

Dołęga, Józef M.

Zagadnienia kreacjonizmu w ujęciu Kazimierza Kłósaka

Studia Teologiczne 4, 201-217

1986

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

JÓZEF M. DOŁĘGA

ZAGADNIENIA KREACJONIZMU W UJĘCIU KAZIMIERZA KLÓSAKA

Treść: I. Wstęp; II. Przegląd literatury; III. Ewolucyjny model kreacjonizmu; IV. Interpretacje współdziałania Przyczyny Pierwszej i przyczyn wtórnych; V. Zastosowanie ewolucyjnego modelu kreacjonizmu do wyjaśniania problemu hominizacji w ujęciu K. Klósaka; VI. Zamiast zakończenia: nota biograficzna i bibliografia K. Klósaka.

I. WSTĘP

Współczesne badania naukowe charakteryzują się dużą dojrzałością epistemologiczną i metodologiczną. Wyróżnione płaszczyzny poznawcze i właściwie dobrane metody poznania naukowego, które funkcjonują w tych płaszczyznach poznawczych pozwalają na rozstrzyganie i wyjaśnianie wielu zagadnień i problemów nurtujących współczesnego człowieka. Pojawiają się interesujące problemy, których nie można rozpatrywać w jednej płaszczyźnie poznawczej. Problemy te występują jakby na pograniczu poznania przyrodniczego (empirycznego), filozoficznego i teologicznego, a może funkcjonują bardziej lub mniej świadomie u podstaw wymienionych płaszczyzn poznawczych. Do takich zagadnień należy kreacjonizm. Jest on odpowiedzią na jedno z podstawowych pytań egzystencjalnych współczesnego człowieka, niezależnie gdzie on by pracował i jaki podzielał światopogląd czy system filozoficzny. Pytania o genezę świata, życia i człowieka narzucają się ludziom myślącym, o czym świadczy praca Michała Hellera i Józefa Życińskiego: *Drogi myślących* (Kraków 1985). Twórcy poznania naukowego (zwłaszcza empirycznego) na marginesie swojej pracy szukają odpowiedzi na postawione pytania egzystencjalne. Natomiast filozofowie i teologowie szukają odpowiedzi na te pytania w kontekście współczesnej nauki oraz osiągnięć w dziedzinie filozofii i teologii. W takim kontekście badań naukowych należy rozpatrywać zagadnienie kreacjonizmu podjęte przez ks. prof. Kazimierza Klóska¹ w relacji do całej twórczości Piotra Teilharda de Chardin jak również do próby współczesnego rozwiązania zagadnienia genezy duszy ludzkiej. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie oryginalnego ujęcia kreacjonizmu oraz zastosowanie tego ujęcia do wyjaśnienia genezy człowieka. Jak zorientujemy się w świetle przeglądu literatury, ujęcia kreacjonizmu we współczesnej myśli filozoficznej są zróżnicowane, co uzasadnia podjęcie tego tematu i ponowne jego przeanalizowanie.

¹ Nota biograficzna i bibliografia K. Klósaka została zamieszczona w zakończeniu niniejszego artykułu.

II. PRZEGLĄD LITERATURY

K. Kłósak zagadnienie kreacjonizmu podjął w artykule *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin*². Artykuł ten przedstawia możliwość ujęcia tradycyjnego podejścia kreacjonizmu w wersji ewolucyjnej, jaką zaprezentował w swojej twórczości P. Teilhard de Chardin. Kreacjonizm typu ewolucyjnego przedstawiony w dorobku francuskiego Jezuity był podjęty przez niego w kontekście badań przyrodniczych, związanych z antropogenezą i przyjmowaną przez niego hipotezą o ewolucyjnym rozwoju wszechświata, a zwłaszcza rozwoju życia na ziemi. Druga praca na ten temat K. Kłósaka to: *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*³. Autor prezentuje tu próbę wyjaśniania genezy duszy ludzkiej przy pomocy współdziałania Przyczyny Pierwszej i przyczyn wtórnych. Szczegółowo przedstawimy treść tego ujęcia w piątej części tego artykułu.

Międzynarodowy przegląd teologiczny *Communio* poświęcił zagadnieniu stworzenia jeden cały numer w wersji polskiej. Znajdujemy tutaj prace teologów i filozofów. Peter Schmidt⁴ w zamieszczonym artykule prezentuje analizę teologiczną problemu stworzenia i ukazuje, że stworzenie jest relacją. W ostatecznym ujęciu stworzenie jest zależnością bytu stworzonego od swojej Przyczyny. W aspekcie moralnym można zaleźć tę wyrazić stwierdzeniem autora, że „im bardziej Bóg jest Bogiem, tym bardziej człowiek jest człowiekiem”⁵.

W obszernym artykule Gustave Martelet⁶ podejmuje problem stworzenia w świetle chrystologii, ukazując potrzebę powrotu do zagadnienia stworzenia, ponieważ w nim ukazują się pełne zrozumienie kosmosu i człowieka. To pełne zrozumienie kosmosu i człowieka może ukazać się dopiero wtedy, gdy w analizie kreacjonizmu uwzględnimy się stworzenie ex nihilo i stworzenie in Christo.

Pierre Gibert⁷ w zamieszczonym artykule ukazuje ideę stworzenia w Starym Testamencie na przykładzie analizy tekstu Psalmu 136, dotyczącego wyzwolenia Izraela i stworzenia wszechświata.

Wysoka świadomość epistemologiczna i metodologiczna w badaniach naukowych, zwłaszcza przyrodniczych, została zasygnalizowana przez Michała Hellera⁸ w artykule *Stworzenie a ewolucja*. Podjęty przez niego problem teologii nauki i teologii stworzenia zasługuje ze wszechmiar na uwagę i dalsze analizy naukowe. Budowana teologia nauki może rozwijać się w kontekście współczesnej filozofii nauki i podejmować zagadnienia nierozstrzygalne w ramach na przykład nauk przyrodniczych, a mające doniosłe znaczenie w aspekcie egzystencjalnym i aksjologicznym.

Rocco Buttiglione i Angelo Scola⁹ prezentują refleksję o problematyce stworzenia w myśli współczesnej, ukazując podstawowe treści chrześcijańskiego dogmatu o stworzeniu w świetle współczesnych teorii immanentyzmu i antropologizmu. Ze współczesnej myśli filozoficznej, uwzględnianej w tym artykule, warto zaakcentować analizy, dotyczące filozofii hegelowskiej i materializmu dialektycznego.

Stanisław Kowalczyk¹⁰ podjął się trudu ukazania chrześcijańskiej koncepcji kreacji w ujęciu tradycyjnym i współczesnym, akcentując ze współczesnych ujęć ewolucyjny model kreacjonizmu P. Teilharda de Chardin, Karola Rahnera, Tadeusza Wojciechowskiego oraz zaprezentował marksistowską koncepcję kreacji, zwłaszcza w aspekcie antropologicznym.

² *Studia Philosophiae Christianae*, 1(1965), z. 2, s. 276–293.

³ *Analecta Cracoviensia*, 1(1969) s. 32–56.

⁴ P. Schmidt, *Wierzę w Boga, Stworzyciela nieba i ziemi*, *Communio*, 2(1982) z. 4 s. 3–16.

⁵ Tamże, s. 9.

⁶ G. Martelet, *Pierworodny wszelkiego stworzenia*, *Communio*, 2(1982) z. 4 s. 17–45.

⁷ P. Gibert, *Idea stworzenia w Starym testamencie*, *Communio*, 2(1982) z. 4 s. 46–57.

⁸ M. Heller, *Stworzenie a ewolucja*, *Communio*, 2(1982) z. 4 s. 58–66.

⁹ R. Buttiglione, A. Scola, *Rozważania o problematyce stworzenia w myśli współczesnej*, *Communio*, 2(1982) z. 4 s. 67–85.

¹⁰ S. Kowalczyk, *Chrześcijańska a marksistowska myśl o stworzeniu*, *Communio*, 2(1982) z. 4 s. 86–102.

Zagadnienie przygodności człowieka i ostatecznej racji jego istnienia podjął Tadeusz Styczeń,¹¹ ukazując gwarancje zabezpieczające humanizm przed wyrodzeniem się w antyhumanizm. Prawda o przygodności człowieka leży u podstaw antropologii, a ta z kolei jest podstawą etyki.

Należy tutaj wspomnieć artykuł A. Szostka: *Teologizm a antropologia*¹², który w sposób luźny łączy się z problematyką kreacjonizmu, niemniej autor upatruje rozwiązania zagadnień aksjologicznych w świetle antropologii.

Na szczególną uwagę zasługuje doniesienie Kazimierza Kloskowskiego¹³ na temat współczesnej problematyki kreacjonizmu, w którym autor sygnalizuje nurt filozoficzny, rozwijający się w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej występujący pod nazwą "Kreacjonistyczne Towarzystwo Naukowe". Programowo twórcy, należący do tego Towarzystwa, kwestionują wartość teorii ewolucji i opowiadają się za kreacjonizmem, wynikającym z literalnej interpretacji Pisma św.

