

Paweł Polak

Neotomistyczna recepcja teorii ewolucji w polsce w latach 1900–1939 w kontekście relacji nauka — wiara

Zagadnienia Filozoficzne w Nauce nr 43 [Numer specjalny: Nagroda Templetona 2008], 44-88

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Paweł POLAK

Wydział Filozoficzny PAT, Kraków

***NEOTOMISTYCZNA RECEPCJA TEORII
EWOLUCJI W POLSCE W LATACH 1900–1939
W KONTEKŚCIE RELACJI NAUKA-WIARA******1. WSTĘP******UZASADNIENIE WYBORU TEMATU***

Problem recepcji teorii ewolucji podejmowany był już w wielu opracowaniach historycznych i filozoficznych, większość z nich koncentruje się wyłącznie na początkowym okresie recepcji i polemik wokół teorii ewolucji, ukazując rozwój problematyki od połowy XIX wieku do pierwszych lat XX wieku¹. O ile w świetle dostępnych opracowań możemy dziś już oceniać znaczenie dziewiętnastowiecznych polemik i ich wpływ na relacje nauka-wiara, to okres późniejszy — do wybuchu II wojny światowej — jest pod tym względem bardzo słabo zbadany. Uwaga ta dotyczy w najwyższym stopniu recepcji teorii ewolucji na ziemiach polskich — badania tej kwestii znajdują się dopiero w początkowej fazie.

¹Zob. Zbigniew Kępa, „Recepcja darwinizmu na ziemiach polskich w latach od 1859 do 1884”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 18 (1996), ss. 29–51; Gabriel Brzęk, „Recepcja darwinizmu w Polsce”, [w:] Adam Strzałkowski (red.), *Recepcja w Polsce nowych kierunków i teorii naukowych*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2001, ss. 273–291; Błażej Popławski, „Recepcja darwinizmu w Królestwie Polskim. «Głos» (1886–1894)”, *Przegląd Humanistyczny*, 2 (2007), ss. 97–114.

Tematyka ta jest również interesująca i aktualna z tego powodu, że dzisiaj, gdy rozpoczęły się programy badawcze mające na celu zgłębienie intelektualnego dorobku Karola Wojtyły, konieczne staje się również zbadanie polskiej myśli neotomistycznej, w kręgu której kształtowały się jego poglądy. Wydaje się, że w takim kontekście lepiej będzie można zrozumieć stanowisko Jana Pawła II w kwestii relacji nauka-wiara.

UZASADNIENIE WYBORU RAM CZASOWYCH

Choć wyznaczenie granic okresów historycznych jest zawsze w pewnej mierze sprawą konwencji, warto przytoczyć argumenty, które stały za wyborem przyjętego tu okresu. Początek XX wieku przyniósł zmianę w charakterze polemik wokół ewolucji, co wynika z tego, że w środowiskach akademickich doszło wówczas do akceptacji paradygmatu ewolucyjnego. Na ziemiach polskich proces ten zbiegł się w czasie z innym interesującym nas procesem — odrodzeniem tomizmu i powstaniem neotomistycznej filozofii przyrody. Procesy te zaważyły na formie filozoficznej refleksji nad teorią ewolucji — rodząca się neotomistyczna filozofia przyrody musiała przyswoić sobie aktualne wówczas zagadnienia związane z ewolucją biologiczną i musiała twórczo się do nich ustosunkować.

Koniec omawianego okresu wyznaczony jest natomiast przez wybuch II wojny światowej. Podczas wojny sytuacja uniemożliwiała prowadzenie badań, natomiast po roku 1944 zarówno zmiany zachodzące w ramach samego neotomizmu, zmiany sytuacji politycznej zmuszające neotomistów polskich do konfrontacji z materializmem dialektycznym, jak i odkrycia na gruncie biologii, znacząco wpłynęły na zmianę sposobu odnoszenia się neotomistów do kwestii ewolucji biologicznej. Tak więc zaproponowany okres czterdziestu lat jest jednorodny pod względem ogólnofilozoficznego nastawienia neotomistów — w okresie tym dominuje w interesującej nas filozofii przyrody refleksja prowadzona w duchu neotomizmu lowańskiego.

Gdy bliżej przyjrzymy się omawianemu okresowi, można podzielić go na dwie części — granicę wyznaczają wydarzenia I wojny światowej. Granica ta jest bardzo wyraźna, gdyż zmienia się wówczas stopień zainteresowania ewolucjonizmem wśród neotomistów, a także zmienia się mocno kształt polskiej filozofii — odzyskanie niepodległości przez Polskę i związane z tym przemiany społeczne wpłynęły bardzo mocno na zmianę sposobu uprawiania filozofii w Polsce.

Argumenty przemawiające za wyborem takiego okresu można wskazać również na gruncie zainteresowań historii nauki i filozofii. Decyduje o tym kilka czynników, wymieńmy niektóre z nich: problemy odnalezione w strukturze teorii Darwina, problemy z oceną argumentów mających świadczyć na rzecz ewolucji, problemy z kwestiami filozoficznymi uwikłanymi w rozważania ewolucyjne, rozwój refleksji metodologicznej. To wszystko sprawia, że w wybranym przez nas okresie doskonale widać różnorodne problemy pojawiające się na gruncie nauki, jak i na styku nauki i wiary. Zarazem odstęp czasowy, który dzieli nas od opisywanych wydarzeń, pozwala spojrzeć z odpowiedniej perspektywy na omawiane kwestie — dzisiaj dzięki ogromnemu postępowi badań biologicznych i dzięki rozwojowi refleksji filozoficznej doskonale widać źródła ówczesnych problemów.

2. ODRODZENIE MYŚLENIA SCHOLASTYCZNEGO

Odrodzenie się filozofii tomistycznej było wynikiem złożonego procesu przemian społeczno-kulturalnych dokonujących się w dziewiętnastowiecznej Europie². Punktem zwrotnym tego procesu było ogłoszenie w 1879 roku przez Leona XIII encykliki *Aeterni Patris*. Odnowienie zainteresowania tomizmem miało służyć zarówno odrodzeniu myśli katolickiej³, jak i bliższemu związaniu jej z wymogami

²Bliższą charakterystykę tego procesu można znaleźć np. w: Piotr Chojnacki, „Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej”, *Ateneum Kapłańskie*, 34 (1934), ss. 350–368. Uwaga: wszystkie tytuły i wszystkie cytaty podawane są w niniejszej pracy bez zmian językowych.

³W niniejszym opracowaniu używam określenia „katolicki” w znaczeniu „rzym-skokatolicki”.

współczesności. Należy również pamiętać, że filozofia św. Tomasza traktowana była jako metodologiczna i pojęciowa podstawa teologii katolickiej. Encyklika *Aeterni Patris* Leona XIII oraz encyklika *Studiorum Ducem* (1923) Piusa XI uroczyście potwierdziły ten stan rzeczy i spowodowały, że neotomizm stał się na długi czas niejako „oficjalną” filozofią Kościoła Katolickiego, a zatem stał się on jedynym środowiskiem filozoficznym, w którym mogła rozwijać się teologia katolicka.

Sytuacja taka, choć powodowana z pewnością potrzebami ówczesnych czasów, doprowadziła w dalszej perspektywie do ograniczenia wolności badań filozofów i teologów katolickich. Podstawowym problemem, który leżał u podstaw tego procesu, była kwestia interpretacji wezwania, by nauczać „*ad mentem Sancti Thomae*”. Skrajne rozumienie tego wezwania — powołując się na słowa Jerzego Kalinowskiego — prowadziło do tego, iż twierdzono, że „nauczyciel może myśleć to, co rozum dyktuje mu jako prawdę, o ile obiektywnie wykląda punkt widzenia świętego Tomasza”⁴.

Bliski związek pomiędzy teologią katolicką a neotomizmem miał również poważne skutki dla samego myślenia filozoficznego. Jak stwierdza Kalinowski, podstawowym problemem takiej bliskości tych nauk było nie popadanie w „błąd dogmatyzmu w chrześcijańskiej filozofii i jej nauczaniu, błąd wynikający z nieuzasadnionej ekstrapolacji ducha teologicznego na grunt filozofii”⁵.

Z naszego punktu widzenia niezwykle istotne jest to, że odrodzenie tomizmu przyczyniło się również do stworzenia nowej filozofii przyrody, która miała stanowić odpowiedź na palące potrzeby polemiki z pozytywizmem i monizmem materialistycznym. Czerpiąc z rozstrzygnięć Bergsona, fenomenologii oraz z refleksji metodologicz-

⁴Jerzy Kalinowski, Stefan Swierzawski, *Filozofia w dobie soboru*, tłum. M. i C. Gawrysiowie, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1995, s. 138.

