

# Mariusz Ciszek

---

## Problem pochodzenia człowieka z perspektywy ewolucjonizmu teistycznego

---

Studia Philosophiae Christianae 44/1, 192-205

---

2008

Artykuł został 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.

MARIUSZ CISZEK

*Akademia Podlaska w Siedlcach*

## **PROBLEM POCHODZENIA CZŁOWIEKA Z PERSPEKTYWY EWOLUCJONIZMU TEISTYCZNEGO**

### **1. WSTĘP**

W pracy nie zamierzam przedstawiać argumentów przemawiających na korzyść teorii ewolucji, gdyż na ten temat wiele już napisano, chciałbym jedynie przypomnieć, iż współcześnie uczeni katoliccy akceptują hipotezę ewolucji, podkreślając jednak, iż jej źródłem jest kreacyjna ingerencja Stwórcy. Prawda ta dotyczy również powstania człowieka i pozwala pogodzić wiarę oraz klasyczną teologię i filozofię z darwinowską hipotezą pochodzenia człowieka na drodze ewolucji. W ten sposób zrodziła się idea ewolucjonizmu umiarkowanego zwanego również teistycznym. Na ogół przedstawiciele takiego ujęcia przyjmują, iż Bóg stworzył duszę ludzką w bezpośrednim akcie, zaś przy formowaniu ciała posłużył się organizmem zwierzęcym, który powstał na drodze ewolucji. Istnieją też uczeni opowiadający się za ewolucyjną genezą stworzenia duszy ludzkiej przez Boga. W niniejszej pracy poruszam wyżej wymienione zagadnienia. Chciałbym jednak zaznaczyć, iż stanowi ona rodzaj syntetycznego, skrótowego wprowadzenia do podjętej problematyki.

### **2. KREACJONISTYCZNY CZY EWOLUCJONISTYCZNY MODEL WYJAŚNIANIA GENEZY ŻYCIA?**

#### **UWAGI NATURY METODOLOGICZNEJ**

Współcześnie większość teologów katolickich i filozofów akceptuje pochodzenie ciała ludzkiego na drodze ewolucji, łącząc takie stanowisko z teologiczną prawdą o bezpośrednim pochodzeniu du-

szy ludzkiej na mocy stwórczego aktu Boga. Ale jeszcze pod koniec XIX wieku, za wyjątkiem nielicznych myślicieli katolickich, ewolucyjna wizja powstania życia nie była aprobowana<sup>1</sup>. U podstaw takiego myślenia legło założenie, iż porządek kreacjonistyczny stoi w sprzeczności z ewolucyjną wizją powstania życia. Czy jednak tego typu interpretacja jest uzasadniona?

Należy przyjąć, iż antagonizm typu: kreacjonizm lub ewolucjonizm jest możliwy do uniknięcia, ponieważ stanowiska te nie muszą się wykluczać<sup>2</sup>. Z metodologicznego bowiem punktu widzenia przeciwstawieniem kreacjonizmu nie jest ewolucjonizm, lecz antykreacjonizm najczęściej związany z materializmem, natomiast przeciwstawieniem dla ewolucjonizmu nie jest kreacjonizm, lecz fiksyzm (stanowisko podkreślające niezmienność, stałość gatunków)<sup>3</sup>.

Istnieje jednak obawa, że ewolucjonizm stoi w opozycji do klasycznej filozofii i teologii, według której Bóg stworzył człowieka w bezpośrednim akcie *ex nihilo sui et subiecti*. Jak zauważa A. Słomkowski, istnieje jednak możliwość uzgodnienia ewolucjonizmu z kreacjonizmem wywodzącym się z klasycznej filozofii<sup>4</sup>.

Za przykład posłużyć może koncepcja filozoficzna św. Augustyna. Zgodnie z nią Bóg stwarza wszystko w jednej chwili, dając bytom ich rzeczywisty stan od razu lub „w zarodkach”, z których w przyszłości coś się pojawi. Augustynowi rzeczą obojętną wydaje się, w jaki sposób dojdzie do zrealizowania potencji tkwiącej w zarodkach, ważny jest jedynie fakt, iż wszystko pojawi się zgodnie z planem Stwórcy. Nie można jednak św. Augustyna uznać za prekursora ewolucji, gdyż nie przyjmował przekształcania się jednego gatunku w drugi na drodze transformacji, choć w jego teorii nie brakuje również myśli, na które zwolennicy ewolucjonizmu mogliby się powołać<sup>5</sup>.