III. EWOLUCYJNY MODEL KREACJONIZMU

Na początku tej części artykułu należy określić co rozumiemy przez „model” i „stworzenie”.

1. Celem naszego poznania jest rzeczywistość istniejąca, jakiś przedmiot naszego poznania – oryginał. Natomiast model jest to przedmiot odwzorowujący całość lub fragment rzeczywistości już istniejącej lub nie istniejącej. Zadaniem poznania naukowego jest poznanie oryginału. Model służy jako środek do osiągnięcia zamierzonego celu – poznania oryginału. W ujęciu metodologicznym rozróżniamy następujące rodzaje modeli:¹⁴

1° – model nominalny lub teoretyczny – przez taki model rozumiemy zbiór założeń lub aksjomatów, które w danej nauce umożliwiają lub ułatwiają rozwiązanie lub wyjaśnienie jakiegoś szczegółowego problemu;

2° – wśród modeli realnych, inaczej rzeczywistych, możemy wyróżnić następujące: a) model fizyczny – przez taki model rozumiemy układ przedmiotów (U), który jest modelem rzeczy, zdarzeń, cech, stosunków układu (U); przez U rozumiemy wycinek rzeczywistości, rozpatrywany przez naukę empiryczną, przez U rozumiemy model, w którym prowadzimy badania, by ustalić cechy, właściwości U – ponieważ prowadzenie badań U jest niemożliwe, trudne do przeprowadzenia lub zbyt kosztowne; b) model eksperymentalny – jest to model fizyczny w eksperymencie;

c) model symboliczny – jest to taki model, w którym rolę modelu realnego pełni zbiór przedmiotów abstrakcyjnych; wyróżniamy tutaj: modele logiczne i modele matematyczne.

3° – model heurystyczny – jest to hipotetyczny model realny lub nominalny, uproszczony, budowany do rozwiązania zadania badawczego.

4° – model dydaktyczny – jest to model realny lub nominalny skonstruowany w celach dydaktycznych lub popularyzacyjnych w celu zrozumienia, przejrzystości, przyswajalności przez odbiorcę.

Ponadto możemy wyróżnić – za R. Wójcickim – modele operacyjne, modele syntaktyczne oraz modele semantyczne.

Podstawowe wyróżnienie wspomnianych modeli nie wyczerpuje funkcjonujących modeli w naukach. Z zagadnieniem modeli łączy się problem modelowania¹⁶ i symu-

¹¹ T. Styczeń, *Prawda o człowieku miarą jego afirmacji*, *Communio*, 2(1982) z. 4 s. 103–113.

¹² A. Szostek, *Teologizm a antropologia*, *Communio*, 2(1982) z. 4. s. 114–126.

¹³ K. Kloskowski, *Wokół współczesnej problematyki kreacjonizmu*, *Miesięcznik Diecezjalny Gdański*, 28(1984) nr 7–9 s. 205–214.

¹⁴ Por.: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 221–222; M. Lubański, *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki – Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1982², s. 117–139.

Por.: R. Wójcicki, *Metodologia formalna nauk empirycznych – Podstawowe pojęcia i zagadnienia*, Wrocław 1974, s. 281–282, 294, 298.

¹⁶ M. Lubański, *Informacja – system*, s. 118, 124–131.

lacji¹⁷. Przez modelowanie rozumiemy posługiwanie się w badaniach naukowych modelami. Natomiast przez symulację rozumiemy sposób użycia modelu, zwłaszcza w eksperymentach, a więc w symulacji występuje w sposób bardziej widoczny aspekt dynamiczny procesu badawczego.

2. Drugim terminem, potrzebnym tutaj do dalszej analizy, jest „stworzenie”. W języku polskim jest terminem wieloznacznym i służy do określenia zarówno akcji stwórczej Boga jak i do określenia dzieła stworzenia. W języku łacińskim na oznaczenie aktu stwórczego Boga używa się terminu *creatio*, a na oznaczenie dzieła stworzenia – *creatura*.

W naszej analizie treści pojęcie stworzenia pomijamy rozumienie ogólne i artystyczne, a zwracamy uwagę jedynie na znaczenie teologiczne tego pojęcia w rozumieniu ścisłym¹⁸. Najczęściej określa się akt stwórczy Boga jako *productio rei ex nihilo sui et subiecti*¹⁹. Oznacza to nadanie rzeczy istnienia z nicości własnej i nicości podmiotowej lub inaczej z uprzedniej nicości podmiotowej i nicości przedmiotowej. Wnikliwą analizę aktu stwórczego Boga przeprowadził S. Kowalczyk²⁰, który ukazał nie tylko aspekt egzystencjalny aktu stwórczego Boga, ale również jego aspekt realnej zależności stworzenia od Stwórcy, zależności bytu przygodnego od jego Pierwszej Przyczyny sprawczej – Boga. W tradycyjnym rozumieniu aktu stworzenia zawiera się najpierw akt stwórczy Boga (*creatio ex nihilo*) następnie idea, że istnienie świata polega na nieustannym stwarzaniu (*creatio continua*) oraz myśl, że świat jest nieustannie podtrzymywany w istnieniu (*conservatio mundi*).

Ewolucyjny model kreacjonizmu uwzględnia realność podstaw, wchodzących w zakres tego modelu, a mianowicie: ujęcie Boga jako Bytu absolutnego i realnego, transcendentnego wobec świata oraz jako Przyczyny Pierwszej świata; następnie uwzględnienia realności przyczyn drugorzędnych istniejących w świecie oraz współdziałania Przyczyny Pierwszej z przyczynami drugorzędnymi. Aspekt teoretyczny ewolucyjnego modelu kreacjonizmu ujmuje Boga jako Przyczynę Pierwszą – sprawczą (stwórczą), istniejący świat jako przyczynę drugorzędną, a właściwiej jako przyczyny drugorzędne oraz zakłada współdziałanie Przyczyny Pierwszej z przyczynami drugorzędnymi. Te trzy elementy stanowią podstawę ewolucyjnego modelu kreacjonizmu.

1. Przyczyna Pierwsza

Prezentowany tutaj ewolucyjny model kreacjonizmu zawiera w swoich podstawach przede wszystkim filozoficzne rozumienie przyczynowości i związku przyczynowego. Przystępując do analizy pojęcia Pierwszej Przyczyny należy najpierw uwzględnić rozumienie przyczyny, skutku i związku przyczynowego.

Przez przyczynę w najogólniejszym rozumieniu filozoficznym rozumiemy byt, który powoduje zaistnienie nowego bytu. Skutkiem natomiast nazywamy taki byt, który do swego zaistnienia wymaga działania innego bytu, jako jego przyczyny. Wreszcie związek przyczynowy w tym ujęciu rozumie się jako stałą zależność ontyczną w istnieniu między przyczyną a skutkiem. Należy tutaj również uświadomić tę zasadę, że skutki są tej samej natury co przyczyny, a inaczej mówiąc: skutki są proporcjonalne do swoich przyczyn.

W naszym modelu występuje element Przyczyny Pierwszej. Obecnie przechodzimy do określenia sensu i rozumienia tego podstawowego elementu w strukturze omawianego modelu kreacjonizmu.

Przyczynę Pierwszą²¹ rozumiemy jako Byt Absolutny, Byt Konieczny, do którego istoty należy istnienie. Inaczej się wyrażając – Przyczynę Pierwszą rozumiemy jako

¹⁷ M. Lubański, *Informacja – system*, s. 121–124.

¹⁸ K. Klóśak, *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, s. 276–277.

¹⁹ Por.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1962⁹, s. 194–195.

²⁰ S. Kowalczyk, *Chrześcijańska a marksistowska myśl o stworzeniu*, s. 86–92.

²¹ Na temat ujęcia Bytu Absolutnego jako Przyczyny Pierwszej, zob.: E. Nieznański, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny z pomocą logiki formalnej*; *Annalecta Cracoviensia*, 14(1982) s. 51–60; M. Gogacz,

Akt prosty, czysty, który rację swego istnienia posiada w sobie. W szczególności sposób takie ujęcia Bytu Absolutnego uwypuklają analizy M. Gogacza w pracy: *Poszukiwanie Boga – Wykłady z metafizyki absolutnego istnienia*²². Jeszcze raz pragniemy podkreślić, że mówiąc o bycie Koniecznym jako Pierwszej Przyczynie, podkreśla się aspekt relacji tego Bytu do bytów stworzonych (przygodnych), do świata, do stworzenia. Opierając się na analizach M. Gogacza, należy podkreślić, że w relacji tej między Przyczyną Pierwszą a bytami przygodnymi nie chodzi o udzielanie istnienia bytom przygodnym z Istnienia Bytu Absolutnego, ale o jakieś oddziaływanie tego Istnienia na istnienie świata, oparte na wolnej decyzji. W dalszych analizach tego modelu, zwłaszcza przy zastosowaniu jego do wyjaśniania problemu hominizacji, rzuca się znaczenie takiego właśnie rozumienia Przyczyny Pierwszej. Należy tutaj podkreślić, że omawiany ewolucyjny model kreacjonizmu można rozpatrywać jako model realny w sensie filozoficznym, a nie empirycznym, oraz jako model teoretyczny, co jest bardziej oczywiste.

