

# Eugeniusz Weron

---

## Biuletyn teologii laikatu

---

Collectanea Theologica 43/2, 155-167

---

1973

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.

**BIULETYN TEOLOGII LAIKATU**

**Zawartość:** Z DYSKUSJI NAD P. TEILHARDEM DE CHARDIN. I. TEILHARDYZM I TEOLOGIA LAIKATU. 1. Polscy teologowie o teilhardyzmie. — 2. Postulowane kierunki dyskusji. II. NAD DZIEŁEM O. TEILHARDA PT. „ŚRODOWISKO BOŻE”. 1. Przebóstwienie dziedziny działania. — 2. Przebóstwienie sfery doznań. — 3. Środowisko Boże. — 4. Niektóre wnioski dla teologii życia wewnętrznego ludzi świeckich. III. TADEUSZ PŁUŻAŃSKI O P. TEILHARDZIE DE CHARDIN\*.

**Z DYSKUSJI NAD P. TEILHARDEM DE CHARDIN****I. TEILHARDYZM I TEOLOGIA LAIKATU**

Czy i jakie są związki między wizją świata przedstawioną przez o. Teilharda de Chardin a teologią laikatu? Związki te dostrzegano w teologii od samego początku, gdy zaczęły się ukazywać główne dzieła światopoglądowe tego autora, po roku 1955.

Przed wszystkim teilhardowska koncepcja wcielenia Chrystusa w świat, które się ciągle dokonuje aż po dzień paruzji, uwidaczniała szczególną rolę ludzi świeckich. Oni bowiem przekształcają i doskonalą świat, przygotowując go na przyjście Chrystusa. Wprawdzie sam Teilhard raczej rzadko wspomina wprost o świeckich, to jednak wniosek o szczególnej roli ludzi świeckich narzucał się z dużą oczywistością.

Również ewolucyjna koncepcja świata jako kosmogenezy, jako ciągłego stwarzania i stawania się — w którym człowiek ma swój udział zamierzony przez Boga Stworzyciela — mocno eksponuje rolę twórczości ludzkiej. W związku z tym pozostaje teilhardowska koncepcja pracy doskonalącej człowieka oraz „świętą” materię, a także pojęcie konsekracji świata, środowiska Bożego oraz wzrastającej socjalizacji. Musiały one zwracać uwagę teologów i nie tylko teologów. Również świeccy myśliciele, naukowcy różnych specjalności, socjologowie i politycy, a nawet dziennikarze, zaczęli się pasjonować Teilhardem. Nastąpiła moda na teilhardyzm. Trwała ona u nas przez dziesięciolecie (1960—1970). Ostatnio zaczęła nieco opadać. Wydaje się, że nadchodzi czas poważniejszych studiów nad „fenomenem Teilharda”<sup>1</sup>.

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Eugeniusz Weron SAC, Ołtarzew-Otwock.

<sup>1</sup> Por. T. Płużański, *Marksizm a fenomen Teilharda*, Warszawa 1967. Tenże sam autor napisał o Teilhardzie jeszcze dwie inne książki oraz wiele artykułów i referatów. Por. H. de Lubac, *Teilhard et notre temps*, Paris 1971.

Pomimo że na temat poglądów Teilharda dużo napisano, jednak nadal pozostaje niejasną sprawą wyływ jego myśli na doktrynę Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w zakresie stosunku Kościoła do świata. Uczestnicy soboru oraz teologowie eksperci byli bardzo powściągliwi w udzielaniu wyjaśnień na temat promieniowania myśli teilhardowskiej na doktrynę soborową. Ta powściągliwość była o tyle możliwą do zachowania, ponieważ Teilhard posługiwał się w wielu sprawach poglądami św. Pawła, zwłaszcza gdy chodzi o rolę Chrystusa w kosmogenezie. Soborowa teologia o rekapitulacji (*anakefalaiois*), która stanowi fundament stosunku Kościoła do świata, odwołuje się przede wszystkim do św. Pawła. Stąd więc niełatwo jest ustalić i wykazać niewątpliwy fakt wpływu teilhardyzmu na myśl soborową. Rozeznanie faktu i zakresu tego wpływu jest doniosłe, ponieważ teilhardyzm zawiera w sobie wiele myśli, ustaleń i wniosków, które prowadzą dalej aniżeli doktryna soborowa. Powiązanie ich z nauką soborową miałyby duży wpływ na ich ewentualną recepcję w życiu i praktyce Kościoła.

### 1. Polscy teologowie o teilhardyzmie

W Polsce zainteresowanie teilhardyzmem — na większą skalę — wśród teologów rozpoczęło się w związku z pojawieniem się pierwszych tłumaczeń tekstów dzieł Teilharda. Wybór ważniejszych tekstów opublikował miesięcznik „Znak” (luty—marzec 1960). Wraz z tekstami ukazała się pierwsza próba oceny poglądów Teilharda od strony katolickiej prawowierności, w ujęciu ks. K. Klósa. Od roku 1962 rozpoczęło się w Polsce wydawanie bardziej kompletnych tekstów dzieł Teilharda. Do roku 1972 ukazały się następujące dzieła: *Człowiek*, wyd. Pax, pierwsze wydanie 1962, wydanie trzecie 1967; *Srodowisko Boże*, wydanie trzecie 1967; *Wybór pism*, wydanie trzecie 1967. W popularnej serii „*Myśli i ludzie*” w wydawnictwie Wiedzy Powszechnej (Warszawa 1963) Tadeusz Płuzański w książce pt. *Teilhard de Chardin* opublikował, wraz z podstawowymi informacjami o Teilhardzie i jego doktrynie, także cenniejsze teksty w wyborze. Wiele fragmentów tłumaczeń dzieł ukazało się w czasopismach „Znak”, „Życie i Myśl”, „Więź”, „Kierunki”. W zasadzie główne teksty teilhardowskie o znaczeniu światopoglądowym zostały już udostępnione polskiemu czytelnikowi w tłumaczeniach. Nie została dotąd przetłumaczona bardzo bogata spuścizna prac ściśle naukowych oraz liczna korespondencja listowa. Listy o Teilharda mogą mieć duże znaczenie dla zrozumienia ewolucji jego poglądów oraz dla właściwej interpretacji trudnej terminologii teilhardowskiej.

W Polsce odbyło się kilka sympozjów i sesji naukowych poświęconych studiom nad myślą Teilharda, zorganizowanych przez nasze uczelnie KUL oraz ATK. Również niektóre wyższe seminaria duchowne dość żywo interesują się teilhardyzmem. Wykłady otwarte i referaty z dyskusją o teilhardyzmie odbywały się w klubach inteligencji katolickiej w Warszawie, Wrocławiu i innych miastach. Najwięcej zainteresowania teilhardyzmem wykazuje ruch katolików związanych z Paxem. Przy redakcji miesięcznika „Życie i Myśl” powstało i działa Koło Studium Teilhardowskich..