Św. Tomasza z Akwinu również nie można uznać za zwolennika

---

<sup>1</sup> B. Hałaczek, *Antropogeneza w teologii katolickiej XX wieku*, Studia Theologica Varsaviensa 13(1975)2, 47–80.

<sup>2</sup> K. Kłoskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. 1, Warszawa 1999, 196.

<sup>3</sup> A. Lemańska, *Filozofia przyrody*, w: *Od kosmologii do ekofilozofii. Problemy filozoficzne XXI wieku*, red. J. M. Dołęga, Olecko 2002, 15–101.

<sup>4</sup> A. Słomkowski, *Problem pochodzenia człowieka*, Poznań 1957, 204–218.

<sup>5</sup> Tamże, 215–216.

ewolucjonizmu, chociażby dlatego, że teoria ewolucji powstała setki lat później. Jednak A. Słomkowski, uważa, że głoszone przez Tomaszę zasady o zmianie formy substancjalnej przy rozwoju embrionu można uzgodnić z ewolucjonizmem. Podkreśla, iż Akwinata uważał, że w przyrodzie istnieje swoiste prawo ewolucji, wyrażające się w tym, iż nie ma przeskoku od bytów prostych do najdoskonalszych, lecz dzieje się to przez formy pośrednie. Zasada ta jest widoczna w przypadku rozwoju embrionu zwierzęcia i człowieka; najpierw embrion posiada życie wegetatywne (podobnie jak rośliny), następnie zwierzęce, a dopiero, gdy dany byt jest odpowiednio przygotowany, Bóg wlewa weń duszę duchową<sup>6</sup>.

Istnieje więc możliwość pogodzenia tradycji filozofii klasycznej z teorią ewolucji. Ponadto K. Kloskowski zwrócił uwagę, iż założenie, że ewolucjonizmu nie sposób uzgodnić z kreacjonizmem, jest nieporozumieniem, które wynika z nieuprawnionego mieszania zasad i terminów *stricte* filozoficznych (metafizycznych) z przyrodniczymi. Kreacjonizm jest bowiem stanowiskiem teologicznym i filozoficznym (metafizycznym), które podkreśla, iż Bóg stworzył świat i człowieka i, co ważne, cały czas podtrzymuje wszystkie byty w istnieniu. Natomiast teoria ewolucji jest przyrodniczą interpretacją procesu powstawania gatunków, a nie ostatecznym i jedynym wyjaśnieniem ich genezy<sup>7</sup>.

Także rozumienie przyczynowości w obu dziedzinach poznania istotnie się różni. Przyrodnicy bowiem przyczynowość ujmują jako następstwo zjawisk (czy grupy zjawisk) po innym zjawisku (lub grupach zjawisk), odrzucając wszelką metafizyczną celowość w przyrodzie<sup>8</sup>. Nie uprawnia to jednak do twierdzeń, na podstawie których można byłoby wykluczyć, iż źródłem procesu ewolucji jest kreacyjna ingerencja Stwórcy. Dzieje się tak dlatego, że pytania, wchodzące w kanon klasycznej filozofii, przekra-

---

<sup>6</sup>Tamże, 217.

<sup>7</sup>K. Kloskowski, dz. cyt., 196–197.

<sup>8</sup>T. Wojciechowski, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, *Studia Theologica Varsaviensia* 2(1964)1/2, 580; K. Kłósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, *Analecta Cracoviensia* 1(1969), 40–43; Tenże, *Przyrodnicze i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, red. K. Kłósak, Warszawa 1976, 193–220.

czają konkretność nauk empirycznych. W przypadku pochodzenia człowieka filozofów interesuje wyjaśnienie ostatecznej przyczyny zaistnienia wszystkiego. Jak zauważył św. Tomasz, każde zdarzenie w świecie przyrody ma swoją przyczynę, w analizie łańcucha przyczyn nie można cofać się w nieskończoność, należy więc uznać istnienie Boga, który stanowi pierwszą przyczynę powstania wszystkich rzeczy.

Nie ma więc poważniejszych przeszkód, aby na gruncie filozofii opowiedzieć się za takim modelem antropogenezy, którego racją funkcjonowania może być zarówno kreacja, jak i ewolucja. Kreacja wskazuje na stwórczy akt Boga, zaś jego skutkiem jest ewolucja stanowiąca moment zaistnienia procesu specyficznych zmian prowadzących do powstawania określonych gatunków (jak i całego świata). Jak to ujął K. Kloskowski: „ewolucja to swoista chwila aktu stworzenia”<sup>9</sup>. Mamy więc tu do czynienia z kreacjonistycznym uzasadnieniem procesu ewolucji.