2. Przyczyny wtórne

Drugim elementem w strukturze ewolucyjnego modelu kreacjonizmu są przyczyny wtórne (drugorzędne), które mogą być rozpatrywane w aspekcie realnego modelu i w aspekcie modelu teoretycznego. W ujęciu poznawczym tego modelu przy zagadnieniu przyczyn drugorzędnych należy uwzględnić filozoficzne i empiriologiczne ich rozumienie.

1. W ujęciu filozoficznym ujmujemy przyczyny drugorzędne²³ jako ten typ bytu, który występuje w przyrodzie. Ten typ bytu jest nam bardziej dostępny w naszym poznaniu filozoficznym. W płaszczyźnie poznania filozoficznego przyczyną nazywamy konkretną postać bytu, która prowadzi z koniecznością do zaistnienia innej konkretnej postaci bytu. Stąd wnosimy, że bezwzględną cechą przyczyny jest to, że jest ona bytem. Przez związek przyczynowy w ujęciu filozoficznym rozumiemy ontyczną, konieczną zależność w istnieniu między przyczyną a skutkiem. Skutek ujmujemy w tej płaszczyźnie poznania jako byt, którego zaistnienie jest koniecznie uwarunkowane istnieniem innego bytu – zwanego przyczyną.

W ujęciu filozoficznym przyczynowości, poza rozróżnieniem przyczyn drugorzędnych i Przyczyny Pierwszej, funkcjonuje rozumienie przyczyny głównej i przyczyn drugorzędnych w sferze oddziaływań tych ostatnich i to przy wyjaśnianiu nieostatecznym zdarzeń z obrędu przyrody. W procesach, jakie zachodzą w jakimś układzie (fragmentcie przyrody), możemy wyróżnić przyczynę główną tego, czy tych zdarzeń, i przyczyny wtórne. Odkrycie przyczyny głównej procesów czy zdarzeń w danym układzie pozwala na zrozumienie lub wyjaśnienie funkcjonowania tego układu.

2. W ramach zagadnienia przyczyn wtórnych należy uwzględnić nie tylko filozoficzne rozumienie tych przyczyn, ale również i empiriologiczne ujęcie przyczyn wtórnych.

Podstawą do wypracowania definicji przyczyny w empiriologicznym jej ujęciu były prace Bolesława J. Gaweckiego²⁴, które rozwinął i uzupełnił K. Klószak. We wspomnianym ujęciu definicja przyczyny jest następująca: „Przyczyną nazywamy

Filozoficzne koncepcje istoty Boga, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 21–49; B. Bejze, *O Bogu wczoraj i dziś*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 16: *Wiara i życie*, Warszawa 1985, s. 141–146. K. Klószak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. 1, Warszawa 1955; cz. 2, Warszawa 1957; id., *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979.

²² Warszawa 1976.

²³ Na temat przyczyn drugorzędnych por.: L. Wciórka, *Elementy koncepcji przyczynowości w wizji świata Piotra Teilharda de Chardina*, *Analecta Cracoviensia*, 14(1982) s. 107–118; K. Klószak, *Przyrodnicze i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, Warszawa 1976, s. 191–236.

²⁴ Por.: *Kauzalizm i funkcjonalizm w fizyce*, *Kwartalnik Filozoficzny*, 1(1923) z. 2 s. 204–232; z. 3 s. 336–361; z. 4. s. 487–507; *Stosunek czasowy przyczyny do skutku*, *Kwartalnik Filozoficzny*, 6(1928) z. 3 s. 336–384; z. 4, s. 401–418; *Stosunek czasowy przyczyny do skutku*, *Ruch Filozoficzny*, 19(1960) z. 3–4 s. 180; *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Warszawa 1969.

zjawisko A lub pewien zespół zjawisk A₁, A₂, ..., które to zjawisko A lub ów zespół zjawisk A₁, A₂, ... jest stałe warunkiem nie tylko wystarczającym, ale również koniecznym wystąpienia jednego ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk B₁, B₂, ... (jak w przypadku determinizmu zjawisk makroskopowych), albo wystąpienie któregoś, nie dającego się dokładnie przewidzieć spośród więcej tylko lub mniej prawdopodobnych zjawisk jakiegoś rodzaju, zjawisk B₁, B₂, ... (jak w przypadku indeterminizmu zjawisk makroskopowych, elementarnych) – przy czym pojawienie się tego, co zostało oznaczone przez B lub przez B₁, B₂, ..., nie sprowadza za sobą pojawienia się zjawiska A albo zespołu zjawisk A₁, A₂, ..., A_n.²⁵

Powyższe określenie przyczyny, sformułowane w empiriologicznej płaszczyźnie poznania, różni się od ujęć prezentowanych przez Jana Łukasiewicza²⁶, Władysława Krajewskiego²⁷, Mario Bungego²⁸ i G. J. Miakiszewę²⁹, które są powiązane z teoriami logicznymi i ontologicznymi.

Związek przyczynowy w prezentowanym tutaj ujęciu ujmujemy jako stałe następstwo zjawisk, jako stałą zależność międzyzjawiskową. Skutkiem nazywamy – jak to wynika z definicji przyczyny – następstwo zjawiskowe, którego pojawienie się jest uwarunkowane stałe i koniecznie pewnym antecedenssem zjawiskowym. Należy tutaj zauważyć, że przyczynę ujmujemy tu jako pewną całość zjawiskową, która stanowi stałą, wystarczającą i konieczną antecedens zjawiskowy następstwa zjawiskowego – zwanego skutkiem. Takie ujęcie przyczyny nie służy do wyrażania genezy bytowej czegoś, ale wyraża pewien porządek w przyrodzie.

Ponadto należy stwierdzić, że relacja między przyczyną a skutkiem, nazywana związkiem przyczynowym, jest bezpośrednia, realna, stała, konieczna, powszechna i nieodwracalna (asymetryczna). Relacja między przyczyną a skutkiem w ujęciu filozoficznym wyraża zależność w porządku zaistnienia nowego bytu, wyraża genezę bytową skutku. Natomiast ujęcie tej relacji w płaszczyźnie poznania empiriologicznego wskazuje na zależności ilościowo-jakościowe między przyczyną a skutkiem i to w ujęciu empiriologicznym.

Podobnie jak w ujęciu filozoficznym wyróżnialiśmy przyczynę główną i przyczyny drugorzędne, tak i w ujęciu empiriologicznym możemy w procesach i zdarzeniach oznaczyć przyczynę główną i cały szereg przyczyn drugorzędnych w faktycznym pojawieniu się nowych zjawisk. Służy to do coraz lepszego zrozumienia i przewidywania następstw zjawiskowych.

Przez przyczyny drugorzędne rozumiemy wszystkie siły, energie z obrębu przyrody.

3. Współdziałanie przyczyn

Zagadnienie współdziałania przyczyn należy rozpatrzyć w dwóch płaszczyznach: empiriologicznej i filozoficznej. W ujęciu empiriologicznym problem współdziałania przyczyn głównych i drugorzędnych wydaje się być czymś oczywistym. Znajomość tego pozwala na rozozumienie procesów przebiegających w przyrodzie i to zarówno w aspekcie historycznym jak i współczesnym. Ponadto, znajomość przyczyn głównych i drugorzędnych pozwala nie tylko na zrozumienie zachodzących procesów zjawiskowych w przyrodzie, ale również na oddziaływanie świadome człowieka na

²⁵ K. Kłóśak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, 17; por.: *Teoria kreacji mistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, *Analecta Cracoviensia*, 1(1969) s. 40–53.

²⁶ J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, *Przegląd Filozoficzny*, 9(1906) s. 105–179; Przedruk w: *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961, s. 9–62.

²⁷ W. Krajewski, *Istota związku przyczynowego*, Warszawa 1964, *Związek przyczynowy*, Warszawa 1967.

²⁸ M. Bunge, *O przyczynowości – Miejsce zasady przyczynowości we współczesnej nauce*, Warszawa 1968.

