do drugiej szybkości, co dla Teilhar-

²⁵ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, (przeł. J. Prokopiuk), Warszawa 1968, 35—37.

²⁶ Tenże, *Ucieczka od wolności*, (przeł. O. i A. Ziemiłscy), Warszawa 1978, 48.

²⁷ H. Wells, *Zmierzch psychoanalizy. Od Freuda do Fromma*, (przeł. J. Prokopiuk), Warszawa 1968, 261; E. Fromm, *Szkice, dz. cyt.*, 66—69, 137—138.

²⁸ A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne, dz. cyt.*, 9.

²⁹ 1933 Oe t. IX, 132.

³⁰ E. Fromm, *Szkice, dz. cyt.*, 76.

³¹ 1949 Oe t. VIII, 153—154; wyd. pol.: *dz. cyt.*, 115—116.

da oznacza tworzenie się duchowej jedności z wielości ludzkich jednostek³².

Do istoty świadomej egzystencji ludzkiej należy wolność. Kto mówi „świadomość”, mówi jednocześnie „wolność”. Z wejściem wolności w świat ma miejsce, jak mówi K. Rahner „inauguracja rządów Nieprzewidzianego”³³, znaczy Wolnego. „Wolność twórcza — twierdzi dalej K. Rahner — okazuje się w praktyce wolnością uzależnioną, skokiem w nieprzewidziany mrok. Komuż jednak ma się tę swoją zależność zawierzyć, od kogo ją przyjąć, gdzie upatrywać bezpiecznego punktu dla ryzykownej, lecącej w ciemność wolności”³⁴.

Problemem wolności — ludzkiego wyboru i działania w omawianym przez nas kontekście — zda się zajmować również współczesna psychologia. E. Fromm powiada, iż w człowieku „instykt przestał w sposób istotny determinować działanie”³⁵. Zrodzona wolność zaczęła istnieć jakby w podwójnym wymiarze: w wolności „od” i w wolności „do”. Wolność „od” to uwolnienie od działania zdeterminowanego instynktem. Wolność „do” to możliwość działania z wyboru, którym człowiek określa swoją przyszłość. Uwalniająca się od ślepego bodźca, człowiek „zmienia swoją rolę w przyrodzie z czysto biernej adaptacji na czynną; zaczyna wybierać”³⁶. Możliwość wyboru i jego realizacja stanowi, zdaniem Fromma, „istotę ludzkiego sposobu i praktyki życia...”³⁷ — ludzkiej egzystencji. Zagrożeniem dla „wolnej egzystencji” jest sytuacja, którą Fromm nazywa „samotnością moralną”³⁸. Oznacza ona stan, w którym człowiek nie może uczynić najmniejszego kroku w swej wolności „do”, gdyż nie posiada racji usprawiedliwiającej taką decyzję. Wolność „do” bez wskazania racji „dlaczego” jest skazaniem człowieka na samotność, izolację, która w końcu prowadzi do dezintegracji psychicznej, co jest jednoznaczne ze śmiercią duchową³⁹.

Z problemem wolności „do” pojawia się, zdaniem Fromma potrzeba układu orientacji, w imię którego człowiek będzie dokonywał wyboru⁴⁰. Jest to potrzeba specyficznie ludzka, pojawia się wraz z wolnością i należy do istoty ludzkiej egzystencji⁴¹. Z tej potrzeby orientacji rodzi się — mówi Fromm — potrzeba religijna⁴². Dla samego Fromma wartością godną i jedyną, która po-

³² *Tamże*, 165—166; wyd. pol.: 125—126.

³³ K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj* (przeł. A. Morawska), Kraków 1965, 51.

³⁴ *Tamże*, 51—52.

³⁵ E. Fromm, *Ucieczka*, dz. cyt., 47.

³⁶ *Tamże*, 48.

³⁷ *Tamże*, 35.

³⁸ *Tamże*, 36.

³⁹ *Tamże*, 36.

⁴⁰ E. Fromm, *Szkice*, dz. cyt., 69—70.

⁴¹ *Tamże*, 138; tenże, *Ucieczka*, dz. cyt., 35.

