

# Andrzej Jarosiewicz

---

## Soteriologiczne ześrodkowanie w protologii Pierre Teilharda de Chardin

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 21/2, 97-114

---

2013

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.

Ks. ANDRZEJ JAROSIEWICZ\*

## SOTERIOLOGICZNE ZEŚRODKOWANIE W PROTOLOGII PIERRE TEILHARDA DE CHARDIN

### Wstęp

W czasach nam współczesnych coraz częściej dochodzimy do wniosku, że człowiek jest wielką tajemnicą dla siebie samego i dla świata, w którym żyje<sup>1</sup>. Tajemniczość człowieka potrafi przekraczać nawet jego możliwości poznawcze, bo stanowi odbicie tajemnicy Boga, który w ludzkiej strukturze pozostawił ślad biblijnego obrazu i podobieństwa do siebie jako Stwórcy<sup>2</sup>. Jednak dzięki tej fundamentalnej prawdzie o człowieku potrafimy dziś dojść do rozpoznania wielkiego paradoksu wiary, w świetle którego docieramy do porażającej nas prawdy, ujętej przez św. Pawła w zwięzłym sformułowaniu: „Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom [...]” (Ga 1,15-16). W świetle tego Pawłowego ujęcia jaśniejszy staje się ten wielki paradoks, iż z miłości do człowieka spodobało się Bogu dokonać wcielenia swojego jedyne Syna, aby w Nim dokonała się największa tajemnica zbawienia człowieka<sup>3</sup>. Dlatego Jan Paweł II w programowej dla swojego pontyfikatu encyklice *Redemptor hominis* napisał, że człowiek „pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chry-

\* Ks. dr Andrzej Jarosiewicz, Papiński Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

<sup>1</sup> R.E. ROGOWSKI, *Teodrama*, Opole 1992, s. 310–311.

<sup>2</sup> A. GANOCZY, *Nauka o stworzeniu – Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach*, Kraków 1999, s. 19.

<sup>3</sup> B. FERDEK, *Jezus Chrystus – sens wszystkich sensów*, „Perspectiva” 2004 nr 2, s. 67–78.

stus-Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo” (nr 10).

W świetle tak zorientowanej nauki o człowieku i świecie, w którym żyje, wielu teologów i filozofów poszukiwało odpowiedzi na nurtujące ich pytania, dotyczące przyczyny, celowości stworzenia rodzaju ludzkiego oraz metodyki czytania boskiego objawienia, które wyraża nam to, co z miłości uczynił dla nas wszystkich Bóg<sup>4</sup>. Jedną z takich odpowiedzi przedkłada nam aktualna myśl teologiczna ojca Pierre Teilharda de Chardin, który w „niezwykły sposób” czyta boską wizję świata i człowieka<sup>5</sup>, ciągle podpowiadając swoją metodykę. Najistotniejszą promocją tej wizji był fakt, że skorzystali z niej ojcowie Soboru Watykańskiego II, szczególnie pod kątem rewaloryzacji wizji świata stworzonego i odwagi myśli chrześcijańskiej. Teilhard de Chardin potrafił znaleźć miejsce na ingerencję stwórczą Boga na drodze antropogenezy, w odróżnieniu od propagowanych – także i w naszej współczesności – ujęć antykreacyjnych<sup>6</sup>.

## 1. Soteriologiczna Omega

Proporcjonalnie do rozwoju wiedzy człowieka na temat otaczającego go świata rozwijało się w teologii pojęcie Boga i Jego stwórczego działania<sup>7</sup>. W kontekście tak postrzeganej protologii, nauki o początkach świata i człowieka, ewoluowała także wizja Boga, świata i korony wszystkich stworzeń, jaką jest człowiek. „Wielu teologów wyciągając lekcje z przykrych doświadczeń historii, głosi pogląd, że w dociekaniach teologicznych nie należy wiązać się z żadnym obrazem świata. Jest to tylko pozornie słuszna strategia. Obrazu świata nie da się uniknąć, ponieważ nie myśli się w pustce, lecz zawsze w jakimś środowisku kulturowym, a każde środowisko kulturowe jest przeniknięte pewnym obrazem świata. Jeżeli teolog nie będzie miał obrazu świata, jakim się posługuje, pod świadomą kontrolą, to prawie na pewno posłuży się – nieświadomie – obrazem już zdezaktualizowanym”<sup>8</sup>.

Dane dotyczące stworzenia świata od wieków czerpiemy z dwóch podstawowych źródeł wzajemnie się uzupełniających, a mianowicie z nauk, zwłaszcza przyrodniczych, oraz z wiary, która jest nieodzowna, by odczytać orędzie zawarte w objawieniu i Tradycji<sup>9</sup>. Z tego punktu widzenia dostrzegamy, jak

<sup>4</sup> P. JASKÓŁA, *Stwórcze dzieło Boga*, Opole 2002, s. 21.

<sup>5</sup> A. POLKOWSKI, *Świadectwo Teilharda*, Warszawa 1974, s. 269–287.

<sup>6</sup> Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 434.

<sup>7</sup> M. KOWALCZYK, *Traktat o stworzeniu*, Warszawa 2007, s. 67.

<sup>8</sup> M. HELLER, *Sens życia i sens wszechświata*, Tarnów 2002, s. 149.

<sup>9</sup> A. ANDERWALD, *Teologia a nauki przyrodnicze*, Opole 1998, s. 65.

ważnymi dla nas w budowaniu kosmogenezy są dwa biblijne opisy stworzenia zawarte w Księdze Rodzaju. Dzisiejsza wiedza biblijna każe odczytywać je w świetle wielkiej historii Izraela oraz w konfrontacji z innymi tekstami biblijnymi, jak chociażby Psalmem 136, Deutero-Izajaszem (40-55), Trito-Izajaszem (60 nn)<sup>10</sup>. Kosmogonie biblijne pozwalają nam odczytać zasadnicze informacje dotyczące Boga Stworzyciela oraz Jego dzieła stwórczego. Transcendentny Bóg istnieje bez granic i wszystko jest od Niego zależne oraz od Niego czerpie swe miejsce we wszechświecie. Dokonał dzieła stwórczego bez żadnej pomocy i istniejącej wcześniej materii, co wyraża Jego wszechmoc, rozumność i dobroć<sup>11</sup>. Te ważne przesłanki kreatologiczne można znaleźć w bogatej literaturze mądrościowej, a szczególnie w Ps, Mdr i Syr. To w tych szczególnych kosmogoniach można zauważyć, jak Mądrość, która ma przymioty transcendentne, uczestniczy w stwórczym dziele Boga i trwa później w świecie.

Obecna proktologia, wsparta na tezach św. Augustyna, św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu, wskazuje na konieczność reinterpretacji dzieła stworzenia w świetle Nowego Przymierza<sup>12</sup>. Jezus Chrystus, Wcielone Słowo Boga, „przez które wszystko się stało, Ono, które stało się ciałem i zamieszkało na ziemi, wkroczyło w historię świata jako doskonały Człowiek, przyjmując ją w Siebie, streszczając i tworząc na nowo” (KDK, 38). Te znamienne słowa soborowego nauczania są na tyle uniwersalne, że godzą w swojej treści modele i teorie o początkach świata doby przedsoborowej i posoborowej. Teorie Alberta Einsteina († 1955), Aleksandra Friedmana († 1925), Georges’a Lemaitre’a († 1966), Edwina Hubble’a († 1953), Arno Penziasa i Roberta W. Wilsona zgadzają się z tezami współczesnej protologii co do konkretnego umiejscowienia początków świata oraz dynamicznego trwania wszechrzeczy<sup>13</sup>. Nauki przyrodnicze nie potrafią dziś jednak wskazać, gdzie leży praprzyczyna impulsu, który dał początek stwórczemu dziełu. I w tym momencie przychodzi z pomocą teologia, która świadczy o pozafizycznym początku stworzenia. A tak pojmowane początki wszechświata wskazują na Boga jako Stwórcę i boskie Źródło wszechrzeczy. Przy tak ujmowanej pozafizycznej podpowiedzi musimy jednak unikać postrzegania Boga w kategoriach hipotezy, bo popełnilibyśmy błąd teologiczny. „Stwierdzenie, że Bóg stworzył Wszechświat, ma dziś znacznie bogatszą treść niż kiedyś. W miarę upływu czasu nauka dostarcza coraz dokładniejszych opisów prawdopodobnego przebiegu procesu formowania się Ziemi”<sup>14</sup>. Współczesne zdobycze nauki o początkach świata i człowieka łączą sposoby funkcjonowania dzieła stworzenia z danymi wpływającymi z pozafizycznych źródeł, z objawieniem judeochrześcijańskim na czele<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Z. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 39.