²⁹ G. J. Miakiszew, *Pravidłowości dynamiczne i statystyczne w fizyce*, Warszawa 1976; por.: M. Głódź, *Determinizm w fizyce współczesnej według Miakiszewy*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 3, Warszawa 1979, s. 37–48.

przebieg tych (przynajmniej niektórych) procesów, które są w zasięgu oddziaływań współczesnego człowieka. Zdajemy sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie grozi również i człowiekowi z niewłaściwego wykorzystywania możliwości oddziaływania na przyrodę przez człowieka. Oddziaływanie to, zwłaszcza powodujące zagrożenie życia i zdrowia człowieka i innych gatunków, często wynika z nieświadomości lub nieznamomości zachodzących procesów w wyniku działalności ludzkiej, a czasem jest wynikiem braku świadomości i odpowiedzialności etycznej.

Problematyka współdziałania przyczyn w ujęciu filozoficznym zawiera ujęcie filozoficzne przyczyn wtórnych (drugorzędnych) i przyczyn głównych oraz ujęcie filozoficzne Przyczyny Pierwszej. Przez przyczyny drugorzędne i główne w ujęciu filozoficznym rozumiemy taki typ bytu, który występuje w przyrodzie i z konieczności powoduje zaistnienie innego typu bytu tej samej natury. Bardziej ogólnie można wyrazić to ujęcie w następujący sposób: przez przyczyny drugorzędne i główne rozumiemy byty przygodne, które z koniecznością sprawiają zaistnienie nowych bytów przygodnych tej samej natury. Przejaw współdziałania tak ujętej przyczyny głównej i przyczyn drugorzędnych możemy poznać w płaszczyźnie poznania empiriologicznego.

Podstawowym problemem współdziałania przyczyn w ewolucyjnym modelu kreacjonizmu jest ujęcie współdziałania przyczyn drugorzędnych z Przyczyną Pierwszą. Zanim przejdziemy do interpretacji tego współdziałania należy tu wspomnieć o założeniach, które zmuszają do przyjęcia takiego ewolucyjnego modelu kreacjonizmu.

Pierwsze założenie dotyczy przyczynowości sprawczej, które dotyczy natury lub proporcjonalności skutków i przyczyn, co można wyrazić w następujących sformułowaniach: „skutki są tej samej natury co przyczyny” lub „skutki są proporcjonalne do przyczyn”. Założenie to jest ograniczeniem przyczyn sprawczych w działaniu. W myśl tego założenia przyczyny sprawcze nie mogą przekroczyć w działaniu swojej natury własnej, stąd skutki są tej samej natury, co ich przyczyny.

Drugie założenie dotyczy przede wszystkim różnicy między duchem w świecie a materią, co możemy wyrazić w sformułowaniu, że duch jest różny od materii i nie może być z niej wyprowadzony ani do niej sprowadzony. Podobne założenie tylko w wersji bardziej stonowanej dotyczy genezy życia na Ziemi.

Te dwa założenia wymagają przyjęcia w ewolucyjnym modelu kreacjonizmu współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi, by umożliwić tym drugim przekroczenie ich własnej natury w działaniu prowadzącym do zaistnienia jakościowo naszej rzeczywistości.

IV. INTERPRETACJE WSPÓLDZIAŁANIA PRZYZCZYNY PIERWSZEJ I PRZYZCZYNY WTRÓNYCH

Interpretacje, które niżej przytoczymy, są dziełem autorów, doceniających teorie ewolucji, a jednocześnie dostrzegających konieczność uwzględniania w wyjaśnianiu ostatecznym procesów ewolucyjnych Pierwszej Przyczyny. Autorzy ci akcentowali w swoich ujęciach, oprócz znaczenia teorii ewolucji, immanentną działalność stwórczą Boga, ujmując Byt Absolutny jako transcendentny wobec świata i jako Osobę.

1. Antonin-Dalmace Sertillanges (1863 - 1948) w swojej twórczości podjął zagadnienie kreacjonizmu i współdziałania przyczyn wtórnych i Przyczyny Pierwszej w celu wyjaśnienia problemu antropogenezy³⁰. Uważał on, że wszystkie rzeczy zależą w swym istnieniu od Pierwszej Przyczyny. Zauważamy to w sposób szczególny przy zaistnieniu człowieka jako bytu myślącego. Podmiot, który w historii rozwoju osiągnął pierwszy myśl, do swego wytłumaczenia wymaga koniecznie stworzenia w znaczeniu ścisłym tego słowa, ponieważ przedni proces ewolucyjny nie mógł wytworzyć

³⁰ Por.: A. D. Sertillanges, *Dieu au rein*, Paris 1933, s. 126, 139; *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, s. 121, 148, 149; *L'Univers et l'âme*, Paris 1965, s. 59, 62-63.

takiego podmiotu. Rozwój ewolucyjny dotyczy materii i w swoim procesie nie może wytworzyć ducha. Przy zaistnieniu duszy duchowej musi być specjalna interwencja Boga, jakiś nowy wkład ze strony Przyczyny Pierwszej, który nie zawierał się jako ziarno w poprzednim stworzeniu. Z racji innego poziomu ontologicznego, w którym znajduje się byt, obdarzony samoświadomością, koniecznie wymaga do swego zaistnienia specjalnej działalności stwórczej, pochodzącej od Bytu Transcendentnego w stosunku do przyrody. Te i inne sformułowania francuskiego dominikanina pozwalają na ujęcie jego poglądu na temat współdziałania przyczyn w następujący sposób.

Działanie sił przyrody jako przyczyn drugorzędnych i Boga jako Przyczyny Pierwszej są konieczne przy zaistnieniu człowieka. Powstaje pytanie, w jaki sposób przyczyny wtórne i Przyczyna Pierwsza działają?

Działania natury (przyczyny wtórne), która przygotowała ciało człowieka i działania Boga, który stwarza duszę ludzką, nie są to dwa oddzielne działania, ale występują razem (łącznie), jakby na sposób jednej zasady. Inaczej mówiąc, Przyczyna Pierwsza i przyczyny drugorzędne (wtórne) nie stanowią dwóch rzeczy. Byt Absolutny i przyroda mogą działać na sposób jednej zasady. Dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, aby w tym samym fakcie, np. hominizacji, dojrzeć działanie sił naturalnych i Bytu Absolutnego. W ten sposób pojawienie się ducha w świecie jest zarazem kresem naturalnych uprzednich czynności fizycznych i skutkiem stworzenia. Takie ujęcie współdziałania przyczyn wskazuje na immanentny charakter stwórczej działalności Boga. Stwórcza działalność Boga nie oddziela się od działania sił i energii bytu materialnego. Sertillanges współdziałanie przyczyny Pierwszej i przyczyn wtórnych ujmuje na sposób jednej zasady działającej w świecie.

2. Pierre Teilhard de Chardin (1881 – 1955), twórca nowego spojrzenia na dzieło stworzenia i jego rozwój, w swojej wizji rozwijającego się świata uważał zagadnienie antropogenezy za centralny problem w badaniach naukowych. Obok kosmogogenezy i biogenezy zagadnienie hominizacji skupia wszystkie wysiłki badawcze w celu ukazania centralnego miejsca człowieka (ludzkości) w rozwijającym się świecie. Do wyjaśnienia procesu rozwijającego się świata wprowadził pojęcie stworzenia typu ewolucyjnego. W związku z tym podjął zagadnienie współdziałania Przyczyny Pierwszej i przyczyn drugorzędnych. Już w 1921 r. pisał on, że Bóg, czyli Pierwsza Przyczyna nie robi rzeczy, ale sprawia, żeby się stawały (*Les fait se faire*)³¹. Również w 1925 r. uważał, że działalność stwórcza Boga to siła, która sprawia, że nowe rzeczy rodzą się w nich samych³². Bóg, powołując nowe jestestwa do istnienia, nie wprowadza ich nagle między istoty już istniejące. Są one oczekiwane i zjawienie się ich w świecie jest przygotowane przez siły, tkwiące w przyrodzie. Siły i energie, tkwiące w przyrodzie, należy ujmować jako sprawcze przyczyny wtórne, przez które działa Przyczyna Pierwsza. Teilhard uważał, że akt stworzenia dokonuje się nadal i jest on coraz piękniejszy i istnieje w coraz wyższych sferach świata³³. Bóg jako Pierwsza Przyczyna nie stwarza bezpośrednio wszystkiego, ale doprowadza do tego, żeby nowe rzeczy rodziły się (stawały się) w już istniejących. Stwórcza działalność Boga jest ujęta jako siła, która tkwi immanentnie w świecie, która porusza, jednoczy i scala ewolucję, jest ona złączona ze wszystkimi energiami przyrody. Interpretację współdziałania Przyczyny Pierwszej i przyczyn drugich w ujęciu Teilharda można sformułować w następujący sposób: Byt Absolutny jako Przyczyna Pierwsza działa w świecie zawsze poprzez materialne przyczyny wtórne.

³¹ P. Teilhard de Chardin, *Comment se pose aujourd'hui la question du Transformism*, w: *Oeuvres*, t. 3, Paris 1957, s. 15–40, zwłaszcza s. 39.