⁵Tamże, s. 94. Charakterystyczne dla tego sposobu myślenia, o którym wspomina Kalinowski, jest sformułowanie Mieczysława Gogacza: „tomizm jest szeregiem dyscyplin. Składa się na niego filozofia i teologia”. Zob. Mieczysław Gogacz, „Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)”, *Studia Philosophiae Christianae*, 5 (1969), s. 54.

nej Duhema i Poincarégo neotomiści wypracowali własny, specyficzny stosunek do nauk przyrodniczych. Piotr Chojnacki charakteryzuje go następująco:

Metafizyka **ogólna** może stać z dala od teorii i nie interesować się ich budową; metafizyka **stosowana**, jak np. kosmologia, psychologia spekulatywna, musi znać je, jeżeli chce sobie zdawać sprawę, w jakim stopniu twierdzenia fizykalne, czy biologiczne, pociągają konsekwencje na terenie metafizyki stosowanej, lub godzą w podstawowe tezy metafizyki⁶.

Warto dodać, że stosunek filozofii neotomistycznej do nauk przyrodniczych był kwestią podejmowaną przez większość myślicieli neotomistycznych tego okresu. Ówczesne dociekania neotomistyczne przesycone były przeświadczeniem — często zresztą deklarowanym — że nie da się uprawiać nowoczesnej filozofii bez kontaktu z naukami przyrodniczymi. Z drugiej jednak strony przyjmowano prymat rozstrzygnięć metafizycznych nad danymi pochodzącymi z nauk przyrodniczych.

Należy również zaznaczyć, że wyraźny ślad na myśleniu neotomistów o kwestiach ewolucyjnych odcisnęły orzeczenia Magisterium Kościoła. Orzeczenia te wyznaczały dla neotomistów granice interpretacji filozoficznych i wskazywały równocześnie główne kierunki poszukiwań. Wśród ważniejszych dokumentów, których wpływ widać wyraźnie w pracach neotomistów dotyczących relacji nauki i wiary, można wymienić: ogłoszoną przez Sobór Watykański I Konstytucję Dogmatyczną o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870) (zwłaszcza rozdział IV „O wierze i rozumie”), wspomnianą już encyklikę *Aeterni Patris* (1879) Leona XIII oraz encyklikę *Providentissimus Deus* (1893) Leona XIII (słynne stwierdzenie „prawda nie może zaprzeczać prawdzie” oraz kwestie dotyczące egzegezy Pisma Świętego).

⁶Piotr Chojnacki, „Kierunki i okresy...”, art. cyt., ss. 364–365.

3. NEOTOMIZM NA ZIEMIACH POLSKICH

INTELEKTUALNE ŹRÓDŁA POLSKIEJ NEOTOMISTYCZNEJ FILOZOFII PRZYRODY

„W Polsce neoscholastyka nie zjawiała się na ogół w postaci problemu: przyjąć nie przyjąć; polecona przez Leona XIII (1879) wpływała do nas głównie dwiema drogami, z których ważniejsza wywodziła się z ośrodka lowańskiego”⁷. Ks. Józef Iwanicki, opisując po półwieczu odrodzenie tomizmu w Polsce, jest wyrazicielem typowego poglądu — filozofia św. Tomasza na ziemiach polskich znalazła podatny grunt — zaczęła odradzać się jeszcze przed encykliką Leona XIII, a sama encyklika zintensyfikowała proces odradzania myślenia tomistycznego.

Analizując odrodzenie tomizmu, należy również wziąć pod uwagę proces wymiany pokoleniowej, który zbiegł się w czasie z wprowadzeniem na ziemiach polskich neotomizmu lowańskiego. Na początku XX wieku dochodzi do zmiany obsady katedr filozofii chrześcijańskiej w Krakowie i we Lwowie (wówczas były one jedynymi katedrami tej specjalności na ziemiach polskich). Wcześniej działali znani filozofowie tej miary co ks. Stefan Pawlicki, którzy byli reprezentantami tomizmu sprzed odnowy zapoczątkowanej przez Leona XIII. W omawianym okresie katedry zajmują dwaj myśliciele działający na terenie ówczesnej Galicji: w Krakowie ks. Franciszek Gabryl (1866–1914) i we Lwowie ks. Kazimierz Wais (1865–1934) — jest to pokolenie filozofów ukształtowanych już w duchu odnowy tomizmu wywołanej encykliką *Aeterni Patris*. Co więcej, filozofowie ci byli w dużym stopniu ukształtowani w duchu neotomizmu lowańskiego⁸ — wpływ

⁷Józef Iwanicki, „Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce”, *Ateneum Kapłańskie*, 58 (1959), s. 255.

⁸Ks. Kazimierz Wais co prawda studiował filozofię na Gregorianum w Rzymie, ale z ośrodkiem lowańskim zetknął się później, w latach 1904–1905, gdy udał się w podróż naukową. W Louvain rozwinął wówczas swoje zainteresowania filozofią przyrody i tam właśnie, w zetknięciu z najwybitniejszymi ówczesnymi neotomistycznymi filozofami przyrody, ostatecznie ukształtowało się jego stanowisko filozoficzne.

tych dwóch uczonych okazał się bardzo silny i zdecydował o zmianie nastawienia do ewolucjonizmu wśród polskich neotomistów⁹.

Interesujące jest to, dlaczego powstający na ziemiach polskich neotomizm (zwany wówczas zamiennie neoscholastyką¹⁰) kształtował się pod silnym wpływem ośrodka lowańskiego, w którym bardzo duży nacisk położono na badania związane z filozofią przyrody. Na obecnym etapie badań historycznych trudno dziś jednoznacznie stwierdzić, co było przyczyną takiego stanu rzeczy — faktem jest jednak, że większość polskich neotomistów zajmujących się filozofią przyrody kształciło się w Louvain. Zapewne — jak zauważył M. Gogacz — duży wpływ na związki z neotomizmem lowańskim miało tłumaczenie i popularyzacja dzieł Merciera na ziemiach polskich w latach 1900–1904¹¹, bardzo prawdopodobne jest również, że duży wpływ miał rosnący prestiż wspomnianego ośrodka i nowoczesne (a zarazem atrakcyjne) podejście do tomizmu. Jest to — wydaje się — interesujący temat dla historyków Kościoła. Warto zakończyć tę myśl jedną obserwacją — wszyscy neotomiści związani z uniwersytetami lub seminariami diecezjalnymi, którzy zabierali głos w kwestii ewolucjonizmu przed I wojną światową, przeszli formację filozoficzną w Louvain.

Warto wspomnieć o jeszcze jednej ważnej grupie myślicieli neotomistycznych zaangażowanych w recepcję teorii ewolucji, którą stanowili jezuici. Wśród nich wymienić można takie postacie jak: Aleksandra Mohla (1864–1913), Ernesta Matzela (1879–1947) i Feliksa Hortyńskiego (1869–1927)¹². Byli oni wychowankami seminarium

Zob. Józef Wołczański, „Ks. prof. dr Kazimierz Wais w Diecezji Przemyskiej (1865–1909)”, *Premisla Christiana*, 1 (1987/1988), ss. 51, 53. Losy ks. Franciszka Gabryła są bardzo podobne do losów Waisa, przejął on również podobne nastawienie do odnowy tomizmu zaczerpnięte z Louvain (zob. np. Jerzy Tupikowski, „Gabrył Franciszek”, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <<http://ptta.pl/pef/>>, 3.03.2008).

⁹Recepcja myśli ewolucyjnej na ziemiach polskich przez tomistów reprezentujących tomizm sprzed *Aeterni Patris* opisał Zbigniew Kępa w cytowanym już artykule.

¹⁰Warto zauważyć, że nawet utożsamienie nazwy „neoscholastyka” z neotomizmem zostało zaczerpnięte z Louvain. Zob. M. Gogacz, art. cyt., s. 53.

¹¹Zob. tamże, s. 257.

¹²Szczególnie interesującą i wyjątkową postacią był ks. Feliks Hortyński. Do zakonu jezuitów wstąpił jako ksiądz, po odbyciu nowicjatu uczęszczał na Uniwersy-

zakonnego¹³, w którym formacja filozoficzna odbywała się w nurcie tomistycznym, z uwzględnieniem nauczania podstaw wiedzy przyrodniczej¹⁴. Biorąc pod uwagę stosunek do roli nauk przyrodniczych w kształceniu filozoficznym, ten model nauczania filozofii był w pewnym stopniu zbliżony do modelu lowańskiego.

SPECYFIKA NEOTOMISTYCZNEJ FILOZOFII PRZYRODY NA ZIEMIACH POLSKICH

Silne związki z ośrodkiem lowańskim spowodowały, że na początku XX wieku refleksja neotomistyczna na ziemiach polskich miała w dużej mierze charakter eklektyczny i wtórny w stosunku do ujęć zachodnioeuropejskich, w latach trzydziestych XX wieku zaczęła się ona usamodzielniać, jednakże stosunkowo dużą niezależność uzyskała dopiero po II wojnie światowej¹⁵. Można zauważyć również, że w omawianym okresie duże znaczenie miały ujęcia podręcznikowe, które

tecie Jagiellońskim na studia matematyczno-fizyczne oraz biologiczne. Zaangażował się mocno w rozwój ruchu neotomistycznego w Krakowie oraz zajmował się popularyzacją nauki, wykazując wielokrotnie brak sprzeczności między stanowiskiem nauki i stanowiskiem wiary. Prowadził on również badania biologiczne oraz badania z zakresu historii nauki (był członkiem Komisji Historii Nauk Matematyczno-Przyrodniczych Polskiej Akademii Umiejętności). Poglądy tego filozofa na relacje nauka-wiara zostaną przybliżone w dalszej części pracy.