⁴² Tenże, *Szkice*, dz. cyt., 138, 139.

winna się stać układem orientacji w skali ogólnoludzkiej, jest miłość⁴³.

Inny wielki psychiatra naszych czasów — V. Frankl — twierdzi, że człowiek dojrzewa i rozwija się ku swej pełni jedynie wtedy, gdy odnajdzie on sens, który wyprowadzi go z samotności i przypadkowości istnienia⁴⁴.

Również w antropologii marksistowskiej nie neguje się duchowych potrzeb człowieka wypływających z jego natury, rozumianej jako twór uwarunkowań społecznych. D. M. Ugrinowicz, religioznawca radziecki, określa te potrzeby jako konieczność stałego rozwoju i doskonalenia, potrzebę światopoglądu, systemu orientacji i zasad postępowania⁴⁵. Przez wieki, w ciągu ludzkiej historii, odpowiedź na te pytania dawały różne systemy religijne. Odpowiedź ta jednak, według szkoły marksistowskiej, była nie tylko niepełna, ale nieprawdziwa, wręcz szkodliwa. Szkodliwość tę Marks wyraża w słowach „opium ludu”⁴⁶, opium, które zaspokaja jedynie do różnie, nie rozwiązując jednak całego problemu człowieka.

Dopiero ustrój socjalistyczny, zdaniem Ugrinowicza, jako uświadomiona konieczność rozwoju historii, uwalnia ludzkość od „religijnego opium” i daje jej naukową możliwość kontroli własnym rozwojem⁴⁷. Odkryte prawa rządzące rozwojem historii umożliwiają uwolnienie człowieka od niepokoju natury metafizycznej, od złudzeń religijnych, określanych jako fantastyczne odzwierciedlenie nieznanych dotąd sił rządzących rozwojem historii i człowieka.

Uwolnienie jednak człowieka od wspomnianych religijnych złudzeń to rozwiązanie problemu dopiero w połowie. Uwolnienie od religii bez wskazania prawdziwej, bo naukowej wartości, rodzi w człowieku obojętność, apatię, w której człowiek przestaje być twórczy, prowadzi do osamotnienia i izolacji. Taka postawa jest szkodliwa zarówno dla jednostki, jak i społeczeństwa, w którym ona żyje⁴⁸. Całkowite rozwiązanie następuje w momencie, kiedy człowiek przyswaja sobie świadomie ateistyczny pogląd na świat, na życie, kiedy przyjmuje go jako jedynie prawdziwą, bo wynikającą z naukowego poznania, wartość⁴⁹.

Człowiek w swojej wolności „do” — używając języka E. From-

⁴³ *Tamże*, 84—85, 87, 89, 100.

⁴⁴ V. Frankl, *Homo patiens*, (tłum. z niem.), Warszawa 1976; tenże, *Ärztliche Seelsorge*, Wien 1967; tenże, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia 1977; Tenże, *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Wien 1978; tenże, *Nieuświadomiony Bóg*, (tłum. z niem.), Warszawa 1978; *Psychoterapia dla każdego*, (tłum. z niem.), Warszawa 1978.

⁴⁵ D. M. Ugrinowicz, *Wstęp do religioznawstwa teoretycznego*, (tłum. z ros.), Warszawa 1977, 186—197. W Polsce ten temat podjął St. Oparka, *Świadomość i socjalizm*, Warszawa 1981, 105—107.

⁴⁶ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, 458.

⁴⁷ D. M. Ugrinowicz, *dz. cyt.*, 195—197.

⁴⁸ *Tamże*, 189, 192.

⁴⁹ *Tamże*, 189, 192, 195.

ma — odkrywając prawa rządzące rozwojem przyrody, historii i życia społecznego, uświadamia je sobie jako konieczność, którą należy przyjąć i świadomie realizować. Uświadomiona konieczność, prowadząca do ustroju bezklasowego, staje się dla człowieka jedynym układem orientacji, porządkującym i poruszającym wolność człowieka do świadomego wyboru i realizowania poznanej konieczności⁵⁰. W przyjęciu uświadomionej konieczności następuje, jak mówi Engels, „skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności”⁵¹.

