

**K. Kłósak**

---

**Zagadnienie stworzenia  
wszechświata w ujęciu P. Teliharda  
de Chardin**

---

*Studia Philosophiae Christianae* 1/2, 276-293

---

1965

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

i dwadzieścia trzy seminaria duchowne. Następnie mówił na temat funkcji filozofii w dzisiejszej formacji duchowieństwa polskiego.

Prelegent podkreślił, że jedną z ważniejszych funkcji filozofii chrześcijańskiej jest ustalenie i rozgraniczanie postaw ideowych, przerzucanie pomostu między współczesną ideologią, występującą w różnych dziedzinach życia współczesnego, wskazywanie na „*causae primae et universales*” w dzisiejszym życiu umysłowym człowieka. Merytorycznie drugorzędną funkcją, chociaż dydaktycznie pierwszoplanową, jest opanowanie słownictwa filozoficznego, oraz doktrynalne opanowanie problematyki filozoficznej poszczególnych dyscyplin filozofii.

W części drugiej zagajenia Przewodniczący Sekcji Filozoficznej mówił na temat aktualnego stanu naukowo-dydaktycznego profesorów wyższych seminariów duchownych. Stwierdził konieczność większego akcentowania pracy naukowo-twórczej, a nie tylko dydaktycznej. Zwrócił uwagę, że wśród profesorów seminariów „pokutują” jeszcze poglądy, że profesor wypełnia swoje obowiązki, jeśli ogranicza się do wykładania i wychowania. Nadto profesorowie przeciążeni są często pracą duszpasterską i dydaktyczną, niekiedy nawet pracą administracyjną, co sprawia brak właściwej atmosfery naukowej w seminariach duchownych. Prelegent wspominał o innych jeszcze czynnikach utrudniających pracę naukową profesorów seminariów. Jako jeden z środków zaradczych wskazał bliższe związanie się profesorów-naukowców wydziałów filozofii chrześcijańskiej z profesorami wyższych seminariów duchownych. Organizowane konferencje naukowe, jako jeden z celów mają właśnie umacnianie więzi organizacyjnej i naukowej pomiędzy członkami Sekcji Filozoficznej, w skład której wchodzi wszyscy wykładowcy filozofii w Polsce.

## **2. Bp B. Bejze, Aktualne problemy dyskusyjne w zakresie tomistycznej filozofii Boga**

Autor przedstawił ówczesne wyniki swych badań nad odpowiedziami, jakie uzyskał od wykładowców filozofii na pytania dotyczące ogólnej koncepcji teodycei i poszczególnych pięciu dróg. Referat ten na nowo opracowany i poszerzony o nowe odpowiedzi został wydrukowany w dziale artykułów.

## **3. K. Klószak**

### **Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin**

Gdy staramy się przemyśleć rozwiązanie klasycznej metafizyki, trudno nam nie stanąć w pewnym momencie przed pytaniem, czy jest w jakimś zakresie możliwe nowe podejście poznawcze do Bożego aktu stwarzania w znaczeniu ścisłym, a więc stwarzania z nicości własnej i nicości podmiotu (*ex nihilo sui et subiecti*)? Przy tym pytaniu chodzi o możliwość nowego oświecenia nie tylko ze strony metafizyki, ale również ze strony innych dyscyplin naukowych, w ramach których mogłaby ewentualnie otworzyć się dodatkowa perspektywa jakiegos względneho przybliżenia dla naszego umysłu pojęcia wymienio-

nego stwarzania. Jest bowiem faktem, że nie jesteśmy w stanie pozytywnie zrozumieć z metafizycznego punktu widzenia, w jaki sposób może się dokonać coś takiego jak stworzenie z nicości własnej i nicości podmiotu<sup>1</sup>, a jednak chcielibyśmy choć w części wydobyć się z otaczającego nas na tym odcinku mroku, jeżeli nie w ramach metafizyki, to przynajmniej w jakiejś innej płaszczyźnie noematycznej.

1. Chcąc rozwiązać wysunięte przez nas zagadnienie rozpatrzmy, pod wpływem jakich motywów Piotr Teilhard de Chardin powziął myśl nowego spojrzenia na akt stwarzania w znaczeniu ścisłym i jak przedstawia się faktyczny sens i obiektywna wartość formuł wprowadzonych przezeń dla wyrażenia tezy kreacjonistycznej. Poszukiwania, których w tym względzie podjął się francuski jezuita, mieszczą się niemal wyłącznie w jego esejach: *La lutte contre la multitude, interprétation possible de la figure du monde* (26 II — 22 III 1917), *L'union créatrice* (10 XI 1917)<sup>2</sup>, *Mon univers* (z 14 IV 1918 i z 25 III 1924), *Les noms de la matière* (Wielkanoc 1919), *Note sur la notion de transformation créatrice* (między 1916—1920)<sup>3</sup>, *Comment je crois* (28 X 1934) *Comment je vois* (12 VIII i, gdy idzie o dodatek, 26 VIII 1948) i *Le coeur de la matière* (15 VIII — 30 X 1950). Nie mając pełnego tekstu wskazanych esejów, które dotąd nie zostały *in extenso* ogłoszone drukiem, będziemy korzystali z obszernych wyciągów, jakie z nich podaje wielu autorów. Może nam się uda wyegzegetować i ocenić te fragmenty w sposób dostatecznie adekwatny, gdyż na różnorakie aspekty zawartej w nich doktryny uczuliły już nas chyba wystarczająco jej rozbieżne interpretacje, z których jedne, jak u J. Crespy<sup>4</sup>, H. de Lubac<sup>5</sup>, M. Barthélemy — Madaule<sup>6</sup>, R. Leys<sup>7</sup>, A. Haasa<sup>8</sup> i E. Rideau<sup>9</sup>, wiążą się z waloryzacją w dużej mierze pozytywną, a inne, jak np. u K. Tresmontant<sup>10</sup>, M. L. Gerarda

<sup>1</sup> Zob.: Paul Schanz, *Apologie des Christentums*<sup>4</sup>, I, *Gott und die Natur*, hrsg. von Wilhelm Koch, Freiburg i.Br. 1910, s. 668; H. Pinar, *Création, Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, cz. II, Paris 1939, kol. 2037; Pedro Descoqs SJ, *Autour de la crise du transformisme*, Paris MCMXLIV, s. 87.

<sup>2</sup> Według Klaudiusza Cuénot (*Pierre Teilhard de Chardin — Les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958, Bibl., s. IV, n. 19) tę datę podaje jedna z not pracy Teilharda *Forma Christi* (22 XII 1918) i Małgorzata Teilhard — Chambon

<sup>3</sup> Zob. Cuénot, dz. cyt., Bibl., s. XXVIII, n. 362.

<sup>4</sup> *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris 1961, s. 114, 118—119.

<sup>5</sup> *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*. [b.m.w.] 1962, s. 281—289.

<sup>6</sup> *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris 1963, s. 598—613.

<sup>7</sup> *Teilhard dangereux?*, „Bijdragen”, Nijmegen — Bruges 1963, I, s. 5—8.

Artykuł stanowi tekst prelekcji wygłoszonej w Bruges, we wrześniu 1962 r., na drugim sympozjonie międzynarodowym, poświęconym Teilhardowi.

<sup>8</sup> *Schöpfungslehre als „Physik“ und „Metaphysik“ des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin*, II. Teil: *Grundlinien einer Schöpfungslehre als Metaphysik der Einigung (Métaphysique de l'Union)*, „Scholastik”, r. XXXIX (1964), s. 510—527.

<sup>9</sup> *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, s. 330—337, 375—391 (przyp. 22—24, 26—64).

<sup>10</sup> *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956, s. 111—116.

des Lauriers<sup>11</sup>, K. Journet<sup>12</sup>, J. E. Hengstenberga<sup>13</sup>, P. Smuldersa<sup>14</sup>, M. Labourdette<sup>15</sup>, M. Corvez<sup>16</sup> i o. Filipa od św. Trójcy (Jana Rambaud)<sup>17</sup>, sugerują konieczność częściowego sprzeciwu lub nawet surowego potraktowania.

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, iż akt stwarzania w znaczeniu ścisłym ukazał się pierwotnie Teilhardowi w częściowo nowych perspektywach, gdy ten doszedł do przeświadczenia, że można go wyrazić tak, jak on przedstawia się ze stanowiska przyrodniczo potraktowanej kosmogenezy o charakterze zbieżnym<sup>18</sup>. Jeżelibyśmy abstrahowali od tego jej charakteru, który, jak już na to zwrócił uwagę Olivier A. Rabut<sup>19</sup>, nie daje się dowieść w płaszczyźnie szczegółowych nauk o przyrodzie, moglibyśmy powiedzieć, iż Teilhard dostrzegł, że [na akt stwarzania ściśle rozumianego można spojrzeć od strony jego skutków, wziętych ze zjawiskowego punktu widzenia, jaki charakteryzują nauki fizyczne i biologiczne<sup>20</sup>. Takie ujęcie wymienionego aktu powinno być bardzo naturalne dla wierzącego przyrodnika, niemniej jednak, o ile mi wiadomo, wystąpiło w całej wyrazistości dopiero u Teilharda. Typ epistemologiczny jego podejścia do aktu stwarzania w znaczeniu ścisłym doskonale uwydatnia następująca formuła, którą znajdujemy w eseju *La lutte contre la multitude: Créer, suivant nos apparences, c'est condenser, concentrer, organiser, unifier*<sup>21</sup>. To *suivant nos apparences* dobrze wyraża okoliczność, że Teilhard chciał wyrazić istotę omawianego aktu nie od strony metafizyki, lecz od strony empirycznej

<sup>11</sup> *La démarche du P. Teilhard de Chardin, réflexions d'ordre épistémologique*, "Divinitas", r. III (1959), s. 227—228, 260.