<sup>11</sup> W. GRANAT, *Bóg stwórca*, Lublin 1961, s. 44.

<sup>12</sup> A. SIEMIENIEWSKI, *Stwórca i ewolucja stworzenia*, Warszawa 2011, s. 111.

<sup>13</sup> Z. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, s. 151–154.

<sup>14</sup> M. HELLER, *Stworzenie świata według współczesnej kosmologii*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, Tarnów 1998, s. 190–191.

<sup>15</sup> H.A. GARON, *Mistyka kosmosu*, przeł. I. Nowicka, Kraków 2010, s. 292.

Teilhard de Chardin jest jednym z najwybitniejszych twórców transformizmu, który w myśl podkreślonej wyżej zasady nie ograniczał się jedynie do źródeł czysto fizycznych lub biologicznych. W swojej protologii podjął się zadania, które polegało na ujęciu kosmogenezy w świetle transformizmu biologicznego oraz danych objawienia<sup>16</sup>. Wizja ta polega na rozszerzeniu tezy o ewolucji na całą rzeczywistość, której momentem centralnym – zgodnie z grecką teologią ojców Kościoła – jest historia zbawienia dokonująca się w Jezusie Chrystusie. Nowatorskość tego ujęcia polega właśnie na tym, iż celowo przesunął on dane ewolucjonizmu biologicznego na drugi plan, eksponując na pierwszym miejscu historię zbawienia ześrodkowaną w Jezusie Chrystusie<sup>17</sup>. Stąd kosmogenezę można przedstawić w postaci spirali, której poszczególne kręgi zbliżają ku centrum, określone przez Teilharda de Chardin jako punkt Omega. Wszystkie okręgi tej spirali są ze sobą ściśle związane i stanowią kolejne etapy historycznego rozwoju kosmogenezy. Zaznaczyć należy, że przejście do następnego etapu dokonuje się w sposób skokowy. Zachodzi dopiero, gdy nagromadzi się odpowiednia ilość układów nowego rzędu, umożliwiających wejście w stan krytyczny. Na takim fundamencie rodzi się kolejny układ wyższego rzędu. I tak wśród tych momentów stwórczych – krytycznych, wyzwalających kolejne układy wyższego rzędu, Teilhard de Chardin wylicza: kosmogenezę, geogenezę, biogenezę, psychogenezę, antropogenezę, noogenezę i w samym centrum tej wielkiej spirali układów chrystogenezę<sup>18</sup>. W takim ujęciu początek kosmosu widzi w stanie cząsteczkowym, który zostaje przekształcony w materię, następnie w kolejne, bardziej rozbudowane układy, a w konsekwencji w życie i myśl, które to koncentrują historię wszechświata w kierunku punktu centralnego. „W tym długim łańcuchu nie ma ani jednego ogniwa, które – jak na to wskazują solidne dowody doświadczalne – nie byłoby złożone z jądra i elektronów. To fundamentalne odkrycie, że wszystkie ciała powstały na drodze organizacji z jednego i tego samego pierwotnego typu cząsteczkowego, rzuca blask światła na dzieje wszechświata. Od samego początku materia poddaje się na swój sposób wielkiemu prawu biologicznemu – prawu kompleksyfikacji”<sup>19</sup>. W modelu swojej kosmogenezy Teilhard de Chardin określił tę pramaterię terminem tworzywa wszechświata, która rozszczepiana na elementy najbardziej podstawowe ukazuje nam strukturę jedności. „Im bardziej sztucznymi sposobami rozszczepiamy i rozproszkujemy materię, tym bardziej okazuje nam swą fundamentalną jedność”<sup>20</sup>. W tym specyficznym „tworzywie” wszechświata widzi on strukturę, na którą składa się strona fizyczna, zewnętrzna oraz strona wewnętrzna, energetyczna, ujmowana jako świadomość. Przy

<sup>16</sup> J. BUXAKOWSKI, *Stwórca i stworzenie*, Pelplin 1998, s. 64–65.

<sup>17</sup> B.G. BŁOCH, *Fenomenologiczne ujęcie antropogenezy u Teilharda de Chardin*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, VII (1974), s. 207.

<sup>18</sup> Cz.S. BARTNIK, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Lublin 2003, s. 16.

<sup>19</sup> P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, przeł. K. Waloszczyk, t. 4, Warszawa 1993, s. 26–27.

<sup>20</sup> Tamże, s. 21.

czym zaznacza, że im bardziej w podstawowej cząsteczce rozwinięta jest świadomość, tym bardziej wpływa to na złożoność. Zdaniem teologa cała materia jest żywa i złożona z cząsteczek. Chcąc określić strukturę tych, które są zbyt małe, aby zauważyć w nich ślady życia lub energetycznej świadomości, Teilhard de Chardin używa terminu „przedżycie”, który stosuje do nazewnictwa etapu poprzedzającego zaistnienie życia we wszechświecie<sup>21</sup>. Prócz jedności zamani- festowanej w cząsteczkach wszechświata przez stronę zewnętrzną i wewnętrzną, widzi czynnik jednoczący oba elementy, który nazywa energią. To właśnie energia umożliwia zaistnienie interakcji pomiędzy atomami materii, która jest podstawą dokonujących się przeobrażeń<sup>22</sup>. Dlatego dla dzisiejszych badań nad stworzeniem świata energia jawi się jako najpierwotniejsza postać kosmicznego tworzywa. Teilhard de Chardin wyobraża sobie ten prabudulec jako pierwotny jednorodny strumień dający początek wszechrzeczy<sup>23</sup>. Tak postrzegana przez niego energia działa w świecie jako siła tangencjalna, wiążąca dany element z pozostałymi we wszechświecie, oraz siła radialna, dynamicznie pociągająca element naprzód, w kierunku stanów o coraz większym stopniu złożoności i ześrodkowania<sup>24</sup>. Teilhard de Chardin widzi w akcie stwórczym Ziemi pewnego rodzaju odprysk materii od powierzchni Słońca, która to umiejscowiona w określonym punkcie kosmosu stworzyła idealne warunki do jego rozwoju. Dokonuje się on poprzez syntezę związków chemicznych wchodzących w skład planety, a zmierzających ku krystalizacji i polimeryzacji w miejscu pomiędzy stratosferą a barysferą, czyli w litosferze, hydrosferze oraz atmosferze. „Sama młoda Ziemia jest w swym całokształcie, dzięki początkowemu składowi chemicznemu, niewiarygodnie złożonym zarodkiem, którego poszukujemy. Ośmielę się powiedzieć, że przedżycie było jej wrodzone, i to w określonym rozmiarze”<sup>25</sup>. Rozwój i komplikacja cząsteczek sprawiły, że uzewnętrzniła się ich energetyczna świadomość, która była coraz silniejsza i proporcjonalna do komplikacji chemicznej<sup>26</sup>. Jednak najważniejsze przeobrażenia – zdaniem Teilharda de Chardin – dokonały się w warstwie zwanej biosferą. To w tej warstwie dostrzega on ukształtowanie się wewnętrznego oblicza Ziemi, będącego wynikiem procesu polimeryzacji. I to w tym właśnie „miejscu” ukonkretnia miejsce powstania organizmów żywych, będących wynikiem biogenezy<sup>27</sup>. W tym procesie postrzega także przejście od stanu przedżycia do życia na Ziemi, dokonujące się w energetycznym, wewnętrznym obliczu planety. Przekroczenie progu życia można wyróżnić na dwóch poziomach: zewnętrznym (materialnym), czyli komórkowym, oraz wewnętrznym,

<sup>21</sup> Tamże, s. 34.