Zarysowany wyżej problem człowieka — świadomości, wolności i działania — Teilhard rozwiązuje w ramach, jak sam mówi, pewnej filozofii. Jest to filozofia jednoczącego stworzenia. Praca zawodowa wprowadziła go w historię Ziemi, w historię życia i człowieka. Badając przeszłość odkrywał wewnętrzne prawo kierujące rozwojem historii, prowadzące do powstania i rozwoju człowieka. Jest to prawo konwergencji, zmierzające ku coraz to większym złożonościom i doskonałościom — ku człowiekowi. Z człowiekiem, a właściwie w człowieku, całość wszechrzeczy zaistniała świadomie⁵². Najsobtelniejsza złożoność długotrwałego jednoczącego procesu — człowiek — staje się nowym początkiem⁵³ jednoczenia, ale tym razem już na płaszczyźnie duchowej⁵⁴. Zaistnieje ona pod warunkiem, że podejmie je człowiek w sposób świadomie wolny.

Wiemy już, że Teilhard określał, za J. Huxley'em, człowieka jako uświadomioną ewolucję⁵⁵. Określeniem tym zdaje się nasz autor sugerować, iż człowiek uświadamia sobie, iż jest ukierunkowany ku przyszłości, ku „być więcej”. Wraz z człowiekiem rodzi się możliwość świadomej blokady stwórczego jednoczenia. Wszystko znalazło się w ręku człowieka, w jego wolności⁵⁶.

Świadomość ludzka niepokojona „imperatywem konieczności”, musiała postawić pytania pod adresem przyszłości⁵⁷: W imię czego podjąć trud duchowego jednoczenia rozproszonych ludzkich monad? Kto zagwarantuje, iż podjęty wysiłek ma charakter nieodwracalny, że nieomylnie doprowadzi do większej, bo duchowej jedności ludzkości? ⁵⁸ „Jeżeli ewolucja ma trwać nadal, to po pierw-

⁵⁰ *Tamże*, 186—189; St. O p a r a, *dz. cyt.*, 78, 82, 83.

⁵¹ K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dzieła*, t. 20, 316.

⁵² 1930 Oe t. III, 237: „En l'homme, la Vie, portée jusqu'à la Pensée, se dévoile comme une face sui generis des puissances du monde”; 1948 Oe t. I, 199.

⁵³ 1951 Oe t. III, 360—362.

⁵⁴ 1916 *Ecrits du temps de la guerre*, Paris 1965, (EG), 32; 1920 Oe t. V, 33; 1939 Oe t. X, 128; 1939 Oe t. V., 77—78; 1949 *tamże*, 170—171; 1949 *tamże*, 325—338; 1950 *tamże*, 377—389.

⁵⁵ 1947 Oe t. VII, 168.

⁵⁶ 1939 Oe t. V, 67; 1950 *tamże*, 353.

⁵⁷ 1948 *tamże*, 303—304; zob. też 1948 *tamże*, 293—294.

⁵⁸ 1939 *tamże*, 77—78.

sze — zauważa Teilhard — trzeba przede wszystkim zachować i ożywić jej pęd w sercu człowieka. Bez tego pędu, bez tego porywu w zwyż, wszelki ruch w końcu zamrze...”⁵⁹.

Może tego dokonać tylko istniejące na zewnątrz człowieka Centrum, które swą mocą przyciągającą wzbudza nadzieję nieodwracalności ludzkiego istnienia⁶⁰. „Aby wprowadzić w ruch tak małą pozornie rzecz, jaką jest ludzka aktywność, trzeba — stwierdza Teilhard — ni mniej ni więcej tylko siły przyciągania właściwej rezultatowi niezniszczalnemu. Idziemy naprzód tylko w nadziei zwycięzcy nieśmiertelnej. I ja wyprowadzam stąd — kontynuuje Teilhard — bezpośrednio wniosek: a więc istnieje przed nami Nieśmiertelność”⁶¹.

Potęgującą się wolę życia „musiała — powiada nasz autor — otaczać jakaś atmosfera kosmiczna, która w miarę naszego rozwoju staje się coraz jaśniejsza i coraz cieplejsza. Coraz jaśniejsza — dzięki przeczuwalnej bliskości wyjścia — przez które to, co najcenniejsze w naszych dokonaniach, umknie groźbie śmierci. Coraz cieplejsza — pod wpływem potężniejącego promieniowania rozchodzącego się z czynnego ogniska jedności”⁶².