<sup>12</sup> *L'explication du monde selon Pierre Teilhard de Chardin*, „Nova et Vetera”, r. XXXI (1956), s. 216, 220; *Note sur Teilhard de Chardin*, tamże, r. XXXIII (1958), s. 230; *Au R. P. Henri de Lubac SJ*, tamże, r. XXXVII (1962), s. 228; *L'effort théologique du P. Teilhard de Chardin*, tamże, r. XXXIX (1964), s. 307 (por. jeszcze na s. 320, 2 kol., recenzję książki René Nelli, *Le phénomène cathare*, Paris 1964).

<sup>13</sup> *Evolution, und Schöpfung — Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardin*, München 1963, s. 59, 85—96, 123—127, 132, 140, 146—147, 164—169, 208

<sup>14</sup> *Het Visioen van Teilhard de Chardin* (tłum. niem. ks. Erwina Hugera SJ: *Theologie und Evolution — Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen 1963, s. 71—76, 101—110); *Schöpfung, Entwicklung und Vollendung — Zum Anliegen Teilhard de Chardin*, „Wissenschaft und Weisheit”, r. XXVII (1964), s. 12—29.

<sup>15</sup> *L'oeuvre du Père Teilhard de Chardin*, „Revue Thomiste”, r. LXXII, t. LXIV (1964), s. 429—432.

<sup>16</sup> *Création et évolution du monde*, „Revue Thomiste”, r. LXXII, t. LXIV (1964), s. 558—562.

<sup>17</sup> *Rome et Teilhard de Chardin*, Paris 1964, s. 51—52 (wraz z przyp. 5), 58 (wraz z przyp. 10), 73—74 (wraz z przyp. 13—15), 76 (przyp. 20), 99 (wraz z przyp. 32), 144—145, 191—192.

<sup>18</sup> Wiele mówiący tekst Teilharda, na jaki można się tu powołać, jest następujący: *En régime de cosmogénèse convergente, créer, pour Dieu, c'est unir. (Un seuil mental sous nos pas: Du cosmos à la cosmogénèse*, 15 III 1951 — *Oeuvres*, t. VII: *L'activation de l'énergie*, Paris 1963, s. 271.)

<sup>19</sup> *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris 1958, s. 195—203.

<sup>20</sup> Zob. uwagi Berthélemy — Madaule (dz. cyt., s. 58—59, 599) i o. Corvez (art. cyt., s. 558—559) w przedmiocie teilhardowskiej definicji aktu stworzenia.

<sup>21</sup> Przytaczam za Tresmontant (dz. cyt., s. 112).

fenomenologii, jaka daje się wyodrębnić z twierdzeń nauk przyrodniczych<sup>22</sup>. Inaczej moglibyśmy powiedzieć, że z aktu stwarzania ściśle rozumianego chciał Teilhard ukazać tyle tylko, ile jest możliwe przy użyciu języka pojęciowego nauk przyrodniczych, a zwłaszcza nauk biologicznych. Jest to więc próba daleko posuniętej praktycznej transpozycji tradycyjnego sensu rzeczoności aktu z płaszczyzny wierzeń religijnych czy klasycznej metafizyki w płaszczyznę *sui generis* empirycznej fenomenologii „naukowej”<sup>23</sup>.

Teilhard doszedł na innej jeszcze drodze do tej transpozycji. Jest to droga spekulacji metafizyczno-teologicznej, którą wskazał z większą dokładnością w swej autobiografii, jaką jest *Le coeur de la matière*.

Oto francuski jezuita twierdził, że, według klasycznej metafizyki, wszechświat przedstawia się jako „rodzaj zewnętrznego wytworu, powstałego przez nadmierną łaskawość najwyższej sprawczości Boga” (*une sorte de production extrinsèque, issue, par bienveillance débordante, de la suprême efficence de Dieu*)<sup>24</sup>. Takie ujęcie wszechświata w jego stosunku do Boga nie pozwala, zdaniem Teilharda, na całkowitą aktywizację naszych zasobów bioenergetycznych. Chcąc mieć podstawę do pełnego działania i pełnego miłowania (*pour pouvoir à la fois pleinement agir et pleinement aimer*), Teilhard przyjął — jak sądził, zgodnie z duchem św. Pawła — że wszechświat stanowi tajemniczy wytwór, który dopełnia i wykończa sam Byt absolutny (*un mystérieux produit de complétion et d'achèvement pour l'Être absolu lui-même*)<sup>25</sup>.<sup>1</sup> Wszechświat ukazał się więc ostatecznie Teilhardowi nie jako uczestnictwo w bycie, które stanowiłoby coś zewnętrznego w stosunku do Boga i odznaczało się wewnętrzną rozbieżnością, ale jako uczestnictwo w bycie powstałe na drodze „pleromizacji”, czyli zjednoczenia wielości, i będące w sobie czymś zbieżnym; nie jako skutek przyczynowości, ale jako skutek zjednoczenia stwórczego (*Non plus l'Être participé d'extra-position et de divergence, mais l'Être participé de plérômisation et de convergence. Effet, non plus de causalité, mais d'Union créatrice*)<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Jak się wydaje, wymowa tego *sui generis* jest zbyt jednoznaczna, by mógł ją obalić kontekst, w którym jest mowa o walce, jaką „przelewająca się Jedność Życia” (*l'Unité débordante de Vie*) podjęła za pośrednictwem aktu stwórczego z przeciwstawiającą się jej nie istniejącą mnogością.

Hengstenberg niedość adekwatnie uchwycił chyba sens uzupełniającego określenia: *sui generis*, gdy napisał (dz. cyt., s. 125), że ono tylko osłabia metafizyczny charakter wypowiedzi Teilharda.

<sup>23</sup> Naukowej w znaczeniu węższym, o jakie chodzi przy naukach szczegółowych.

<sup>24</sup> Zamieszczam tekst podany przez Tresmontant (dz. cyt., s. 115).

<sup>25</sup> W nie wydanym dotąd esej *Christianisme et évolution — Suggestions pour servir à une théologie nouvelle* (Pekin, 11 XI 1945) Teilhard się wyrazi: *Dieu est entièrement self-suffisant; et cependant l'Univers lui apporte quelque chose de vitalemment nécessaire*. (Fragment przytoczony przez Rideau, dz. cyt., s. 379.) A w *Un seuil mental sous nos pas: Du cosmos à la cosmogénese* (Jak wyż., s. 271, przyp.) Teilhard napisze o Bogu, że *quelque sorte de complément lui est forcément apporté par l'acte créateur, des lors que celui-ci est exprimable en termes d'union*.

<sup>26</sup> Korzystam stale z fragmentu uwzględnionego przez Tresmontant (dz. cyt., l.c.). Definicję „pleromizacji” podałem w oparciu o znane mi formuły z *Comment je vois*. Jedną z nich przytaczam wyżej, w przypisku 28. Według drugiej formuły, uwzględnionej przez Barthélemy — Madaule (dz. cyt., s. 612), „pleromizacja” jest to *une réduction unificatrice du Multiple*.

Dla pełniejszego oświetlenia tego delikatnego punktu poglądów Teilharda przytoczę jeszcze jego wcześniejszą wypowiedź z *Comment je vois*.

W eseju tym Teilhard utrzymywał, że klasyczna filozofia i teologia dążyły do przedstawienia aktu stwarzania „jako niemal arbitralnego czynu Pierwszej Przyczyny, dopełniającego się (po linii analogicznej przyczynowości «sprawczej» według mechanizmu całkowicie nieokreślonego” (*comme un geste presque arbitraire de la Cause première, s'exerçant (suivant une causalité d'analogie «efficiente») d'après un mécanisme complètement indéterminé*)<sup>27</sup>. W przeciwieństwie do tego, co miano przyjmować tradycyjnie, Teilhard, który akt stwórczy uznał za swego rodzaju owoc refleksji Boga na zewnątrz Siebie, za tzw. pleromizację, dopatrywał się w tym akcie ze strony swej „metafizyki zjednoczenia” jakiegoś powtórzenia procesów Trynitarnych, czegoś symetrycznego w stosunku do nich, czegoś, co w pewien sposób zapewnia istniejącą próżnię i na co jest miejsce<sup>28</sup>. Swą myśl Teilhard zsyntetyzował w tych jeszcze bardziej dobitnych słowach: „Nie ma Boga (do pewnego stopnia...) bez zjednoczenia stwórczego” (*Pas de Dieu (jusqu'à un certain point ...) sans union créatrice*)<sup>29</sup>. Występując z tym twierdzeniem, francuski jezuita podkreślał również w *Comment je vois* „samowystarczalność i autodeterminację Bytu absolutnego” (*la self-suffisance et la self-détermination de l'Être absolu*)<sup>30</sup>. Jakieś światło może rzucić na te dwie wypowiedzi zdające się sobie przeczyć uwaga, którą Teilhard wysunął we wskazanym eseju, że przy głębokościach bytu Bożego nasz umysł nie wie, jak odróżnić całkowitą konieczność od najwyższej wolności<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Wg tekstu zamieszczonego przez Barthélemy — Madaule (dz. cyt., s. 609—610).

Już w liście z 19 XI 1919 ks. Teilhard pisał o *l'arbitraire un peu enfantin que la notion scolastique courante laisse à l'action créatrice*. A po zredagowaniu *Comment je vois*, w liście z 7 IV 1954, zaznaczył: *je n'admets pas une „contingence absolue” de la création*. (Wypowiedzi zamieszczone przez o. Filipa od św. Trójcy w dz. cyt., s. 161.)

Swój zarzut w stosunku do „klasycznego” ujęcia aktu stwórczego Teilhard rozwinął szerzej w eseju *Contingence de l'univers et gout humain de survivre ou Comment repenser, en conformité avec les lois de l'énergétique, la notion chrétienne de création* (1 V 1953). Z tego eseju znam tylko krótkie streszczenie podane przez Tresmontant (dz. cyt., s. 114—115) i fragment przytoczony przez Rideau (dz. cyt., s. 379—380, przyp. 29).