¹³Chodzi o powołane w 1867 r. *Seminarium Cracoviense Societatis Jesu*. Studium filozofii na przełomie XIX i XX wieku zmieniało kilkakrotnie miejsce (m.in. Stara Wieś, Chyrów, Nowy Sącz, dopiero od 1926 roku na stałe w Krakowie). Bliższe informacje dotyczące filozofii jezuitów w Polsce oraz systemu kształcenia filozoficznego w tym zakonie można znaleźć w: Roman Darowski SJ, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy. Słownik autorów*, WAM, Kraków 2001 (opracowanie dostępne także pod adresem: <<http://www.jezuici.krakow.pl/bibl/fjpxx.htm>>).

¹⁴Wśród przedmiotów zatwierdzonych w 1911 roku do *ratio studiorum* dokumentem *Ordinatio studiorum Provinciae Galicianae S.I.* znalazły się m.in.: wybrane zagadnienia z biologii, psychologia racjonalna, psychologia empiryczna, wybrane zagadnienia z chemii, mineralogii i geologii (ew. także z fizyki), wybrane zagadnienia z astronomii. Zob. R. Darowski SJ, dz. cyt.

¹⁵Zob. Mieczysław Gogacz, art. cyt. ss. 53–54. Antoni Stępień, „Filozofia na Katoickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968”, *Znak*, 20 (1968), s. 1196.

stanowiły znaczną część prac myślicieli neotomistycznych, co podyktowane było potrzebami dydaktycznymi.

Duży wpływ na kształt filozofii przyrody uprawianej na gruncie polskiego neotomizmu miało również specyficzne rozwiązanie problemu kontaktu z naukami przyrodniczymi. W Polsce nie powstał żaden ośrodek badawczy na miarę lowańskiego, stąd wynikała konieczność czerpania informacji o naukach przyrodniczych niejako „z drugiej ręki”. Józef Iwanicki charakteryzuje tę sytuację w następujących słowach:

Przed scholastykami w Polsce stało zagadnienie konfrontowania tomizmu, apelującego do doświadczenia, z osiągnięciami nauk ścisłych oraz z koncepcjami sformułowanymi przez inne kierunki. Rozwiązanie tego zagadnienia wymagało bazowania na ujęciach całościowych w postaci podręcznikowej [...]¹⁶.

Takie podejście do nauk przyrodniczych na gruncie recepcji teorii ewolucji zaważyło na tym, jak polscy neoscholastycy rozumeli kwestie ewolucyjne — rozumeli je zwykle przez pryzmat wiedzy zawartej w podręcznikach i brakowało im wielu intuicji, które posiadali biologowie zajmujący się badaniami ewolucyjnymi. Problematyczne w podejściu polskich neotomistów było to, że nie dostrzegali, iż za podstawę przyjmowali często zniekształcony obraz nauki.

Oczywiście istniały wyjątki od takiej reguły, na przykład wspomniany już Feliks Hortyński, który miał szersze niż inni spojrzenie na problemy biologii, co wynikało z jego specyficznej formacji intelektualnej. Także ks. Robert Wierzejski oraz Bohdan Rutkiewicz byli biologami — ten pierwszy uczestniczył nawet w wyprawie badawczej do Ameryki Południowej.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym, bardzo ważnym czynniku, który miał znaczący wpływ na kwestię recepcji teorii ewolucji — chodzi o związki instytucjonalne filozofii neotomistycznej z ośrodkami teologicznymi. Trzeba zauważyć, że odrodzenie tomizmu na ziemiach polskich odbywało się w specyficzny sposób. Katedry tzw. „filozofii

¹⁶J. Iwanicki, art. cyt., s. 258.

chrześcijańskiej” były lokowane na uniwersytetach w ramach wydziałów teologicznych, mimo tego, że istniały również odrębne wydziały filozoficzne. W ramach wydziałów teologicznych pracowali ks. Franciszek Gabryl (UJ) i ks. Kazimierz Wais (UJK)¹⁷.

Ośrodkami myśli neotomistycznej stały się również seminaria duchowne diecezjalne i zakonne — najprężniejszym ośrodkiem na początku XX wieku było seminarium we Włocławku. Warto również wspomnieć, że jeden z największych polskich neotomistycznych filozofów przyrody, ks. Kazimierz Wais, pierwotnie (do 1909 r.) piastował stanowisko prefekta seminarium i profesora na katedrze dogmatyki specjalnej i fundamentalnej Instytutu Teologicznego w Przemyślu¹⁸.

Wspomniane podporządkowanie studium filozofii nauczaniu teologii okazało się o tyle korzystne dla omawianej tematyki, że problemy relacji nauka-wiara zmuszały filozofów do zajęcia się tą problematyką. Negatywną stroną tego zagadnienia była natomiast ciągle występująca pokusa podporządkowania refleksji filozoficznej rozstrzygnięciom teologii. Problemy wiązały się również z ówczesnym poziomem nauczania teologii i narzędziowym traktowaniem filozofii w nauczaniu teologii. Dość wspomnieć, że problemy z nauczaniem filozofii były na tyle duże, że w celu realizacji zadań postawionych w encyklice *Aeterni Patris* biskupi austriaccy zdecydowali w 1890 roku, żeby „filozofia połączona z dotychczasową teologią zasadniczą na pierwszym roku w takim była wykładana zakresie, jaki w ogóle teologom jest potrzebny”¹⁹, nie precyzując jednak tego zakresu.

¹⁷Warto zauważyć, że dwaj najważniejsi filozofowie neotomistyczni, którzy przez I wojnę światową działali na uniwersytetach — Franciszek Gabryl i Kazimierz Wais, skierowali swe zainteresowania głównie ku filozofii przyrody. Fakt ten pośrednio wskazuje na ówczesną aktualność problemów naukowych dla filozofii, ale również i dla teologii — widać, że typowo neotomistyczna refleksja metafizyczna zaczęła rozwijać się stosunkowo późno — dopiero w latach 30.

¹⁸Zob. Józef Wołczański, „Ks. prof. dr Kazimierz Wais...”, art. cyt., ss. 35–47. Opiszana przez J. Wołczańskiego historia K. Waisa doskonale ukazuje sposób traktowania odradzającej się filozofii neotomistycznej w środowiskach kościelnych i ogromne problemy, jakie napotykało nauczanie filozofii w ramach seminariów.

¹⁹Cytat za Czesław Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, UŚ, Katowice 1991, s. 198.

Jak widać, najważniejszymi zadaniami powstającego ruchu neotomistycznego na ziemiach polskich nie było ani przeciwstawianie się innej filozofii (nie istniała wówczas żadna licząca się alternatywa dla tomizmu), ani wypracowanie nowych rozwiązań. Najbardziej pilnym zadaniem na początku XX wieku było przede wszystkim odrodzenie samej refleksji filozoficznej²⁰ oraz polemika z monizmem materialistycznym, pozytywizmem i doktrynami socjalistycznymi. Zdecydowało to wszystko o specyficznym podejściu do filozofii przyrody, która miała mocny wydźwięk apologetyczny, a w warstwie rozwiązań cechowała się eklektyzmem.

POSTAWY NEOTOMISTÓW POLSKICH WOBEC EWOLUCJONIZMU

Stereotypowe i uproszczone patrzenie na kwestię recepcji teorii ewolucji w początkach XX wieku w Polsce ukazuje, że był to ruch stosunkowo spójny i mało zróżnicowany, a różnice występowały jedynie w kwestii podejmowanych aspektów zagadnienia. Elementy takiego obrazu można znaleźć na przykład w przeglądowym artykule ks. Józefa Iwanickiego²¹.

Bliższe spojrzenie na problematykę ukazuje jednak, że próby ujęcia teorii ewolucji i jej problemów w ramach myśli tomistycznej są o wiele bardziej różnorodne. Myśliciele różnili się bowiem zarówno stosunkiem do samej teorii biologicznej, jak i stosunkiem do możliwości jej pogodzenia ze stanowiskiem teologii. Interesujące jest to, że na początku XX wieku doszło do powszechnej akceptacji teorii ewolucji wśród neotomistów — porzucono polemiki z ewolucjonizmem, a uwaga skupiła się na tym, jak przyswoić teorię ewolucji do neotomistycznego opisu przyrody. Na gruncie filozoficznym podjęty został wysiłek tomistycznej interpretacji ewolucji biologicznej. Zadanie to było kluczowe do rozgrywania polemiki z monizmem materialistycz-

²⁰Warto zauważyć, że odrodzenie tomizmu na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX wieku wpisuje się w szerszy proces odradzania się polskiej refleksji filozoficznej.