By jednak wola ludzka została poruszona do działania, by w swoim wnętrzu człowiek mógł w sposób wolny zaakceptować trud istnienia, to wspomniane wyżej „czynne ognisko jedności”, realnie istniejące i oddziałujące na człowieka, musi być Centrum osobowym. „Gdyby biegun zbieżności psychicznej, ku któremu ciąży organizująca się materia, był — pisze Teilhard — tylko i jedynie stotalizowanym, bezosobowym i odwracalnym zgrupowaniem wszystkich ziarenek myśli kosmicznej, chwilowo zespolonych z sobą, wówczas proces zwijania się świata ulegałby stopniowo zahamowaniu, w miarę jak w postępującą ewolucję wkładałaby się obawa, że zmierza w ślepy zaułek. Zabraknie zwornika w sklepieniu noosfery, jeśli punkt Omega nie będzie jednocześnie punktem styczności świata, który osiągnął kres ześrodkowania, z jeszcze głębszym, innym ośrodkiem samoistnym, z najwyższą zasadą nieodwracalności, z jedyną prawdziwą «Omegą»... Jeśli się nie mylę — kontynuuje nasz autor — w tym właśnie punkcie w teorii ewolucji (jeśli ma ona przebiegać prawidłowo w środowisku ludzkim) pojawia się problem Boga — jako Tego, który porusza, jednoczy i scala ewolucję”⁶³.

Z chwilą hominizacji istota ludzka domaga się, i to z biologiczną koniecznością, istnienia osobowego, boskiego Centrum, w którym znajduje się gwarancja usprawiedliwiająca istnienie i trud

⁵⁹ 1947 *tamże*, 263.

⁶⁰ *Tamże*, 264—265.

⁶¹ 1934 *Oe t. X*, 131.

⁶² 1949 *Oe t. VIII*, 167; wyd. pol.: *dz. cyt.*, 126—127.

⁶³ *Tamże*, 167—168; wyd. pol.: 127—128.

działania⁶⁴. „Ze Świata, który zmierzałby ku czemuś, co Bezosobowe, nie mogłoby zstąpić na nas ciepło przyciągania, ani nadzieja nieodwracalności (nieśmiertelności), bez których nasz egoizm zawsze będzie miał ostatnie słowo. Potrzeba prawdziwie osobowego «Ego» na szczycie świata, aby zjednoczyć, nie stapiając wszystkie elementarne «ega» Ziemi”⁶⁵.

Teilhard zdawał sobie sprawę, że umieszczanie osobowego Centrum w przyszłości, jako biologicznego wymogu ludzkiej natury, jest pewną formą ekstrapolacji, umieszczania potrzeby duchowej w realiach istnienia⁶⁶. Gdyby nie istniało to osobowe Centrum, świat, w najbardziej delikatnym istnieniu — człowiekowi byłby szaloną pomyłką⁶⁷. Nie byłby zdolny „żyć” tego, co zrodził w swym rozwoju — ludzkiego istnienia, świadomości refleksyjnej⁶⁸. Słowa te dobitnie świadczą, iż Teilhard lękał się tego, co A. Camus nazywał absurdem⁶⁹. Rodzi się on w momencie, kiedy z jednej strony rozlega się „ludzkie wołanie, a z drugiej ogarnia je bezsensowne milczenie świata”⁷⁰. Dla Teilharda takie milczenie świata byłoby tragicznym bezsensom. Dlatego twierdził, że ludzkość zastygłaby w swej wielości, gdyby nie wiedziała ku jakiemu celowi kierować wysiłek swych rąk⁷¹.