³² P. Teilhard de Chardin, *Le Paradoxe Transformiste*, w: *Oeuvres*, t. 3, Paris 1957, s. 113–142, zwłaszcza s. 142 i przypis.

³³ P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 4: *Le Milieu Divin*, Paris 1957, s. 50; por.: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, Warszawa 1984, s. 111–123; R. North, *Teilhard and the creation of the soul*, Milwaukee 1967.

3. Karl Rahner (1904 – 1985), filozof i teolog, ekspert Soboru Watykańskiego II, w ramach próby rozwiązania problemu hominizacji, zajmuje się relacją Przyczyny Pierwszej do przyczyn wtórnych. Przyczyna Pierwsza ma jednakowo bezpośredni stosunek do materii i ducha zastanego w świecie – jako ich ostateczna przyczyna. Byt Absolutny jako Pierwsza Przyczyna nie jest częścią świata, ale uprzednią racją (podstawą) tej rzeczywistości, jest Przyczyną obejmującą cały wszechświat³⁴, jest ona transcendentna wobec wszelkiej rzeczywistości. Przyczynę Pierwszą tak rozumianą można uważać jako wszystko podtrzymującą prareczywistość, która wszystko obejmuje, ale nie można jej brać jako momentu częściowego w spotykanej w świecie rzeczywistości, ani jako członu w szeregu przyczyn.

K. Rahner ujmuje stwórcze działanie Boże w przyrodzie jako aktywne, trwałe podtrzymywanie rzeczywistości świata. Pojęcie takiego działania należy rozwinąć w ten sposób, że to działanie ukaże się jako umożliwienie, by istota skończona (przyczyny wtórne) w sposób aktywny przekroczyła swoje własne możliwości w działaniu, i by tak wypracowane pojęcie odnosiło się również do „stworzenia duszy duchowej”. Wprowadzone i rozwinięte przez K. Rahnera pojęcie „stawania się czymś więcej”³⁵ ujmuje również zagadnienie współdziałania Przyczyny Pierwszej i przyczyn wtórnych. Wyprowadzenie, zaistnienie nowej rzeczywistości, nowego bytu jest brane jako skutek działania przyczyn wtórnych i Przyczyny Pierwszej. Działanie Przyczyny Pierwszej w tym przypadku – w ujęciu K. Rahnera – jest racją (podstawową) możliwości działania przyczyn wtórnych, które w swoim własnym działaniu przekraczają ramy określone przez ich naturę i doprowadzają do pojawienia się czegoś nowego, jakiegoś nowego bytu.

Współdziałanie Przyczyny Pierwszej i przyczyn wtórnych w ujęciu K. Rahnera można sformułować w sposób następujący: Przyczyna Pierwsza jest ujęta jako Absolutny Byt transcendentny wobec świata, ale w dziele stworzenia udziela przyczynom wtórnym możliwość przekraczania w działaniu ich własnej natury. W wyniku takiego współdziałania istnieje możliwość pojawiania się w świecie nowych jakości przy zachowaniu klasycznie rozumianej zasady przyczynowości.

4. Tadeusz Wojciechowski podjął zagadnienie znaczenia teorii ewolucji oraz ukazał w szerokiej literaturze problem hominizacji,³⁶ ujęty w aspekcie przyrodniczym i filozoficznym. Prezentując koncepcje autorów odnośnie zaistnienia duszy ludzkiej w świecie, T. Wojciechowski podkreśla w ich ujęciu ewolucyjny rozwój świata, przy jednoczesnym prezentowaniu transcendencji Przyczyny Pierwszej. Zdaniem T. Wojciechowskiego, a zwłaszcza oceniającego go K. Klósaka, należy bardziej podkreślić immanentną działalność Przyczyny Pierwszej i w większym stopniu uwzględnić w procesie hominizacji znaczenie przyczyn wtórnych.

5. Claude Tresmontant ujmuje stworzenie immanentnie i ciągle³⁷. Uważa on, że koncepcja stworzenia ujmująca działanie stwórcze Przyczyny Pierwszej w sposób immanentny i ciągły wydaje się bardziej prawdopodobna i zgodna z danymi historycznymi, niż rozumienie stworzenia, które dokonało się na początku i na zawsze.

³⁴ P. Overhage und K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961, s. 47; K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 6, Zürich-Köln 1965, s. 187, 188–189, 209.

³⁵ Por.: J. M. Dołęga, *K. Rahnera teoria stawania się i jej zastosowania do problemu hominizacji*, *Studia Philosophiae Christianae*, 7(1971) nr 2 s. 297–305; S. Adamczyk, *Bóg właściwą przyczyną sprawczą istnienia substancjalnego w nauce św. Tomasza z Akwinu*, *Roczniki Filozoficzne*, 8(1960) nr 1 s. 71–87; tenże, *Udział stworzenia w powstawaniu naturalnym istnienia substancjalnego*, *Roczniki Filozoficzne*, 9 (1961) nr 1 s. 101–117; M. Jaworski, *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle teorii bytu*, *Lublin 1958*; L. Roberts, *Karl Rahner – sa pensée, son oeuvre, sa methode*, Paris 1969, s. 127–138.

³⁶ T. Wojciechowski, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, *Studia Theologica Varsaviensia*, 2(1964) nr 1–2 s. 579–627; Tenże, *Transcendencja duszy ludzkiej w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin*, *Studia Philosophiae Christianae*, 5(1969) nr 1 s. 259–262; Tenże, *Z problematyki duszy i ciała: Teoria identyczności*, *Analecta Cracoviensia*, 14(1982) s. 199–211.

³⁷ C. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris 1966. Wydanie tego dzieła w przekładzie polskim: *Problem istnienia Boga*, Warszawa 1970, s. 242–250.

Relację między Przyczyną Pierwszą a przyczynami wtórnymi C. Tresmontant formuluje w sposób następujący: „Bóg jako Pierwsza Przyczyna respektuje przyczynowości wtórne, wynika z aktu stworzenia, ale zachowuje wobec tych wtórnych przyczynowości swobodę własnego działania, swobodę prowadzenia dalej swego dzieła stwarzania, tak jak On tego chce”³⁸. Przyczynowość wtórna w takim ujęciu jest respektowana przez Stwórcę nawet wtedy, kiedy powstaje ład nowy i wyższy. Takie pojęcie stworzenia zakłada immanencję działania stwórczego, które jest nieprzerwane, przedłużone i ciągle trwa. Działanie stwórcze Przyczyny Pierwszej jest jakby współrozciągłe w czasie wraz z historią stworzenia, w której możemy poznać działanie przyczyn wtórnych. W historii tej spotykamy momenty uprzywilejowane z punktu widzenia badań naukowych, ale działanie stwórcze Boga trwa nieprzerwanie, jest ono obecne zawsze i zachodzi najbardziej wewnątrz.

6. Kazimierz Kłósak (1911 – 1982) w swojej twórczości naukowej zajmował się w sposób szczególny zagadnieniem rozwoju świata, a zwłaszcza problemem genezy życia na ziemi i problemem antropogenezy w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym. Stosunek przyczyny Pierwszej do przyczyn wtórnych został podjęty przez niego, w sposób najbardziej wyraźny, przy zagadnieniu kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej w kontekście współczesnego ewolucjonizmu. Problem ten widział w określeniu stosunku stwórczej ingerencji Pierwszej Przyczyny – Boga do sprawczości przyczyn wtórnych. W rozwiązaniu tego problemu należy wskazać jaką rolę pełnią pozytywnie przyczyny wtórne przy zaistnieniu duszy ludzkiej czy dusz ludzkich. Wychodząc od ujęcia Tomasza z Akwinu, że stworzenie duszy ludzkiej należy przypisać bezpośrednio samemu tylko Bogu po wytworzeniu ostatecznej dyspozycji cielesnej, która *est necessitans in formam*, po wystąpieniu takiej dyspozycji zaistnienie duszy ludzkiej jest koniecznością. Mimo takiego ujęcia, nie dostrzeżono współdziałania Przyczyny Pierwszej i przyczyn wtórnych przy zaistnieniu duszy ludzkiej, która będąc stworzona przez Boga, jest również w jakiejś mierze wytworem natury. Ujęcie św. Tomasza ocenia K. Kłósak jako jednostronne. W koncepcji współdziałania Przyczyny Pierwszej i przyczyn wtórnych w ujęciu K. Kłósaka zachowuje się transcendencję przyczynowości sprawczej Boga w porównaniu z przyczynowością sprawczą przyczyn drugorzędnych, określając pozytywny wkład przy zaistnieniu duszy ludzkiej przyczyn wtórnych.