<sup>28</sup> W tekście Teilharda, który sparafrazowałem, akt stwórczy znalazł następującą charakterystykę: *Fruit, en quelque manière, d'une Réflexion de Dieu, non plus en Lui, mais en dehors de Lui, la Plérômisation (comme eût dit St. Paul) — c'est-à-dire la réalisation de l'être participé par arrangement et totalisation — apparaît comme une sorte de réplique ou de symétrique à la Trinitisation. Elle vient combler un vide, en quelque façon. Elle trouve sa place*. Fragment przytoczony przez Tresmontant (dz. cyt., s. 115).

<sup>29</sup> Podaję za Barthélemy — Madaule (dz. cyt., s. 612).

<sup>30</sup> Wg tekstu przytoczonego przez Tresmontant (dz. cyt., l.c.). Gdy idzie o pierwszą część drugiej wypowiedzi, to jej bardziej jednoznaczny odpowiednik stanowi zdanie z *Mon univers* (1924), zamieszczone w t. V *Dzieł Teilharda: L'avenir de l'homme*, Paris 1959, s. 403, i podane również przez Barthélemy — Madaule w dz. cyt., s. 611: *Dieu pouvait se passer du Monde*.

<sup>31</sup> Zob. tekst przytoczony przez wymienioną dopiero co autorkę (*ibid.*). W eseju *Un seuil mental sous nos pas: Du cosmos à la cosmogénese* (jak wyż., s. 271, przyp.) Teilhard sugeruje, by sprowadzić do jedności (*réduire*) „podwójny i irytujący problem niewypowiedzialności Bożej i absolutnej darmowości stworzenia”.

2. Przeanalizujemy teraz bliżej wprowadzone przez Teilharda pojęcie aktu stwarzania w znaczeniu ścisłym.

Jak już wiemy, autor ten nie określił osnowy wymienionego pojęcia w drodze odwołania się do pojęć bytu jako do pojęcia najpierwotniejszego i do metafizycznej przyczynowości sprawczej. Kierując się zasadniczo „fenomenologicznym” punktem widzenia nauk przyrodniczych, podjął on próbę wyrażania treści pojęcia aktu stwórczego przy pomocy dostępnej częściowo dla tych nauk kategorii jednoczenia<sup>32</sup>, która mu się nasunęła w sposób bardzo naturalny na gruncie jego czysto przyrodniczej, jak sądził, wizji kosmogenezы o charakterze zbieżnym. Kategoria, jaką posłużył się Teilhard, była także kategorią, przez którą on usiłował „zdefiniować” byt przynajmniej genetycznie, jeżeli już nie ontologicznie<sup>33</sup>. Stwarzać jest to więc, według Teilharda, łączyć, jednoczyć. *Deus creat uniendo* — napisał ten myśliciel jeszcze w 1919 r., zaznaczając, iż ta formuła jest bardziej ortodoksyjną niż wypowiedź sprowadzająca stwarzanie do pewnego rodzaju jednoczenia<sup>34</sup>, chociaż musimy stwierdzić, że nie ma tu w gruncie rzeczy żadnej różnicy treściowej. Podobnie jak w początkach swej twórczości, wyrazi się Teilhard ku jej końcowi w *Esquisse d'une dialectique de l'esprit*<sup>35</sup>, że Bóg działa raczej na sposób przyczyny jednoczącej niż sprawczej. A w *Comment je vois* napisze: *Créer, c'est unir*. I zaraz doda w przypisku: „byłoby naturalnie, odrzucając starą oczywistość zdrowego rozsądku dotyczącą realnej różnicy między rzeczą poruszającą się a ruchem, zaprzestano wyobrażać sobie, że akt zjednoczenia

<sup>32</sup> Dostępnej w tej mierze, w jakiej ona może znaleźć pod względem swej treści zrelatywizowanie do porządku empiriologicznego.

<sup>33</sup> Oto wypowiedź francuskiego jezuitę z *Comment je vois: Dans la Métaphysique classique, l'usage à toujours été de déduire le Monde à partir de la notion d'être, considérée comme primitive, irréductiblement. Fort des dernières investigations de la Physique, qui vient de prouver (à l'inverse de l'évidence „vulgaire” sous-jacente à toute la philosophia perennis) que le mouvement n'est pas indépendant du mobile, mais au contraire que le mobile est physiquement engendré (ou, plus exactement, co-engendré) par le mouvement qui l'anime, je vais essayer de montrer ici qu'une dialectique plus souple et plus riche que les autres devient possible, si l'on pose au départ que l'être, loin de représenter une notion terminale et solitaire, est en réalité définissable (génétiqument au moins, sinon ontologiquement) par un mouvement particulier, à lui indissolublement associé, — celui d'union. En sorte que l'on puisse écrire suivant les cas: être = s'unir soi-même ou unir les autres (forme active), être = être uni ou unifié par un autre (forme passive)*. Wyjątek przytoczony przez Labourdette (art. cyt., s. 430, przyp. 6).

Wypowiedź Teilharda o definiwalności bytu, opartą o „ostatnie” osiągnięcia fizyki, należy zapewne rozumieć w ten sposób, że byt przynajmniej powstaje przez jednoczenie wzięte w sensie czynnym lub biernym, jeżeli już jego osnowa nie wyraża się w tym jednoczeniu. Uważając tę interpretację za słuszną, musimy powiedzieć, że Crespy (dz. cyt., s. 115) zbyt pospiesznie napisał, iż Teilhard uczynił z *Mitsein* podstawową strukturę bytu. Jeszcze mniej przekonują nas Smulders (*Theologie und Evolution* [...], s. 101/i Haas (art. cyt., s. 515—516), gdy w wypowiedzi Teilharda doszukują się tomistycznego sensu, wyrażonego w formie: *Ens et unum convertuntur*, lub w twierdzeniu: *Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa* (św. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, qu. II, a. 2, ad 2, swobodny cytat).

<sup>34</sup> Relacjonując za de Lubac (dz. cyt., s. 289). Barthélemy — Madaule (dz. cyt. s. 604) odwołuje się przy cytowaniu wskazanej formuły do *Mon univers* (1924).

<sup>35</sup> Esej z datą 25 listopada 1946 r. — *Oeuvres*, t. VII, s. 158.

może dopełniać się tylko na istniejącym wpraw podłożu<sup>36</sup>. O ile ten akt zjednoczenia działa w ramach tego, co już jest rzeczywistością, mając na celu zwiększenie jego zasobów bytowych, nosi u Teilharda nazwę „przekształcenia stwórczego” (*la transformation créatrice*)<sup>37</sup>, które, jego zdaniem, „tłumaczy, bez przerwania ram kosmicznych, życie po materii, myśl po instynkcie, Objawienie po wysiłku rozumu, nową Ziemię po starej, etc.”<sup>38</sup>

Jak przypomina de Lubac<sup>39</sup>, Teilhard miał stale świadomość niedostatków swej teorii „zjednoczenia stwórczego”, której formuły uważał za prowizoryczne i domagające się korektur oraz wyjaśnień, zwłaszcza gdy idzie o jej rozciągnięcie na ukształtowanie duszy ludzkiej i na stworzenie początkowe<sup>40</sup>. Wahanie się Teilharda jest całkowicie zrozumiałe, gdyż w wypadku wspomnianej ekstensji zmienia się sens formuły *créer, c'est unir*, która, zamiast być wyrazem jakiejś „fenomenologii” aktu stwórczego ściśle rozumianego, staje się jego metafizycznym określeniem przez „mechanizm” jednoczenia. Trudności, jakie przedstawia ten nowy sens, budziły u Teilharda pytanie, czy teoria „zjednoczenia stwórczego” nie jest tylko „fenomenologicznym” przedstawieniem bytowego wzrostu kosmosu<sup>41</sup>. Wątpliwości przeżywane przez Teilharda musiały być szczególnie żywe w szczytowym okresie jego twórczości, gdyż w tym czasie teoria „zjednoczenia stwórczego” zesła wyraźnie

<sup>36</sup> Korzystam z tekstu podanego przez Labourdette (art. cyt., s. 431, przyp. 2).

<sup>37</sup> Szczegółowej analizie teilhardowskiego pojęcia „przekształcenia stwórczego” dokonała Barthélemy — Madaule (dz. cyt., s. 45—61). Byłoby jednak rzeczą bardzo pożądaną mieć teksty samego ks. Teilharda odnoszące się do „przekształcenia stwórczego” lub stwarzania przez przekształcenie. Jest to szczególnie konieczne z tej racji, że Barthélemy — Madaule sugeruje, iż według francuskiego jezuitę nawet stwarzanie początkowe ma postać przekształcenia, a równocześnie definiuje „przekształcenie stwórcze” jego słowami jako akt, który *se servant d'une créée préexistante, l'agrandit en un être tout nouveau*.

<sup>38</sup> List z 21 XII 1919, z którego fragment przytacza ks. de Lubac w dz. cyt., s. 286, przyp.

<sup>39</sup> Dz. cyt., s. 289.

<sup>40</sup> W liście z 24 III 1917, pisanym do Małgorzaty Teillard — Chambon, Teilhard w tych słowach wyraził swe refleksje krytyczne na temat eseju *La lutte contre la multitude* [...]: *La portée philosophique est évidemment très approximative, et même d'apparence manichéenne. Je l'ai laissée telle quelle faute de pouvoir m'exprimer mieux et parce qu'il me paraît que sous des termes un peu faux ou contradictoires, il se cache „une direction de vérité” qu'appauvrirait un langage plus correct dans sa logique ou son orthodoxie de surface. (Genèse d'une pensée, Lettres 1914—1919 présentées par Alice Teillard — Chambon et Max Henri Bégouën et précédées d'une Introduction de Claude Aragonnés, Paris, 1961, s. 245.)* W liście z 8 I 1917, skierowanym również do tej samej adresatki (tamże, s. 272), akcenty pewnej samokrytyki zdają się zniknąć, niemniej jednak sporadycznie będą stale dochodziły w jakiejś mierze do głosu. Do tego, co w tym względzie przytoczył de Lubac (dz. cyt., l. c.), można dodać ramową wypowiedź Teilharda z listu do M. Teillard — Chambon, pochodzącą z 21 VIII 1919 (*Genèse d'une pensée*, s. 396).