²¹Tamże, ss. 278–279.

nym w kwestii ewolucji. Z perspektywy czasu wyraźnie widać, że neotomiści zmienili w tym czasie strategię polemik — w większości odstąpili od negowania teorii biologicznej, natomiast wskazywali, że monistyczna interpretacja ewolucji jest niekonieczna i słabiej uzasadniona od interpretacji neotomistycznej. Drogę do takich rozwiązań przetań w dużej mierze autorytet słynnego jezuitę działającego na terenie Cesarstwa Niemieckiego — o. Ericha Wasmanna.

Erich Wasmann SJ (1859–1931) zasłynął w środowisku biologów fundamentalnymi pracami na temat mrówek i owadów myrmekofilnych²². W pierwszych latach XX wieku podjął on również polemikę naukową i filozoficzną z poglądami głoszonymi przez niemieckich monistów. Polemika ta sprowokowana została wydaniem książki Wasmanna *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*²³ (1904), w której autor ukazywał możliwość interpretacji teorii ewolucji, która jest zgodna ze stanowiskiem wiary chrześcijańskiej. Kulminacją sporu była słynna debata berlińska, która odbyła się w lutym 1907 roku. Wspomniana debata odbiła się głośnie echem w Europie²⁴, a Wasmann stał się bardzo popularną postacią. Jego prace były często cytowane przez myślicieli tomistycznych, a jego poglądy wywarły ogromny wpływ na polskich neotomistów²⁵. To właśnie prace Wasmanna utwierdziły w myślicielach katolickich przekonanie, że konflikt między biologiczną teorią ewolucji a wiarą katolicką jest pozorny i wynika z narzucania błędnej interpretacji teorii ewolucji i błędnego rozumienia teologii. O dużym wpływie prac Wasmanna zadecydowała

²²Są to owady żyjące stale lub przejściowo w kopcach mrówek lub termitów.

²³Książka ta doczekała się również tłumaczenia na język polski: E. Wasmann TJ, *Biologia nowoczesna a teoria rozwoju*, tłum. Robert Wierzejski, Sgł. Gebethner i Wolff, Warszawa 1913, ss. 280.

²⁴Warto dodać, że echa tej debaty dotarły nawet do Stanów Zjednoczonych.

²⁵Więcej na temat prac Wasmanna, jego polemiki z monistami oraz wpływu tych wydarzeń na polskich neotomistów można znaleźć w pracy: Paweł Polak, „Spór wokół teorii ewolucji przed stu laty”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, XLI (2007), ss. 56–90. Warto dodać, że ks. Kazimierz Wais spotkał się podczas swej podróży naukowej z Wasmannem, a później prowadził z nim korespondencję, która zachowała się w archiwum Waisa (zob. J. Wołczański, art. cyt.).

z pewnością znacząca pozycja tego uczonego wśród biologów i wysoki poziom przedstawionych przez niego opracowań²⁶.

Dokonana przez neotomistów zmiana strategii w polemikach z monistami przyniosła wykształcenie się nowego, typowego wzorca odnośnienia się do teorii ewolucji. Akceptacja teorii ewolucji nigdy nie była bezwarunkowa — poprzedzona była ona z reguły rzetelną krytyką i porównaniem jak największej liczby argumentów zarówno biologicznych, jak i filozoficznych. Filozofowie neotomistyczni różnili się zakresem i sposobem krytyki teorii ewolucji, nie było nawet zgody co do statusu teorii ewolucji — czy jest ona teorią biologiczną o implikacjach filozoficznych, czy też jest teorią filozoficzną (sic!). Myśliciele różnili się między sobą również co do akceptowanych mechanizmów ewolucji i ich znaczenia, ale było to raczej odbiciem wątpliwości, jakie panowały w środowisku biologów²⁷ — był to przecież okres kwestionowania znaczenia doboru naturalnego w tworzeniu zmian ewolucyjnych i związanego z tym upowszechniania się neolamarckizmu.

Należy jednak przyznać, że wartość podejścia neotomistów płynęła z tego, że przez drobiazgową (i często bardzo wnikliwą) krytykę odgrywali oni rolę rzeczników racjonalności, którzy wskazywali na nieuprawnione roszczenia nauki i nieuprawnione ekstrapolacje czy błędy interpretacyjne. W tej mierze neotomiści bardzo przysłużyli się — co prawda tylko na drodze negatywnej — rozwojowi tematyki ewolucyjnej. Na początku XX wieku ruch neotomistyczny był jedynym zorganizowanym nurtem filozoficznym, który w kwestii ewolucjonizmu próbował bronić nauki przed nadużyciami intelektualnymi i ideologią materialistyczną. Trzeba jednak dodać, że wbrew oczekiwaniom neotomistów nauka obroniła się o własnych siłach, nie korzystając z pomocy neotomizmu, poprzez zastępowanie błędnych koncepcji innymi, w zwyczajnym procesie rozwoju teorii naukowych.

²⁶Znamiennym faktem jest, że oponenci Wasmanna, choć atakowali go niezwykle mocno, nie przebierając w środkach, nigdy nie podważali biologicznej strony jego opracowań, wskazując na jej wysoki poziom merytoryczny.

²⁷Argumentem za taką interpretacją jest to, że neotomiści zwykle przy wyborze jakiegoś z rozwiązań w tej kwestii powoływali się na zdanie któregoś ze znanych biologów.

Akceptacja przez neotomistów myśli ewolucyjnej doprowadziła do powstania nowych problemów, które szybko ukształtowały również pewien typowy zestaw. Główne problemy dyskutowane w omawianym okresie brały swe źródło w specyficznym dla tomizmu ujmowaniu rzeczywistości — cały wysiłek skupił się więc na tym, aby pokazać, że w ramach schematu pojęciowego tomizmu da się adekwatnie ująć problemy ukazane przez teorię ewolucji. Istotą problemów, które występowały w neotomistycznej recepcji wspomnianej teorii, było zatem specyficzne kategoryzowanie rzeczywistości, odmienne od tego, które obecne było w obrębie nauk przyrodniczych²⁸. Wysiłek polegał więc na próbach specyficznego konkordyzmu, który przebiegał między dwoma różnymi schematami pojęciowymi — neotomiści byli *a priori* pewni, że wszystkie pojęcia i wszystkie zagadnienia nauk przyrodniczych dadzą się wyrazić w ramach zreformowanego systemu tomistycznego. Wiara ta była bardzo mocna, często wyrażana *explicite* (na przykład przez Hortyńskiego) i była bodajże jedynym elementem, który w dokładnie takiej samej formie występował we wszystkich stanowiskach neotomistów tego okresu²⁹.

Próby zrozumienia ewolucji biologicznej przy pomocy schematu pojęciowego i zasad metafizyki tomistycznej szybko ujawniły liczne problemy, które nie interesowały tak bardzo filozofów innych opcji. Największe problemy neotomiści mieli z dopasowaniem pojęć niezmiennego gatunku i niezmienniej istoty do zmian ewolucyjnych. Kompromisowe rozwiązanie poszło w kierunku wyróżnienia dwóch różnych pojęć gatunku: gatunku naturalnego i gatunku biologicznego. Pierwszy miał być tożsamy z tomistycznym pojęciem niezmiennego gatunku, który jest ukryty pod zmiennością gatunków biologicznych

²⁸Uwaga ta pochodzi od ks. dra Zbigniewa Liany, któremu w tym miejscu chciałbym wyrazić swe podziękowanie.

²⁹Widać, że wiara neotomistów była przeciwstawna do wiary neopozytywistów. Pierwsi wierzyli w możliwość sprowadzenia zdań nauki do podstawy metafizycznej, przez co zyskiwałyby one swe uzasadnienie, natomiast drudzy chcieli zdania sprowadzić do danych, co równocześnie miałoby gwarantować ich uzasadnienie. Zastanawiające jest, że elementami, które łączą oba przeciwstawne stanowiska, są wielki optymizm i finalne fiasko programu.

ujmowanych w systematyce biologicznej. Jak widać, rozwiązanie było okupione mnożeniem pojęć gatunku, a korzyścią było uzyskanie niesprzeczności ze schematem pojęciowym metafizyki tomistycznej. Niektórzy myśliciele (np. A. Mohl) sugerowali, że jeszcze jednym zyskiem z takiego podejścia miało być usunięcie pozornej sprzeczności z biblijnym obrazem świata — jak się jednak okazało, taki krok nie był wcale konieczny w świetle rozwoju egzegezy biblijnej.

Neotomiści, co było charakterystyczne dla ich stanowiska, kładli duży nacisk na celowościowe tłumaczenie ewolucji biologicznej. Jeszcze inne problemy filozoficzne wynikały z przyjmowania *entelechii* oraz arystotelesowskiego trójpodziału władz duszy. Problem polegał na tym, że neotomiści próbowali reinterpretować te pojęcia za pomocą pojęć i teorii naukowych, co szybko okazało się niewłaściwe, gdyż nie udało się wypracować jednej interpretacji; co więcej, początkowo obiecujące interpretacje szybko stawały się przestarzałe.