V. ZASTOSOWANIE EWOLUCYJNEGO MODELU KREACJONIZMU DO WYJAŚNIANIA PROBLEMU HOMINIZACJI W UJĘCIU K. KLÓSAKA

Wśród zagadnień, podejmowanych przez K. Kłósaka, centralne miejsce zajmuje człowiek, określenie jego istoty i genezy⁴⁰ w kontekście ewolucyjnie ujętego rozwoju świata. Jak wskazują prace wymienione w przypisie 40, profesor krakowski był zainteresowany w tym przedmiocie uchwyceniem i rozpoznaniem duszy ludzkiej w jej istotnych przejawach życiowych. Podejmował ten problem w aspekcie metodologicznym, w aspekcie współczesnych nauk psychologicznych i biologicznych oraz w aspekcie współczesnych nurtów filozoficznych i w ujęciach wybitnych myślicieli XX wieku, między innymi takich jak: P. Teilhard de Chardin, A. D. Sertillanges, K. Rahner, C. Tresmontant, J. Maritain.

³⁸ C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, s. 244.

³⁹ K. Kłósak *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, s. 32–34.
⁴⁰ Por.: *Substancjonalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, Przegląd Powszechny, 68(1950) s. 1–20; *Metody badań natury ludzkiej*, Znak, 5(1950) s. 13–26; *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, Znak, 12(1960) s. 1464–1483; *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, Roczniki Filozoficzne, 8(1960) nr 3 s. 53–123; *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, Znak, 13(1961) s. 1181–1234; *Ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenicznych początków ludzkości*, Studia Theologica Varsoviensia, 1(1963) nr 2 s. 83–113; *Antropogeneza*

Opowiadając się za rygorem epistemologicznym i metodologicznym w badaniach naukowych, wyróżnił on empiriologiczną płaszczyznę poznania i filozoficzną płaszczyznę poznania. W tej ostatniej tradycyjnemu rozpatrywał zagadnienia w ramach filozofii przyrody i w filozofii bytu – szukając tutaj ostatecznych racji istnienia człowieka z jego warstwą duchową. Podejmowane problemy antropologiczne oraz zagadnienia genezy duszy ludzkiej rozpatrywał on w kontekście współczesnej teorii ewolucji, którą ujmował w empiriologicznej interpretacji poznania z zakresu nauk przyrodniczych i szczegółowych nauk psychologicznych. W empiriologicznej płaszczyźnie poznania ukazał K. Klószak jakościowe różnice zjawisk psychicznych, związanych z poznaniem u człowieka i zwierząt. Do istotnych elementów w poznaniu człowieka zaliczał ujmowanie relacji w sposób abstrakcyjny i ogólny oraz posługiwanie się symboliczną mową artykułowaną. Nie wnikając w strukturę aktów decyzyjnych człowieka i jego uczuć wyższych, uważał, że podmiotem tych zjawisk psychicznych musi być dusza duchowa. Szukanie rozwiązania problemu genezy duszy ludzkiej dokonuje się w płaszczyźnie poznania filozoficznego zwłaszcza z zakresu filozofii bytu lub filozofii przyrody, względnie antropologii filozoficznej. W płaszczyźnie poznania z zakresu tych nauk stawiamy pytania o przyczyny sprawcze bytu, których nie znają nauki przyrodnicze i psychologiczne. Nauki przyrodnicze o człowieku szukają antecedensów zjawiskowych pojawienia się psychiki ludzkiej. Natomiast w metafizyce czy filozofii przyrody lub antropologii filozoficznej próba rozwiązania zagadnienia genezy duszy ludzkiej różni się jakościowo od ujęć tego zagadnienia z obrębu nauk przyrodniczych i psychologicznych.

Zagadnienie genezy duszy ludzkiej zostało przedstawione w cytowanym już artykule: Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm. Tutaj możemy znaleźć zastosowanie ewolucyjnego modelu kreacjonizmu do wyjaśnienia genezy duszy ludzkiej. W modelu tym uwzględnia się udział Przyczyny Pierwszej i przyczyn wtórnych. Oto zasadniczy tekst profesora: „Gdy uznajemy za równocześnie prawdziwe dwie tezy, z których jedna głosi, że dusza ludzka jest stworzona przez Boga z niocości podmiotu, a według drugiej tezy dusza ta wywodzi się w jakimś sensie z działania wtórnych przyczyn sprawczych, wówczas możemy obie tezy pogodzić ze sobą jedynie pod tym warunkiem, że się przyjmie, iż byt duszy ludzkiej pochodzi bezpośrednio ze stwórczej ingerencji Bożej, a przyczyny wtórne narzucają tylko owej duszy jej szczegółowe piętno (*tale esse*). Przy takim ujęciu przynajmniej się interwencji stwórczej Boga w omawianym przypadku charakter immanentny, o którym można mówić dlatego, że zaistnienie duszy ludzkiej czyni się pod pewnym względem funkcją przyczyn wtórnych. To zaś, co tym przyczynom się przypisuje, nie przekracza ich możliwości, gdyż nie jest to byt duszy jako taki, lecz jej cechy indywidualne”⁴¹.

Prezentowany w tym artykule ewolucyjny model kreacjonizmu, który opiera się o funkcjonowanie w nim Pierwszej Przyczyny, przyczyn wtórnych i współdziałania przyczyn, znalazł zastosowanie w przytoczonym sformułowaniu K. Klósaka. Istnienie duszy ludzkiej lub byt duszy ludzkiej pochodzi bezpośrednio ze stwórczej ingerencji Boga, natomiast to, co stanowi o zindywidualizowaniu, o właściwościach,

w *empiriologicznym ujęciu ks. Piotra Teilharda de Chardin*, Zeszyty Naukowe KUL, 6(1963) z. 4 s. 3–18; *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, Studia Philosophiae Christianae, 1(1965) nr 1 s. 75–123; „Przyrodnicza” definicja duszy ludzkiej, jej uprawnień i granice użyteczności naukowej, Studia Philosophiae Christianae, 2(1966) nr 1 s. 173–204; *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, Warszawa 1968, s. 165–177; *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, *Analecta Cracoviensia*, 1 (1969) s. 32–56; *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu Tomazasa z Akwinu – Próba jej dalszego rozwinięcia*, *Analecta Cracoviensia*, 4(1972) s. 87–99; *Przejawy kryzysu klasycznej teorii duchowości duszy ludzkiej*, w: *Teologia i antropologia*, Kraków 1972, s. 176–183; *Zagadnienie przygodności człowieka*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2, Warszawa 1974, s. 51–60; *Próba argumentacji za substancjalnością duszy ludzkiej*, *Analecta Cracoviensia*, 7(1975) s. 511–520; *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, s. 485–496; *Przyrodnicze i filozoficzne ujęcie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodniczo-naukowej i filozofii przyrody*, t. 1, Warszawa 1976, s. 191–236.

⁴¹ K. Klószak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, s. 53.

cechach, co nadaje szczegółowe piętno (*tale esse*) pochodzi od przyczyn wtórnych. Rozpatrując ten problem od strony nauk przyrodniczych i psychologicznych, stosując metody badawcze tych nauk nie dostrzeżemy tego zróżnicowania. Dopiero w analizie filozoficznej możemy ukazać złożoność problematyki i możliwość jej rozwiązania w ramach założeń klasycznej filozofii tomistycznej z uwzględnieniem wymogów współczesnego ewolucjonizmu.

VI. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA: NOTA BIOGRAFICZNA
I BIBLIOGRAFIA ks. prof. KAZIMIERZA KLÓSAKA

I. Nota biograficzna

Kazimierz Klószak⁴² (1 I 1911 – 1 VI 1982) urodził się w Żółkwi w rodzinie robotniczej. Szkołę podstawową ukończył w Żywcu i tam uczęszczał do gimnazjum typu humanistycznego, które ukończył w 1929 r. W latach 1929–1934 odbył studia filozoficzno-teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, uzyskując doktorat na podstawie rozprawy: *Tomizm w ujęciu jakuba Maritaina*, przygotowanej na seminarium naukowym prof. Konstantego Michalskiego. W 1934 r. otrzymał święcenia kapłańskie i został zatrudniony jako wikariusz (1934–1935), a następnie wytypowany na studia filozoficzne do Rzymu w Angelicum (1935–1936), które kontynuował w Louvain w Institut Supérieur de Philosophie (1936–1939), uzyskując licencjat. Z chwilą wybuchu drugiej wojny światowej powrócił do kraju i w czasie okupacji był prefektem studiów w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie oraz wykładowcą przedmiotów filozoficznych.

Po odzyskaniu niepodległości pracował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1951 r. został powołany na współpracownika Komisji Filozoficznej Polskiej Akademii Umiejętności. W 1954 r. został kierownikiem II Katedry Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym UJ. W tymże roku Rada Wydziału wystąpiła do Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego z dwoma wnioskami: 1 – o nadanie tytułu docenta za studia krytyczne o kinetycznym dowodzie istnienia Boga, które recenzowali profesorowie: Piotr Chojnacki i Józef Iwanicki; 2 – o nadanie tytułu profesora nadzwyczajnego za pozostały dorobek naukowy. Centralna Komisja Kwalifikacyjna Pracowników Nauki pismem z dnia 15 XI 1954 r. nadała mu tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego.