W dyskusji nad myślą Teilharda wypowiadało się w Polsce kilkunastu teologów i filozofów katolickich<sup>2</sup>. Zabierali głos także teologowie innych wyznań chrześcijańskich. Powstała dość pokaźna literatura dotycząca zagadnień teilhardyzmu.

W pierwszej fazie dyskusji nad myślą Teilharda, tj. w okresie przed-soborowym i soborowym, przeważała podstawa ostrożnego krytycyzmu i nieufności. Była ona spowodowana z jednej strony zastrzeżeniami zgłoszonymi

<sup>2</sup> A. Polkowski, *Teilhard de Chardin w Polsce*, *Życie i Myśl* 21(1971) nr 3(201)100.

wobec dzieł Teilharda przez istniejące jeszcze wtedy Św. Oficjum, które zresztą nigdy nie potępiło teilhardyzmu. Z drugiej zaś strony powodem nieufności była swoista i dość płynna nowa terminologia o Teilharda, która teologom przyzwyczajonym do wypracowanej przez wieki ścisłości pojęć, nastroczała i nastrocza nadal dodatkowych trudności. Jeszcze innym powodem kłopotów było nierozróżnianie w metodzie o Teilharda opisu fenomenologicznego od interpretacji filozoficznej czy teologicznej. Dopiero po gruntowniejszym zapoznaniu się z oryginalnymi tekstami o Teilharda stopniowo malały zastrzeżenia i nieufności. Taką ewolucję można dostrzec w artykułach i rozprawach ks. K. Kłósaka, ks. W. Granata, ks. T. Wojciechowskiego i innych.

W drugiej fazie dyskusji, tzn. od ostatecznej sesji soborowej, coraz więcej zanikają dawniejsze opory i znaki zapytania stawiane dawniej nad doktryną Teilharda. Pozostaje to w łączności z dokładniejszymi studiami nad stopniowo wydawanymi dalszymi dziełami i listami tego autora. Na zmianę postawy wpłynęła niewątpliwie także nauka Soboru Watykańskiego II o stosunku Kościoła do świata.

Polscy teologowie i filozofowie zarówno w pierwszej, jak i drugiej fazie dyskusji na ogół umieli się ustrzec tak jednostronnych potępień, jak bezkrytycznego entuzjazmu<sup>3</sup>. Dyskusja nad teilhardyzmem w teologii i filozofii chrześcijańskiej utrzymała się na poziomie trzeźwej rzeczowości. Uwidocznił się tutaj zapewne duch polskiej, tradycyjnej tolerancji światopoglądowej.

W dyskutowanej problematyce przeważały dotąd zagadnienia z zakresu filozofii teoretycznej oraz teologii dogmatycznej. Tak więc dużo uwagi poświęcono zagadnieniu pochodzenia duszy ludzkiej (ks. K. Kłósak, ks. T. Wojciechowski, ks. W. Granat, ks. Sz. Ślaga, ks. J. Iwanicki). Dyskutowano problem stworzenia świata i strukturę bytu (ks. K. Kłósak, ks. T. Wojciechowski). W zagadnieniu grzechu pierwotnego zabierał głos ks. A. Klawek, ks. K. Kłósak. Poruszano również zagadnienia metafizyczne teilhardyzmu (ks. K. Kłósak, ks. B. Błoch, ks. S. Góra)<sup>4</sup>.

Zastanawiające jest, że w dyskusji na ogół brakowało tematyki z zakresu etyki, teologii moralnej oraz teologii duchowości. Dzieła Teilharda, jak np. *Środowisko Boże* czy *Energia miłości*, bynajmniej nie stronią od zagadnień moralnych, ascezy i mistyki. Wydaje się nawet, że właśnie te zagadnienia ukazują teilhardyzm w jego najciekawszych aspektach i zastosowaniach z punktu widzenia teologii laikatu.

## 2. Postulowane kierunki dyskusji

Tak więc z obserwacji przebiegu dotychczasowej dyskusji narzucają się pewne potrzeby i postulaty dotyczące uzupełnienia teologicznej refleksji nad teilhardyzmem.

Ogólnie mówiąc, będą to postulaty skierowania dyskusji ku bardziej praktycznym terenom, których teologia polska w dyskusji raczej dotąd unikała. Dlaczego? Chyba dlatego, że były to tereny dość pilnie eksploatowane przez polityków, publicystów, i nawet dziennikarzy. Nie wydaje się, żeby to był powód dostatecznie usprawiedliwiający absencję teologów. Zagadnienia te bowiem także mają swój aspekt ściśle teologiczny. Wymagają one kompetencji i ścisłości naukowej oraz uwzględniania tradycji teologicznej.

W związku z teilhardowską wizją świata jako kosmogenezy, stawania się oraz ewolucji świata i człowieka, narzuca się problematyka moralna stałości norm i ocen moralnych, wartościowania rzeczywistości ziemskich postępu ludzkiego, pracy i techniki, nauki i sztuki, cywilizacji i kultury duchowej.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże.

W zakresie teologii duchowości teilhardyzm zmusza teologię do nowego przemyślenia problemu umartwienia, cierpienia i śmierci oraz rad ewangelicznych w życiu człowieka świeckiego. Szczególnie palącym staje się zagadnienie bardziej dostosowanego do współczesności ustawienia stosunku modlitwy do pracy. Problem ten staje się naglący także ze względu na naukę soborową o powszechnym powołaniu do świętości i doskonałości chrześcijańskiej. Teilhardowska wizja Chrystusa ciągle wcielającego się w świat — a więc także w dobie przeżywanej obecnie rewolucji technicznej — zmusza teologię ascetyczną i mistyczną do zrewidowania niektórych tradycyjnych poglądów, zabarwionych duchem monastycznej „ucieczki od świata”. Chodzi o wypracowanie podstaw bardziej ufnie zwróconej ku światu specyficznej duchowości świeckiego chrześcijanina<sup>5</sup>. Jest to zadanie, które aktualnie stoi przed teologią.

Ks. Eugeniusz Weron SAC, Oltarzew

## II. NAD DZIEŁEM O. TEILHARDA PT. „ŚRODOWISKO BOŻE”

Przedmiotem tej wypowiedzi jest ukazanie poglądów Teilharda de Chardin zawartych w dziele *Środowisko Boże* ze szczególnym uwzględnieniem aspektów teologii życia wewnętrznego ludzi świeckich. W opracowaniu zachowano podział, dokonany przez autora, na trzy części, zachowując ich nazwy pochodzące od Teilharda.