Z dzisiejszego punktu widzenia może nawet razić naiwność przyjmowanych rozwiązań. Zmieniająca się bardzo szybko struktura teorii naukowych stanowiła dla neotomistów wyzwanie, na które wyraźnie nie byli przygotowani. Koniec XIX wieku — gdy zaczęła się odnowa tomizmu — niósł ze sobą nadzieję, że nauka jest już bardzo blisko ostatecznego poznania świata. Spopularyzowało się wówczas — nawet wśród naukowców — przekonanie (a nawet wiara), że wiedza naukowa jest niezmienna, rozwija się jedynie metodą kumulacji nowych faktów, zatem pozostały już tylko do wykonania „czynności wykończeniowe” w stabilnym obrazie świata, jaki daje nauka. James Clerk Maxwell w wykładzie inauguracyjnym w University of Cambridge w 1871 roku dał następujący wyraz tej wierze: „Za kilka lat wartości wszystkich ważnych stałych fizycznych będą już w przybliżeniu oszacowane, a [...] ludziom nauki pozostanie jedynie prowadzenie dalszych pomiarów w celu wyznaczenia kolejnych miejsc po przecinku”³⁰. Wiara w kumulatywny rozwój nauki i bliski kres tego rozwoju uzasadniałaby podejście neotomistów — gdy nauka poznała

³⁰Cytat za: Max Tegmark, John Archibald Wheeler, „Stulecie kwantowych zagadek”, *Świat Nauki*, 4 (2001), s. 55.

już prawie zupełnie świat, to prawdziwy (i niezmienny) obraz nauki można przetłumaczyć na język prawdziwego (i niezmiennego) systemu tomistycznego. Jednak dwie pierwsze dekady XX wieku pokazały, że nadzieje te były płonne — rewolucje naukowe kazały odrzucić kumulatywny obraz rozwoju nauki. Specyfiką dwudziestowiecznej rewolucji naukowej było nienotowane dotąd tempo pojawiania się nowych wyników, nowych teorii i przewartościowań w dotychczasowym naukowym obrazie świata. Z pewnością na taki bieg zdarzeń neotomizm nie był przygotowany. Co prawda były czynione próby recepcji nowych ujęć i ukazywania, że dawne koncepcje nie pasowały do filozofii tomistycznej (np. przez Hortyńskiego), jednak i one nie wytrzymały konfrontacji ze zmieniającą się treścią teorii naukowych. Gdy przyglądamy się neotomistycznym próbom reinterpretacji teorii naukowych, uderzający jest iście syzyfowy wysiłek pogodzenia zamkniętej i statycznej struktury systemu arystotelesowsko-tomistycznego, który w swych założeniach był ściśle fundacjonistyczny, z antyfundacjonistycznym nastawieniem nauk przyrodniczych, które z kolei prowadzi do koncepcji ciągle rewidowalnej wiedzy.

Ostatni problem, który należy podkreślić, jest bodajże najważniejszy — to problem ewolucyjnego pochodzenia człowieka. Przekraczał on ramy myślenia neotomistycznego, lecz to właśnie na gruncie myśli neotomistycznej pojawiły się typowe kwestie, takie jak ewolucyjne pochodzenie duszy, istota duszy, itp. Problem ten można uważać za najważniejszy, gdyż to właśnie ta kwestia bezpośrednio zmuszała neotomistów do podejmowania tematyki ewolucyjnej i stanowiła ona główne podłoże dla dyskusji o relacjach nauka-wiara.

Jak już zaznaczono, charakterystyczny kształt omawianemu okresowi nadały polemiki z monizmem materialistycznym. Ten polemiczny charakter przekładał się na styl prac — w dużej mierze miały one charakter apologetyczny i broniły neotomistycznej interpretacji ewolucji, konieczności uwzględniania punktu widzenia teologii w rozważaniach dotyczących stworzenia świata (w tym gatunków biologicznych) i powstania człowieka. Prace dotyczące ewolucjonizmu miały również na celu polemikę z przekonaniem o koniecznym konflikcie między nauką

a wiarą — powszechnie wykazywano, że realny konflikt nie jest możliwy. Niektóre z prac (jak np. prace Waisa) próbowały również w tym celu krytycznie oceniać punkt widzenia teologii.

Po przybliżeniu w ogólnym zarysie stosunku polskich neotomistów do ewolucjonizmu w omawianym okresie, warto dla dopełnienia obrazu wspomnieć o tym, jak zmieniało się w czasie zainteresowanie omawianą problematyką.

JAK ZMIENIAŁO SIĘ ZAINTERESOWANIE PROBLEMATYKĄ EWOLUCYJNĄ?

Początek XX wieku obfitował w wiele prac na tematy związane z ewolucją biologiczną. Zainteresowanie tematyką gwałtownie wzrosło w roku 1907, co wiąże się z recepcją słynnej polemiki Ericha Wasmanna z niemieckimi monistami. Zainteresowanie to utrzymywało się później na wysokim poziomie aż do roku 1914. Następnie bardzo wyraźnie uwidoczniła się przerwa na czas trwania I wojny światowej. Po wojnie publikowane są pojedyncze prace, a dopiero około roku 1925 odżywa znów zainteresowanie tematyką ewolucyjną wśród neotomistów, jest ono jednak wyraźnie mniejsze niż w okresie wcześniejszym, a duża część prac ma charakter podręcznikowy.

Analizując treść prac związanych z teorią ewolucji widać, że oba okresy różnią się również pod względem poruszanych problemów. Pierwszy okres, czyli lata 1900–1914, naznaczony jest polemikami, które rozgrywają się w dużej mierze na płaszczyźnie filozoficznej — dominuje spór z materialistycznym monizmem reprezentowanym głównie przez Ernesta Heckla. W tym okresie argumenty za teorią ewolucji wydają się na tyle mocne, że żaden z myślicieli neotomistycznych nie odrzuca radykalnie ewolucji biologicznej — polemika ma na celu wykazanie raczej ograniczeń teorii ewolucji i wskazanie jej słabych punktów, niemniej wszyscy akceptują różne formy teorii ewolucji. Duża część polemik rozgrywała się wówczas wokół kwestii światopoglądowych i metodologicznych. Natomiast drugi okres, tj. lata 1920–1939, przybiera wyraźnie odmienny charakter. Po pierwsze

tematy ewolucyjne znajdują swe trwałe i ważne miejsce w podręcznikach filozofii przyrody (we wcześniejszym okresie powstał tylko podręcznik Gabryła, w którym poruszono kwestię ewolucji). Zagadnienia ewolucyjne wchodzi więc do kanonu rozważań neotomistycznej filozofii przyrody. Argumenty za i przeciw darwinowskiej teorii ewolucji są w dużej mierze powtórzeniem wcześniejszych argumentów, spada jednak zaufanie do ewolucyjnego tłumaczenia pochodzenia ciała ludzkiego (najlepiej widoczne u Feliksa Hortyńskiego). Aspekt polemiczny schodzi wówczas na dalsze plany. W drugim okresie kwestie ewolucyjne pojawiają się również przy okazji problemu nauczania ewolucji w szkołach. Na tym okresie zaciążyło również echo słynnego procesu z Dayton, zwanego niekiedy „małpim procesem” (1925), który toczył się wokół zakazu nauczania teorii ewolucji³¹. Proces ten spowodował niewielki wzrost zainteresowania problemami nauczania ewolucjonizmu w szkołach (wspomina o tym Hortyński). Trzeba jednak zaznaczyć, że problemy z relacjami nauki i wiary na gruncie nauczania ewolucji były dyskutowane w Polsce już przed procesem z Dayton³².

Przyjrzyjmy się zatem bliżej wybranym przykładom, aby ukazać interesujące tendencje recepcji teorii ewolucji. Dobór przykładów miał służyć dwóm celom: ukazaniu poglądów najważniejszych neotomistycznych filozofów przyrody tego okresu oraz ukazaniu różnorodności podejścia do kwestii recepcji.

FRANCISZEK GABRYL — SPRZECIW WOBEC KWESTII EWOLUCYJNEGO POCHODZENIA CZŁOWIEKA

Ks. Franciszek Gabryl zajmował się różnorodnymi kwestiami filozoficznymi, rozpatrując je ze stanowiska neotomistycznego. Najważniejsze miejsce wśród filozoficznych zainteresowań Gabryła zajmują tematy związane z filozofią przyrody. Tematykę związaną z ewolucją Gabryl podjął w szczytowym okresie swego rozwoju filozoficznego,

³¹Zob. Krzysztof Szymborski, „Małpi proces”, *Wiedza i Życie*, 9 (2000), zob. również: <<http://archiwum.wiz.pl/2000/00090500.asp>>.