Następnie pracował i organizował studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1954–1956 był prodziekanem, 1956–1957 – dziekanem, 1964–1976 – dziekanem, 1976–1981 – profesorem). Tutaj dnia 28 VI 1968 r. Rada Państwa nadała mu tytuł naukowy profesora zwyczajnego. Jednocześnie pracował w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie oraz w latach 1959–1971 na KUL-u. Był on również współzałożycielem wydziałowego pisma naukowego: *Studia Philosophiae Christianae* oraz współzałożycielem i redaktorem czasopisma naukowego Polskiego Towarzystwa Teologicznego: *Analecta Cracoviensia* i założycielem oraz redaktorem (pierwszych trzech tomów) serii wydawniczej związanej z pracami Katedry Filozofii Przyrody Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*.

Badania naukowe K. Klósaka koncentrowały się wokół kilku dyscyplin filozoficznych, a mianowicie: filozofii przyrody, antropologii filozoficznej, filozofii Boga, filozofii bytu oraz współczesnych kierunków filozoficznych i ich przedstawicieli.

Badania naukowe z zakresu filozofii przyrody dotyczyły zagadnień metateoretycznych tej nauki, problemu początku czasowego Wszechświata i jego rozmiarów

⁴² Por.: Sz. W. Ślaga, *Kierunki pracy naukowej i organizacyjno-dydaktycznej ks. prof. K. Klósaka*, *Studia Philosophiae Christianae*, 15(1979) nr 1 s. 9–26; M. Jaworski, *Ks. Prof. Dr Kazimierz Klószak – Człowiek i dzieło*, *Analecta Cracoviensia*, 14(1982) s. XI–XVII; J. M. Dołęga, *Epistemologia i metodologia filozofii przyrody w ujęciu Kazimierza Klósaka*, *Collegium Polonorum*, 6(1983) s. 173–196; Tenże, *Biogram Kazimierza Klósaka*, *Ruch Filozoficzny*, 42(1985) nr 1–2 s. 112–116.

przestrzennych, zagadnienia celowości w przyrodzie, zasady nieoznaczoności W. Heisenberga oraz zasady „równoważności” masy bezwładnej i energii w relacji do ontycznej struktury materii.

Z zakresu antropologii filozoficznej podjął on następującą problematykę: zagadnienie genezy duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm, problem duchowości i substancjalności duszy ludzkiej, zagadnienie immanencji i transcendencji człowieka wobec przyrody, problem empirycznej fenomenologii człowieka jako punktu wyjścia antropologii filozoficznej.

Prace badawcze z zakresu filozofii Boga dotyczyły: teorii i metodologii tej nauki, argumentacji za istnieniem Boga z przygodności bytu, z przyczynowości sprawczej, z celowości, z ruchu, z ekspansji przestrzennej Wszechświata, z pojawienia się życia na Ziemi.

Z zakresu filozofii bytu podejmował problematykę metateoretyczną tej nauki w relacji do filozofii przyrody i filozofii Boga.

Analizował twórczość uczonych XX w, a zwłaszcza: Jakuba Maritaina, Piotra Teilharda de Chardin, Konstantego Michalskiego, Karola Rahnera, Antoniego D. Sertillanges'a, Bolesława J. Gaweckiego, Mieczysława A. Krąpca, Jerzego Kalinowskiego i innych.

Natomiast z kierunków filozoficznych w szczególnie sposób interesował się fenomenologią, egzystencjalizmem, materializmem dialektycznym.

2. Bibliografia

A. Monografie, studia i rozprawy

1. *Myśl katolicka wobec teorii samoródtwa*, Kraków, Wydawnictwo Mariackie 1948, s. 34.
2. *Materializm dialektyczny*, Kraków, Wydawnictwo Mariackie 1948, s. 107.
3. *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Warszawa PAX 1955, cz. 1, s. 263.
4. *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Warszawa PAX 1957, cz. 2, s. 303.
5. *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków, Polskie Towarzystwo Teologiczne 1979, t. 1, s. 504.
6. *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań, KŚW 1980, s. 212.

B. Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Maritainowa analiza stosunku filozofii moralnej do teologii*, *Collectanea Theologica* 1938, t. 19, s. 171–220.
2. *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, *Polski Przegląd Tomistyczny* 1939, t. 1, s. 154–170.
3. *Materializm dialektyczny a fizyka współczesna*, *Znak* 1947, t. 2, s. 719–732.
4. *Dialektyczna interpretacja ruchu*, *Ateneum Kapłańskie* 1948, t. 48, s. 1–13.
5. *Metafizyczna i fizyczna zasada przyczynowości wobec relacji niedokładności W. Heisenberga*, *Roczniki Filozoficzne* 1948, t. 1, s. 198–213.
6. *Zasada „komplementarności” N. Bohra i relacje niedokładności W. Heisenberga a zagadnienie indywidualności fizykałnych*, *Polonia Sacra* 1948, t. 1, s. 311–314.
7. *Nowy typ cywilizacji chrześcijańskiej w ujęciu J. Maritaina*, *Przegląd Powszechny* 1948, t. 65, s. 213–222.
8. *Teoria indeterminizmu ontologicznego a trójwartościowa logika zdań prof. Jana Łukasiewicza*, *Ateneum Kapłańskie* 1948, t. 49, s. 209–230.
9. *Dialektyka a tradycyjna teoria ewolucji*, *Znak* 1948, t. 3, s. 316–325.
10. *Analiza twórczości ks. Konstantego Michalskiego CM*, *Analecta Historica Congregationis Missionis Prov. Polonorum*, Kraków 1949, t. 3, s. 131–212.
11. *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, *Znak* 1949, t. 4, s. 392–401.
12. *Konieczność wyjścia poza logikę dwuwartościową*, *Ateneum Kapłańskie* 1949, t. 50, s. 105–116.

13. *Konflikt nowożytnej fizyki teoretycznej z perypatetycką filozofią przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, Przegląd Powszechny 1949, t. 66, s. 24–39.
14. *Życie psychiczne a synteza białek w neuronach*, Przegląd Powszechny 1949, t. 227, s. 115–123.
15. *Dialektyczne prawo przechodzenia ilości w jakość*, Przegląd Powszechny 1949, t. 228, s. 69–79.
16. *Dialektyczne prawo jedności i walki przeciwieństw*, Przegląd Powszechny 1949, t. 67, s. 161–168.
17. *Dialektyczne prawo wszechzależności rzeczy i zjawisk*, Przegląd Powszechny 1949, t. 67, s. 203–213.
18. *Hipoteza Oparina o powstaniu życia*, Przegląd Powszechny 1950, t. 229, s. 45–46.
19. *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, Przegląd Powszechny 1950, t. 68, s. 1–20.
20. *Metody badań nauki ludzkiej*, Znak 1950, t. 5, s. 13–26.
21. *Dialektyczne prawo ruchu materii*, Znak 1950, t. 5, s. 296–308.
22. *Podział kierunków filozoficznych u diamatyków*, Znak 1951, t. 6, s. 126–140.
23. *Zagadnienie początku trwania czasowego wszechświata*, Polonia Sacra 1951, t. 4, s. 1–25.
24. *Z historii krytyki argumentu kinetycznego na istnienie Boga*, Polonia Sacra 1951, t. 4, s. 117–154; s. 277–328.
25. *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum. c. Gent. Lib. I, c. 13*, Polonia Sacra 1952, t. 5, s. 89–131; t. 6, s. 1–45.
26. *Jak pojąć w neoscholastyce przedmiot i metodę filozofii przyrody?* Roczniki Filozoficzne 1954, t. 4, s. 1–28.
27. *Poznawalność istnienia Stwórczego Rozumu*, Collectanea Theologica 1955, t. 26, s. 465–490.
28. *W sprawie metodologicznej problematyki w teodycei*, Collectanea Theologica 1955, t. 26, s. 568–580.
29. *Od dowodu ex possibili et necessario z Sum. Theol., I, qu. 2, a. 3 do współczesnych form argumentacji za istnieniem Boga z przygodności rzeczy*, Collectanea Theologica 1955, t. 26, s. 632–660.
30. *Początek czasowy Wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*, Życie i Myśl 1955, t. 5, z. 2–3, s. 1–25.
31. *Bóg ostateczną podstawą prawd zależnych*, Collectanea Theologica 1957, t. 28, s. 88–113.
32. *Zagadnienie współistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną*, Roczniki Filozoficzne 1959, t. 7, z. 3, s. 5–35.
33. *Spór o Orygenesisa naszych czasów*, Znak 1960, t. 12, s. 252–268.
34. *O właściwą interpretację i krytykę dzieła ks. Teilharda de Chardin*, Znak 1960, t. 12, s. 823–841.
35. *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, Znak 1960, t. 12, s. 1464–1483.
36. *Aktualne kontrowersje w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody*, Zeszyty Naukowe KUL, 1960, t. 3, z. 2, s. 15–30.
37. *Z zagadnień filozofii przyrody ks. P. Teilharda de Chardin*, Zeszyty Naukowe KUL 1960, t. 3, z. 4, s. 3–20.
38. *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, Roczniki Filozoficzne 1960, t. 8, z. 3, s. 53–123.
39. *Dowód św. Tomasza z Akwinu na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej – Analiza i próba krytycznej oceny*, Roczniki Filozoficzne 1960, t. 8, z. 1, s. 125–156.
40. *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, Znak 1961, t. 13, s. 1181–1234.
41. *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoscholastyce*, Roczniki Filozoficzne 1961, t. 9, z. 3, s. 5–36.
42. *Czy kosmos materialny jest w swych rozmiarach skończony?*, Roczniki Filozoficzne 1962, t. 10, z. 3, s. 67–101.