1. Przebóstwienie

### 1. Przebóstwienie dziedziny działania

Nauka Kościoła głosiła zawsze konieczność uświęcenia ludzkiego działania, głosząc za św. Pawłem „Cokolwiek czynicie, czyńcie to w imię Jezusa Chrystusa”. Całe życie człowieka ma zostać uświęcone, a więc także te sfery, które nazywamy ziemskimi, przyrodzonymi. Nie powinna u człowieka ukazać się postawa rozdwojenia duchowego: z jednej strony ukochanie ziemi, z drugiej miłość Boga. Rozwiązanie niepełne tej sprawy mówi, że działanie człowieka ma wartość jedynie dzięki intencji z jaką jest podejmowane. Ziemia dla człowieka to czas próby, dlatego materialna strona czynów ludzkich nie liczy się sama w sobie, lecz tylko jak one uczą człowieka być posłusznym woli Boga i czyszczą „do białości ducha i serce”<sup>1</sup>.

Rozwiązanie całkowite tej sprawy ukazuje, że człowiek żyje na ziemi dla Boga w Jezusie Chrystusie. Człowiek działając na ziemi zostaje ogarnięty wpływami świata, które uszlachetniają lub zatrują jego duszę. Przyjęta przez człowieka rzeczywistość świata musi być przez duszę sublimowana, by nasze serce mogło odszukać Boga, który „w każdej duszy miłuje i zbawia częściowo cały świat”<sup>2</sup>. Nie tylko dusza ludzka dąży do przemiany w Boga, ale cały świat przez uduchowiające działanie człowieka doskonali się i dąży do swej pełni. Przez działanie naszej duszy moc Chrystusa dochodzi aż do materii, by uduchowić każdą rzecz. Praca człowieka przyczynia się do ostatecznego spełnienia przeznaczenia świata w Jezusie Chrystusie i ukazania jego nadziei eschatologicznej. Chrystus pobudzający człowieka osiąga spełnienie swoich zamiarów, a praca człowieka pełna jest radości.

<sup>5</sup> E. Weron, *Teologiczne podstawy duchowości wcielenia*, Collectanea Theol. 41(1971) z. 1, 71—80.

<sup>1</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, Warszawa 1967, 17.

<sup>2</sup> *Tamże*, 24.

W swoim działaniu człowiek jednoczy się ze stwórczą mocą Boga. Człowiek zjednoczony z Bogiem przez działanie zwiększa swoją miłość wobec świata i poszerza panowanie Chrystusa nad nim. Oczekiwanie nieba nie odrywa człowieka od przyrodzonej aktywności, lecz dokonuje połączenia Boga i świata w dziedzinie działania. Bóg nie przebywa daleko od nas, lecz oczekuje nas w działaniu. Chrześcijanie często są przekonani, że praca odrywa ich od adoracji, że kilka chwil poświęcają Bogu, a najlepsze godziny trosce materialnej. Konieczne są chwile modlitwy i sakramenty św. ale na mocy aktu Stworzenia i Wcielenia nic na świecie nie jest bezbożne. Potrzeba ludzi umiejących uświęcać wszelką ludzką pracę. Człowiek wierzący przez swoją pracę nie szuka sukcesów ziemskich, ale pragnie swym życiem i pracą dopełniać triumf samego Boga. Obowiązkiem człowieka wierzącego jest wykazanie przez logikę poglądów religijnych i swego działania, że Chrystus przyszedł po to, by ukazać nam naszą odpowiedzialność za kształtowanie siebie i świata.

Pełnienie obowiązków ludzkich w imię ideałów chrześcijańskich i tworzenie dóbr materialnych jest dla człowieka męką wewnętrzną, która wynosi go ponad przyziemne i spokojne życie, gdzie panuje egoizm. Człowiek bez przerwy musi porzucać to co zrobił, by lepsze przemyślenia stosować w życiu, a będąc zapatrzony w ziemię jest jednocześnie od niej odrywany, szuka Boga za pośrednictwem rzeczywistości stworzonego świata. Człowiek „zatem w sobie samym i w najbardziej osobistym rozwoju, jaki osiąga, nie szuka samego siebie, lecz Kogoś większego niż on, Kogoś, komu czuje się przeznaczony”<sup>3</sup>. Człowiek w swej działalności spotyka Boga i odkrywa środowisko Boże, w którym żyje, przyjmując jego siły za swoje.

## 2. Przebóstwienie strefy doznań

Człowiek działający i odkrywający coraz wyższe cele pragnie także doznawać, dążyć do kształtowania swego „ja”. Dwie sfery ludzkiego życia: działanie i doznawanie są nierówne. Pierwsza bardziej się uwydlatnia, ale druga jest rozleglejsza i głębsza. Świadome myślenie i akty woli stanowią zaledwie drobny wycinek naszego życia psychicznego, „za tą sferą zaczyna się noc nieprzenikniona”, w której człowiek jest czynny, a którą trzeba ożywić Bożą obecnością.

Rozwój człowieka to wypadkowa jego działania i sił je podtrzymujących oraz okoliczności. Poznanie całkowite tych sił wymyka się z naszej obserwacji i to powoduje w człowieku wewnętrzną rozterkę. Z bezradności ocala człowieka odkrycie, że „w życiu tętniącym we mnie i w podtrzymującej mnie materii znajduję coś więcej niż Twe dary — spotykam Ciebie Samego”<sup>4</sup>. Boża obecność pobudza człowieka do duchowego wzrostu i wzmacnia w nim postawę aktywnej nadziei. Przyglądając się życiu ludzkiemu widzimy ciągły napływ niepowodzeń, utratę pewnych rzeczy, ułomności przyrodzone, upośledzenia, choroby, wypadki, starość i zbliżająca się śmierć, która jest „streszczeniem i dopełnieniem wszystkich naszych pomniejszych”<sup>5</sup>.

Spotkanie zła w życiu ma człowieka pobudzać do walki, by się z niego wyzwolić, bo inaczej trudno nam pojąć kochającego Boga. Człowiek odkrywający Boga w działaniu na pewno ocali swą duszę, ale to nie daje gwarancji uniknięcia załamań wewnętrznych, starzenia się i śmierci. Problem pogodzenia zła z dobrocią Boga pozostanie tajemnicą ukazującą się w przeobrażaniu naszych słabości w doskonalsze życie. Niekiedy doznane zło skieruje

<sup>3</sup> Tamże, 40.

<sup>4</sup> Tamże, 43.

<sup>5</sup> Tamże, 46.