<sup>22</sup> S.J. GÓRA, *Spotkanie z Teilhardem de Chardin*, „Znak” 1970 nr 70, s. 449.

<sup>23</sup> P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, s. 22.

<sup>24</sup> T. RYLSKA, *Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1969 nr 1, s. 47.

<sup>25</sup> P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, s. 48.

<sup>26</sup> S.J. GÓRA, *Spotkanie z Teilhardem de Chardin*, s. 451.

<sup>27</sup> Tamże, s. 451.

radialnym, energetycznym. Według koncepcji Teilharda de Chardin świat minerałów i świat organizmów żywych są od siebie zupełnie odmienne, jednak w skali mikroskopijnej stanowią jedną masę wywodzącą się z tworzywa wszechświata<sup>28</sup>. Patrząc na życie z tego punktu widzenia, zauważamy, że jego załączki obecne są już w postaci ziarnistej, mikroskopijnej i niezliczonej, u samych początków Ziemi, która ulegając metamorfozie, dawała początek nowym formom życia<sup>29</sup>. Fenomen życia mógł zaistnieć w określonym, sprzyjającym momencie kosmogenezy, na skutek którego powstało dogodne środowisko zwane biosferą. O wielkiej pluralizacji czy wręcz ekspansji życia zdecydowały czynniki, wśród których wyliczyć można: reprodukcję (zwiększającą ilość komórek poprzez podział lub w przypadku bardziej złożonych organizmów poprzez rozmnażanie płciowe) i addywność (będącą wyrazem zróżnicowania lub specjalizacji poszczególnych osobników)<sup>30</sup>. Wszystkie wymienione przemiany dokonujące się w świecie wymagają stałego oddziaływania czynnika istniejącego poza nim, sprawiającego, że zapoczątkowana droga kosmogenezy coraz pełniej realizuje się we wzrastającym poziomie złożoności, a przez to i jedności. Dlatego Teilhard de Chardin twierdzi, że trwający proces ewolucji kosmicznej zmierza do punktu Omega, który będzie jej ostatecznym celem<sup>31</sup>.

Teolog uczy, że źródła spójności świata prowadzą do syntezy jego poszczególnych elementów. To na tej płaszczyźnie dopatruje się warstw cielesnej i duchowej, które pozostają w relacji. Duch wznosi materię ku wyższemu poziomowi energetycznej świadomości, natomiast sama materia stanowi przedmiot jego oddziaływania<sup>32</sup>. Ten powtarzający się proces nazywa jednoczącym działaniem stwórczym, będącym bezsprzecznie drogą wiodącą ku zjednoczeniu z Bogiem. W myśl tej jednoczącej koncepcji materia i duch stanowią dwa bieguny tej samej rzeczywistości i pluralizacji, zmierzającej po stronie materii do zła, a po stronie ducha ku pozytywnemu jednoczeniu się, którego celem jest najwyższe dobro – cel wszystkich stworzeń<sup>33</sup>. Im bliżej punktu Omega znajduje się stworzenie, tym większa intensywność zjednoczenia w jego strukturze i przewaga ducha nad materią. Im dalej stworzenie od punktu Omega, tym większy stopień nieuporządkowania i dominacji materii. Efektem jednoczącego działania stwórczego Boga była i jest ewolucja, czyli ciągłe stawanie się rzeczywistości, w której Stworzyciel działa na sposób transcendentny i immanentny<sup>34</sup>. Możemy zatem zauważyć, iż teilhardowskie spojrzenie na trwający proces

<sup>28</sup> K. KŁÓSAK, *O właściwą interpretację i krytykę dzieła ks. Teilharda de Chardin*, „Znak” 1960 nr 6, s. 828.

<sup>29</sup> S.J. GÓRA, *Spotkanie z Teilhardem de Chardin*, s. 454.

<sup>30</sup> P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, s. 76–78.

<sup>31</sup> L. WCIÓRKA, *Stworzenie a ewolucja w ujęciu Teilharda de Chardin*, „Katecheta” 1970 nr 2, s. 56.

<sup>32</sup> P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, przeł. J. i G. Fedorowscy, W. Sukienicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, s. 120–121.

<sup>33</sup> Tamże, s. 116.

<sup>34</sup> A. ANDERWALD, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 124.

ewolucji wszechświata układa się w spiralę kręgów, stanowiących określoną całość i prowadzących do określonego celu, nazywanego punktem Omega<sup>35</sup>. Aby jasno zidentyfikować punkt celowy wszechświata, powołuje się na słowa św. Pawła z Listu do Kolosan, będące jednocześnie jednym z najpiękniejszych nowotestamentowych hymnów chrystologicznych:

On jest obrazem Boga niewidzialnego –  
 Pierworodnym wobec każdego stworzenia,  
 bo w Nim zostało wszystko stworzone:  
 i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi,  
 byty widzialne i niewidzialne,  
 czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze.  
 Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone.  
 On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie.  
 I On jest Głową Ciała – Kościoła.  
 On jest Początkiem,  
 Pierworodnym spośród umarłych,  
 aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim.  
 Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia,  
 i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą:  
 przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach,  
 wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża... (Kol 1,15-20).

W świetle tego tekstu jasno dostrzegamy protologię św. Pawła, który z od wagą twierdzi, iż bez Chrystusa – Omegi nie zaistniałoby jakiegokolwiek stworzenie. Kosmos jest w tej wizji szczególnym ciałem, w którym dokonuje się proces zjednoczenia na poziomie osobowym, cielesnym i psychicznym. W świetle jego nauki cały otaczający nas kosmos nieustannie zmierza ku swej pełni w wiecznym ruchu ku Bogu, który przyciąga swoje stworzenia<sup>36</sup>. Dlatego wolno nam powiedzieć, że Chrystus oddziałuje na świat w sposób fizyczny, co widoczne jest we wprowadzeniu porządku i ładu we wszechświecie<sup>37</sup>. Trwający dynamiczny proces ewolucji zmierza ku Bogu osobowemu, który jest rzeczywistym centrum, transcendentnym ogniskiem skupiającym w sobie stworzenie i wydobywającym ze stworzenia jedność z wielości<sup>38</sup>. W świetle zasady jednoczącego stwórczego działania Boga wszechświat nieustannie dąży do swojego celu – jednoczącego celu Omega, którym jest Chrystus<sup>39</sup>. Według tak określonego teilhardowskiego ewolucjonizmu stworzenie rozwija się od form niższych ku wyższym. To stwórcze działanie wznosi cały kosmos ku ostatecznej jedności w Bogu. Nie zacho-

<sup>35</sup> A. DUNAJSKI, *Fenomenologiczny aspekt antropogenezy w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin*, „Studia Pelplińskie” 1975, s. 218.

<sup>36</sup> Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 424.

<sup>37</sup> P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, s. 129.

<sup>38</sup> Tamże, s. 119.