<sup>41</sup> Oto, co Teilhard pisał w *Mon univers* (1918): *Supposons prouvé que la création et la spiritualisation des êtres ne puissent en aucune façon se réduire au mécanisme d'une union. Il pourrait demeurer vrai qu'une unification progressive des choses accompagne, mesure leurs accroissements entitatifs. L'union resterait alors la loi apparente, empirique, du perfectionnement et de la sanctification des créatures.* Fragment przytoczony przez Barthélemy — Madaule (dz. cyt., s. 602—603).



na dalszy plan. Na czoło wysunęło się natomiast inne pojęcie stwarzania w znaczeniu ścisłym, które Teilhard sformułował bardzo wcześniej, bo jeszcze w r. 1921 (art.: *Comment se pose aujourd' hui la question du transformisme*<sup>42</sup>). To pojęcie, które w swej treści ześrodkowuje się na dostępnych doświadczeniach skutkach interwencji Pierwszej Przyczyny, nie zakłada, obiektywnie rzecz biorąc, kategorii jednoczenia, chociaż Teilhard przedstawił je w powiązaniu z tą kategorią w eseju *Un seuil mental sous nos pas: Du cosmos à la cosmogénèse*<sup>43</sup>.

Jest to pojęcie stwarzania typu ewolucyjnego (*une création de type évolutif*)<sup>44</sup>, przy którym Bóg jest to Bóg kosmogenezы, tzn. Bóg „ożywiający”, wywołujący ewolucję (*évoluteur*)<sup>45</sup>, *Dieu faisant se faire les choses*<sup>46</sup>. Według tego pojęcia czynność stwórcza Pierwszej Przyczyny nie wstawia swych dzieł zewnętrznie, w sposób widocznie natrętny, między byty już istniejące. Stąd też ta czynność, będąca czynnością współrozciągłą z całością trwania, a więc i z jego przekształceniami zjawiskowymi<sup>47</sup>, nie wprowadza żadnego rozdarcia w obrębie zmysłowego świata, tak iż nowe rzeczywistości, nawet gdy z filozoficznego punktu widzenia trzeba o nich powiedzieć, że mają istotnie różną naturę, nie są pozbawione antecedensów<sup>48</sup> i nie pociągają swym wystąpieniem żadnego zatrzymania biegu zjawisk. Pozytywnie chodzi, zdaniem Teilharda, przy stwarzaniu typu ewolucyjnego o bezpośrednie działanie Boże na natury rzeczy, w następstwie którego rodzą się sukcesywnie w ramach przyrody nowe jeststwa, powiązane z sobą fizycznie w swym pojawianiu się i przeznaczeniu. Teilhard sądził, że czynność stwórcza nie jest mimo takiego stosunku do zjawisk ani mniej istotną, ani mniej powszechną, ani przede wszystkim mniej wewnętrzną<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> „Études”, t. CLXII, 1921 — *Oeuvres*, t. III: *La vision du passé*, Paris 1957, s. 39

<sup>43</sup> Jak wyż., s. 271.

<sup>44</sup> *Que faut-il penser du transformisme?*, „Dossiers de la Commission synodale”, Pekin, t. II, czerwiec — lipiec 1929; „Revue des Questions Scientifiques”, 4 ser., t. XVII, 1930, z. 1 — *Oeuvres*, t. III, s. 217. Zob. jeszcze w tym samym tomie pism Teilharda s. 219—220.

<sup>45</sup> *Un seuil mental sous nos pas: Du cosmos à la cosmogénèse*, jak wyż., s. 270—271. Zob. trafne uwagi Smuldersa (dz. cyt., s. 74) o sensie wprowadzonych przez Teilharda nowych określeń Boga Stwórcy.

Pojęcie Boga kosmogenezы francuski jezuita przeciwstawiał we wskazanym eseju (s. 270) pojęciu Boga kosmosu, to znaczy, według jego rozumienia, pojęciu Stwórcy typu „sprawczego”. Przy tym przeciwstawianiu chodziło mu, jak wyjaśni w liście z 20 I 1954 o próbę myślenia w terminach „przyczyny formalnej” (*Lettres de voyages*, 1923—1955, s. 35).

Sygnalizuję tylko nie ogłoszony dotąd w całości drukiem krótki esej Teilharda *Le Dieu de l'évolution* (25 X 1953), z którego, niestety, nie mogłem korzystać.

<sup>46</sup> *Que faut-il penser du transformisme?*, jak wyż., s. 217. Pojęcie stwarzania typu ewolucyjnego występuje jeszcze w takiej wypowiedzi Teilharda: *Dieu nous crée, il agit sur nous, à travers l'Évolution. (Sur les bases possibles d'un credo humain commun)*, Pekin, 30 III 1941 — *Oeuvres*, t. V, s. 104)

<sup>47</sup> Korzystam z formuł wysuniętych przez Barthélemy — Madaule (dz. cyt., s. 47).

<sup>48</sup> Według Teilharda pojawienie się określonej rzeczywistości bez antecedensów byłoby ze stanowiska doświadczenia jakimś „monstrum” (*un „monstre expérimental”*).

<sup>49</sup> *Note sur la notion de transformation créatrice*, fragment przytoczony przez Rideau w dz. cyt., s. 388, przyp. 47; *Comment se pose aujourd' hui la question du trans-*

Kierując się tą koncepcją stwarzania, Teilhard nie widział, dlaczego nie można by przyjąć, że Bóg, chcąc całkowicie wolnym i specjalnym aktem Swej woli, by ludzkość wieńczyła Jego dzieło, ułożył w ten sposób bieg świata przed wystąpieniem człowieka, iż ten pojawił się w określonym momencie „jako owoc oczekiwany w sposób naturalny przez formy rozwojowe życia” (*comme le fruit naturellement attendu par les développements de la Vie*)<sup>50</sup>. A w przedmiocie samej duszy ludzkiej francuski jezuita napisał: „Stwórca nie pchnął jej pewnego pięknego dnia w świat sztucznie przygotowany na jej przyjęcie. Ale On doprowadził do jej narodzenia za pierwszym razem i w dalszym ciągu doprowadza każdego dnia do narodzenia nowych dusz przez działanie cudownie dołączone od samego początku do biegu wszechświata”<sup>51</sup>. Tak rozumianą genezę duszy ludzkiej Teilhard określił jeszcze jako jej mozolne wynurzanie się z materii pod przyciągającym działaniem Bożym (*sous l'attrait de Dieu*), realizowane na drodze syntezy i ześrodkowania<sup>52</sup>. Abstrahując (jak można sądzić) od sprawczej ingerencji ze strony Boga, Teilhard twierdził<sup>53</sup>,

---

*formisme*, jak wyż., s. 37, 39; *L'hominisation — Introduction à une étude scientifique du phénomène humain* (6 V 1923 lub 1925), *Oeuvres*, t. III, s. 104; *Le paradoxe transformiste — A propos de la dernière critique du transformisme par M. Vialleton*, „Revue des Questions Scientifiques”, 4 ser., t. VII, 1925, z. 1, s. 80 — *Oeuvres*, t. III, s. 142, przyp.; *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution* (esej z datą Wniebowstąpienia 1926 r.), *Oeuvres*, t. III, s. 187—191; art. *Le phénomène humain*, „Revue des Questions Scientifiques”, 4, ser., t. XVIII, listopad 1930 — *Oeuvres*, t. III, s. 321; *La place de l'homme dans l'univers — Réflexions sur la complexité* (prelekcja wygłoszona w Pekinie 15 listopada 1942), *Oeuvres*, t. III, s. 316 (przyp.), 323 — 324; *Esquisse d'une dialectique de l'esprit*, jak wyż., s. 152—153.

Zob. także formuły Teilharda przytoczone przez Barthélemy — Madaule (dz. cyt., s. 47).

<sup>50</sup> *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution* — jak wyż., s. 189. Podobnie wypowiedział się już Teilhard w artykule *L'homme devant les enseignements de l'Eglise et devant la philosophie spiritualiste* (*Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, wyd. IV całkowicie przerobione pod kierunkiem A. d'Alès, t. II, Paris 1911, kol. 512): *L'homme n'a pas trouvé la Nature en y pénétrant: mais, par quelque chose de lui-même, il est pris dans cette sorte de déterminisme vital qui a présidé à l'apparition graduelle des divers organismes sur la Terre. Il a surgi à une heure et dans des conditions que dictait l'ensemble des lois physiques et biologiques. Il a „poussé” dans le monde, plutôt qu'il n'y a été greffé. Il était un fruit attendu, et en quelque sorte impliqué dès les origines.*

<sup>51</sup> Tekst oryginalny przedstawia się następująco: *Le Créateur ne l'a pas jetée un beau jour, dans un monde artificiellement préparé pour la recevoir. Mais il l'a fait naître une première fois, et il continue à la faire naître, chaque jour, par une action merveilleusement mêlée, depuis toujours, à la marche de l'Univers. (Les fondements et le fond de l'idée d'évolution — jak wyż., s. 190.)*

<sup>52</sup> *L'esprit nouveau*, Pekin, 13 II 1942, druk. pt. *L'esprit nouveau et le cône du temps* w „Psyché”, w nrze z listop. 1964, i przedruk. tamże, w nrze za styczeń i luty 1955 — *Oeuvres* t. V, s. 123.