W miejscu tym rodzi się również pytanie, czy można uzgodnić teorię ewolucji z biblijną prawdą o stworzeniu człowieka. Współcześnie egzegeci zwracają uwagę, iż Biblia nie jest podręcznikiem z zakresu nauk przyrodniczych, lecz księgą świętą, zawierającą prawdy religijne, w tym prawdę o stworzeniu człowieka przez Boga, a nie sposób, w jaki proces ten mógł się dokonać<sup>10</sup>.

Na podstawie powyższych rozważań wydaje się, iż można pogodzić kreacjonistyczne i ewolucjonistyczne stanowiska. Nie muszą się one wzajemnie wykluczać, lecz przeciwnie, mogą stanowić komplementarną wizję stworzenia świata i żyjącego w nim człowieka, w ramach nowego spojrzenia na problem kreacji i ewolucji, czyli z perspektywy ewolucjonizmu teistycznego (umiarkowanego). Ten nowy model myślenia mógłby stać się „trzecią drogą” pomiędzy skrajnie pojmowanym kreacjonizmem i ewolucjonizmem.

Taką opinię wyraził również papież Jan Paweł II, zwracając uwagę, iż „nie ma sprzeczności między ewolucją a nauką wiary o człowieku i jego powołaniu, pod warunkiem, że nie zagubi się pewnych niezmiennych prawd”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> K. Kloskowski, dz. cyt., 206.

<sup>10</sup> G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, 153; J. Frankowski, *Stworzenie człowieka a ewolucja (kilka hipotetycznych uwag)*, Znak 356(1984)7, 888.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk*, w: *Granice nauki*, red. M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec, Kraków–Tarnów 1997, 11.

### 3. STWORZENIE CZŁOWIEKA Z PERSPEKTYWY EWOLUCJONIZMU UMIARKOWANEGO (TEISTYCZNEGO)

Przedstawiciele ewolucjonizmu umiarkowanego inaczej ustosunkowują się do problemu pochodzenia duszy niż ciała. Teolodzy przypominają, iż dusza nie jest tworem materii, z której mogłaby wyewoluować, tylko została stworzona przez Boga w bezpośrednim akcie (kreacjonizm bezpośredni)<sup>12</sup>. Naukę Kościoła w tej kwestii również wyraża encyklika *Humani Generis* papieża Piusa XII, w której zawarta jest nauka, iż dusze są stwarzane bezpośrednio przez Boga<sup>13</sup>.

Inaczej jednak wygląda sytuacja w przypadku, gdy teorię ewolucji wykorzystano do wyjaśnienia powstania ludzkiego ciała. Kościół, określając prawdy wiary na soborach czy w wyznaniach wiary, nie wypowiadał się co do szczegółowego sposobu stworzenia człowieka. Dlatego też powstanie ciała człowieka na drodze ewolucji nie stoi w sprzeczności z dogmatami wiary. Takie stanowisko wyraził Pius XII we wspomnianej encyklice *Humani Generis*.

Teolodzy przychylnie nastawieni do ewolucjonizmu uważają, iż przyjęcie tej hipotezy nie sprzeciwia się tradycyjnemu pojmowaniu istoty człowieczeństwa, gdyż w okresie poprzedzającym stworzenie ludzkiej duszy był tylko byt zwierzęcy, zaś w momencie otrzymania duszy nastąpiło przeobrażenie i powstało nowe ciało ludzkie formowane przez rozumną i duchową duszę. Ponadto ewolucyjne pokrewieństwo świata przyrody, w którym poprzez swój cielesny element uczestniczy także człowiek, wskazuje, iż człowiek jest integralnie z nim związany, ale dzięki otrzymaniu ludzkiej duszy przekracza doczesny świat, stając się ukoronowaniem ewolucji dokonanej przez Stwórcę. W tym specjalnym wyniesieniu człowieka bierze udział również cały świat, który go wydał i uczestniczy w jego godności<sup>14</sup>.