<sup>39</sup> P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, s. 126–127.



dzi to poprzez wpływ zewnętrznej siły, ale dzięki zbawczej ekonomii wybranej przez Boga dokonało się w tajemnicy wcielenia Bożego Syna, w którym to, co było transcendentne, objawiło się na sposób immanentny<sup>40</sup>. Bóg wkraczający w swoim wcielonym Synu w historię wszechświata ukazał nam Chrystusa, który wychodzi od Boga ku światu i pozostaje w Bogu i w świecie. Będąc boskim centrum, Omega, przyciąga wszystko ku sobie zgodnie z tym, co zapowiedział w Ewangelii według św. Jana: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (12,32) oraz w Apokalipsie: „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (22,13). Ten właśnie udokumentowany w Nowym Testamencie proces przyciągania do Chrystusa, ciężenia ku Chrystusowi jest w myśli Teilharda de Chardin ciągle trwającym ewolucyjnym procesem stwarzania, który swą kulminację będzie miał w idealnym zjednoczeniu wszystkich i wszystkiego w Chrystusie – Omedze. „Oddziaływanie Chrystusa Omegi przenika osnowę materii, kształtując całość dziejów Kosmosu. Wcielenie i Zmartwychwstanie nadają sens całej ewolucji”<sup>41</sup>. Proces udzielającego się w ten sposób w świecie Boga, który w stworzeniu, wcieleniu i odkupieniu najgłębiej udziela się w stworzeniu, Teilhard de Chardin określa filozoficznym mianem pleromy wiodącej stworzenie i wszechświat ku Omedze<sup>42</sup>. W Chrystusie kosmicznym całe stworzenie zmierza ku Ojcu, ku swojej ostatecznej pełni w Bogu<sup>43</sup>. I dlatego w teologii chrześcijańskiej woli w Nim widzieć nie eschaton, stan ostateczny, finalny, transcendentny względem historii, ale Eschatos, Osobę eschatologiczną, będącą ostatecznym punktem zjednoczenia w Bogu, Kresem, Końcem, Finałem, Celem, Sensem w aspektach czasowym i ontycznym. Dlatego dla chrześcijan Bóg jest celem istnienia i ostateczną Pełnią<sup>44</sup>. W świetle tak sprecyzowanej nauki, jakby na przekór klasycznej teologii początku, Teilhard de Chardin jawi się jako teolog misterium końca, bowiem całe stworzenie nie tyle jest, co staje się właściwym stworzeniem dopiero u swojego kresu, celu, dopiero w zjednoczeniu z Omega<sup>45</sup>. Stąd tajemnica zjednoczenia i przenikania stworzenia przez Chrystusa ciągle i nieprzerwanie trwa od samych protologicznych początków, gdy historia Ziemi zjednoczyła się z historią Nieba, a historia materii z historią ducha<sup>46</sup>. Obecność Chrystusa Pana w świecie i Jego zjednoczenie ze stworzeniem przybrało ostatecznie zupełnie nową postać przede wszystkim w misterium wcielenia oraz wydarzeń paschalnych<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> L. WCIÓRKA, *Filozofia i przyroda. Studia nad myślą Pierre Teilharda de Chardin*, Poznań 2002, s. 135.

<sup>41</sup> J. ŻYCIŃSKI, *Poeta ewolucji*, w: M. HELLER, J. ŻYCIŃSKI, *Pasja wiedzy*, Kraków 2010, s. 140.

<sup>42</sup> J. KULISZ, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986, s. 137.

<sup>43</sup> P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, przeł. M. Tazbir, Warszawa 1987, s. 148.

<sup>44</sup> Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 91.

<sup>45</sup> Tamże, s. 250–251.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 135.

## 2. Boska antropogeneza

Pytania stawiane o pochodzenie człowieka są głęboko zakorzenione w całym akcie stwórczym Boga i z tego procesu wynikają. Stanowią przedmiot badań i poszukiwań nauk przyrodniczych i teologicznych. Pytania te nurtowały także wielkiego zwolennika teorii ewolucji, jakim był Karol Darwin<sup>48</sup>. Obserwacje hodowlane doprowadziły go do wniosków, które rozciągnął na wszystkie gatunki organizmów żywych, z człowiekiem włącznie. Zauważył istniejący w przyrodzie dobór naturalny, który w hodowli zastępuje selekcja. W koncepcji Darwina człowiek nie ma jakiegś konkretnej misji czy też przyczyny istnienia. W jego rozumieniu ludzie są efektem przypadkowych mutacji, które w swej końcowej fazie jawią się jako dominujący gatunek zwierząt. W swoim dorobku naukowym postawił tezę i argumenty za ewolucją, które zawierały badania nad materiałem kopalnym szczątek, geografii występowania, koncepcji tzw. udomowienia zwierząt i przystosowania się roślin<sup>49</sup>. Jego teoria zyskała sobie wielu zwolenników, którzy po dziś dzień nawet nie wiedzą, że ewolucjonizm darwinowski paradoksalnie „umocnił tradycyjny argument z projektu na rzecz istnienia Boga. Za Darwinem możemy powiedzieć, że Bóg nie stwarza rzeczy, lecz sprawia, że one same się stwarzają”<sup>50</sup>.

Przeciwnym biegunem myśli o boskiej antropogenezie był i jest kreacjonizm. W swoich pierwotnych odmianach nurt ten podkreślał argumenty głoszące doktrynę o stworzeniu świata i człowieka, które nie odbyło się samoistnie<sup>51</sup>. Posługując się głównymi kosmogoniami biblijnymi, podkreślał, że boski akt stwórczy dotyczył wszelkich bytów w kosmosie, z człowiekiem włącznie<sup>52</sup>. W przekazach biblijnych za egzegetami powtarzamy, że człowiek w tych ujęciach występuje nie tylko jako stworzenie (jedno z wielu, także w koncepcji darwinowskiej), ale jako korona wszelkich stworzeń. Opis biblijny nie odpowiada na pytanie, jak powstał człowiek, w jaki sposób został stworzony? Ale odpowiada na pytanie, kto stworzył człowieka oraz jaką naturę, wyjątkową strukturę ma stworzony przez Boga człowiek<sup>53</sup>? Poprzez boskie tchnienie w procesie stwórczym człowieka Bóg sprawił, że martwa materia wzięta z prochu ziemi otrzymała od Niego życie. Stąd, mimo iż człowiek związany jest z ziemią stanowiącą jego budulec, totalnie przerasta wszelkie stworzenie, będąc depozytariuszem boskiego tchnienia życia<sup>54</sup>. Owo wyniesienie człowieka – wyjątkowego stworzenia – do godności korony stworzeń dopełniło się w nadaniu mu nieśmiertelnej duszy. W takim ujęciu człowiek jest ważnym elementem łączącym

<sup>48</sup> F. EUVÉ, *Darwin i chrześcijaństwo*, przeł. K. Chodacki, Kraków 2010, s. 23.

<sup>49</sup> R.J. BERRY, *Bóg i biolog*, przeł. J. Kochanowicz, Kraków 2005, s. 50-54.

<sup>50</sup> Tamże, s. 55.

<sup>51</sup> F. EUVÉ, *Darwin i chrześcijaństwo*, s. 92.

<sup>52</sup> K.T. WENCEL, *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka*, t. 5, Warszawa 2007, s. 21.

<sup>53</sup> Z. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, s. 201.

<sup>54</sup> M. SZAMOT, *Genesis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, Kraków 2003, s. 34.

Boga, który w jego strukturze pozostawił ważne boskie ślady stwórczego działania, i całe stworzenie, będące wyrazem wielkiej miłości Boga. Jednak to, że człowiek jest elementem łączącym, nie sprawia, iż w kreacjonizmie ztraca się rola Stwórcy i stworzenia<sup>55</sup>. W opisie biblijnym chodzi raczej o podkreślenie integralności osoby ludzkiej składającej się z pierwiastka materialnego (ciało) i duchowego (dusza).