<sup>6</sup> Tamże, 51.

naszą aktywność na sprawy bardziej nam potrzebne. Innym razem poniesiona strata nakazuje nam realizować nadzieję na innych drogach życiowych. Lecz są takie wypadki trudne, w których straty trudno odrobić i tu najbardziej ukazuje się uświęcające działanie Boga. Przez cierpienie człowiek się doskonali, by całkowicie odmieniony powrócić do Boga. Tu ukazuje się chrześcijańskie rozwiązanie problemu śmierci; w niej dokonuje się przeniknięcie Boga w człowieka, a jednocześnie pełne odnalezienie człowieka w Bogu.

Przeżywanie zła nie powinno być bierne, lecz aktywne. Trzeba walczyć o odwrócenie zła, ale czynić to trzeba z wiarą. Wtedy nasza walka staje się czynnikiem przemiany zła w dobro. Przez stawianie oporu złu i przez walkę łączącą się z Bogiem, a moja, rezygnacja z walki musi zbiegać się z pełną wiernością wobec mych ludzkich zadań, gdy u kresu sił całkowicie odnajduję się w Bogu.

### 3. Środowisko Boże

Przez działanie i doznawanie odkrywa człowiek wokół siebie, „pierwiastek Boski”<sup>7</sup>, który człowieka przenika i urabia. Życie człowieka upływa w atmosferze duchowej, w środowisku Bożym, a świat widzialny ukazuje się jako miejsce święte. Ta wszechobecność Boga jest wynikiem Jego najwyższej duchowości, odkrywany świat zanika w Bogu, a człowiek odnajduje dopełnienie swej osoby w Bogu, bo jednoczy się z nim pozostając dalej sobą. Takie „środowisko Boże jest jednak krańcowym przeciwieństwem panteistycznego fałszu”<sup>8</sup>, mówi Teilhard de Chardin. Środowisko, którego bogactwo ukazuje się wokół nas ukształtowane jest przez wszechobecność Bożą, a więzią łączącą wzajemnie środowisko jest Słowo Wcielone, Jezus Chrystus. Wszechobecność Boża jest obecnością działania, przenikania i zespalającego przeobrażenia. Chrystus uświęca nie tylko sprawy nadprzyrodzone, ale także przyrodzone. Słowa przeistoczenia mszalnego ogarniają cały wszechświat, a materią sakramentu jest cały świat, we wtórnym i ogólnym znaczeniu<sup>9</sup>. Uprzedzające działanie Boga przenika człowieka, który spostrzega świat, docenia sens świata i sens swego istnienia, a jednocześnie zwraca się ku wyższym wartościom. W działaniu człowieka budzi się zapał dążący do spełnienia woli Chrystusa we wszystkich rzeczach i wyrabia postawa służby. Człowiek przez prace prowadzi dalej dzieło Boga, „bo wszechświat dotychczas nie przestaje być gliną w rękach Boga”<sup>10</sup>, a modlitwa próby z wiary płynąca osiąga swoją skuteczność: życie ludzkie staje się bardziej przebóstwione i wierne Bogu. Wierność Bogu ustawia człowieka w tym miejscu środowiska Bożego, w którym tkwi on najmocniej pod działaniem sił Bożych. Tak buduje się środowisko Boże w duszy człowieka.

Człowiek uświęcony osobiście ma przebóstwić świat; dokonuje się to przez zespolenie indywidualnych środowisk Bożych i tak powstaje całościowe środowisko Boże. Siłą łączącą indywidualne środowiska Boże jest miłość, bo ona realizuje się w udzielaniu drugim oraz nie jest obojętna na tych, co żyją w ciemności obojętności. Dzieje ludzkości to ciągle jednocześnie osobistych środowisk Bożych i wszczepianie wybranych dusz w Jezusa Chrystusa. On dokonuje selekcji; zespalaniu środowiska Bożego towarzyszy oddzielanie i tu ukazuje się tajemnica potępienia. Bóg nakazał nam wierzyć w potępienie, „lecz zabronił mniemać, jakoby choć jeden człowiek został na pewno potępiony”<sup>11</sup>. Działanie mocy zła nadaje środowisku Bożemu szczególny ak-

<sup>7</sup> Tamże, 88.

<sup>8</sup> Tamże, 93.

<sup>9</sup> Tamże, 106.

<sup>10</sup> Tamże, 118.

<sup>11</sup> Tamże, 135.

cent, powagę i pogłębia jego nadzieję eschatologiczną wychyloną ku przyszłości.

Srodowisko Boże spełni swój cel w dniu przyjścia Chrystusa. Serce człowieka powinna przepelnić nadzieja oczekiwania nie przytłumiona akcentowaniem słabości płynącej z grzechu pierworodnego, lecz przepelniona ciągłym gromadzeniem pragnień oczekujących Pana. Działanie i przeżywanie ziemskiej rzeczywistości, która przepelniona jest Wszechobecnością Bożą, wzbudzi w człowieku prawdziwy zapał i silniej angażuje człowieka w przygotowanie na przyjście Pana. Przyszłe życie będzie kontynuacją życia obecnego. Wszelki rozwój stanowi przygotowanie życia przyszłego i wszystko czerpie wartość z dążenia człowieka do ostatecznego celu i ze zjednoczenia ludzi między sobą i Chrystusem.

#### 4. Niektóre wnioski dla teologii życia wewnętrznego ludzi świeckich

Teilhard de Chardin starał się swoją pracą pomóc człowiekowi świeckiemu żyjącemu i pracującemu w świecie. Świadczą o tym słowa: „Najgorszym niebezpieczeństwem czyhającym na ludzkość na obecnym zakręcie dziejów jest zapomnienie o tym, co najważniejsze, to jest o duchowym skupieniu się i koncentracji wobec ogromów kosmicznych odkrywanych przez naukę i wobec potęgi zbiorowości, jaką jej objawia zorganizowanie społeczne... Zdaje mi się, że w tym groźnym dla egzystencji „dusz” okresie wystąpi chrystianizm — i jest on zdolny do tego — ażeby aspiracjom ludzkim przywrócić jedyny kierunek zgodny z podstawowymi prawami bytu i życia”<sup>12</sup>.

1) Świat miejscem poznania Boga i drogą prowadzącą do zbawienia

Rodzina ludzka jest dziś, jak może nigdy, zwrócona ku doczesności, i to nie z wyboru, a z konieczności: tak się ukształtowały warunki życia, że dla ocalenia bytu i względного dobrobytu musi ona nie tylko patrzeć, ale z pasją angażować się w doczesność i jej wartości. Stawia sobie wtedy pytanie: jakie znaczenie mają rzeczy i sprawy doczesne? Teilhard de Chardin patrzy na ten problem przez osobę Chrystusa. On jest odwiecznym Słowem Ojca, tym, przez którego „wszystko się stało” (J 1,3). Przez Niego stała się również cała doczesność i wszystko to, co ona w sobie zawiera. Chrystus jest Bogiem, który się w doczesności zanurzył bez reszty, ogarnięty i zagarnięty tajemnicą dziewiczego macierzyństwa Maryi; wszedł w doczesność jako człowiek i zadzierzgnął z nią niezliczone więzy, takie same, jak każdy człowiek przychodzący na ten świat.