Historia, którą tworzyła ludzkość w swym rozwoju mimo tylu niepowodzeń, dobitnie świadczy, iż człowiek odnalazł i nadal odnajduje rację usprawiedliwiającą dla swego działania. Racją tą jest, w ujęciu Teilharda, religijne przekonanie ludzkości, że na przeciwnym krańcu istnienia, znajduje się osobowe Centrum, w którym to, co ludzkie — osobowe — odnajduje gwarancję przetrwania, odwagę działania i prawdziwy smak życia. To osobowe Centrum, które nasz autor określa terminem „Omega”⁷², swym immanentnym działaniem wzbudza w człowieku postawę otwartą i wiarę w siebie. Ukazuje sens podjętego trudu⁷³. Taką postawę na przyszłość, adorującą oblicze osobowe, postawę wzbudzoną i żywioną „ciepłem” osobowego Centrum, nazywa Teilhard postawą religijną — religią. Nie jest ona wyrazem „stanu niemowlęctwa” ludzkości, czy też ekranem, na którym oglądałaby ona swoją nieudolność

⁶⁴ 1931 Oe t. VII, 53—54; 1933 Oe t. IX, 133; 135; 1947 Oe t. VII, 168; 1947 Oe t. V, 264—267.

⁶⁵ 1950 Oe t. V, 373.

⁶⁶ 1931 Oe t. VI, 55.

⁶⁷ 1923 *Lettres à Leontine Zanta*, Paris 1965 (LZ), 53.

⁶⁸ 1926 AH, 42: „Autrement le Monde est stupide, destructif de lui-même, incapable de nourrir ce qu'il a enfanté de plus achevé à notre connaissance: à savoir une conscience réfléchie”.

⁶⁹ A. Camus, *Eseje*, Warszawa 1971, 129.

⁷⁰ *Tamże*, 112.

⁷¹ 1933 Oe t. IX, 134—135.

⁷² Na temat Omegi zob.: G. Dussault, L. Gendron, A. Haguet e, *Panthéisme, Action, Omega*, Bruges-Paris 1967, 139—192.

⁷³ 1934 Oe t. X, 138—139; 1946 Oe t. XI, 253.

w rozwiązywaniu problemów życiowych⁷⁴. Nie może też być ona, jak chciał A. Comte, zjawiskiem przejściowym, co w miarę dojrzenia ludzkości zniknie⁷⁵. Tym bardziej nie może być wyrazem słabości ludzkiej, czy historyczną i przejściową koniecznością ludzkich uwarunkowań, względnie opium uspokajającym zbolełe serce⁷⁶.

Religia w ujęciu Teilharda rodziła się jako konieczność biologiczna, jako wprowadzająca ukierunkowanie w wolną i świadomą energię ludzką, dając jej jednocześnie gwarancję nieodwracalności istnienia i sens życia⁷⁷. Teilhard widzi w religii wyjaśnienie tajemnicy Boga we wspólnocie ludzkiej, która dostrzegła w Nim jedyną możliwość wyjścia ze swego zamknięcia i włączenia w proces duchowego dojrzewania⁷⁸.

Nadprzyrodzony charakter zjawiska religijnego

Obraz genezy religii według Teilharda nie byłby pełny, gdybyśmy poprzestali jedynie na ukazaniu jej jako konieczności biologicznej, porządkującej życie w sensowną całość. Istnieje bowiem i drugie oblicze obrazu Teilhardowskiej genezy religii, oblicze nadprzyrodzone.

Na próżno szukalibyśmy w twórczości naszego autora definicji nadprzyrodzoności, a tym bardziej traktatu zajmującego się tą tajemnicą. Ktokolwiek jednak umieszczałby twórczość Teilharda, jego wizję świata na płaszczyźnie wyłącznie naturalnej, ten zdradzałby nieznaną jego dzieł i pozbawiałby jego twórczość tego, co w niej najistotniejsze — działania Boga⁷⁹.

Świat dla francuskiego jezuitę nie jest rzeczywistością stworzoną w jednej chwili i ustaloną raz na zawsze w swych prawach. Jego rozumienie świata wyjaśnia termin „ewolucja”, w którym zakłada, że rzeczywistość, w jakiej żyjemy, nie pojawiła się nagle, ale jest procesem długiego i powolnego dojrzewania⁸⁰.