Biblijny kreacjonizm znajduje swoje ostateczne dopełnienie w wizerunku Chrystusa, Bożego Syna, zapowiadanego przez praojca Adama. Święty Paweł wskazuje w tym względzie w bardzo wymowny sposób na Chrystusa Pana: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15). W tym ujęciu Boży Syn jest dla nas wprost ikoną Boga niewidzialnego, oknem na prawdę o boskiej antropogenezie<sup>56</sup>. „*Imago Dei* Księgi Rodzaju był pierwszą zapowiedzią, że Praobraz zjednoczy się z obrazem, czyli że Bóg się uczłowieczy, że w Mesjaszu zrealizuje się Pełnia Praobrazu Bożego. Adam, «pierwsze odbicie Boga», był niejako pierwszym wstępnym szkicem późniejszego Adama, Jezusa z Nazaretu”<sup>57</sup>. Na tak ukształtowanym teologicznym gruncie powstały dwie koncepcje rozróżniające obraz i podobieństwo w człowieku. Na Zachodzie ojcowie Kościoła często traktowali je w sposób synonimiczny. Na Wschodzie chrześcijaństwa obraz Boży traktowany był jako element ontologiczny człowieka, który trwa, nawet gdy stworzenie odwróci się od Boga przez grzech, natomiast podobieństwo traktowane było w kategoriach dynamicznych, zmiennych, często chryologicznych oraz nadprzyrodzonych<sup>58</sup>. Najdobitniej te dwie teologiczne kategorie rozróżnił św. Augustyn, który stwierdził, że obraz przynależny strukturze człowieka jest wyjątkowym znakiem boskiej antropogenezy, bowiem żadne inne stworzenie nie otrzymało od Boga tak wiele. Podobieństwo otrzymały także i zwierzęta, które przez akt stwórczy są podobne do Stworzyciela. Jedynym jednak stworzeniem, które prócz podobieństwa otrzymało od Boga także i obraz, jest człowiek naturalnie zakorzeniony w swoim Stwórcy i nieustannie zmierzający do zjednoczenia z Nim w wieczności<sup>59</sup>. Jest zatem człowiek „mysteryjną jednością przeciwieństw” ciała i duszy, tworzącą jeden świat z dwu, z prymatem wnętrza bytu i transcendencji<sup>60</sup>. „«Duch» oznacza, że człowiek, począwszy od chwili swego stworzenia, jest kierowany ku swojemu celowi nadprzyrodzonemu, a jego dusza jest uzdolniona do tego, by była w darmowy sposób podniesiona do komunii z Bogiem” (KKK, nr 367). Dlatego pierwotnie w swoim nauczaniu

<sup>55</sup> Z. KIJAS, *Początki świata i człowieka*, s. 72.

<sup>56</sup> A. SCOLA, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, przeł. L. Blaster, Poznań 2005, s. 151.

<sup>57</sup> Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 308.

<sup>58</sup> K.T. WENCEL, *Traktat o człowieku*, s. 69.

<sup>59</sup> G. LANGEMEYER, *Antropologia teologiczna*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 87.

<sup>60</sup> Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 393.

Kościół odrzucił ewolucjonizm darwinowski, w świetle którego człowiek został właściwie zrównany ze światem zwierząt, bardziej podobny do małpy niż do Boga, bez swojego ostatecznego celu. W tak pojmowanej antropogenezie nie ma miejsca na etykę, moralność, sprawiedliwość, bo liczy się tylko instynkt samozachowawczy, pozwalający przetrwać silniejszym i lepiej dostosowanym osobnikom. Z drugiej jednak strony nie można dziś zupełnie odrzucać ewolucjonizmu, który stał się narzędziem do interpretacji praw przyrody. W chwili, gdy staje się elementem światopoglądu, automatycznie traci swoją wartość naukową<sup>61</sup>. Dlatego, właściwą formą relacji pomiędzy teologią i naukami przyrodniczymi jest koniunkcja w postaci «stworzenie» i «ewolucja», bowiem te dwie drogi udzielają odpowiedzi na różnych płaszczyznach. Teoria ewolucjonizmu przy pomocy swoich odkryć próbuje opisać procesy biologiczne; kreacjonizm natomiast pochyla się nad pochodzeniem człowieka w oparciu o jego wewnętrzne źródło i transcendentną istotę. Stąd obie płaszczyzny mogą się owocnie uzupełniać i nie są sobie przeciwstawne<sup>62</sup>.

Dla Teilharda de Chardin rozwój życia dokonuje się na drodze ortogenezy, ukierunkowanej transformacji<sup>63</sup>. Jest to podstawowe założenie, dzięki któremu „tworzywo wszechświata dąży do stanów korpuskularnych coraz bardziej skomplikowanych pod względem materialnym i do coraz bardziej uwewnętrznionych pod względem psychicznym”<sup>64</sup>. Na drodze ewolucji widzi pewnego rodzaju oś, wokół której rozwijają się dwa nurty obserwacji: paleoantropologii, skupiającej się na rozwoju, progresie zewnętrznym, oraz antropologii, koncentrującej się na zmianach wewnętrznych. Dlatego rozwój biosfery ukazuje się jako ciągły, wznoszący i nieodwracalny<sup>65</sup> oraz sprawiający morfologiczne różnicowanie się gatunków.

Wśród dzisiejszych antropologów panuje ciągła niezgoda co do umiejscowienia progu hominizacji oraz jej kryteriów. Problem wywodzi się z faktu, iż paleoantropologia opiera się głównie na znaleziskach z poł. XIX i poł. XX wieku, a kryteria antropogenezy określano przy pomocy objętości puszeki mózgowej czy typologii narzędzi prac człowieka<sup>66</sup>. Budując swoją wizję hominizacji, Teilhard de Chardin graficznie wyznaczył drzewo życia ogarniające biosferę<sup>67</sup>. Główne gałęzie tak zbudowanego graficznego modelu drzewa stanowią rośliny, stawonogi oraz kręgowce. I to na tym poziomie poszukuje on w swych dociekaniach symp-

<sup>61</sup> A. ANDERWALD, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 106.

<sup>62</sup> J. RATZINGER, *Na początku Bóg stworzył...*, przeł. J. Marecki, Kraków 2006, s. 55–56.

<sup>63</sup> T. RYLSKA, *Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardin*, s. 126–127.

<sup>64</sup> P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 79.

<sup>65</sup> TENŻE, *Fenomen człowieka*, t. 4, s. 74.

<sup>66</sup> A. POLKOWSKI, *Teilhard i problem hominizacji*, w: *Mysł ojca Teilharda de Chardin w Polsce*, Warszawa 1973, s. 93–94.

<sup>67</sup> P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, t. 4, s. 93.