Naturalnie wielu uczonych taką syntezę z pogranicza nauk przyrodniczych i filozoficzno–teologicznych może uznać za nieuprawnioną próbę łączenia tych dwóch płaszczyzn. Przyrodnicy mogą

---

<sup>12</sup>Warto jednak odnotować uwagę, iż współcześnie pojawiają się również mniej ortodoksyjne poglądy teologów opowiadających się za ewolucyjną genezą duszy ludzkiej (problem ten podjąłem w ostatnim paragrafie niniejszego artykułu).

<sup>13</sup>A. Słomkowski, dz. cyt., 161.

<sup>14</sup>G. Dogiel, dz. cyt., 153.

bowiem uważać, iż nauki biologiczne są w stanie w sposób zadowalający wyjaśnić powstanie *homo sapiens* na drodze ewolucji.

### 3.1. Ewolucyjna geneza somatycznej sfery człowieka (ujęcie nauk przyrodniczych)

Za ewolucyjnym pochodzeniem somatycznej sfery człowieka przemawiają te wszystkie argumenty, na które powołują się współcześnie ewolucjoniści, bazując na wynikach nauk biologicznych. Nie będę tutaj charakteryzować tego złożonego zagadnienia, gdyż szczegółowo zostało ono zanalizowane i przedstawione w bogatej literaturze przedmiotu. Poprzestanę jedynie na stwierdzeniu, iż pochodzenie ludzkiego ciała jako rezultatu procesów ewolucyjnych można w sposób zadowalający wyjaśnić argumentami z zakresu biologii porównawczej oraz z paleontologii.

Argumentacja z zakresu biologii porównawczej koncentruje się wokół podobieństw między człowiekiem a innymi organizmami (zwłaszcza małpami człekokształtnymi). Można tu wymienić podobieństwa morfologiczne, o których informuje embriologia i anatomia porównawcza. Ponadto występują liczne analogie udokumentowane w badaniach serologicznych (nad białkami), kariologicznych (nad budową jądra komórkowego), genetycznych (nad strukturą DNA) i biochemicznych (nad sekwencją aminokwasów)<sup>15</sup>. Coraz to nowe odkrycia paleontologiczne również zdają się świadczyć na korzyść tezy o ewolucyjnym pochodzeniu człowieka (a ściślej jego materialnej, cielesnej strony) i jego podobieństwie do różnych form kopalnych.

Należy skonstatować, iż argumenty przyrodnicze przemawiają jedynie na korzyść teorii o ewolucyjnym pochodzeniu ludzkiego ciała. Rodzi się tutaj pytanie: czy ewolucją odpowiednich zjawisk materialnych można również wytłumaczyć pochodzenie ludzkiego psychizmu oraz zdolności duchowych człowieka?

Nauki przyrodnicze nie są jednak w stanie udzielić adekwatnej odpowiedzi na to pytanie, ponieważ ich badania zawężone są tylko do biologicznej sfery człowieka, nie sięgając do jego duchowej istoty, którą może jedynie uchwycić poznanie filozoficzne.

---

<sup>15</sup> B. Hałaczek, J. Tomczyk, *U progu ludzkości*, t. 1, Warszawa 2005, 46–78.

### 3.2. Fenomen ludzkiej duszy a niepełność poznania nauk przyrodniczych

Redukcjonistyczny charakter nauk przyrodniczych spowodował, iż przyrodnicy pochodzenie ludzkiego psychizmu zaczęli wiązać z ewolucją naturalną. W efekcie zjawiska duchowe próbowano wprowadzać ze zjawisk psychizmu zwierzęcego i w ten nieuprawniony sposób zatarto istotową różnicę między zwierzęciem i człowiekiem<sup>16</sup>.

Taka tendencja widoczna jest zwłaszcza w badaniach etologicznych. Wielu uczonych wskazuje na pewne podobieństwa w zachowaniu się wielu zwierząt, zwłaszcza naczelnych, do zachowań ludzkich, jednak nie należy zapominać o fundamentalnych różnicach, jakie dzielą człowieka od innych gatunków<sup>17</sup>. Warto je poniżej wymienić<sup>18</sup>.

1) Poznanie zmysłowe – dotyczy ono wszystkich organizmów zwierzęcych. Dzięki tej dyspozycji zwierzęta mogą kojarzyć za pomocą zmysłów konkretne przedmioty, np. małpa dzięki skojarzeniu może użyć kija po to, aby strącić owoc<sup>19</sup>. Jednak ten typ poznania u zwierząt odnosi się do konkretnych bytów, poza które nie potrafią wykroczyć, w przeciwieństwie do człowieka, u którego relacje rzeczowe są oderwane od zmysłowego, materialnego konketu w postaci abstrakcyjnych, ogólnych pojęć i symboli<sup>20</sup>. Z tego też powodu zwierzęta nie rozwinęły dzięki własnej wewnętrznej inicjatywie swego życia psychicznego czy duchowego, co pozwoliłoby im na wykształcenie własnej, odrębnej i specyficznej zwierzęcej kultury<sup>21</sup>.