Dla Teilharda ewolucja oznacza jeszcze coś więcej. Jest ona wyrazem, w czasie i przestrzeni, stwórczego działania Boga⁸¹. Patrząc w głąb historii, z perspektywy czasu i w świetle Bożego Objawienia dostrzega się, zdaniem naszego autora, iż wraz z początkiem stworzenia powstaje specyficzna treść, która otwiera całe dzieło stworzenia na przyszłość. Bóg poprzez dzieło stworzenia zaczyna realizować tajemnicę zakrytą od wieków. A jest to tajemni-

⁷⁴ 1933 Oe t. IX, 132—133.

⁷⁵ *Tamże*, 133; 1931 Oe t. VI, 52.

⁷⁶ *Tamże*, 53—54.

⁷⁷ *Tamże*, 53—54; 1933 Oe t. IX, 135; 1936 Oe t. IX, 158—160.

⁷⁸ 1931 Oe t. VI, 56—57; 1936 Oe t. IX, 158.

⁷⁹ L. Kasprzyk, A. Węgrzecki, *Wprowadzenie do filozofii*, Warszawa 1981, 241—247; T. Piżuński, *Marksizm a fenomen Teilharda*, Warszawa 1967.

⁸⁰ J. Piveteau, *La père Teilhard de Chardin*, Savant, Paris 1964, 17—18.

⁸¹ 1942 Oe t. III, 323—324.

ca Jezusa Chrystusa. W Nim Bóg widział świat. Jezus Chrystus jest nie tylko Przeznaczeniem, ale i Centrum stwórczego dzieła.

Początek stworzenia był więc początkiem wielkiego procesu, w którym zaczęła się realizować w konkretnie zależnego istnienia tajemnica Chrystusa, ukryta od wieków w Bogu. Bóg chcąc Chrystusa wcielonego, jako Głowy ludzkości i całego stworzenia, musiał najpierw powołać do istnienia świat, następnie ludzi, którzy związali by Go z rasą ludzką, dając Mu naturę ludzką; chcąc ludzi musiał stworzyć życie organiczne, a chcąc życia, musiał wszcząć niepokoje kosmogogenezy⁸².

Tak więc ewolucja jest dla Teilharda synonimem stworzenia, rozwoju, stawania się, które jest ukierunkowane ku temu, co wyższe, doskonalsze. Motorem zaś sprawiającym wzrost doskonałości jest Bóg, a konkretnie Jego Miłość⁸³. To ona stoi u początków stworzenia i sprawia, że pojawiają się coraz nowe i doskonalsze formy życia. Jej dziełem jest również i człowiek — jako najdoskonalsza synteza stwórczego działania. Pojawia się on jako gatunek, a więc jako wielość, która staje się nowym początkiem dla dalszego działania Miłości — siły stwórczej. Dlatego też człowiek nie może pozostać monadą zamkniętą w sobie i dla siebie, gdyż w jego sercu pragnie objawić się „imperatyw” stwórczego jednoczenia — Miłość, by zjednoczyć ludzką wielość.

Człowiek jako jednostka gatunku przeżywa w swoim wnętrzu naturalną odrębność, zamknięcie i głęboką obcość w stosunku do innych. Dojrzewanie człowieka, które jest jednocześnie wyrazem dalszego stwarzania, nie może pogłębiać tego, co dzieli go od innych. To, co może poruszyć wewnątrz człowieka, wyprowadzić go z samotności i obcości to nie egoizm z natury zamykający go w sobie, lecz „siła kosmiczna”, którą trzeba nazwać po imieniu. Jest nią Miłość, która staje się nowym i najwyższym powołaniem ku nowej, wspólnotowej świadomości gatunku ludzkiego.

To powołanie przeżywane świadomie, wywołane „ciepłem kosmicznym”, pochodzącym z Centrum osobowego i odpowiedź ze strony człowieka na Ów „imperatyw” stwórczej miłości, nazywa Teilhard religią⁸⁴.

Wielość religii

Jest ona faktem, w wyjaśnianiu którego pozostajemy zawsze na płaszczyźnie mniej lub więcej racjonalnie uzasadnionej teorii⁸⁵.

⁸² 1920 Oe t. X, 42—43; 1924 Oe t. X, 84, 108.