tomów wzrostu świadomości, podkreślając jednak, że grupa ta nie jest dla niego podstawową w schemacie drzewa życia. Pośród stawonogów wyróżnił owady naznaczone mnogością zespołów nerwowych. Z powodu swych niewielkich rozmiarów nie są one jednak w stanie osiągnąć wyższego stopnia świadomości. Ostatnią grupą wśród badawczych poszukiwań są kręgowce, a w szczególności ssaki. Instykt tej grupy jest wąsko ukierunkowany i sprowadzony do określonych funkcji. W charakterystyce ssaków dostrzega wolność ukazującą miejsce na dalszy rozwój. Zauważa także, że wśród ssaków występuje zupełnie odmienna objętość i innego typu pofałdowania mózgu<sup>68</sup>. W grupie tej są ssaki naczelne, które w doskonalszym stopniu przystosowały się do warunków życia. I to przystosowanie, polegające na ukształtowaniu organów do warunków życia, świadczy dobitnie o ich wyższości względem innych osobników tej gałęzi drzewa życia. Z drugiej strony zauważa, że naczelne zachowały swobodę w używaniu kończyn i głowy. Proces ten stworzył miejsce na przemiany wewnętrzne w postaci inteligencji, systemu nerwowego<sup>69</sup>. Oczywiście zmiana ta dokonała się wśród naczelnych kosztem ograniczenia pewnych zróżnicowań, postępujących u innych gatunków. Stąd naczelne stanowią dla niego szczyt układu łuskowatego (podobnego szyszce), w strukturze którego niektóre zróżnicowania nakładają się na siebie, a niektóre rodziny protoplastów człowieka tworzą model antropoidów, jego bezpośrednich praojców<sup>70</sup>. I tak na podstawie wykopalisk, a konkretnie odkopanych czaszek gatunku, można dostrzec, że mózg antropoidów na przestrzeni od pitekanropa do człowieka rozumnego rozwijał się znacznie szybciej i dogłębniej, niż następowało to u innych gatunków. Z tak rozumianego układu wynika, że praludzie ulegali dalszej ewolucji biologicznej, tworząc kolejne podgrupy bliżej lub dalej umiejscowione na osi ewolucji. Dokumentują to typy marginalne i archaiczne istniejące w różnych miejscach Ziemi. Poprzez hominizację rozumie się dziś wzrost złożoności i świadomości, wynikiem której stała się świadomość refleksyjna grupy ludzkiej, stanowiąca dla Teilharda de Chardin podstawowy warunek stworzenia człowieka. Mimo że praczłowiek pod względem morfologicznym nie różnił się w sposób znaczący od swoich przodków, to nieznaczny skok anatomiczny dał w efekcie potężny skok w strukturze wewnętrznej. Innymi słowy, minimalny wzrost energii tangencjalnej wywołał maksymalny wzrost energii radialnej<sup>71</sup>. I to właśnie ten proces spowodował osiągnięcie świadomości refleksyjnej. Stąd określając epokowy etap, Teilhard de Chardin powie, że w świetle tego typu świadomości praczłowieka tu „już nie idzie tylko o to, aby poznawać – ale aby poznawać siebie; już nie tylko, aby wiedzieć, ale aby wiedzieć, że się wie”<sup>72</sup>. Dla tego miejsce i czas hominizacji określa on jako wzrost temperatury psychicznej osiągniętej przez antropoid, który w pewnym momencie, przekraczając tempera-

<sup>68</sup> Tamże, s. 113.

<sup>69</sup> Tamże, s. 119.

<sup>70</sup> TENŻE, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 61.

<sup>71</sup> TENŻE, *Fenomen człowieka*, t. 4, s. 129.

<sup>72</sup> Tamże, s. 130.

ture krytyczną, spowodował zachwianie wewnętrznej równowagi. W tym ujęciu cała przemiana dokonała się we wnętrzu praczłowieka, a jej wynikiem stała się świadomość zdolna doświadczać samej siebie. I ten właśnie historyczny moment Teilhard de Chardin uważa za stwórczy człowieka na najwyższym etapie ewolucji biologicznej<sup>73</sup>. Wiedząc już o tym, podkreśla, że pojawienie się człowieka w świecie nic nie zmieniło od strony zewnętrznej, bo zafunkcjonowanie zupełnie innej świadomości nie pociągnęło za sobą zmian zewnętrznych, lecz wewnętrzne<sup>74</sup> i stanowiło chwilę ukoronowania całej ewolucji biologicznej. Dziś nauka nie jest w stanie wyjaśnić, co spowodowało ową zmianę świadomości w postaci przekroczenia progu hominizacji. Możemy na tę zmianę spojrzeć w kategoriach „specjalnej interwencji”, „czynności stwórczej”, dokonanej w zupełnej ciszy i będącej kulminacyjnym punktem i ostatnim elementem ewolucji biologicznej<sup>75</sup>.

Należy jeszcze zaznaczyć, że od momentu przekroczenia progu hominizacji, wymodelowane przez Teilharda de Chardin drzewo życia człowieka rozgałęzia się. Niektóre wektory rozwoju antropoidów odchodzą od głównej osi ewolucyjnej, obierając kierunek na zniszczenie. Najsilniejsze gałęzie naczelných nie oddaliły się od głównego prądu ewolucyjnego, rozwijając się w zgodzie z linią świadomości refleksyjnej<sup>76</sup>. Stąd zaistnienie populacji ludzi w wielu miejscach Ziemi – jak twierdzą niektórzy antropolodzy – jest konsekwencją wielu linii tkwiących w osi ewolucji, jednak Teilhard de Chardin opowiada się za jednym miejscem ucłowieczenia, które dopiero dało miejsce całemu procesowi, w wyniku którego w innych częściach globu pojawiły się istoty ludzkie. Z gatunku *homo sapiens*, czyli „prawie gotowych” wywodzi człowieka, będącego koroną stworzeń<sup>77</sup>. Ten gatunek jest już bardzo bliski ideałowi, który obdarzony świadomością refleksyjną staje się ukoronowaniem stwórczego procesu antropogenezy. Zgodnie z posiadaną przez nas wiedzą, gatunek miał już cechy morfologiczne człowieka, ale łączył je jeszcze z podłożem zoologicznym. Potrafił już przygotować narzędzia pracy, krzesać i podtrzymywać ogień, przyodziewać się, a nawet tworzyć sztukę oraz dawać wyraz odczuciom religijnym<sup>78</sup>. Dzielił się na grupy, które często zmieniały miejsce zamieszkania, potrafił tworzyć zręby kultury oraz dostrzegać w otaczającym świecie lepsze technicznie rozwiązania<sup>79</sup>. Na przykładzie rozwoju tego gatunku jasno możemy zobaczyć, że kosmogeneza polega na ewolucji duchowej, na przejściu ze stanu materii do stanu ducha i mimo że dokonywała się ona metodą prób i błę-

<sup>73</sup> A. POLKOWSKI, *Teilhard i problem hominizacji*, s. 109.

<sup>74</sup> P.T. DE CHARDIN, *Fenomen człowieka*, t. 4, s. 147.

<sup>75</sup> A. POLKOWSKI, *Teilhard i problem hominizacji*, s. 111.

<sup>76</sup> S.J. GÓRA, *Spotkanie z Teilhardem de Chardin*, s. 460.

<sup>77</sup> A. BARNETT, *Gatunek „Homo sapiens”*, tłum. S. Liszewska, Warszawa 1967, s. 48–79.

<sup>78</sup> M. BRÉZILLON, *Encyklopedia kultur prądziejowych*, tłum. J. Gąsowski, Warszawa 1981, s. 43–69.

<sup>79</sup> A. POLKOWSKI, *Teilhard i problem hominizacji*, s. 107–111.

dów, jej kierunkiem zawsze był rozwój, który swój największy wykwit osiągnął w ukształtowaniu świadomości refleksyjnej.

W świetle tak ujętej antropogenezy Teilharda de Chardin z wielką wyrazistością zauważamy, jak doskonale łączy on na sposób koniunkcji antropogenezę biologiczną z biblijnym momentem stworzenia człowieka (kreacjonizmem biblijnym). W świetle tak pogodzonych kierunków kreatologicznych i ewolucjonistycznych biblijny pierwszy człowiek nie jest już wymagowanym „małpoludem”, ale podobnym do nas duchowo i fizycznie człowiekiem.