Omówienie dwóch prawd fundamentalnych, że Bóg jest Stwórcą doczesności, i że w pewnym momencie historii przybrał ją sobie za swoją w tajemnicy Wcielenia ułatwia zrozumienie prawdy, że sam Bóg skazał nas na doczesność przez fakt stworzenia. Z Jego woli jesteśmy nie tylko doczesnością otoczeni, lecz stanowimy jej część; dociera ona do nas, do samych głębin naszego istnienia i stanowi część tajemnicy, która się nazywa życiem i losem człowieka. Człowiek ma pozycję nadrzędną względem całej przyrody, która przeobrażona i podniesiona na wyższy poziom ukazuje mu ślady boskiej potęgi, bo Bóg przenika świat, stanowi centrum jego rozwoju. Bóg nie jest obcy światu. Potęga Boga objawia się nie tylko z góry, ale i z dołu. Człowiek, który przyjął Objawienie z góry, z wdzięcznością również przyjmuje Objawienie z dołu. I to jest przysługa, jaką doczesność świadczy człowiekowi, dając mu jeszcze jeden przedmiot kontemplacji Boga w stworzeniu.

<sup>12</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Chrześcijaństwo i personalizizm*, w: Henri de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1961, 299.



Teilhard de Chardin stawia człowieka wyżej niż wszystko, cokolwiek od niego pochodzi w widzialnym świecie. Wszystkie dzieła i wytwory człowieka stanowią tylko środki, którymi człowiek posługuje się w dążeniu do własnego sobie celu. Człowiek nie żyje dla techniki, kultury; żyje natomiast przy ich pomocy, zachowując stale swoją własną celowość. Doczesność jest kapitałem zbawienia, bez wartości doczesnych nie byłoby drogi i wędrówki: a gdzie nie ma drogi, tam jest zastój i śmierć. Tam osiągnięcie celu ostatecznego jest niemożliwe.

## 2) Dowartościowanie działalności doczesnej człowieka — pracy

Praca jest charakterystyczną sprawą tego, co nazywamy dniem powszednim i roboczym. Jednostajnie się powtarza, podtrzymuje w człowieku życie i z wolna je zużywa. Ta obserwacja codzienności musi być udoskonalona tym stwierdzeniem, że praca jest łącznikiem między człowiekiem a wszechświatem, że praca jest twórczym współdziałaniem człowieka z Bogiem. Dzieło stworzenia nie zostało ukończone, dokonuje się nadal. Człowiek jest współtwórcą dzieła stworzenia, pracą rąk przyczynia się do jego ukończenia.

„W tym działaniu człowiek łączy się ze stwórczą mocą Boga i staje się żywym kontynuatorem twórczego wysiłku. Stwórcy, a nie biernym narzędziem tylko. Dzięki temu człowiek dąży do osiągalnego zjednoczenia się z Nim. A bliskość tego zjednoczenia zależy od rzetelności wykonywanej choćby najskromniejszej pracy”<sup>13</sup>. Dzięki pracy człowieka świat staje się bardziej doskonały, bliższym kształtu, w jakim będzie mogło nastąpić oddanie go Zbawicielowi który przez swoją śmierć uświęcił doczesność. Praca ludzka to forma współpracy z Chrystusem. „Trud pracy człowieka i ofiara Chrystusa — to działanie łączące świat z Bogiem”<sup>14</sup>. Praca doskonali człowieka i posiada wartość zbawczą.

## 3) Doczesność umacnia nadzieję eschatologiczną

Doczesność jest wielkim darem Boga dla Jego dzieci. Ona urabia naszą psychikę, modeluje naszą osobowość. Rzeczy i sprawy doczesne, wówczas gdy są nieobecne i jeszcze niestałe powodują tęsknoty, uczą nas wytrwałej nadziei, żądają od nas stałych, nieraz wielkodusznych wysiłków. Nadzieja chrześcijańska jest syntezą ziemskiej nadziei ludzkiej opartej na pracy, z teologiczną cnotą nadziei, przez którą człowiek ufa, że Bóg przeprowadzi zbawcze dzieło dokonywane w świecie przez Chrystusa. Obie te nadzieje nie mogą istnieć obok siebie, ale muszą się wzajemnie przenikać.

Rzeczy i sprawy, które człowiek zdobył, uczą mądrej, cierplivej i przebaczącej miłości, a tracąc je uczy się człowieka trudnej sztuki: wierności i wielkodusznej ofiary, Oczekiwanie, spotkanie i rozstanie z rzeczami doczesnymi tworzą bogaty dramat ludzkiego życia. Ale tylko w takim układzie człowiek bogaci się duchowo i staje się duchowo pojemny na pełnię i wspańności ostatniej przygody swojego życia, bo „nadzieja eschatologiczna niepamiętna doniosłości zadań ziemskich, lecz raczej wspiera ich spełnienie nowymi podbudkami” (KDK 21).

## 4) Połączenie dziedziny życia religijnego z życiem świeckim

Teilhard de Chardin swoim myśleniem i nastawieniem życiowym doprowadził do połączenia w życiu człowieka współczesnego dwu dziedzin: dziedziny życia religijnego i życia świeckiego, doczesnego. Ukazał związki

<sup>13</sup> Henryk Jędrzyński, *Chrześcijanin a rzeczywistości ziemskie, Homo Dei* 39(1970) 54.

<sup>14</sup> *Tamże*, 54.

łącznie Boga i świat, religię z życiem codziennym. Bóg i świat zdążają wspólnie ku najwyższemu centrum jednoczącemu, którym jest Chrystus wszechświata. Dzieło stworzenia i wcielenia, dzięki działaniu człowieka, dalej trwają i rozwijają się dążąc do pełnego zjednoczenia z Chrystusem w momencie paruzji. „Człowiek uczestniczący w tym procesie jako obdarzone świadomością ogniwo ewolucji — owego zdążania ku Chrystusowi, człowiek nie się wznosi nie samotnie, nie ma tu miejsca na samotne zbawienie się — pociąga on za sobą całe stworzenie, cały świat, zwracając go Chrystusowi w postaci udoskonalonej przez ślad swego działania, swojej pracy”<sup>15</sup>. Człowiek powinien aktywnie zachowywać się na ziemi, jego życie musi być aktywnym budowaniem dobra, wznoszeniem się ponad normy negatywnego zakazu. Człowiek, który angażuje się w sprawy doczesne, nie tylko nie zuboża się tym w sferze życia duchowego, ale przeciwnie rozwija je i doskonali oraz oddaje chwałę Bogu, jeżeli to czyni w łączności duchowej z Bogiem przez Jezusa Chrystusa.