43. *Program i metoda nauczania filozofii przyrody*, Roczniki Filozoficzne 1962, t. 10, z. 4, s. 96–100.
44. *Problem odwieczności wszechświata – Próba oceny argumentacji WŁ. Krajewskiego za odwiecznym istnieniem wszechświata*, Ateneum Kapłańskie 1962, t. 65, z. 3, s. 198–210.
45. *Czy mamy dowód filozoficzny za początkiem czasowym wszechświata?*, Roczniki Filozoficzne 1963, t. 11, z. 3, s. 31–44.
46. *Ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości*, Studia Theologica Varsaviensia 1963, t. 1, z. 2, s. 83–113.
47. *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. Piotra Teilharda de Chardin*, Zeszyty Naukowe KUL 1963, t. 6, z. 4, s. 3–18.
48. „Fenomenologia“ P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie epistemologicznej i metodologicznej, Roczniki Filozoficzne 1964, t. 12, z. 1, s. 93–105.
49. *Maritainowe próby wyodrębnienia filozofii przyrody od metafizyki i nauk przyrodniczych*, Roczniki Filozoficzne 1964, t. 12 z. 3, s. 17–29.
50. *Zagadnienie teologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce*, w: *Pod ichnieniem Ducha św. – Współczesna myśl teologiczna*, pod red. M. Finke, Poznań 1964, s. 25–60.
51. *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich*, Roczniki Filozoficzne 1965, t. 13, z. 3, s. 5–30.
52. *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, Studia Philosophiae Christianae 1965, t. 1, nr 1, s. 75–123.
53. *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, Studia Philosophiae Christianae 1965, t. 1, nr 2, s. 276–293.
54. „Przyrodnicza“ definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienia i granice użyteczności naukowej, Studia Philosophiae Christianae, 1966, t. 2, nr 1, s. 173–204.
55. *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, pod red. bpa B. Bejza, Warszawa 1968, t. 1, s. 165–177.
56. *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, Studia Philosophiae Christianae 1968, t. 4, nr 2, s. 75–112.
57. *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, Analecta Cracoviensia 1969, t. 1, s. 32–56.
58. *Zagadnienie możliwości filozoficznego poznania przyrody*, Analecta Cracoviensia 1970, t. 2, s. 81–103.
59. *Ogólna teoria filozoficzna sztuki w ujęciu Jakuba Maritaina*, w: *Logos i Ethos – Rozprawy filozoficzne*, Kraków PTT 1971, s. 221–264.
60. *Chrześcijańska filozofia historii w ujęciu Jakuba Maritaina* (Studium krytyczne), Analecta Cracoviensia 1971, t. 3, s. 125–170.
61. *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu – Próba jej dalszego rozwinięcia*, Analecta Cracoviensia 1972, t. 4, s. 87–99.
62. *Przejawy współczesnego kryzysu klasycznej teorii duchowości duszy ludzkiej*, w: *Teologia i antropologia – Kongres Teologów Polskich*, Kraków PTT 1972, s. 176–183.
63. *Czy i w jakim zakresie tomaszowe ujęcie duchowości duszy ludzkiej można bardziej uściślić, poszerzyć a zwłaszcza pogłębić?*, w: *Teologia i antropologia*, dz. cyt., s. 176–183.
64. *Próba rewizji metodologicznych podstaw wyodrębnienia przedmiotu badań filozofii przyrody u Jakuba Maritaina*, Studia Philosophiae Christianae 1973, t. 9, nr 1, s. 55–84.
65. *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej*, w: *Studia z filozofii Boga*, pod red. bpa B. Bejza, Warszawa, ATK 1973, t. 2, s. 204–222.
66. *Zagadnienie sfinalizowania przyrody a koncepcja bytu*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin, TN KUL 1973, s. 241–254.
67. *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, Analecta Cracoviensia 1973–1974, t. 5–6, s. 291–297.
68. *Zagadnienie sensowności pytania o początek czasowy wszechświata*, Analecta Cracoviensia 1973–1974, t. 5–6, s. 291–297.

69. *Z metodologii filozofii Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1974, cz. 1, s. 39–49.
70. *Zagadnienie przygodności człowieka*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, dz., cz. 2, s. 51–60.
71. *Próba argumentacji za substancjalnością duszy ludzkiej*. *Analecta Cracoviensia* 1975 t. 7, s. 511–520.
72. *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa, ATK 1976, s. 485–496.
73. *Przyrodnicze i filozoficzne ujęcie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. K. Kłósaka, Warszawa, ATK 1976, t. 1, s. 191–236.
74. *Nauki przyrodnicze a filozofia*, *Analecta Cracoviensia* 1976, t. 8, s. 25–38.
75. *Koncepcja bytu a filozofia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, pod red. B. Bejze, Warszawa ATK 1977, t. 3, s. 11–26.
76. *Teoria ekspansji przestrzennej wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, dz. cyt., t. 3, s. 414–430.
77. *Zasada „równoważności” masy bezwładnej i energii a ontyczna struktura materii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. K. Kłósaka, Warszawa, ATK 1979, t. 2, s. 173–216.
78. *Próba argumentacji za początkiem czasowym wszechświata w oparciu o drugą zasadę termodynamiki i ich krytyczna ocena*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, dz. cyt., t. 3, s. 55–120.
79. *Zagadnienie podstaw kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, w: *W kierunku Boga*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa, ATK 1982, s. 180–203.
80. *Próba uściślenia argumentacji za realnością aspektu przygodności rzeczy*, w: *W kierunku Boga*, dz. cyt., s. 204–219.
81. *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, *Analecta Cracoviensia*, 17 (1985) s. 21–96.

C. Inne opracowania

1. *Ks. Konstanty Michalski CM*, *Ateneum Kapłańskie* 1947, t. 47, s. 313–316.
2. *Bibliografia ks. Konstantego Michalskiego CM* (współautorstwo ks. A. Usowicz), w: *Analecta Historica Congregationis Missionis Prov. Polonorum*, Kraków 1949, t. 3, s. 213–241.
3. *O. Jacek Woroniecki*, *Przegląd Powszechny* 1949, t. 44, s. 437–440.
4. *Roczniki Filozoficzne* 1948, t. 1 (sprawozdanie), *Ateneum Kapłańskie* 1949, t. 5, s. 378–386.
5. *Wypowiedź na uroczystym posiedzeniu Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK, poświęcona prof. Bolesławowi J. Gaweckiemu*, *Studia Philosophiae Christianae* 1975, t. 11, nr 2, s. 233–236.
6. *Słowo wstępne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. K. Kłósaka, Warszawa, ATK 1976, t. 1, s. 5–13.

D. Prace redaktorskie

1. *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, Warszawa, ATK 1976, t. 1, s. 354; 1979, t. 2, s. 370; 1979, t. 3, s. 276.
2. *Studia Philosophiae Christianae*, tomy 1–18 (1965–1982).
3. *Logos i ethos – Rozprawy filozoficzne*, Kraków, Polskie Towarzystwo Teologiczne 1971, s. 415.
4. *Analecta Cracoviensia*, tomy 1–14 (1969–1982).

A QUESTION OF CREATIONISM BY KAZIMIERZ KLÓSAK

Summary

The article includes a literary review concerning the question of creationism. It introduces an evolutionary model of creationism in which the following aspects are taken into consideration: The Primary Cause, the secondary causes and interaction of these causes; secondly it shows an interpretation of the interaction of The Primary and secondary causes by presenting the opinions of the following authors: A. D. Sertillanges, P. Teilhard de Chardin, K. Rahner, T. Wojciechowski, C. Tresmontant, K. Klószak. The employment of the evolutionary model of creationism is shown in the final section of the article which explains the problem of hominisation in the definition of K. Klószak. Instead of a conclusion there is Appended biographical and bibliographical notes of K. Klószak.