³²Zob. np. artykuł ks. Józefa Drybały z 1922 roku.

w roku 1910. Krakowski filozof poświęcił tym zagadnieniom artykuł „Darwinizm a stanowisko Kościoła Katolickiego”³³ oraz część swego podręcznika *Filozofia przyrody*³⁴. Obie prace są zbliżone do siebie treściowo, z tym zastrzeżeniem, że pierwszy artykuł dużo uwagi poświęca kwestii relacji nauka-wiara, a druga praca pomija w większości ten wątek, rozwija natomiast prezentację i krytyczną ocenę argumentów pojawiających się w sporach wokół teorii ewolucji. Z naszego punktu widzenia, większość interesujących informacji znajdziemy w wspomnianym artykule „Darwinizm a stanowisko...”.

Interesującą nas pracę Gabryl podzielił na pięć części. Artykuł rozpoczyna się od podjęcia kontrowersyjnego tematu — czy Kościół rości sobie prawo do kontrolowania wyników naukowych. Następnie Gabryl wprowadza czytelnika w problematykę związaną z teorią ewolucji. Trzecia część w dużej mierze jest polemiką z poglądami lwowskiego ewolucjonisty Józefa Nusbauma na temat znaczenia kwestii samoródtwa. W części czwartej zostały przytoczone i poddane krytyce argumenty dotyczące ewolucyjnego pochodzenia człowieka. Na zakończenie Gabryl powraca do kwestii ewolucyjnego tłumaczenia pochodzenia organizmów (z wyjątkiem człowieka) i stara się ukazać brak sprzeczności takiej wizji ze stanowiskiem wiary chrześcijańskiej.

Aby zrozumieć skomplikowany stosunek Gabryla do teorii ewolucji, rozpoczniemy od analizy jego poglądów teologicznych. Krakowski filozof podjął na wstępie pracy kontrowersyjny zarzut dotyczący roszczeń kontrolowania wyników naukowych przez Kościół. Gabryl przyznaje, że w tym zarzucie kryje się nieco prawdy, gdyż rolą Kościoła nie jest taka działalność — byłoby to sprzeniewierzenie się misji Kościoła. Według Gabryla Kościół ma za zadanie głosić prawdę objawioną, może się więc wypowiadać w tych wszystkich kwestiach, w których prawda objawiona styka się z prawdą odkrywaną przez nauki przyrodnicze. Co więcej, misja Kościoła wymusza w takich wy-

³³Ks. Franciszek Gabryl, „Darwinizm a stanowisko Kościoła Katolickiego”, *Miesięcznik Kościelny Unitas*, 2 (1910), ss. 252–264, 367–378.

³⁴Ks. Franciszek Gabryl, „O pochodzeniu gatunków” oraz „Stanowisko człowieka w świecie”, [w:] *Filozofia przyrody*, nakł. autora, Kraków 1910.

padkach zabieranie głosu, aby ostrzec wiernych przed błędami zagrażającymi wierze. Relacja między naukami przyrodniczymi a teologią jest w ujęciu Gabryła jednostronna, możliwa jest tylko ocena wartości niektórych wyników nauki w świetle badań teologicznych — rodzi to podejrzenie skrywanego subordynacjonizmu teologicznego.

Gabryl stawia tezę, że teoria ewolucji, w pierwotnym sformułowaniu Darwina z 1859 roku, jest w zasadzie obojętna z punktu widzenia wiary. Krakowski filozof punktu styku wiary i nauki upatruje jedynie w kwestii pochodzenia człowieka. Jeśli zatem ewolucji nie rozciągniemy na człowieka, to unikniemy napięcie między nauką a wiarą. Jak widać, Gabryl zdaje się nie dostrzegać żadnych problemów między ewolucyjnym tłumaczeniem powstawania świata biologicznego a prawdą o Stworzeniu, którą przekazuje Biblia.

Stanowisko Gabryła jednak nie jest w tej kwestii jasne. Warto prześledzić fragment jego wypowiedzi na temat stworzenia świata i możliwości tłumaczenia tego faktu.

Bóg jednak, pojęty jako Stwórca przyrody, jako Twórca jej praw, jest ze światem przyrodzonym tak ściśle złączony, że mimo wszelkie usiłowania nie da się Go oddalić od niego. Zatem i tłumaczenie powstania życia przez akt stwórczy Boga jest tłumaczeniem również „czysto przyrodniczym”, jak każde inne, byle na metodach nauk przyrodniczych było oparte³⁵.

Gabryl wychodzi od immanencji Boga w przyrodzie, dalsze rozważania są jednak już mocno wątpliwe — uznaje on bowiem, że immanencja Boga jest równoznaczna z tym, że działanie Boga w przyrodzie może być traktowane jako proces przyrodniczy i wyciąga z tego wniosek, że tłumaczenie powstania przyrody aktem stwórczym Boga jest tłumaczeniem przyrodniczym (konkurencyjnym wobec teorii abiogenezy). Ta ostatnia myśl Gabryła wypływa z nieuprawnionego pogwałcenia odrębności metodologicznej nauk przyrodniczych i teologii. Ironią losu jest to, że prawie identyczny pomysł traktowania tłumaczenia teologicznego na równi z przyrodniczym wyszedł od jednego z najbardziej znanych neopozytywistów — Moritza Schlicka, tyle że Schlick

³⁵F. Gabryl, „Darwinizm a stanowisko Kościoła Katolickiego”, art. cyt., s. 260.

widział jedynie sensowną teologię jako dział nauk empirycznych. Gabryl nie był więc najwyraźniej świadomy ani błędu teologicznego, ani metodologicznego, ani niemożliwych do zaakceptowania konsekwencji.

Gabryl co prawda zastrzega, że naukowiec jest „wolny” w swych poszukiwaniach i nie musi ograniczać się tylko do tego jednego tłumaczenia. Zaraz jednak dodaje, że:

umysł uczonego nieuprzedzonego apriorystycznymi, monistycznymi dogmatami i postulatami [...] przyznać musi, iż bez interwencji jakiejś potęgi wyższej [...] życie powstać nie mogło³⁶.

Widać więc, że Gabryl nie tylko opatrnie rozumiał teologię, ale jeszcze rozumieniu temu podporządkowywał kwestię wolności w nauce. Wydawało mu się, że teologiczne przesłanki mogą wyznaczać ograniczenia zakresu poszukiwań nauk przyrodniczych. Nauki przyrodnicze nie mogą jednak odwoływać się do argumentów teologicznych — widać więc, że u Gabryla subordynacjonizm teologiczny wynika z niezrozumienia nauk przyrodniczych oraz z niezrozumienia teologii.

Problemy Gabryla z teologią nie są jednak kwestią pojedynczego błędu, czy kwestią sformułowania myśli. Doskonale problemy te widać przy zagadnieniu egzegezy Pisma Świętego. Gabryl jest orędownikiem literalnego odczytywania Księgi Rodzaju, co podkreśla w wielu miejscach. Najdobitniej widać tę kwestię przy krytyce poglądów Stuarta Goerge’a Mivarta i Ericha Wasmanna SJ. Gabryl krytykuje ich wręcz w następujących słowach:

nie biorą słów Pisma św. Starego i Nowego Zakonu, odnoszących się do stworzenia człowieka, w znaczeniu ich literalnym, o bezpośrednim stworzeniu ciała i duszy przez Boga, ale hołdują opinii, podług której do stworzenia człowieka ma wystarczyć, iż Bóg stworzył tylko duszę rozumną bezpośrednio i złączył ją z gotowym zwierzęcym organizmem antropoidalnym³⁷.

³⁶Tamże, s. 261.

³⁷Tamże, s. 376.

Problem polega na tym, że w świetle nauczania papieskiego Leona XIII wyrażonego w encyklice *Providentissimus Deus* (1893) należałoby odejść w takim przypadku od interpretacji dosłownej. W czasach Gabryła była to już sprawa chyba dobrze znana — dość wspomnieć, że odejście od interpretacji literalnej w takich przypadkach zalecane było przez apologetów³⁸, o czym powinien wiedzieć Gabryl. Na swą obronę przytacza on jednak orzeczenie synodu w Kolonii, który w reakcji na stanowisko Mivarta, stwierdził, że:

Pierwsi rodzice zostali bezpośrednio przez Boga stworzeni. Z tego powodu oznajmiamy za przeciwne Pismu św. i wierze zdanie tych, którzy nie wahają się twierdzić, iż przez samorzutne zmiany ustawiczne natur niedoskonalszych w doskonalsze, a w końcu w ludzką (naturę), powstał człowiek, o ile się to tyczy ciała³⁹.

Gabryl co prawda zauważył, że dekret synodu nie jest orzeczeniem dogmatycznym i ma ograniczony zasięg, ale — w przeświadczeniu Gabryła — orzeczenie synodalne jest wyrazem prawdziwej nauki Kościoła. Trzeba przyznać, że wspomniane orzeczenie miało pewien wpływ na polskich myślicieli, jednak tylko Gabryl tak skrajnie je potraktował (na przykład według Kazimierza Waisa — o czym będzie mowa dalej — ma ono zupełnie inne znaczenie).