Ks. Józef Cop, Katowice

### III. TADEUSZ PŁUŻAŃSKI O P. TEILHARDZIE DE CHARDIN

Wybitny polski marksista, Tadeusz Płużański, określa dorobek naukowy Teilharda jako jedno z najciekawszych zjawisk kultury intelektualnej XX wieku<sup>1</sup>. Książkę, w której poddaje analizie poglądy Teilharda, zatytułował: *Marksizm a fenomen Teilharda*, uważając, że termin „fenomen” najlepiej oddaje istotę zagadnienia.

Już pierwsze publikacje światopoglądowe Teilharda wzbudziły duże zainteresowanie zarówno w nauce chrześcijańskiej, jak i pozachrześcijańskiej. W miarę ukazywania się nowych dzieł, zainteresowanie rośnie przeradzając się w „spór o Teilharda”. Nowa koncepcja światopoglądowa budzi zachwyty zwolenników i gwałtowne sprzeciw oponentów. Wizja świata Teilharda zaczęła pełnić istotne funkcje ideologiczne we współczesnym świecie chrześcijańskim, a także w stosunku do innych koncepcji filozoficznych. Spośród tych ostatnich dużo uwagi do koncepcji teilhardowej przywiązują marksiści, dostrzegając w niej postawę otwartą i wiele punktów stykowych. Marksiści patrzą na fenomen Teilharda przede wszystkim jako na zjawisko ideologiczne i z tej racji nie mogą przejść obojętnie obok tej wizji świata, tym bardziej, że wizja ta zdobyła znaczny zasięg i oddziaływanie w środowiskach katolickich i pozakatolickich.

W przypadku koncepcji Teilharda niemałą rolę odgrywa fakt, że jego filozofia jest najbardziej ze wszystkich chrześcijańskich zbliżona do myśli Marksa. Stąd też ciekawy jest rezultat konfrontacji tych dwóch światopoglądów. Już te racje wystarczająco tłumaczą fakt znacznego zainteresowania marksistów myślą Teilharda. Nic więc dziwnego, że polscy marksiści zajęli się teilhardyzmem. Na łamach czasopism omawiali ten temat m. in. Leszek Kołakowski<sup>2</sup>, Tadeusz Breza<sup>3</sup>, Józef Keller<sup>4</sup>. Gruntowniej i bar-

<sup>15</sup> Ada Borkowska, *Dzieło Teilharda na tle pewnych problemów współczesnej teologii*, Życie i Myśl 17(1967) nr 2, 25.

<sup>1</sup> T. Płużański, *Marksizm a fenomen Teilharda*, Warszawa 1967. Poglądy Płużańskiego zaczerpnąłem z tej pozycji. Ogólnie odwołuję się do niej jako bazy materiałowej.

<sup>2</sup> *Szanse Teilharda — szanse chrześcijaństwa*, Argumenty 1965, nr 351.

<sup>3</sup> *Une morale nouvelle*, Europe, mars-avril 1965, 163.

<sup>4</sup> *Spór o nową wizję świata*, Studia Filozoficzne 1963, nr 3—4.

dziej szczegółowo zajął się tematyką teilhardyzmu Tadeusz Płużański. Opublikował on szereg artykułów w czasopismach: „Zeszyty Argumentów”, „Argumenty”, „Polityka”. Prócz tego w 1963 r. napisał książkę pt. *Teilhard de Chardin*, w której podał wstępną prezentację poglądów Teilharda.

Należy zaznaczyć, że T. Płużański nie rości sobie pretensji do całkowitego przebadania problemu teilhardyzmu i wyczerpującego opracowania. W wielu sprawach, zwłaszcza z dziedziny teologii, Płużański przyznaje się do niekompetencji. Poza tym edycja dzieł Teilharda nie została ukończona, jeszcze sporo materiału znajduje się w rękopisie. Równocześnie z drukowaniem dzieł, rośnie bogata literatura jako owoc sporu i dyskusji na temat Teilharda. To wszystko sprawia, że za wcześnie jeszcze na ostateczne poglądy. Bazując przede wszystkim na pracy T. Płużańskiego *Marxizm a fenomen Teilhara*, próbuję przedstawić niektóre przynajmniej aspekty stosunku marksistów polskich do systemu Teilharda.

Ujmując zagadnienie od strony metodologicznej, Płużański stawia pytanie: czy Teilhard był dialektykiem? Terminu „dialektyka” Teilhard używa; Płużańskiemu chodzi jednak o to, czy Teilhard podkłada pod ten termin treść dialektyki heglowsko-marxistowskiej. Zagadnienie to traktuje Płużański naczelnie z racji praktycznych konsekwencji systemu. Wbrew niektórym markistom<sup>5</sup>, Płużański opowiada się po stronie negujących zbieżność teilhardyzmu z dialektyką heglowską i marksowską. Wprawdzie istnieje element wspólny obydwom systemom, polegający na przyjęciu koncepcji świata znajdującego się w ewolucji, w którym każdy osiągnięty etap jest nieodwracalny i doskonalszy od poprzedniego aż do stanu najdoskonalszego. Istotną jednak różnicą kryje się w metodzie tych zmian. Hegel i Marks uważali za najistotniejszy w procesie przemian historii natury i historii społecznej element negacji, negacji, negacji, sprzeczności. Bez tych elementów nie ma dialektyki w ujęciu marksistowskim. U Teilharda brak tych elementów. W miejsce sprzeczności immanentnej, która w ujęciu Hegla była motorem ruchu, Teilhard postawił zbieżność, tendencję do syntezy, „związania się w sobie”, centralizacji na coraz to wyższych etapach ewolucji. Synteza u Teilharda nie powstaje drogą „rewolucyjnych skoków”, ale drogą „pokojuwego” scalania się. I tu widzi Płużański podstawową różnicę metodologiczną między fenomenologią Teilharda i dialektyką Hegla i Marksa. A wydzwięk praktyczny tej różnicy dostrzega polski marksista w odniesieniu metody do stosunków społecznych. Metoda syntetyczna Teilharda daje podstawę do ideologii kompromisowych, solidarystycznych, w przeciwieństwie do dialektyki marksistowskiej, związanej z ideologią rewolucyjną. Teilhard głosił, że braterstwo powinno zastąpić wrogość konkurencji, a motorem dziejów jest jednocząca miłość. Dla marksistów, uznających walkę przeciwieństw za siłę napędową historii, taka koncepcja jest zupełnie obca.