Mysł o wynurzaniu się duszy ludzkiej z materii wystąpiła również u ks. Teilharda *implicite* w takiej np. wypowiedzi: *Il nous faut [...] accepter que l'Homme soit né tout entier du Monde — non pas seulement ses os, sa chair, — mais son incroyable pouvoir de penser. (L'esprit de la Terre, 9 III 1931 — Oeuvres, t. VI: L'énergie humaine, Paris 1962, s. 26.)*

<sup>53</sup> List z 13 III 1954 do Maryse Choisy, druk. w „Psyché”, nr 99—100, styczeń — luty 1955, s. 9.

że wynurzenie się duszy ludzkiej z materii dokonuje się dzięki działaniu „pankosmicznemu” materii (*par opération pan-cosmique de la Matière*). W tej perspektywie „fenomenologicznej” materia przedstawiła się francuskiemu jezuitcie jako „harmonijne źródło dusz” (*la source harmonieuse des âmes*)<sup>54</sup>, jako „matryca” (*matrix*) ducha<sup>55</sup>, a więc jako coś, co jest obdarzone mocą „duchową”<sup>56</sup>, to znaczy — jak należy utrzymywać ze względu na mówienie o niej w ramach empirycznej fenomenologii „naukowej” i przy utożsamianiu tego, co duchowe, z tym, co psychiczne<sup>57</sup> — zdolnością warunkowania zjawiskowej emergencji procesów psychicznych, kulminujących w przejawach o charakterze ludzkim.

Pojęcia stwarzania typu ewolucyjnego, które odnosi się do powstawania nowych bytów w obrębie już istniejącej przyrody, nie mógł Teilhard rozciągać na stwarzanie początkowe. Stąd też, gdy w *Comment je vois* podjął ponownie (jak się zdaje, w sposób bardziej systematyczny) zagadnienie zaistnienia wszechświata, powrócił do rozwiązania, które w tym względzie przedstawił ze stanowiska swej „metafizyki zjednoczenia” w esejach z r. 1917 — 1924. Oto, jak Teilhard stale przedstawiał sobie stwarzanie początkowe:

Bóg jednocząc się z Sobą, aby istnieć<sup>58</sup> i aby mieć równocześnie strukturę trynitarną<sup>59</sup>, wywołuje *ipso facto* wokół Siebie, na Swoich peryferiach czy antypodach, rodzaj opozycji do Siebie pod postacią czystej mnogości<sup>60</sup>, czyli czegoś, co nie posiadając żadnych granic i żadnej formy<sup>61</sup>, ma być ze swej istoty nieskończenie rozrzedzone, rozproszkowane, podzielone w sobie<sup>62</sup>. Ta mnogość antypodialna jest czystą możliwością<sup>63</sup>, będącą nicością, ale nie czystą nicością jakiejś pseudoidei, lecz „nicością prawdziwą” (*le vrai Néant*), „nicością fizyczną” (*le Néant physique*), „rodzajem nicości pozytywnej” (*une sorte de Néant positif*), która znajduje się w przedsiönku bytu, a nawet stanowi jego niższy bie-

<sup>54</sup> *La puissance spirituelle de la matière*, Jersey, 8 VIII 1919 — *Hymne de l'univers*, Paris 1961, s. 73. Jak trafnie zauważono w przypisku od wydawcy (l. c.), *en Création à forme évolutive, il a fallu la Matière pour que, sur terre, put apparaître l'esprit*.

<sup>55</sup> List cyt. do Choisy, l. c.

<sup>56</sup> *La puissance spirituelle de la matière*, jak wyż., l. c.; *Oewres*, t. IV: *Le milieu divin*, Paris 1957, s. 123, 127.

Jak się wydaje, ks. Teilhard pisał w tej drugiej pracy o mocy duchowej materii nie tylko z pozycji swej koncepcji życia wewnętrznego, ale również ze stanowiska przyrodniczo rozumianej genezy duszy ludzkiej.

<sup>57</sup> Na to utożsamianie zwrócił już uwagę Hengstenberg (dz. cyt., s. 93).

<sup>58</sup> Ja pisze Teilhard, *Dieu lui-même, en sens rigoureusement vrai n'existe qu'en s'unissant*. (*Comment je vois*: wg Labourdette, art. cyt., s. 431.)

<sup>59</sup> Tamże. Teilhard pisze o trynitarnym przeciwstawianiu się Sobic Boga lub skrótkowo o Jego „trynizowaniu się” (*se trinitiser*). Zob. trafne uwagi Smuldersa (dz. cyt., s. 102) o tym etapie wywodów Teilharda.

<sup>60</sup> Streszczam tekst z *Comment je vois*, podany przez Labourdette (art. cyt., l. c.). W *L'union créatrice* (zob.: Tresmontant, dz. cyt., s. 112) Teilhard wyraził się w sposób bardziej antropomorficzny: *Dès toute éternité, Dieu voyait, sous ses pieds, l'ombre éparpillée de son Unité...*

<sup>61</sup> *Les noms de la matière*; Tresmontant, dz. cyt., s. 113, przyp.

<sup>62</sup> *La lutte contre la multitude* (...), fragment uwzględniony przez Tresmontant w dz. cyt., s. 111; *L'union créatrice*, tekst przytoczony tamże, s. 112.

<sup>63</sup> *Comment je vois*, zdanie podane tamże (l. c.).

gun<sup>64</sup>. Czystą mnogość można także nazwać „nicością stwarzalną” (*le Néant créable*), bo choć nie jest czymś, co by kiedykolwiek istniało lub mogło istnieć, to jednak przez swe bierne uzdolnienie do uporządkowania, czyli do zjednoczenia, stanowi możliwość istnienia, co więcej — mieści w sobie „wołanie” o istnienie<sup>65</sup>, a nawet zawiera w sobie *une aptitude absolue à donner quelque chose*<sup>66</sup>. Z tej mnogości wynurzy się później konkretna materia, nie mająca żadnego ściśle oznaczonego początku<sup>67</sup>. Akt stworzenia w stosunku do czystej mnogości zasadał się na ograniczeniu jej uzdolnienia do dysocjacji, mającym na celu otrzymanie monad obdarzonych coraz bardziej syntetycznym charakterem<sup>68</sup>. Ustosunkowanie się Boga do czystej mnogości w ramach tak rozumianego aktu stworzenia jest walką prowadzoną z ową mnogością<sup>69</sup>. Przy tym, gdy idzie o „wołanie” o byt, w niej zawarte, wszystko się dokonuje tak, jak gdyby Bóg nie mógł się oprzeć temu wołaniu (*tout se passe comme si Dieu n'avait pas pu résister*)<sup>70</sup>.

3. Jak możemy ocenić podjęte przez Teilharda próby nowego spojrzenia na akt stwarzania w znaczeniu ścisłym?

Francuski jezuita trafnie zauważył, że ten akt można ująć od strony jego skutków, o jakich daje się mówić w płaszczyźnie empirycznej fenomenologii „naukowej”. Przy takim podejściu poznawczym przez stwarzanie będzie się rozumiało jednoczenie, gdyż w nim dla naszego doświadczenia przedstawia się w swoich skutkach ingerencja Pierwszej Przy-

<sup>64</sup> *Le Néant pur* — utrzymywał Teilhard — *est un concept complètement vide, une pseudo-idée. Le vrai Néant, le Néant physique, celui qui est au vestibule de l'être, celui où viennent converger par leur base tous les Mondes possibles, c'est le Multiple pur, c'est la Multitude.* (*La lutte contre la multitude* (...), wypowiedź przytoczona przez Tresmontant w dz. cyt., s. 112—113, przyp.) O „rodzaju nicości pozytywnej” Teilhard pisał w *L'union créatrice* a o czystej mnogości jako o niższym biegunie bytu — w *Les noms de la matière*. Zob. Tresmontant, dz. cyt., s. 113.

<sup>65</sup> Teilhard wyraża się: *une possibilité, une imploration d'être.* (*Comment je vois*; Tresmontant, dz. cyt., s. 111.)

<sup>66</sup> *L'union créatrice*; Tresmontant, dz. cyt., s. 112.

Jak już zauważył Hengstenberg (dz. cyt., s. 125), czystej mnogości w ujęciu Teilharda nie można utożsamiać z materią pierwszą Arystotelesa. Przeciwnie zdanie Tresmontant (dz. cyt., s. 112—113) i Smuldersa (dz. cyt., s. 103) jest zupełnie nieuzasadnione.

<sup>67</sup> *Les noms de la matière*; Tresmontant, dz. cyt., s. 113, przyp.

<sup>68</sup> *La lutte contre la multitude* (...); Tresmontant, dz. cyt., s. 111.

Jak pisał Teilhard, *plus l'union a été réalisée intime entre des éléments plus variés (plus la multitudes a été vaincue), plus l'être est apparu parfait et conscient. Plus esse = plus, et a pluribus, uniri.* (Tamże.)

W *Comment je vois* Teilhard zaznaczył, że *non point du tout par impuissance [...] mais en vertu de la structure même du Néant sur lequel il se penche, Dieu, pour créer, ne peut procéder que d'une seule façon: arranger, unifier petit à petit, sous son influence attractrice, en utilisant le jeu tâtonnant des grands nombres, une multitude immense d'éléments, d'abord infiniment nombreux, extrêmement simples et à peine conscients, — puis graduellement plus rares, plus complexes et finalement doués de réflexion.* (Wypowiedź zamieszczona przez Crespy, dz. cyt., s. 121.)

<sup>69</sup> *La lutte contre la multitude* [...]; Tresmontant, dz. cyt., s. 112.

<sup>70</sup> *Comment je vois*; Labourdette, art. cyt., s. 431.

czyny, realizowana w trakcie kosmo-, bio- i noogenezy<sup>71</sup>. Gdy akt stwarzania pojmujemy we wskazanych perspektywach jako jednoczenie, akt ten staje się jakoś bliższy dla naszego umysłu, chociaż przyznać trzeba, że to przybliżenie zostało okupione pominięciem wszelkich określeń ze strony metafizyki.