2) Używanie narzędzi. Obserwacja i eksperymenty nad małpami człekokształtnymi wykazują, iż w 6-stopniowej skali używania narzędzi (np. narzędzie jako naturalny, celowy, zmodyfikowany środek bezpośredniego i przyszłego zastosowania, jako sporządzony środek

---

<sup>16</sup> T. Wojciechowski, art. cyt., 580–581.

<sup>17</sup> Tamże, 581.

<sup>18</sup> A. Słomkowski, dz. cyt., 192–204.

<sup>19</sup> Tamże, 196.

<sup>20</sup> K. Klószak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, *Roczniki Filozoficzne* 8(1960)3, 120–121.

<sup>21</sup> T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, 130–131.



dla konkretnej sytuacji oraz wybór narzędzi jako środka) tylko 3 stopnie tej skali można odnieść do hominidów, a pozostałe tylko do świata człowieka i jego kultury<sup>22</sup>.

3) Poznanie umysłowe jest charakterystyczne tylko dla człowieka. Poprzez abstrakcję jest on w stanie tworzyć pojęcia ogólne, które przekraczają jednostkowe cechy bytu. Niematerialność pojęć, a więc duchowość poznania, ujawnia się jeszcze bardziej przy takich pojęciach abstrakcyjnych, jak: prawda, dobro, piękno, zwłaszcza zaś Bóg, duch czy anioł. Mamy tu do czynienia z bytami niematerialnymi, których nie można zaobserwować za pomocą zmysłów. Człowiek więc musi posiadać duchową władzę poznawczą, która mu to umożliwia. Również zdolność to uchwycenia takich relacji, jak stosunek do celu czy przyczyny do skutku, przekraczają poznanie zmysłowe i wskazują na niematerialną władzę poznawczą człowieka<sup>23</sup>.

4) Pożądanie zmysłowe a pragnienie duchowe. Człowiek w przeciwieństwie do zwierząt przekracza biologiczny determinizm, jest więc istotą wolną, która w dużej mierze kontroluje swoje instynkty i to nawet tak silne, jak utrzymywanie własnego życia czy pragnienie seksualne. Jest w stanie z nich zrezygnować dla realizacji duchowych ideałów, a także potrafi dokonywać odpowiednich wyborów moralnych<sup>24</sup>. Musi więc istnieć w człowieku jakiś czynnik niematerialny, który potrafi przeciwstawić się silnym potrzebom natury<sup>25</sup>.

Wielu katolickich uczonych podkreśla, iż tego typu przykłady świadczą na korzyść tezy o istnieniu w człowieku duchowej dyspozycji, czyli duszy, której nie można sprowadzić do materii (której jest formą), gdyż różni się co do swej istoty od ciała, jest bowiem niematerialna i nie można jej powstania u człowieka wyprowadzić z rozwoju materialnego ciała<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> S. Zięba, *Pochodzenie człowieka w aspekcie filozofii przyrody*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, 886.

<sup>23</sup> A. Słomkowski, dz. cyt., 196–198.

<sup>24</sup> J. Łukomski, *Podstawy chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, Warszawa 1999, 179–180.

<sup>25</sup> A. Słomkowski, dz. cyt., 194.

<sup>26</sup> Tamże, 204–205.

T. Wojciechowski stara się złagodzić tego typu wypowiedzi, wskazując, iż współczesne badania nad psychiką małych człokształtnych ukazały, że prawie wszystkie zdobycze psychiki ludzkiej mają jakieś przedstadia w psychice zwierzęcej. Zwraca jednak uwagę, iż badania te wskazują na pewną barierę, która diametralnie oddziela ludzki psychizm od zwierzęcego<sup>27</sup>. W przypadku „człowieka to «więcej» jest takiej natury, że stanowi nieprzekraczalny próg dla zwierząt. Tą nowością jest nowy świat ducha ludzkiego, świat transcendencji, który otwiera zupełnie nowy horyzont bytu”<sup>28</sup>.