Poza tym Płużański zarzuca Teilhardowi skłonność do „biologizowania” w dziedzinie nauk społecznych. Wprawdzie nie przypisuje mu wprost przenoszenia praw selekcji, różnej wartości z punktu widzenia ewolucji poszczególnych gatunków, to jednak przypisuje mu przekonanie o nierówności ras ludzkich i pożyteczności europejskiego kolonializmu. Teksty zawierające tego rodzaju myśli mogą być zdaniem Płużańskiego wykorzystane nawet przez faszyzujące ugrupowania dla uzasadnienia własnej racji bytu we współczesnym świecie. A przyczynę takiego stanowiska widzi Płużański w „syntetycznym stylu” myślenia, tak bardzo różniącym się od stylu dialektycznego Hegla-Marksa.

Z punktu widzenia nauki, marksiści interesują się koncepcją świata i człowieka w systemie Teilharda. Uznanie bowiem faktu ewolucji we wszechświecie zbliża w pewien sposób obydwie systemy. Teilhard de Char-

<sup>5</sup> R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris 1959.

din traktuje wszechświat jako jednolity fenomen, jako proces ewolucji rozpostarty w zwartych wymiarach czasu i przestrzeni. Wszechświat, według jego koncepcji, skonstruowany jest z jednego uniwersalnego tworzywa, które posiada jednocześnie właściwości materialne i psychiczne, w proporcjach koniecznych na każdym etapie rozwoju. Ewolucja jest procesem, w którym powstają coraz wyższe poziomy zorganizowania. Decydującą rolę odgrywa w tym procesie element psychiczny, który w wyższych stanach ewolucji zdobywa coraz większą przewagę nad elementem materialnym. W procesie tym zauważa Teilhard istnienie punktów krytycznych, w których uzewnętrzniają się nowe właściwości tworzywa wszechświata. Za takie punkty uważa powstanie życia, pojawienie się refleksyjnej świadomości u człowieka. W zależności od tych punktów krytycznych rozróżnia Teilhard trzy fazy ewolucji: geosferę, biosferę i noosferę. Noosfera to najwyższa faza ewolucji ludzkiej charakteryzująca się w przeciwieństwie do poprzednich zbieżnością, dzięki której człowiek, stanowiący jeden gatunek, w przyszłości będzie stanowił także jedność kulturową opartą na jednym wspólnym fundamencie pojęć, wierzeń i idei. Końcem więc procesu ewolucji jest ludzkość zjednoczona, której przeobstwieńnię znajduje swój szczyt w „punkcie Omega”. Punkt ten rozumie Teilhard jako absolutną świadomość, centrum praisntniejszające i transcendentne, którym jest Chrystus-Bóg.

Jak oceniają marksiści ewolucję w ujęciu Teilharda? Gdyby proces ewolucji według Teilharda kończył się na etapie zjednoczonej ludzkości i nie było tam miejsca na punkt Omega, marksiści skłonni byłiby dopatrzeć się w takim ujęciu wielu cech wartościowych.

T. Płużański wypowiada się bardzo ostrożnie, widząc nawet w tak okrojonej koncepcji duże ryzyko. Ewolucjonizm Teilharda jest w gruncie rzeczy spirytualistyczny, niematerialistyczny. Teilhard bowiem wyjaśnia materię i życie przez myśl, która w nich tkwi i której są podporządkowane. Płużański godzi się takiej hipotezie dać miano hipotezy posiadającej pozory naukowej, której nie można odmówić wewnętrznej logiki, a także pozytywnych walorów, jak choćby usiłowanie jednolitej interpretacji świata w całej różnorodności jego zjawisk. Ukazuje ona wspaniałą perspektywę przed człowiekiem.

Koncepcja teilhardyzmu okrojona z ostatniego elementu byłaby połowiczna i właściwie niezrozumiała. To bowiem co w niej jest najistotniejsze, stanowi uwieńczenie, które jest w Bogu i zbawieniu całej ludzkości. Eschatologia, zdaniem Płużańskiego, jest nerwem teilhardyzmu i kluczem do zrozumienia tej koncepcji. W tym punkcie marksiści zdecydowanie odcinają się od koncepcji Teilharda. Tu bowiem widzą wyraźną granicę między nauką, a przynajmniej tym, co miało pozór nauki, a mistyką i teologią. Omawiając teilhardowski etap ewolucji — w którym pojawia się idealne społeczeństwo, rządzone wyłącznie rozumem, gdzie znikną wszelkie przejawy chaosu, a zapanuje ład i harmonia — Płużański dostrzega w tych wywodach jedynie odwieczną tęsknotę za społeczeństwem prawdziwie „ludzkim”. Dla polskiego marksisty naukowa i realna wizja przyszłości to nieunikniona zagłada ziemi, i wszystkiego co na niej, jako skutku wyczerpania się energii słonecznej. Jest to hipoteza Engelsa. Pogląd Teilharda ze wspaniałymi perspektywami zbiorowej nieśmiertelności wydaje się przeważać nad groźbą nieuniknionej śmierci kosmicznej. Ale dla Płużańskiego jest to jedynie wytwór fantazji pozbawiony sensu, a nawet określa taki pogląd jako nadużycie, ponieważ stwarza nierealne perspektywy dla rzeczywistości zagrożonej ludzkości.

Już samo to, że w systemie Teilharda jest mowa o zaziemskim szczęściu i nieśmiertelności, wywołuje u polskiego marksisty negatywną ocenę jego systemu jako złudnego i bezsensownego.

Nieco inaczej przedstawia się sprawa stosunku marksistów polskich do koncepcji społecznej i ekonomicznej teilhardyzmu. Koncepcję tę Płużański

ocenia ogólnie jako ubogą i ogólnikową. Dostrzega jednak w niej pozytywne wartości i gotów byłby wiele aspektów jej uznać, gdyby teilhardyści poszli w interpretacji mistrza wskazaną przez marksistę drogą.

Płużański dostrzega u Teilharda krytykę kapitalizmu, ale nie uważa jej jednak za wystarczającą, ponieważ nie uderza w podstawę systemu kapitalistycznego, jaką jest prywatna własność środków produkcji. Sugeruje też teilhardystom potrzebę większego redykalizmu społecznego i ekonomicznego, wyciągnięcie wniosków teoretycznych i praktycznych z własnych zapewnień o antykapitalizmie i wprowadzenie ściślejszej terminologii na miejsce różnorodnie dających się interpretować ogólników. Wtedy dopiero widzi możliwość pełniejszego dialogu pomiędzy marksizmem i myślą katolicką oraz uważa, że współpraca w tej dziedzinie może się okazać owocna.