Charakterystyczną cechą myślenia Gabryła jest to, że kilkakrotnie utożsamia on swoje intuicje teologiczne z oficjalną nauką Kościoła. Miało to miejsce w przypadku interpretacji znaczenia orzeczenia synodu w Kolonii, ale miało również miejsce w wiele poważniejszej kwestii, gdy Gabryl na własną rękę antycypował orzeczenia dotyczące

³⁸Por. np. „Dawność człowieka”, [w:] Jan Jaugey, *Słownik apologetyczny wiary katolickiej*, oprac. Władysław Szcześniak, Warszawa 1894, ss. 421–452. Warto zwrócić uwagę na rozbudowaną analizę egzegezy, która ukazuje, jak daleko rozumienie Pisma Św. odeszło już wówczas od literalnego odczytywania. Autor słownika w świetle dostępnych danych naukowych opowiada się jednak za późnym pojawieniem się człowieka na Ziemi. Interesujące jest to, że większość argumentów, które wydawały się ważne pod koniec XIX wieku, nie przetrwała próby czasu, gdyż była oparta na błędnych założeniach.

³⁹F. Gabryl, „Darwinizm a stanowisko Kościoła Katolickiego”, art. cyt., s. 376.

początków życia i powstania człowieka a później wskazywał, że jest to prawda, z którą musi zgodzić się przyszłe nauczanie papieskie lub orzeczenie soboru. Oczywiście praktyka taka jest wypaczeniem teologii, a przyjrzenie się późniejszym wypowiedziom papieskim (Piusa XII, Jana Pawła II) wskazuje, jak bardzo mylił się krakowski filozof.

Wydaje się, że właśnie problemy z rozumieniem teologii generowały u Gabryła problematyczną koncepcję relacji nauka-wiara. Błędny obraz teologii powodował również, że stanowisko filozoficzne Gabryła było mocno spolaryzowane, co skłoniło go do odrzucania kompromisowych koncepcji np. Mivarta i Wasmanna. Zarzucał im platońską wizję człowieka, u którego dusza stworzona przez Boga jest zamknięta w więzieniu ciała — choć taka interpretacja nie była konieczna. Jak widać, filozoficzny problem człowieka, jak i problem duszy, były uwikłane w recepcję teorii ewolucji. Przyjęcie neotomizmu za podstawę dyskusji było jednakże apriorycznym wyborem pewnych rozstrzygnięć, z góry więc przesądzało pewne kwestie, czego nie zauważył ani Gabryl, ani wielu innych neotomistów.

W polemice wokół natury i statusu człowieka pojawia się u Gabryła problem, który będzie typowy dla myślenia filozoficznego tego okresu. Chodzi o to, że zbyt dosłownie i zbyt biologicznie rozumiano kwestię odrębności i wyjątkowości człowieka. W tamtych czasach był to chyba narzucający się kierunek poszukiwań, dziś jednak wiemy, że nie było to dobre postawienie problemu.

Oceniając Gabryła trzeba przyznać, że miał on również ważne zasługi dla recepcji teorii ewolucji. Większa część prac Gabryła jest dyskusją wokół argumentów dotyczących ewolucji — taki schemat utrwalił się zresztą w polskiej literaturze tego okresu. W tej sprawie Gabryl okazał się bardzo dobrym krytykiem argumentów ewolucjonistów — niewiele można mu zarzucić z punktu widzenia ówczesnej wiedzy. W warstwie krytycznej Gabryl pozostawał więc rzecznikiem racjonalności, wskazując na nieuprawnione interpretacje i roszczenia naukowców.

KAZIMIERZ WAIS — MIĘDZY BIOLOGIĄ, NEOTOMIZMEM
A TEOLOGIĄ

Niewątpliwie najważniejszą postacią, która najwięcej uwagi poświęciła teorii ewolucji, był ks. Kazimierz Wais. Na obecnym etapie badań nie wiadomo dokładnie, co skłoniło go do podjęcia tej problematyki, być może zaważyła na tym jej aktualność. Można jednak bez wątpienia stwierdzić, że była to jedna z ważniejszych kwestii, którą Wais podejmował w swych rozważaniach.

Najbardziej istotne, z naszego punktu widzenia, wydarzenia w rozwoju poglądów Waisa miały miejsce w 1907 roku. W tym właśnie czasie przypadało apogeum sporu Ericha Wasmanna z niemieckimi monistami, sporu, który znalazł swój ważny oddźwięk również na ziemiach polskich. Wais brał wówczas udział w Kursie Katechetycznym, który odbywał się we Lwowie w dniach 4–9 II 1907 r. Podczas zjazdu poruszano teoretyczne i praktyczne kwestie związane z katechezą. W trakcie obrad Wais wygłosił referat „O transformizmie”, który uznany został za najlepszą z referowanych prac⁴⁰. Następnego dnia na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie Wais wygłosił ten sam odczyt pod tytułem „O rozwoju gatunków”. Wystąpienie to wywołało dyskusję Waisa z przedstawicielami szkoły Twardowskiego, z której to polemiki Wais był bardzo zadowolony. Później podjął jeszcze polemikę z Twardowskim i jego uczniami podczas X Zjazdu Lekarzy i Przyrodników, który odbył się w dniach 20–25 lipca tego samego roku⁴¹. Referaty Waisa były sukcesywnie publikowane w formie artykułów, a po latach zostały one wszystkie podsumowane i pogłębione w obszernym opracowaniu podręcznikowym, jakim

⁴⁰Zob. Józef Wołczański, „Ks. prof. dr Kazimierz Wais”, art. cyt., ss. 59–60.

⁴¹Zob. tamże. Interesujące jest podłoże sporu między Waisem a Twardowskim — wywołany był on m.in. kontrowersjami wokół opublikowanego kilkanaście dni wcześniej antymodernistycznego dekretu Oficjum *Lamentabili sane exitu* potępiającego 65 tez. Problem modernizmu jest jak widać ważnym wątkiem, który pojawiał się w dyskusjach wokół relacji nauka-wiara w interesującym nas okresie, niestety wykracza on poza temat niniejszego opracowania.

jest pierwsza część jego *Kosmologii szczegółowej* (1931)⁴². Ta ostatnia praca jest najbardziej wyczerpującym, najbardziej wszechstronnym i najdoskonalszym opracowaniem problemów ewolucyjnych w polskiej literaturze neotomistycznej tego okresu. Nie bez powodu podręcznik ten był długo używany w nauczaniu neotomistycznej filozofii przyrody.

Choć można odnaleźć wiele podobieństw między pracami Waisa z 1907 roku a opracowaniem podręcznikowym z 1931 roku, to należy zaznaczyć, że prace te wyraźnie różnią się stosunkiem autora do kwestii relacji nauka-wiara. Ewolucja poglądów Waisa to z pewnością temat na osobne opracowanie, niemniej chciałbym tutaj skonfrontować postawę Waisa z 1907 i 1931 roku.

Rozpocznijmy zatem od wcześniejszej pracy. Jest nią zapis referatu wygłoszonego na Kursie Katechetycznym we Lwowie „O rozwoju gatunków”⁴³. Wais podzielił pracę na dwie części — najpierw prezentuje problem ewolucji z punktu widzenia biologii i filozofii (Wais nie odróżnia w tej pracy tych dwóch punktów widzenia), a następnie przedstawia problem z punktu widzenia teologii. W pierwszej części zaprezentowany jest stan problematyki ewolucyjnej. Wais, co typowe dla neotomistów, uznaje, że to filozofia powinna mieć decydujący głos w rozstrzygnięciu problemu pochodzenia gatunków. Oczywiście nauki przyrodnicze mają również coś do powiedzenia, ale według Waisa problem ewolucji jest problemem czysto filozoficznym, bo wykracza poza sferę doświadczenia⁴⁴. Widać w tym rozstrzygnięciu koncepcje dziewiętnastowiecznej machowskiej metodologii pozytywistycznej — nauka zajmuje się tylko doświadczeniem, a teoria ewolucji nie wynika

⁴²Ks. Kazimierz Wais, „O pochodzeniu gatunków roślinnych i zwierzęcych”, [w:] *Kosmologia szczegółowa* cz. I, nakł. „Studia Gnesnensia”, sgl. księgarni św. Wojciecha w Poznaniu, Gniezno 1931, ss. 391.

⁴³Ks. Kazimierz Wais, „O rozwoju gatunków”, *Gazeta Kościelna*, 15 (1907), nr 13, ss. 133–135, nr 14, ss. 145–147, nr 16, ss. 165–167, nr 17, s. 174–176 (opublikowana również w ramach *Pamiętnika pierwszego kursu katechetycznego we Lwowie*, wyd. ks. A. Pechnik, Lwów 1907, ss. 43–70 oraz w osobnej odtbitce *O rozwoju gatunków*, Lwów 1907, ss. 30).

⁴⁴Ks. Kazimierz Wais, *O rozwoju gatunków*, dz. cyt., s. 4 (strony podawane według paginacji odtbitki).

wprost z eksperymentów, więc nie należy do nauki. Rozwój refleksji metodologicznej ukazał jednak szybko, że koncepcja taka była błędna.