Na podkreślenie zasługuje okoliczność, że wskazane ujęcie stwarzania nie mieści w sobie żadnej sprzeczności logicznej. Jeżeli o. Filip od św. Trójcy wystąpił z zarzutem takiej sprzeczności<sup>72</sup>, to tłumaczy się tym, że doszedł do błędnego przeświadczenia, iż Teilhardowi chodziło o ukazanie z „fenomenologicznego” punktu widzenia aktu stwórczego jako takiego. Musimy natomiast stwierdzić, że Teilhard uwikłał się w sprzeczności logiczne, gdy rozciągnął swoje rozumienie stwarzania na stwarzanie początkowe, wchodzące na tory mało szczęśliwej metafizyki. To, co w pierwszym rzędzie uderza w tej metafizyce, to sprzeczność, jaka występuje między jej obiektywnymi implikacjami lub formalnymi twierdzeniami a tym, co jej autor miał niewątpliwie na uwadze.

I tak, nie zamierzał on przeczyć temu, że wszechświat, wzięty jako całość, został stworzony przez Boga *ex nihilo subiecti*. Crespy<sup>73</sup>, a zwłaszcza de Lubac<sup>74</sup>, Smulders<sup>75</sup> i Labourdette<sup>76</sup>, doskonale uwydatnili ten szczegół. Ale z intencją podjęcia dla całego kosmosu idei stworzenia bez jakiegos istniejącego w pierw podłoża nie dają się pogodzić obiektywne implikacje, jakie Teilhard wprowadził definiując od strony metafizyki istotę aktu stwórczego przy pomocy kategorii zjednoczenia. Wszak jednoczyć można tylko to, co już w jakiś sposób istnieje. W wypadku braku wszelkiego substratu nie można mówić ze sensem o żadnym jednoczeniu, bo wtedy nie ma czego jednoczyć<sup>77</sup>. Jeżeli Teilhard utrzymywał inaczej, to stało się tak dlatego, że niefortunnie odwołał się do błędnie rozumianego stosunku między ruchem a rzeczą będącą w ruchu. Sądził mianowicie, że jak ta rzecz jest fizycznie współzrodzona przez ruch, który ją ożywia, tak byt może powstać przez akt zjednoczenia bez istniejącego w pierw podłoża. Tak jednak rozumować przez analogię nie można już choćby dlatego, że to, co jest w ruchu w jakimś układzie odniesienia, nie sprzawadza się do tego ruchu i wyprzedza go pod względem istnienia a przynajmniej pod względem natury. Ponadto, gdy idzie o byt stworzony w ścisłym znaczeniu, to o nim nawet tego nie można orzec, co daje się powiedzieć o rzeczy będącej w ruchu, gdyż ten byt musi

<sup>71</sup> Hengstenberg nie jest daleki od takiego ujęcia, gdy pisze: (...) *ist wahr, dass zum Schöpfungsgeschehen nicht nur die Vereinigung des einzelnen Geschaffenen mit Gott gehört, sondern auch die Vereinigung mit den Mitgeschaffenen in einer Schöpfungs- und Sinnordnung* (...). Dz. cyt., s. 167.

<sup>72</sup> Dz. cyt., s. 153—155.

<sup>73</sup> Dz. cyt., s. 118—119.

<sup>74</sup> Dz. cyt., s. 282—284.

<sup>75</sup> Dz. cyt., s. 103—104.

<sup>76</sup> Art. cyt., s. 432.

<sup>77</sup> *La notion d'„union“ [...] — zauważa słusznie Corvez — présuppose nécessairement ce qui est à unir [...]. On ne peut récuser cette évidence, qui interdit absolument la transposition de l'idée d'union à l'origine première de toute chose.* (Art. cyt., s. 561)

być pierwszy pod każdym względem<sup>78</sup>. Okazuje się więc, że Teilhard nie zdołał dowieść, że stwarzanie, pojęte w swej istocie ze strony metafizyki jako jednoczenie, nie zakłada żadnego substratu.

Ten substrat francuski jezuita wprowadził także wbrew swym intencjom, gdy całkowitą nicością utożsamił z czystą mnogością, która ma stanowić rodzaj opozycji do bytu Bożego. Wszak taka mnogość, która ma być czymś nieskończeniem rozproszkowanym, podzielonym w sobie, daje się obiektywnie pomyśleć wyłącznie w relacji do bytu realnego, jako następstwo jego podziału na nieskończoną ilość wyróżnionych od siebie jednostek transcendentalnych<sup>79</sup>. I Teilhard nie uszedł tej konieczności myślowej, bo choć podkreślał tożsamość czystej mnogości z nicością, to jednak, wpadając w sprzeczność z tym swym oświadczeniem, twierdził, jak już wiemy, że owa mnogość jest nicością fizyczną i pozytywną, czymś, co stanowi niższy biegun bytu realnego, o ile jest „wołaniem” o istnienie realne, możliwością takiego istnienia, a nawet bezwzględny uzdolnieniem do wydania z siebie jakiejś rzeczy<sup>80</sup>. Takie rozumienie czystej mnogości przypomina, jak na to zwrócił uwagę Journet<sup>81</sup>, „Mieszanie” z poglądów manichejczyków i katarów, której echo można współcześnie odnaleźć w pojęciu nicości wysuniętym przez Heideggera<sup>82</sup>. Niezależnie od tego, jakie byłyby pozytywne uzależnienia poglądów Teilharda na czystą mnogość<sup>83</sup>, można, jak się zdaje, uważać za rzecz dość prawdopodobną, że pierwiastkowo tłumaczą się one podjęciem tezy

<sup>78</sup> Zasadniczo w ten sposób rozumował już Corvez (art. cyt., l. c.). Mniej precyzyjnie od tego autora krytykuje ujęcie Teilharda Labourdette, który pisze: *On peut [...] reprocher à l'A. de ne pas distinguer entre l'union et les réalités unies, parce qu'il donne une portée ontologique à l'affirmation scientifique que le mouvement ne se distingue pas du mobile.* (Art. cyt., s. 432.)

<sup>79</sup> Por. uwagi św. Tomasza z Akwinu o mnogości w *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, in lib. I, dist. XXIV, qu. I, a. 3, w *In Metaphysicam Aristotelis commentaria* (cura et studio P. Fr. M. R. Cathala OP, Taurini MCMXXVI), lib. V, lect. XV, n. 978, lib. X, lect. VIII, n. 2090—2091, 2096, i w *Sum. theol.*, I, qu. XI, a. 2.

<sup>80</sup> Szereg trafnych uwag krytycznych w przedmiocie stosunku czystej mnogości do bytu realnego wysunęli Smulders (dz. cyt., s. 103—104), Hengstenberg (dz. cyt., s. 125) i Corvez (art. cyt., s. 560—561). Nie wydaje się, by de Lubac (dz. cyt., s. 281—283) i Haas (art. cyt., s. 522—523) dowiedli, że w wypadku czystej mnogości, którą miał na uwadze Teilhard, chodzi jedynie o światy możliwe do stworzenia. Nie przekonywa również twierdzenie Rideau (dz. cyt., s. 330—331), że owa mnogość — to całkowita nicność.

<sup>81</sup> W cyt. wyż. recenzji książki Nellięgo, s. 320, kol. 2.

<sup>82</sup> *Le Néant ne reste pas l'opposé indéterminé à l'égard de l'existant, mais il se présente comme com-positant l'être de cet existant. (Qu'est-ce que la métaphysique, suivi de traits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin, traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin, (bmv) 1951, s. 40.* Zob. cały tekst wykładu inauguracyjnego, jaki 24 VII 1929 r. Heidegger wygłosił w auli uniwersytetu we Fryburgu w Bryzgowii na temat istoty metafizyki. Por.: Alphonse De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*<sup>4</sup>, Louvain 1955, s. 256—261.

Ten szczegół domagałby się osobnego studium.

Bergsona<sup>84</sup> lub Blondela<sup>85</sup>, iż pojęcie nicości bezwzględnej jest pseudopojęciem, pozorem pojęcia. Twierdzenie Teilharda z *La lutte contre la multitude* (...), że „czysta nicość jest pojęciem całkowicie pustym, pseudoideą”, skłania do przypuszczenia, że zostało zapożyczony u jednego lub drugiego dopiero co wymienionego autora.

Pisząc *L'union créatrice*, Teilhard nie ukrywał tego, że jego koncepcja nicości „pozytywnej” wywołuje ciężkie zastrzeżenia. Wszak wysuwając tę koncepcję, podsuwa się myśl, że Bóg miał poza Sobą oparcie dla Swej akcji stwórczej lub przynajmniej, że ta jego akcja tłumaczy się wywołaną przezeń reakcją<sup>86</sup>. A w dalszej konsekwencji sugeruje się, że stwarzanie nie było dla Boga czymś całkowicie wolnym, lecz stanowiło przedmiot interesu quasi-absolutnego. Wszystko to *redolet manichaeismum*, przyznawał Teilhard. Ale zaraz rzucił pytanie, czy, gdy się jest szczerym ze sobą, można wybrnąć z tych trudności bez zejścia na tory tłumaczeń całkowicie werbalnych?<sup>87</sup> Niemniej jednak w eseju *Mon univers* (1924). Teilhard napisał, że Bóg mógł obejść się bez świata. Ale później, gdy w *Comment je vois* i w *Le coeur de la matière* przeciwstawił się na nowo z właściwą sobie pasją koncepcji stwarzania „jako niemal arbitralnego czynu Pierwszej Przyczyny”, wrócił w jakiejś mierze do ujęcia z r. 1917 utrzymując, że zjednoczenie stwórcze jest w pewnym stopniu niezbędne Bogu do istnienia, tak że wszechświat stanowi dopełnienie i wykończenie Jego bytu. Tę swoją wypowiedź Teilhard usiłował złagodzić znanymi już nam uwagami, że przy głębiach natury Bożej nie podobna odróżnić w sposób zdecydowany całkowitej konieczności od najwyższej wolności i że „fenomenologicznie” tak się rzecz przedstawia, jakby Bóg nie mógł oprzeć się podjęciu aktu stwórczego. Te wyjaśnienia nie mogą nas

<sup>84</sup> *L'évolution créatrice — Oeuvres, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, Paris, 1959, s. 730—745.*

Wskazane dzieło Bergsona Teilhard czytał chciwie jako kleryk, gdy w czasie przerwy w swych studiach filozoficznych i teologicznych wykładał fizykę i chemię w średnim kolegium jezuickim Świętej Rodziny w Kairze.