⁸³ H. de Lubac, *dz. cyt.*

⁸⁴ 1933 Oe t. IX, 32; 1934 Oe t. X, 139; 1936 Oe t. V, 110—114; 1951 Oe t. VII, 251; 1953 Oe t. X, 256; zob. też Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975, 38—39.

⁸⁵ Y. Raguin, *Evangelisation et religions mondiales*, Concilium (1978) nr 134, 65—72; wyd. pol., *Ewangelizacja a wielkie religie świata*, W Drodze, nr 6 (1978), 15—22; zob. też A. Giudici, *Religioni e salvazza*, Borla 1978.

Mówiąc o wielości religii, mamy na myśli już nie postawę człowieka, ale religię rozumianą jako doktrynę, zespół prawd, które przynosiły człowiekowi odpowiedź na podstawowe pytania jego egzystencji oraz dzięki którym nawiązywał on kontakt z Rzeczywistością transcendentną.

Dla Teilharda religie stanowią wyraz ludzkiego poszukiwania Absolutu⁸⁶. Są wyrazem ludzkiego niepokoju, a zarazem jakby małymi strumieniami, w których dopływała do człowieka gwarancja nieodwracalności procesu stwórczego i sens istnienia. Nasz autor powie, że religie mają naturę biologicznego filmu⁸⁷, tym samym są poddane prawu biologicznego rozwoju. W każdej fazie nowego progu rozwoju ludzkiej psychiki jawiła się odpowiednia, bardziej dostosowana do poziomu dojrzałości, forma religii. Nie wszystkie jednak były jednakowo ważne czy posiadające jednakowe wartości. Teilhard posługuje się tu porównaniem: podobnie jak nie wszystkie filia zwierzęce przeznaczone były do bezpośredniego wydania człowieka, tak też nie wszystkie religie posiadały tę samą wartość. Ogniwa te były jednak potrzebne, by dzięki nim rozwijało się drzewo życia. Podobnie w rozwoju religii znajdowało się miejsce, w którym ten mały strumyk duchowego życia powiększał się i zmierzał do wytworzenia takiego miejsca, w którym miała się dokonać tajemnica Wcielenia⁸⁸. Poprzez anonimową pracę pierwotnych ludzi, stare kultury Zachodu, piękno Egiptu, mistykę Wschodu, wyrafinowaną mądrość Gregów oraz oczekiwanie Izraela, przygotował sobie Chrystus „Korzeń Jessego”, na którym wreszcie zakwitło Jego Człowieczeństwo⁸⁹.

L'ORIGINE DE LA RELIGION SELON P. TEILHARD DE CHARDIN

Aux temps de Teilhard les théories de l'origine de la religion étaient dominées par l'évolutionisme. La religion était considérée comme un phénomène lié à l'immaturité de l'homme. Selon ces théories la religion ne sera plus nécessaire lorsque l'homme deviendra maître du monde et parviendra à la maturité.

Comme M. Scheler, R. Otto, M. Eliade Teilhard défend l'autonomie du phénomène religieux. Grâce à sa connaissance de la préhistoire et de la culture il peut affirmer que la religion appartient à la nature humaine. En plus il la voit comme un des plus importants facteurs de l'humanisation dans le procès de la maturation évolutive de toute l'humanité. Selon Teilhard la religion est une forme réfléchie d'élan vital qui aux étapes préhumaines était inconscient et reflétait d'une manière anticipée l'action universelle de l'Omega dans le monde. La religion est donc d'une part une nécessité biologique de la nature humaine, de l'autre, l'effet de l'attraction du centre personnel Omega.

La psychologie contemporaine cherche aussi des raisons qui justifient le labour de l'existence et de l'action. Les considérations de E. Fromm et

⁸⁶ 1931 Oe t. VI, 54.

⁸⁷ 1933 Oe t. IX, 143—144.

⁸⁸ *Tamże*, 144—145.

⁸⁹ 1924 *tamże*, 89—90.

V. Frankl sont très proches de Teilhard. L'antropologie marxiste veut substituer la religion — opium du peuple — et cherche des valeurs qui pourraient donner un sens à la vie et mobiliser la volonté d'agir. Selon Teilhard cela peut être seulement un „Toi” personnel qui suscite la foi que l'existence est irréversible.