Naukowcy starają się różnice, jakie dzielą *homo sapiens* od innych gatunków zwierzęcych, wytłumaczyć w kategoriach ilościowych, filozofowie natomiast podkreślają, iż różnice te mają charakter jakościowy, a więc z punktu widzenia ontologii – fundamentalny. Problematyka ta uwidacznia się zwłaszcza w interpretacji momentu hominizacji w filogenezie naszego gatunku.

Jak zauważył T. Wojciechowski, przyrodnicy próbują ponadto wskazać na taki moment w linii rozwojowej prowadzącej do wyłonięcia się *homo sapiens*, w którym można byłoby mówić o powstaniu człowieka i jego w pełni ukształtowanego psychizmu. Wskazują przy tym na pewne typowo przyrodnicze mechanizmy, które doprowadzić miały do bezpośredniej hominizacji. Zwłaszcza dwa z nich zasługują na uwagę: są to czynniki progresywnej cerebralizacji i mutacji<sup>29</sup>.

Progresywna cerebralizacja to proces stałego wzrostu objętości mózgu, któremu odpowiada stały wzrost funkcji psychicznych, czyli wzrost inteligencji. Koncepcja ta zakłada, iż powiększanie się objętości mózgu, powoduje jego coraz większą złożoność i wydajność funkcjonalną, wskutek rosnącej liczby połączeń nerwowych. Proces ten prowadzi do przekroczenia progu refleksji, a więc do powstania świadomej ludzkiej istoty, wyzwolonej z biologicznego determinizmu, istoty, o której można orzec, iż jest wolna<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> T. Wojciechowski, art. cyt., 581.

<sup>28</sup> Tenże, *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji duszy ludzkiej*, w: *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, red. S. Mazierski, Lublin 1980, 315.

<sup>29</sup> Tenże, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, art. cyt., 582–583.

<sup>30</sup> Tamże, 583–585.

Teoria ta jednak wydaje się mało przekonująca. Wzrost objętości mózgu niekoniecznie musi prowadzić do hominizacji. Cerebralizacja jest biologicznym faktem, ale nie może ona zostać uznana za przyczynowy faktor powstania istoty człowieka, nie leżący po jego stronie cielesnej, ale przede wszystkim po stronie psychicznej. Można natomiast przyjąć, iż stanowi warunek hominizacji. Stąd P. Overhage uznał, iż skoro odpowiedni stopień rozwoju mózgu stanowi wyznacznik określonego typu i tkwiących w nim możliwości rozwojowych, to należy założyć, iż dusza ludzka, mogła być tym sprawczym faktorem, który te możliwości zrealizował.

Wielu genetyków uważa, iż przyczynowym faktorem ewolucji są mutacje. Wiele cech typowo ludzkich, powstało wskutek mikro-mutacji, które zostały utrwalone na drodze przypadkowo działającej selekcji. Nie brakuje jednak badaczy, którzy odrzucają mutacje jako przyczynę ewolucji gatunków przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, mutacje są przypadkowe i niekierowane i trudno zrozumieć, jak zwykły przypadek może wytłumaczyć powstanie tak skomplikowanych narządów, jak oko czy mózg człowieka. Im bardziej skomplikowany organizm (a za taki należy uznać człowieka), tym bardziej wydaje się nieprawdopodobny wypadek, iż powstał on wskutek przypadku, który rządzi mutacjami. Po drugie, doświadczenia nie wykazały, aby mutacje doprowadziły do zmiany gatunku. Ich działanie ogranicza się jedynie do zmian wewnątrzgatunkowych i mało prawdopodobne jest, aby ich suma mogła doprowadzić do przemian międzygatunkowych. Z tego też – trzeciego – powodu za nieuprawnione należy uznać wszelkie próby ekstrapolacji mikromutacji w dziedzinę makromutacji (makroewolucji)<sup>31</sup>.

Te przykłady pokazują, iż na gruncie nauk empirycznych nie sposób wyjaśnić powstania istoty człowieka, a więc jego sfery psychicznej i duchowej, którą klasyczna filozofia rezerwuje dla ludzkiej duszy. Trzeba więc uznać, że dyscypliny przyrodnicze tylko częściowo mogą wyjaśnić pochodzenie człowieka, gdyż ludzka dusza wymyka się wszelkim empirycznym metodom badań, ująć ją może jedynie analiza filozoficzna<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Tamże, 588–593.

<sup>32</sup> Tamże, 593–594.