### 3. Metoda soteriologicznego ześrodkowania

Spoglądając na oś rozwoju ewolucyjnego w koncepcji Teilharda de Chardin, zauważyć możemy, że posiada ona swój wyraźny kierunek, zresztą zgodny z ogólną zasadą rozwoju. Śladami tej właśnie osi są wiązki światła, które mają charakter zwijających się w określonym kierunku spiral. Ślad, jaki ten proces pozostawia, jest znamieny, albowiem daje miejsce na wiele odgałęzień, tworząc obraz pewnego labiryntu, nieustannie zmierzającego naprzód<sup>80</sup>. Ukonkretnieniem tego procesu wokół osi rozwoju ewolucyjnego jest nieustanne dążenie wszystkich organizmów do zwiększenia poziomu swojej świadomości, którego zewnętrznym wyrazem jest wzrost poziomu komplikacji materii. Postrzegany w ten sposób otaczający nas świat zdaje się nieustannie dążyć do ważnego centrum, w którym zbiegną się wszystkie osie ewolucyjnego rozwoju wszechświata, spotykając się w ostatecznym punkcie Omega<sup>81</sup>. W wyniku ewolucji wewnętrznej, jaka dokonała się w biosferze, wyłoniła się samoświadomość, mająca charakter refleksyjnej. Dzięki temu człowiek – korona wszystkich stworzeń, stał się najdoskonalszym wytworem ewolucji, na co dobitnie wskazuje poziom jego układu nerwowego<sup>82</sup>. Świadomość refleksyjna człowieka wprowadziła w świat gatunków zupełną odmienność od innych stworzeń, co stało się wyrazem innej jakości. To świadomość refleksyjna wprowadziła na świat pierwiastek osobowy, który stał się niezbędnym elementem w budowaniu struktury biologicznej, ale i społecznej oraz psychicznej. Możemy dziś powiedzieć, że ewolucja ducha przyniosła w pierwotnym człowieku najwyższy poziom złożoności i uduchowienia. Stąd właśnie taki rozwój ducha w „ludzkiej postaci” Teilhard de Chardin nazywa noogenezą. Według niego jest ona jedną z ważnych faz rozwoju otaczającego nas kosmosu. Ludzkość jest dla teologa sferą na bazie biosfery rozwijającą się wraz ze swoim fundamentalnym podłożem<sup>83</sup>. Ponad hominizacją indywidualną istnieje

<sup>80</sup> P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 174.

<sup>81</sup> N.M. WILDIERS, *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*, przeł. J. Fedorowska, w: P.T. DE CHARDIN, *Środowisko Boże. Człowiek*, Warszawa 1964, s. 337.

<sup>82</sup> A. DUNAJSKI, *Fenomenologiczny aspekt antropogenezy w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin*, s. 220.

<sup>83</sup> S.J. GÓRA, *Spotkanie z Teilhardem de Chardin*, s. 462.

hominizacja kolektywna, wspólnotowa, stanowiąca przedłużenie rozwoju biologicznego<sup>84</sup>. Jej postęp stał się powodem, dla którego pierwotny człowiek dokonał ekspansji na całą Ziemię. I to rozprzestrzenienie się człowieka wzbudziło proces noosfery w globalnych kategoriach<sup>85</sup>. Był on ważnym elementem na drodze rozprzestrzeniania się ludzkości, a swój szczytowy poziom osiągnął w chwili odizolowania się ludzkich cząstek, których egoistyczne skłonności dopuściły do coraz intensywniejszego ześrodkowania się w sobie. Od tego historycznego momentu zaczęła oddziaływać siła totalizacji, umożliwiająca koncentrację poszczególnych jednostek i ich zespalanie<sup>86</sup>. Spoglądając na początki człowieka, Teilhard de Chardin zauważa, że ludzkość musiała najpierw przejść przez fazę ekspansji geograficznej, by później przerodzić ten proces w koncentrację i zacieśnienie, które dały początek noosferze<sup>87</sup>. Dostrzega przyczynę jednoczenia się ludzkości w tym, że nikt z nas, ludzi, nie jest w stanie samotnie dojść do swego centrum, będącego tam, gdzie „zbiegają się drogi nateżonej świadomej i jednomyślnej myślącej gromady ludzi”<sup>88</sup>. Faza platetyzacji Ziemi doprowadziła do rozwoju świadomości poszczególnych osób, a pojawienie się *homo sapiens* sprawiło, że poziom ewolucji biologicznej osiągnął zupełnie nowy wymiar, prowadzący do tworzenia grup rodzinnych. Rozpoczął się proces przejścia od refleksji jednostki do refleksji zbiorowości, stanowiącej podstawę antropogenezy kolektywnej<sup>89</sup>. Stworzenie człowieka i wyłonienie świadomości refleksyjnej jest pierwszym stopniem noogenezy, a kompresja ludzkości i ześrodkowanie jej myśli indywidualnej w kolektywną jest drugim poziomem antropogenezy<sup>90</sup>. Przeobrażenia dokonujące się w człowieku na tym kolejnym etapie antropogenezy nie zmieniają już jego organizmu, ale wzmagają coraz intensywniejsze stosunki i relacje międzyludzkie, których inspiracją jest świadomość refleksyjna<sup>91</sup>. Ewolucja zatem polega na uduchowieniu otaczającej człowieka rzeczywistości, a jej wyznacznikiem jest stopień organizacji struktury materialnej. Ludzkość tworzy pewien superorganizm, w którym jednostki tak głęboko identyfikują się z całością tej struktury, że zostają wykształcone nowe organy wielkiego organizmu ludzkości<sup>92</sup>. Istota ludzka rozwija się, gdy żyje we wspólnocie, a jej rozwój przyczynia się do ubogacenia wspólnoty (por. KDK nr 25). „Unifikacja społeczna nie wchłania

<sup>84</sup> P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 281.

<sup>85</sup> A. DUNAJSKI, *Fenomenologiczny aspekt antropogenezy w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin*, s. 228.

<sup>86</sup> P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 177–178.

<sup>87</sup> TENŹE, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 72.

<sup>88</sup> TENŹE, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 279.

<sup>89</sup> Cz.S. BARTNIK, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Lublin 2003, s. 16.

<sup>90</sup> T. RYLSKA, *Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardin*, s. 43.

<sup>91</sup> J. STROJNOWSKI, *Geneza i rozwój psychizmu w ujęciu o. Teilharda de Chardin*, „Znak” 1968 nr 3, s. 310–311.

<sup>92</sup> Cz.S. BARTNIK, *Utopia – realizm w teilhardowskiej wizji człowieka ewolucji*, „Roczniki Teologiczne” 38-39 (1991–1992), s. 44.



jednostek i nie niweluje ich, lecz personalizuje je i czyni je bardziej sobą. Oznacza to, że człowiek jest najbardziej sobą wtedy, kiedy najgłębiej wiąże się z całością bytu i całą ludzkością, od jej początków aż po jej ostateczne momenty społecznej eschatologii<sup>93</sup>. Dlatego istota ludzka, będąca cudownym efektem długotrwałego procesu antropogenezy, rozwija swój osobowy charakter i dopełnia się na płaszczyźnie społecznej i moralnej. Ten rozwój dokonuje się pod dominantą miłości, która jednoczy ludzkość, respektując jej różnorodność i autonomiczność, nie naruszając odrębności poszczególnych osób<sup>94</sup>. W takim wymiarze ludzkość coraz mocniej scala się w wyniku wzrostu ilościowego, likwidując w ten sposób resztki niezorganizowania opóźniające szansę osiągnięcia wyższego poziomu jedności. Stąd zdaniem Teilharda de Chardin ewolucja trwa nadal, zmieniając noosferę, a proces zbieżności, z którego wyłoniła się refleksja, zatacza coraz ciaśniejsze kręgi<sup>95</sup>. Ten trwający proces ewolucji posiada dwa wektory. Pierwszy – odgórny, przejawiający się w przyciąganiu do punktu Omega. I drugi, oddolny, unoszący ku górze wszelkie twórcze i świadome działanie<sup>96</sup>. Dlatego postrzegając genezę świata, widzi świat wyłaniający się z mnogości u początków czasów. Natomiast za pierwszy trwały punkt oparcia dla wszechogarniającego pluralizmu uznaje duszę człowieka, wybitnie odróżniającą go od innych stworzeń. To właśnie dusza ześrodkowuje wokół siebie wszystkie inne elementy i wznosi je wraz z ciałem ku doskonałej jedności w punkcie Omega<sup>97</sup>. W takim rozumieniu stworzony człowiek nie jest jakimś centrum przyrody, ale wręcz iglicą, zmierzającą do centrum wszechświata w punkcie Omega. Poprzez coraz doskonalsze jednoczenie się we wspólnocie ludzkiej wzrasta poziom humanizacji człowieka, który wznosi go do transcendentnego punktu Omega, osobowego Boga w Jezusie Chrystusie.