<sup>85</sup> *L'action — Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris 1893, s. 31—39.*

Jak zauważył Chrystian d'Armagnac SJ (*De Blondel à Teilhard — Nature et intériorité*, „Archives de Philosophie”, XXI (1958), s. 311), jest rzeczą dość prawdopodobną, że, podejmując w grudniu r. 1919, za pośrednictwem Augusta Valensin SJ, wymianę myśli z Blondelem (zob. *Maurice Blondel et le Père Teilhard de Chardin; Mémoires échangés en décembre 1919, présentés par Henri de Lubac*, cyt. „Archives”, XXIV (1961), s. 123—156), Teilhard zapoznał się z tekstem jego *L'action* (...), chociaż mógł tę sławną rozprawę doktorską przeczytać jeszcze wcześniej, zachęcony do jej lektury przez swego przyjaciela, jakim był wymieniony wyżej pośrednik, dawny uczeń filozofa z Aix-en-Provence.

<sup>86</sup> W oryginale: *que le Créateur a trouvé, hors de lui, un point d'appui, ou du moins une réaction.*

Hengstenberg w ten sposób interpretuje stan rzeczy brany pod uwagę przez francuskiego jezuitę: *Ist dieses Nichts, die „zersetzte Vielheit”, das „erschaffbare Nichts” („Néant créable”) auch nach Teilhard nicht absolut autonom, da der Schöpfer es als Antipoden seiner selbst, als „zerstreuten Schatten seiner Einheit”, setzt, so gerät der Schöpfer damit doch hinsichtlich seines Schaffenskönnens in Eine Bedingtheit, da er nicht schaffen kann, ohne es „zuerst “zu setzen. Dz. cyt., s. 125.*

<sup>87</sup> Wg tekstu cyt. przez Tresmontant (dz. cyt., s. 113—114) i *Journet (L'effort théologique du P. Teilhard de Chardin, s. 317).*

jednak w pełni zadowolić, gdyż odnoszą się częściowo do innego tematu. Niemniej wszakże dowodzą one, że Teilhard widział i na omawianym obecnie odcinku konieczność wprowadzenia korektur do swojej metafizyki stworzenia. Stąd też zarzut Ludwika Cogneta<sup>88</sup>, Mikołaja Corte'a<sup>89</sup>, że francuski jezuita przyjął konieczność aktu stwórczego, domaga się stonowania. Ale całkowicie pozytywna ocena teilhardowskiego ujęcia tego aktu, jaką wysunęli Crespy<sup>90</sup>, Barthélemy — Madaule<sup>91</sup>, Leys<sup>92</sup> Haas<sup>93</sup> i Rideau<sup>94</sup>, jest niewątpliwie przesadną.

To, co jeszcze można wytknąć opracowanej przez Teilharda „zjednoczeniowej” metafizyce stwarzania — to uleganie wyobraźni przestrzennej, prowadzące do szczególnych antropomorfizmów. Na ten brak zwrócili już uwagę Smulders<sup>95</sup> i Labourdette<sup>96</sup>, podkreślając przeciw francuskiemu jezuitcie, że nie ma czegoś na „zewnątrz” Boga, że w stosunku do Niego nie istnieją żadne antypody, ani nie istnieje coś Mu przeciwnego, ani też nie ma żadnej „próżni”, którą On miałby wypełnić przez stworzenie.

Przedstawione zastrzeżenia prowadzą nas do wniosku, że Teilhard nie dowiódł, iż pojęcie Stwórcy typu „sprawczego”, czyli, jak się wyrażał, pojęcie Boga kosmosu, należy zastąpić przez pojęcie Stwórcy typu jednoczącego — pojęcie Boga kosmogenezы. Nie chcę jednak powiedzieć, żeby pojęcie Boga kosmogenezы było pojęciem całkowicie bezprzedmiotowym. Bóg jest również i Bogiem kosmogenezы, ale jest nim w znaczeniu, które jednocześnie godzi ze stwórczością „sprawczą”.

Nie mogąc pozytywnie ustosunkować się do „zjednoczeniowej” metafizyki stwarzania Teilharda, musimy podkreślić dużą trafność wprowadzonego przezeń pojęcia stwarzania typu ewolucyjnego. Należy tylko uwolnić to pojęcie od jego niekoniecznego powiązania z metafizycznie rozumianą kategorią jednoczenia. O ile mi wiadomo, żaden z myślicieli katolickich nie wyraził tak szczęśliwie stosunku aktu stwórczego w znaczeniu ścisłym do zjawisk, jak to zrobił Teilhard. Mam tu na uwadze wysoce przekonywujące godzenie

<sup>88</sup> *Le Père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine*, Paris 1952, s. 128—129.

<sup>89</sup> *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*, Paris 1957, s. 190—191.

<sup>90</sup> Przytoczywszy formułę Teilharda z *Comment je vois*, dotyczącą stosunku aktu stwórczego do wolnej woli Bożej, Crespy w ten sposób interpretuje jej sens: *Cette formule familière à l'homme de science n'a jamais introduit qu'un constat phénoménal. Le monde étant ce qu'il est (ou plutôt, ici, ce qu'il sera) et Dieu étant ce qu'il est, tout se passe comme si Dieu n'avait pu s'empêcher de créer, en vertu même de l'identité structurale entre la Trinité et la promesse de monde qui „jaillit” de l'union intra-trinitaire elle-même.* (Dz. cyt., s. 118.)

<sup>91</sup> Według tej autorki ujęcie ks. Teilharda przedstawia się następująco: *La liberté de Dieu est aussi éloignée de la nécessité que de l'arbitraire, ce que nous pouvons comprendre un peu par la liberté de l'homme. Celle de Dieu est sans doute au-delà des deux opposés, dans l'union mystérieuse des contraires.* (Dz. cyt., s. 610.)

<sup>92</sup> Art. cyt., s. 5. — Leys sądzi, że gdy zarzuca się Teilhardowi głoszone konieczności aktu stwórczego, nie bierze się pod uwagę okoliczności, iż ten autor ograniczał się do „fenomenologicznego” punktu widzenia. Leys broni więc Teilharda podobnie jak Crespy.

<sup>93</sup> Art. cyt., s. 523—524.

<sup>94</sup> Dz. cyt., s. 330—333, 376 (przyp. 23).

<sup>95</sup> Dz. cyt., s. 97, 104, 106, 109.

<sup>96</sup> Art. cyt., s. 432.



przez tego autora stwórczej interwencji Bożej w obręb przyrody z badaną od strony przyrodniczej sprawczością własną przyczyn wtórnych, wziętych w ich fizycznym powiązaniu ze sobą<sup>97</sup>. Nawet wtedy, gdy Teilhard pisał, że Bóg ułożył w ten sposób bieg świata przed wystąpieniem człowieka, iż ten pojawił się w określonym momencie „jako owoc oczekiwany w sposób naturalny przez formy rozwojowe życia”, nie można mu, jak się zdaje, niczego zarzucić, gdyż wypowiedział się on jedynie o relatywnych do porządku empiriologicznego skutkach specjalnej i bezpośredniej stwórczej ingerencji Bożej. Podobnie zapewne trzeba ocenić twierdzenie Teilharda, że Bóg doprowadził do narodzenia pierwszej duszy ludzkiej — czyli, jak można sądzić, do jej wystąpienia w sposób empirycznie stwierdzalny — „przez działanie cudownie dołączone od samego początku do biegu wszechświata”. Będziemy także skłonni wysunąć pozytywną waloryzację w odniesieniu do niewiele różniących się od tego twierdzenia formuł Teilharda o mozolnym wynurzaniu się duszy ludzkiej z *materia matrix* na drodze syntezy i postępującego ześrodkowania — o tym wynurzaniu się, o którym zostało powiedziane, że było uwarunkowane przez sprawczą ingerencję Bożą w sferę pankosmicznego działania tejże materii „obdarzonej mocą „duchową” w podanym już przez nas znaczeniu. Tego rodzaju wypowiedzi, jako wypowiedzi odnoszące się do porządku empiriologicznego, a nie ontologicznego, niczego chyba w swej obiektywnej treści nie przekreślają z nauki o szczególnym stworzeniu człowieka, a zwłaszcza z nauki o powołaniu do istnienia duszy ludzkiej *ex nihilo sui et subiecti*. Wiadomo zresztą<sup>98</sup>, że Teilhard przyjmował, iż dusza ludzka nie powstała z materii lub z życia wprawdzie istniejącego<sup>98</sup>, lecz że pojawiła się tylko na bazie tego życia i tej materii tworząc razem ze swą bazą jedną całość organiczną i hierarchiczną, w której elementy wyższe i niższe nie mieszają się z sobą, lecz się wzajemnie warunkują w ten sposób, że element wyższy, jako bardziej zjednoczony, podtrzymuje element niższy, a ten znowu umożliwia elementowi wyższemu wyzwolecie jego siły unifikacyjnej<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> Trudno nie uważać za wyraz nieporozumienia zastrzeżeń, które Hengstenberg (dz. cyt., s. 147) wysunął w przedmiocie formuły Teilharda z *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme* (jak wyż., s. 39): Dieu „fait” moins les choses qu'il ne „les fait se faire”. Zob. dobry komentarz, jaki w odniesieniu do tej formuły przedstawił Smulders w art. *Schöpfung, Entwicklung und Vollendung — Zum Anliegen Teilhard de Chardin*, s. 17—19.