### 3.3. Problem pochodzenia duszy ludzkiej w ujęciu filozoficznym i teologicznym

Przypomnę, iż na gruncie filozoficznym i teologicznym zagadnienie pochodzenia, a ściślej stworzenia duszy ludzkiej można ująć w dwóch aspektach: tradycyjnym lub ewolucyjnym.

W ujęciu tradycyjnym, a więc w tomistycznej doktrynie zjednoczenia duszy i ciała, podkreśla się, że dusza ludzka stanowi formę ciała i nie pochodzi ani z materii, ani z dusz rodziców, lecz została stworzona przez Boga. Rodzice jedynie przygotowują podmiot, w który Bóg wlewa duszę rozumną. Zresztą niematerialne nie może rozwinąć się z materialnego, gdyż założenie takie prowadzi do absurdu. Z takich też powodów nie można przyjąć, iż ludzka rozumna i duchowa dusza mogłaby bezpośrednio pochodzić od materialnej duszy zwierzęcej<sup>33</sup>.

Jak zauważył K. Kłósak, nieporozumieniem byłoby również założenie o uzupełnianiu przez Boga „duszy zwierzęcej uzdolnieniami psychicznymi specyficznymi ludzkimi, gdyż takie uzupełnianie mogłoby doprowadzić tylko do powstania jakiegoś sztucznego zleпка materialno–duchowego”<sup>34</sup>. W związku z tym, „dusza człowieka musiała pośrednio, poprzez odziedziczone właściwości somatyczne, zwłaszcza poprzez odziedziczone właściwości anatomiczne i fizjologiczne tkanki nerwowej, ośrodków podkorowych i kory mózgowej, przejąc w siebie wszystkie dotychczasowe osiągnięcia duszy zwierzęcej pod postacią różnorodnych dążeń kierujących, w jakich przejawia się mnemiczne nastawienie instynktowe po utracie swych bocznych członów (gnostycznych i kinestetycznych) w trakcie filogenetycznej «wędrówki czynności nerwowych ku przodowi», i – pod postacią specjalnych uzdolnień”<sup>35</sup>.

Jednak obecnie to tradycyjne założenie, iż ciało powstało na drodze ewolucji, zaś dusza została „włana” przez Stwórcę w odpowiednio ukształtowany organizm antropoida, spotykają się z krytyką. Takiemu rozróżnieniu zarzuca się platońsko lub kartezjańsko poj-

---

<sup>33</sup> Tenże, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej (Artykuł dyskusyjny)*, *Roczniki Filozoficzne* 20(1972)3, 150–151.

<sup>34</sup> K. Kłósak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, art. cyt., 122.

<sup>35</sup> Tamże, 123.

mowany dualizm ciała i duszy. Egzegeci zwracają również uwagę, iż w Biblii człowiek stanowi jedność, niepodzielną istotę, zaś dualizm wprowadziła dopiero filozofia<sup>36</sup>.

Nowsze koncepcje teologiczne i filozoficzne inaczej zapatrują się na problem stworzenia duszy. W przeciwieństwie do koncepcji tradycyjnego pochodzenia duszy ludzkiej, działanie Boga ujmują jako metafizyczną ingerencję w działanie samej natury, równoznaczną z „eksplozją ducha w materii” (P. Teilhard de Chardin). Dusza ludzka zostaje wyprowadzona jako efekt Bożej interwencji z wnętrza materii, ma więc swą prehistorię w całym rozwoju organicznego świata – podstawy metodologiczne takiego poglądu stanowi pogląd św. Tomasza o realności przyczyn wtórnych oraz teoria aktu i możliwości Arystotelesa. Taki proces, mający miejsce przy powstaniu pierwszego człowieka, występuje również przy genezie każdego bytu ludzkiego, w którym to ludzki embrión przechodzi przez odpowiednie stadia rozwoju do momentu jego uduchowienia, w którym pojawi się ludzka dusza. Stwórca utrzymuje stworzone byty w istnieniu, dając im możliwość ciągłego przekraczania siebie (K. Rahner), podobnie przy każdym akcie kreacji duszy jako pierwsza przyczyna działa immanentnie, zachowując swą transcendencję. W takim ujęciu nie kwestionuje się zarówno zasad przyczynowości (które przyjmują nauki przyrodnicze), jak i metafizycznego założenia, że skończona przyczyna nie może spowodować wzrostu bytu. K. Rahner uważa, iż pogląd taki nie sprzeciwia się doktrynie Kościoła oraz poglądom filozoficznym św. Tomasza, który uczy, że pochodzenie ducha nie wywodzi ani nie zawiera się w materii<sup>37</sup>.