W swojej teologii Teilhard de Chardin jest przekonany, że Wcielony Bóg odzwierciedla w noosferze ostateczne Ognisko skupiające w sobie część biosfery. Wiąże wyłonienie się refleksji kolektywnej na mocy przyciągania Chrystusa – Omegi, który w swoim wcieleniu stał się dla świata częścią stworzenia, a jako Człowiek częścią ludzkości. I właśnie to wejście Bożego Syna w stworzenie i ludzkość sprawiło, że przewodził i nadal przewodzi trwającej ciągle ewolucji, skupiając w sobie, jako Centrum, całość świadomości refleksyjnej, hominizacji indywidualnej oraz hominizacji kolektywnej<sup>98</sup>. Zakończeniem wielkiego procesu formowania noosfery jest dla Teilharda de Chardin moment, w którym ludzkość zrozumie wszystko i ostatecznie ześrodkuje się w sobie. Skutkiem tego procesu winna być wspólna myśl, towarzysząca globalnie pojmowanej

<sup>93</sup> Cz.S. BARTNIK, *Utopia – realizm w teilhardowskiej wizji człowieka ewolucji*, s. 47.

<sup>94</sup> L. WCIÓRKA, *Filozofia i przyroda. Studia nad myślą Pierre Teilharda de Chardin*, s. 52.

<sup>95</sup> P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 286.

<sup>96</sup> T. RYLSKA, *Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardin*, s. 47.

<sup>97</sup> P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 118–119.

<sup>98</sup> CH. JOURNET, *Wizja świata P. Teilhard de Chardin*, przeł. D. Eska, „Znak” 1960 nr 68-69, s. 278.

ludzkości<sup>99</sup>. Stąd tak ukształtowana ludzkość będzie finalnym etapem noosfery, a dokonująca się socjalizacja wykształci ostatecznie superorganizm ludzkości. Będzie to możliwe tylko dzięki Centrum – Omedze, będącym klamrą spinającą, w której wszystko się ześrodkuje, zmiierzając ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu w Bogu<sup>100</sup>. Teolog widzi możliwość zbudowania idealnej wspólnoty ludzkiej z Bogiem poprzez ideał otwarcia ludzkiej wolności na zbawcze działanie Chrystusa. Działanie to z jednej strony ma moc jednoczącą wszystkich ludzi we wspólnotę z Bogiem, z drugiej moc personalizującą, podkreślającą osobowe wartości człowieka według modelu Jego Ciała, z zachowaniem różnorodności w ramach jednej wspólnoty. Taką wspólnotą jest dla Teilharda de Chardin Kościół, będący Ciałem Chrystusa. Jego rozwój możliwy jest poprzez duchowy rozwój człowieka ochrzczonego, który swoim świadectwem urzeczywistnia Chrystusa w świecie. Rozwój ten jest wyrażany w procesie spotęgowania świadomości refleksyjnej, dzięki której człowiek może budować coraz lepsze stosunki społeczne<sup>101</sup>. Ta swoista socjalizacja prowadzi do wyższego poziomu, który Teilhard de Chardin nazywa ultrasocjalizacją. Właśnie dzięki niej wspólnota Kościoła stanowi dla świata uchrystusowaną część stworzenia, skupiającą relacje międzyludzkie<sup>102</sup>, opierającą się na miłości bliźniego, stanowiącą powszechną – kosmiczną oś ześrodkowania<sup>103</sup>. Dlatego Kościół jest dla niego soczewką skupiającą wszystkie rodzaje energii duchowych znajdujących się w noosferze<sup>104</sup>. To w ramach jego istnienia ma miejsce spotkanie wszechświata – stworzenia z odwiecznym Centrum – Omega<sup>105</sup>.

## Zakończenie

Ojciec Pierre Teilhard de Chardin był wybitnym teologiem i piewą stworzenia w naukach przyrodniczych<sup>106</sup>. Swoją pasję teologiczną łączył z ogromną wiedzą przyrodniczą, ześrodkowując te dwie płaszczyzny w wartościach soteriologicznych. Będąc wierny naukowej prawdzie o początkach stworzenia i człowieka, starał się ją uwypuklać w uniwersalnym *Magisterium Ecclesiae*. W takim właśnie świetle najpiękniej wyeksponowane jest objawienie, któ-

<sup>99</sup> P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 99.

<sup>100</sup> S. KOWALCZYK, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 64.

<sup>101</sup> P.T. DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 137.

<sup>102</sup> W.M. FAC, *Antropologia społeczna Piotra Teilharda de Chardin*, Lublin 2000, s. 168.

<sup>103</sup> A.L. SZAFRAŃSKI, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 37.

<sup>104</sup> Z. ŻABA, *Ewolucjonistyczny personalizm o. Teilharda de Chardin*, w: M. TAZBIR, *Mysł ojca Teilharda de Chardin w Polsce*, Warszawa 1973, s. 159.

<sup>105</sup> P.T. DE CHARDIN, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 189.

<sup>106</sup> J. DANIELOU, *Znaczenie Teilharda de Chardin*, tłum. H. Bortnowska, „Znak” 1962 nr 5, s. 744.

re nigdy nie traci na swej aktualności i zawiera w sobie prapoczątki świata i człowieka<sup>107</sup>. Metoda soteriologicznego ześrodkowania stała się dla Teilharda de Chardin jedyną drogą ku Chrystusowi – Omedze. Mimo upływu wielu już lat od powstania kolejnych dzieł autora, także i w naszej współczesności staje się ciągle aktualną protologią i antropologią. We współczesnym świecie, w którym zagubione zostały transcendentna wartość człowieka oraz jego odpowiedzialność za stworzenie, myśl teologiczna Teilharda de Chardin staje się szczególnie inspirująca. Każdy bowiem człowiek swoim życiem bierze udział w boskim działaniu Boga poprzez otrzymany od Stwórcy kreatologiczny mandat<sup>108</sup>. Dlatego powinien dbać o rozwój świata w kategoriach mikrokosmosu (antropologicznych) oraz makrokosmosu (świecie nas otaczającym), by jego życie budowało najwyższy poziom świadomości refleksyjnej ześrodkowujący nas ku Chrystusowi<sup>109</sup>.

## Soteriological concentration in Pierre Teilhard de Chardin's protology

### Summary

The human is a great mystery to himself and to the world he lives in. The mystery of the human is the reflection of the mystery of God, who – within the structure of the human – has left a trace of the biblical image and the likeness to Himself as the Creator. This perspective sheds light on the great paradox: God – for his love for the human – chose to incarnate his only Son so that in Him the greatest mystery of salvation is brought about. In the light of thus oriented study of the human and the world around him, many theologians and philosophers have sought for the answer to certain questions that bothered them. These questions concern the cause and purposefulness of the creation of humankind, and the methodology of “reading” God's revelation which expresses what God has done to all of us because of love. One of the answers is put forward by the still valid theological thought of father Pierre Teilhard de Chardin who, in an “unusual” way, reads the divine vision of God and the human.

---

<sup>107</sup> R.E. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 74.

<sup>108</sup> F. FACCHINI, *Przygoda człowieka*, przeł. A. POPŁAWSKA, Kraków 2008, s. 53.

<sup>109</sup> L. WCIÓRKA, *Chrystus – Omega Teilharda de Chardin*, „W drodze” 1974 nr 12, s. 21.