T. Płużański wroży teilhardyzmowi, że pozostanie on jedynie ruchem mieszczańskim, bez wpływu na masy. W tym punkcie marksiści polscy widzą jakąś szansę Teilharda. Uważają bowiem, że myśl Teilharda przez swe ogólne tendencje, rozległość horyzontów, a jednocześnie pewną ogólnikowość i wieloznaczność nadaje się równie dobrze do pozostania ideologią mieszczaństwa, jak i do spełnienia roli reprezentanta interesów ludzi pracy na forum chrześcijaństwa. Zależy to od kierunku rozwoju teilhardowskiego ruchu społecznego. Zarówno Płużański, jak i Leszek Kołakowski widzą perspektywy rozwojowe teilhardyzmu w nadaniu społecznej koncepcji Teilharda znaczeń zdecydowanie postępowych, oczywiście w marksistowskim rozumieniu nazwy „postęp”. Płużański nie godzi się z sugestią obrońców myśli Teilharda, jakoby jego system podważył kapitalizm. Nie dostrzega też w tym systemie przygotowania gospodarczo-społecznych struktur przyszłości. Uważa bowiem, że teilhardowskie kategorie społeczne stanowią zaledwie najogólniejsze, nieprecyzyjne ramy, które mogą być wypełnione różnorodną treścią. Jeżeli nie będą to treści dostatecznie radykalne i głęboko uzasadniające zmiany całokształtu stosunków ekonomiczno-społecznych, w tym również stosunków własnościowych, to pozbawione one będą szans odegrania istotnej roli w faktycznym przygotowaniu społeczno-politycznych struktur przyszłości. Współczesną cywilizację kapitalistyczną traktuje Teilhard jako szczebel ewolucji, przygotowujący grunt do przyszłego uspołecznienia, socjalizacji życia. Płużański gotów byłby się zgodzić z taką koncepcją, gdyby używanym terminom nadać treść marksistowską. Socjalizacja bowiem u Teilharda to nie socjalizm Marksa, ani droga do socjalizmu, to raczej uspołecznienie charakteryzujące się coraz to silniejszą więzią społeczną i kulturalną pomiędzy wszystkimi egzemplarzami ludzkiego gatunku.

Podobnie rzecz przedstawia się z często używanym, a podstawowym terminem „postęp”. W ujęciu teilhardowskim znaczy on w głównej mierze przyrost świadomości związany ze wzrostem złożoności strukturalnej sukcesywnych tworów ewolucji. Płużański przestrzega, aby zwracać uwagę na specyficzne znaczenie pojęć w systemie Teilharda, gdyż inaczej łatwo ulec pozornej zgodności odmiennych systemów. Na tym tle polemizuje Płużański z węgierskim marksistą I. Varga, który nie dostrzega antagonizmu pomiędzy myślą Teilharda a filozofią społeczną marksizmu, przynajmniej pod względem pewnych praktycznych konsekwencji, jakie wynikają dla procesów urzeczywistnienia wartości w obu tych filozofiach. Płużański uważa, że błędny pogląd węgierskiego kolegi płynie z uwzględnienia jednej tylko interpretacji teilhardyzmu, gdy tymczasem jest wiele innych możliwości.

Na uwagę zasługuje jeszcze dostrzegany przez Płużańskiego aspekt polityczny w systemie Teilharda. Płużański godzi się z twierdzeniem, że Teilhard nie wiązał się z żadną partią polityczną. W pismach jego znajduje krytykę faszyzmu, ale także krytykę komunizmu. Ten ostatni kry-

tykuje Teilhard za to, że uczynił człowieka termitem, że stworzył mechaniczny kolektyw bez duszy, że zamknął nadzieję na możliwość duchowej metamorfozy.

Najbardziej jednak nie może Płużański wybaczyć Teilhardowi, że postawił na jednym poziomie faszyzm, demokrację i komunizm. Względna dezaprobatą faszyzmu i postawienie go w jednym rzędzie z komunizmem, stanowi — według Płużańskiego — jedno z głównych źródeł antagonizmu między marksizmem i teilhardyzmem. Poza tym niezależnie od intencji mistrza rozrost recepcji myśli Teilharda czyni z ruchu teilhardowskiego coraz istotniejszy element polityki zarówno wewnątrz Kościoła i chrześcijaństwa, jak i w polityce narodów i państw w skali światowej.

Ciekawy obraz recepcji teilhardyzmu daje Afryka. Na ten temat Płużański przytacza refleksje prezydenta republiki Senegalu, Leopolda Sedara Senghora. Według jego relacji, marksizm przyniósł Afrykanom bardzo wiele. Otworzył im oczy na humanizm, ukazał człowieka z jego potrzebami materialnymi i duchowymi w historii ekonomicznej. Ale razili ich w marksizmie ateizm. Na taki grunt ideologiczny trafiła wizja Teilharda de Chardin. Nastąpiło starcie. I oto ciekawy rezultat konfrontacji dwóch odmiennych systemów: teilhardyzm i marksizm zlały się na gruncie Afryki w jeden system. Przykład afrykański uważa jednak za nieodosobniony. Stąd też sygnalizuje dla marksizmu możliwość niebezpieczeństwa wynikającego z konfrontacji z teilhardyzmem.

Reasumując powyższe, należy zauważyć, że polscy marksiści podchodzą do światopoglądowej wizji Teilharda raczej ostrożnie. Mianowicie o ile u takich marksistów, jak Garaudy i Varga przebija tendencja do wyszukiwania punktów stycznych w marksizmie i teilhardyzmie, to Płużański akcentuje raczej różnice. Zwraca przy tym uwagę na specyficzną treść używanych przez Teilharda pojęć i terminów. Aczkolwiek uznaje powagę naukową Teilharda, to jednak niewiele naukowości przypisuje jego systemowi. Więcej wartości widzi w systemie poglądów społecznych, wynikających zresztą z założeń teoretycznych Teilharda. Ale i w tej dziedzinie Płużański jest bardzo ostrożny w identyfikowaniu poglądów Teilharda i Marksa. Dostrzega jedynie możliwość współpracy. U polskich marksistów wyczuwa się nawet zachętę dla katolików do bardziej radykalnych kroków i lewicowych poglądów w dziedzinie życia społecznego, jako że w tym tkwi szansa teilhardyzmu i w ogóle chrześcijaństwa. Dla ścisłości należy jeszcze przypomnieć, że ocena teilhardyzmu, dokonana przez T. Płużańskiego ma charakter wstępny, nie pretenduje do pełności i definitywności<sup>6</sup>.

Ks. Stefan Siczek, Sandomierz

---

<sup>6</sup> Późniejsza książka T. Płużańskiego, *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1970, nie wnosi nowych elementów oceny.