Wśród polskich uczonych zwolennikiem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej jest wspomniany T. Wojciechowski, który starał się pogodzić teorię ewolucji z objawieniem. Twierdzi, iż należy zmienić perspektywę patrzenia na działanie Boże z transcendentnej na immanentną. Zwrócił uwagę, iż „przekształcenie pokładu przestrzenno-czasowego w pokładowieczno-immanentny mogło dokonać się tylko przy pomocy specjalnej interwencji Bożej, różnej od interwencji zachodzącej przy ewolucji tworzywa materialnego poni-

---

<sup>36</sup> J. Krasieński, *Pochodzenie człowieka w aspekcie teologicznym*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., 890.

<sup>37</sup> Tamże, 890–891.

żej człowieka. Ze względu na przekształcenie pokładu materialnego w duchowy możemy mówić o prawdziwie stwórczej interwencji Bożej, natomiast ze względu na przekształcenie tworzywa materialnego w duchowe – o ewolucyjnej genezie duszy ludzkiej. W ten sposób dusza ludzka byłaby związana genetycznie z materialnym tworzywem, natomiast jej natura przekraczałaby zupełnie poziom wyjściowy, będąc duchowej natury. To przekroczenie dokonuje się wewnątrz materialnego tworzywa i po powstaniu dusza ludzka pozostaje dalej w wewnętrznej substancjalnej łączności z tworzywem i dlatego może stanowić z nim prawdziwą jedność substancjalną. Równocześnie ze względu na to, że została podniesiona do poziomu do wieczno–immanentnego, jej duchowość jest nieodwracalna, a jej istnienie nieśmiertelne<sup>38</sup>.

T. Wojciechowski uważa, iż człowiek stał się bytem duchowym dzięki wyprowadzeniu przez Boga ludzkiej duszy z psychizmu zwierzęcego. Ten ewolucyjny skok, którego nie są w stanie wyjaśnić materialistycznie zorientowani naukowcy, „polegał na przekształceniu przez specjalną interwencję Bożą części tego pokładu zmysłowego na poziom pokładu duchowego. To powtarza się przy powstaniu każdego człowieka<sup>39</sup>”.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Ewolucjonizm umiarkowany jest stanowiskiem teistycznym, ponieważ uznaje stwórczą ingerencję Boga przy powstaniu człowieka. Ujęcie takie nie powinno dziwić, gdyż jest ono reakcją na coraz to nowe i bardziej udokumentowane odkrycia z zakresu paleontologii oraz na rozwój nauk biologicznych, które zdecydowanie opowiadają się za ewolucyjną wizją powstania człowieka.

Nie jest to jednak stanowisko jednolite i spotyka się z krytyką zwolenników ortodoksyjnego odczytywania tych biblijnych fragmentów, w których zawarty jest obraz stworzenia człowieka. Pomimo uwag krytycznych wysuwanych pod adresem ewolucjonizmu umiarkowanego, wydaje mi się, iż z tego ujęcia nie warto rezygnować.

---

<sup>38</sup> T. Wojciechowski, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej (Artykuł dyskusyjny)*, art. cyt., 164–165.

<sup>39</sup> Tamże, 165.

Antropologia filozoficzna bazująca na takim modelu jest ujęciem o wiele bardziej całościowym, pozwalającym na dokonanie integracji nauk przyrodniczych filozoficznych i teologicznych, w celu wyjaśnienia pochodzenia człowieka i pełniejszego zrozumienia jego fenomenu.

### **THE PROBLEM OF THE ORIGIN OF MAN FROM THE THEISTIC (MODERATE) EVOLUTIONISM PERSPECTIVE**

#### Summary

The paper is devoted to the problem of the origin of man (his somatic and spiritual sphere) from the theistic (moderate) evolutionism perspective. Contemporary Catholic thinkers accept the theory of evolution, but stress the influence of the Creator as the source of the process of evolution. This attitude allows to reconcile faith and classical theology and philosophy with Darwinian hypothesis of the origin of man by the way of evolution. It was the way how the idea of moderate evolutionism, called theistic too, was born. Representatives of this attitude think that God created man's soul in a direct act, but when he was forming man's body, he used a body of an animal, which was created by the way of evolution. There are also many scholars who promote an evolutionary genesis of the creation of man's soul by God.