<sup>98</sup> List z maja 1920 r., przytoczony przez Rideau w dz. cyt., s. 335.

<sup>100</sup> W oryginale: *Elle n'est pas créée avec de la Matière ou de la Vie preexistante...* Musimy jednak zarzucić Teilhardowi, że do swego opisu początkowej hominizacji, tj. hominizacji, w ramach której pojawiła się pierwszy raz świadomość refleksyjna (*Oeuvres*, t. I: *Le phénomène humain*, Paris 1955, s. 185 — 186; por. : *L'homínisation [...]*, jak wyż., s. 104; *Le groupe zoologique humain — Structure et directions évolutives*, Paris 1956, s. 79—80), wprowadził niektóre pojęcia sugerujące w swej obiektywnej treści niemożliwą do przyjęcia genezę bytową duszy pierwszego człowieka.

Takim pojęciem jest przede wszystkim pojęcie gruntownego przerobienia całego psychizmu zwierzęcego i jego skonsolidowania się w sobie — tego przerobienia i skonsolidowania, którego rezultatem miało być pojawienie się ludzkiej świadomości refleksyjnej. Jak się wydaje, jest to pojęcie typu empirio — ontologicznego, przy którym chodzi o ujęty od strony zjawiskowej proces bytowego przekształcenia się duszy zwierzęcej, rozpatrywanej pod filozoficznym kątem widzenia, w duszę specyficznie ludzką. Tego wrażenia nie usuwają podane w przypisku do dzieła *Le phénomène humain* (s. 186) wyjaśnienia, że autor ogra-

Dodajmy jeszcze, że Teilhard doskonale rozumiał sens stworzenia w sensie biernym: „Być stworzonym dla wszechświata — pisał w eseju *Les fondements et le fond de l'idée de l'évolution* — jest to znajdować się w tej relacji «transcendentalnej» względem Boga, która czyni go czymś wtórnym, uczestniczącym, zawieszonym u Bóstwa przez sam rdzeń swego bytu”.<sup>101</sup> Tomasz z Akwinu wyraził się zasadniczo w ten sam sposób: *creatio [... est] ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur*<sup>102</sup>.

Teilhard zdawał sobie również sprawę z tego, że z przyjęciem stworzoneści wszechświata w podanym znaczeniu, nie należy wiązać tezy o istnieniu zera doświadczalnego w jego trwaniu, tzn. początku czasowego dającego się zarejestrować przyrodniczymi metodami badań. Zdaniem francuskiego jezuita nieobecność takiego początku jest czymś ze swej istoty postulowanym przez transformizm i przez każde historyczne podejście do rzeczywistości, gdyż dla przyrodnika — ewolucjonisty jakiegokolwiek zjawisko staje się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy ten może je przyczynowo, w charakterystycznym dla siebie rozumieniu „fenomenologicznym”<sup>103</sup>, wiązać coraz dalej i dalej z innymi poprzedzającymi zjawiskami<sup>104</sup>. Teilhard podkreślał jednak, że z tego, iż w naukach przyrodniczych nie można, z racji ich typu epistemologicznego i metodologicznego<sup>105</sup>, brać pod uwagę

nicza się tylko do dostępnego doświadczeniu relacji, zachodzących między świadomością a organizmem, że chce jedynie ukazać od strony empirycznej hominizujący krok świadomości refleksyjnej. Skoro Teilhard rzeczywiście miał na uwadze program teoretyczny, o jakim mówi ów przypisek — to przejście od psychiki zwierzęcej do ludzkiej powinien być z czysto „fenomenologicznego” punktu widzenia wyrazić przez odwołanie się do innego pojęcia niż to, które wprowadził. Tym pojęciem mogło być tylko pojęcie odnoszące się do serii następujących po sobie w czasie, coraz doskonalszych stanów psychicznych, z których jedne stanowiłyby szczytowe osiągnięcia zwierząt, a na drugie składałyby się pierwsze przejawy psychiczne, charakterystyczne dla gatunku ludzkiego.

<sup>101</sup> W oryginale: *Etre créé pour l'Univers, c'est se trouver dans cette relation „transcendentale” vis-à-vis de Dieu qui le rend secondaire, participé, suspendu au Divin, par les moelles mêmes de son être.* (*Oeuvres*, t. III, s. 188.)

<sup>102</sup> *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. XVIII. Por. *Sum. theol.*, I, qu. XLX, a. 3.

<sup>103</sup> Sens tego rozumienia „fenomenologicznego” starałem się przedstawić w studium *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, „Znak”, t. XIII, nr 87/9, s. 1188—1195.

<sup>104</sup> List do Augusta Valensin z 20 X 1919, fragment podany przez Rideau, dz. cyt., s. 376, przyp. 25; *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme*, jak wyż., s. 38—39; *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution*, jak wyż., s. 182—184, 188; *Oeuvres*, t. I, s. 43 (przyp.), 77—78, 335; *L'esprit nouveau*, esej ukończony 13 lub 15 II 1942 r. — *Oeuvres*, t. V, s. 112—113; *Agitation ou genèse? Position de l'homme et signification de la socialisation humaine dans la nature*, szkic ukończony 20 XII 1947 r. — tamże, s. 275.

Z wypowiedzią podobną do tej, jaką zawierają wskazane teksty, wystąpił również Antonin D. Sertillanges OP: [...] *je ne condamnerais pas quant à moi le physicien qui dirait: il n'y a pas d'arrêt dans la régression au cours des phénomènes; car tout phénomène s'explique par un antécédant d'où il procède.* (*L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, s. 19.)

<sup>105</sup> W *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution* (jak wyż., s. 184, przyp.) Teilhard odwołał się także do tego, że brak istnienia jakiegokolwiek absolutnego początku w porządku zjawisk jest następstwem wolnej decyzji ze strony Stwórcy, ale tej myśli zupełnie nie rozwinął.

jakiegoś bezwzględnie pierwszego zjawiska, nie wynika, że wszechświat nie posiada w swym trwaniu początku ontologicznego (*un commencement ontologique*)<sup>106</sup>, to znaczy — o ile rozumiem jego myśl — początku czasowego w bytowym trwaniu<sup>107</sup>, tego początku metaempirycznego, którego możliwością możemy się liczyć w płaszczyźnie badań filozofii przyrody, ale którego, jak sądzę, w tej płaszczyźnie noematycznej ani nie możemy efektywnie dowieść, ani przekonywująco wykluczyć<sup>108</sup>. Stąd też sugestia takich autorów, jak Salet i Lafont<sup>109</sup> oraz Descoqs SJ<sup>110</sup>, że Teilhard opowiadał się w kontekście swoich formuł za faktem odwiecznego istnienia wszechświata, jest wyrazem nieporozumienia<sup>111</sup>. Teilhard dlatego mógł utrzymywać, że z bronionego przezeń ujęcia nie narzuca się wniosek o nie istnieniu początku ontologicznego kosmosu, gdyż to swoje ujęcie traktował jako ujęcie o charakterze metodologicznym, a nie doktrynalnym. Trzeba jednak przyznać, że niektóre eliptyczne zwroty Teilharda, wzięte w odizolowaniu od jego pełniejszych wypowiedzi, mogły dać podstawę do błędnego zrozumienia ich rzeczywistego sensu<sup>112</sup>.

<sup>106</sup> Esej cyt., jak wyż., s. 184 i 188 łącznie z przypisami.

<sup>107</sup> Jak się zdaje, Teilhard przyjmował, że jestestwa materialne istnieją w strumieniu czasu. Byłaby to więc teza, za którą opowiadał się Renoirte, gdy twierdził, że byt materialny *ne peut exister qu'en étant à des instants qui se succèdent de façon continue et s'excluent donc les uns les autres*. (*Éléments de critique des sciences et de cosmologie*<sup>2</sup>, Louvain 1947, s. 225. Zob. w tym dziele, na s. 224—227, całość wywodów Renoirte'a, dotyczących stosunku istnienia bytów materialnych do czasu.) Ze strony neoscholastycznej wskazaną tezę wysunął również Nink SJ (*Ontologie*, Freiburg i. Br. 1952, s. 148—153).

<sup>108</sup> Wykazałem to w artykułach: *Czy mamy dowód filozoficzny za początkiem czasowym wszechświata?*, „Roczniki Filozoficzne“, XI (1963), z. 3, 1963, s. 31—42; *Problem odwieczności wszechświata — Próba oceny argumentacji Wł. Krajewskiego za odwiecznym istnieniem wszechświata*, „Ateneum Kapłańskie“, LXV (1962), z. 3/323, s. 198—210.

<sup>109</sup> *L'évolution régressive*, Paris 1943, s. 47, przyp. 7.

<sup>110</sup> Dz. cyt., s. 85—91.

<sup>111</sup> Trzeba także zauważyć, że wbrew temu, co utrzymywał Sertillanges (dz. cyt., s. 16), Teilhard — o ile mi wiadomo — nigdy nie twierdził, że chrześcijanin może wierzyć, iż wszechświat faktycznie istnieje od wieków.

<sup>112</sup> Ma to np. miejsce w wypadku fragmentu art. *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme* (jak wyż., s. 38—39), cytowanego przez Saleta, Lafonta i Descoqsa, w którym Teilhard powołuje się na *l'impossibilité où est notre esprit de concevoir, dans l'ordre des phénomènes, un début absolut*. Tekst ten wywołał ze strony ks. Descoqsa (dz. cyt., l. c.) obronę zrozumiałości absolutnego, czasowego początku wszechświata. Ta obrona jest jednak zbędna, gdyż Teilhard nie twierdził, że ów początek jest dla nas czymś niezrozumiałym, że nie daje się pomyśleć.