Wais, choć odrzucał darwinizm jako nieodpowiednią teorię biologiczną i powtarzał za Gottliebem Haberlandtem, że „darwinizm był najpłodniejszym błędem XIX wieku”, to przyznawał równocześnie, że należy w świetle dostępnej wiedzy zaakceptować ewolucyjne pochodzenie gatunków. Wais wskazuje na kilka ważnych problemów filozoficznych, które pojawiają się w związku z rozważaniami ewolucyjnymi. Wymieńmy tutaj dwa, które są najważniejsze dla interesującej nas tematyki.

Po pierwsze, rozwój gatunków dla Waisa jawi się jako źródło problemów, co wiąże się z przyjmowaną przez niego filozoficzną koncepcją gatunku, która wywodzi się z filozofii Arystotelesa. Gatunki w rozumieniu neotomistów nie mogą zmieniać się, ponieważ wiązałyby się to ze zmianą istoty występującą pod wpływem wewnętrznej zdolności tego samego bytu. W takim przypadku istota jednej rzeczy zmieniałaby się w istotę innej, „wówczas istota rzeczy rozwijałaby się w to, do czego nie posiada wewnętrznej zdolności, co jest rzeczą niemożliwą”⁴⁵. Wais przyjmuje rozwiązanie, które będzie potem wykorzystane przez innych polskich neotomistów — odróżnia on gatunki naturalne, którymi zajmuje się filozofia, od pozornych gatunków, którymi zajmują się klasyfikacje biologiczne. Wais co prawda próbował podać warunki, przy których można uznać, że obserwowana różnica gatunkowa wynika z natury (czyli odzwierciedla gatunek naturalny), sam jednak zauważył, że nie są one przekonujące. Jak widać, zachowanie zgodności z tomizmem zmusiło do powiększenia liczby bytów teoretycznych, choć powinna zadziałać w tym miejscu znana w filozofii zasada metodologiczna zwana brzytwą Ockhama.

Wais prezentuje również hipotezy filozoficzne, które miałyby wytłumaczyć, jak połączyć fakt stworzenia przez Boga gatunków z ewolucją biologiczną. Interesującą możliwością wydaje się dla Waisa przyjęcie stworzenia przez Boga gatunków wirtualnych, z których dalej na

⁴⁵Tamże, s. 22.

drodze naturalnych przemian powstaną różnice opisywane w gatunkach systematycznych.

Drugim ważnym problemem poruszonym przez Waisa jest celowość doboru naturalnego. Wais zarzuca teorii Darwina, że dobór naturalny „odbywa się bez celowego zamiaru, bez teleologicznego pierwiastka, a więc na ślepo, przypadkiem”⁴⁶. Problem ten leżał u podstaw kontrowersji wokół teorii ewolucji i do dziś pobudza antyewolucjonistyczne wystąpienia⁴⁷. Moniści uważali, że to właśnie Darwinowi udało się „wyrzucić zmorę celowości ze świata organicznego, a jego rozwój wytłumaczyć czysto mechanicznie”⁴⁸. Ironią historii jest fakt, że właśnie w tym samym czasie toczył się już na gruncie fizyki proces odrzucania mechanicyzmu, a przyszedł rozwój nauki miał pokazać, że problemu celowości nie da się usunąć z obrębu nauk przyrodniczych — jednak nie stało się to również tak, jak mogliby sobie tego życzyć neotomiści.

Z problemem celowości wiąże się również problem czynników rozwojowych ewolucji. Na początku XX wieku przyjmowano, że powstawanie nowych gatunków można zrozumieć tylko przy pomocy aktywnych czynników rozwoju. Takie postawienie problemu powodowało odrzucanie koncepcji doboru naturalnego lub poszukiwanie dodatkowych mechanizmów uzupełniających dobór naturalny.

W teologicznej części pracy Wais przybliżył w skrócie historię relacji nauka-wiara na gruncie recepcji ewolucjonizmu. Wais podkreślał, że ewolucjonizm nie musi koniecznie łączyć się z materializmem, natomiast teistyczne interpretacje ewolucji były interesujące już dla dziewiętnastowiecznych teologów. Podejmuje on również kwestię egzegezy Pisma Świętego i bada, jak teologiczny obraz pasuje do przyrodniczego obrazu ewolucji. Powołuje się on przy tym na wybitnych egzegetów, z których np. Fulcran Vigouroux jest przeciwnikiem ewolucji. W interpretacji Vigouroux pojęcie ewolucji jako postępu jest pojęciem biblijnym — to właśnie opis z Księgi Rodzaju ukazuje „co-

⁴⁶Tamże, s. 7.

⁴⁷Jednym z ostatnich przykładów jest wystąpienie kard. Christopa Schönborna.

⁴⁸Ks. Kazimierz Wais, *O rozwoju gatunków*, dz. cyt., s. 7.

raz wyższe stopniowanie w dziele stworzenia"⁴⁹, natomiast ewolucja jako związek pokrewieństwa nie znajduje odzwierciedlenia w opisie biblijnym, choć przy odpowiedniej interpretacji tego pojęcia można pokazać, że nie ma sprzeczności z przekazem biblijnym.

Jeśli chodzi o pochodzenie człowieka, Wais prezentuje i krytycznie przedstawia różne poglądy, zaczynając od św. Tomasza. W świetle argumentów Wais uznaje, że „nauka nie posiada ani jednego dowodu na to, że ciało nasze powstało ze zwierzęcego”⁵⁰. Wydaje się, że taka interpretacja była stanowczo zbyt mocna, choć rzeczywiście sprawa ewolucyjnego pochodzenia człowieka wciąż była wówczas kwestią dyskutowaną w kręgach naukowych.

Wais zaznaczył, że w Kościele Katolickim nie ma żadnego wiążącego oficjalnego orzeczenia, zresztą Kościół jest sędzią w sprawach wiary, a nie nauki. Jedynym ograniczeniem dogmatycznym jest prawda o bezpośrednim stworzeniu duszy ludzkiej przez Boga. Wais zauważa, że brakuje zgodności między teologami katolickimi co do stanowiska wobec ewolucjonizmu i ewolucyjnego pochodzenia człowieka, niektórzy dopuszczają jednak kompromisowe interpretacje.

W 1907 roku Wais zajął stanowisko, że nie należy odchodzić od dosłownego traktowania Pisma Świętego w kwestii pochodzenia człowieka, ponieważ tekst jest zupełnie jasny i nie dopuszcza interpretacji innej niż dosłowna. Wais traktował opis biblijny wręcz jako wierny zapis powstawania pierwszych ludzi, w tej kwestii zbliżył się więc do Gabryła. Później Wais zmienił swe poglądy w tej kwestii, czemu dał wyraz w swej ostatniej pracy z 1931 roku.

W stosunku do swych wczesnych prac, w podręczniku z 1931 roku Wais gruntownie rozbudował część poświęconą historii ewolucjonizmu i argumentacji przeciw lamarckizmowi i darwinizmowi. Wais zestawił ze sobą również argumenty za ewolucją i za stałością gatunków, aby w miarę możliwości bezstronnie ukazać stan zagadnienia. Pracę Waisa charakteryzuje trzeźwy krytycyzm, demaskowanie błędów rozumowań i bezpodstawnego tryumfalizmu, na podkreślenie zasługuje

⁴⁹Tamże, s. 24.

⁵⁰Tamże, s. 28.

za to obszerność materiału porównawczego, który zgromadził ten filozof. Wais powraca także do problemów filozoficznych zarysowanych wcześniej, dając natomiast głębszą ich analizę.

Ogólny stosunek Waisa do ewolucji nie uległ większym zmianom, poza tym, że nie wyróżnił specjalnie problemu pochodzenia człowieka oraz wyraźnie opowiedział się za koncepcją, którą nazywa ewolucją czynną — wszystkie gatunki stworzone są w stanie wirtualnym, a ewolucja biologiczna jest przechodzeniem gatunku naturalnego przez tymczasowe stadia, których celem jest ostateczna forma. Uważa on również, że zwolennikami takiej koncepcji byli św. Augustyn, Albert Wielki, św. Bonawentura, św. Tomasz, Suarez, Harper, Wasmann i prawdopodobnie Mivart. Zdaniem Waisa, co prawda nigdy nie będziemy wiedzieć na pewno, który sposób wytłumaczenia ewolucji jest prawdziwy, niemniej podana koncepcja najlepiej oddaje mądrość Stwórcy oraz fakty potwierdzające ewolucję.

Duże zmiany dostrzegamy jednakże na gruncie stanowiska teologicznego. Wais nie tylko zwiększył liczbę przykładów ukazujących stanowisko teologów wobec ewolucji, ale przytoczył również przykłady poglądów o zgodności ewolucjonizmu z wiarą takich naukowców, jak Asa Gray, Mivart, Le Conte i Teilhard de Chardin.

Wais wskazywał, że istotne z punktu widzenia ewolucjonizmu są dwa dogmaty ogłoszone podczas obrad Soboru Watykańskiego I: o stworzeniu świata przez Boga z nicości (*ex nihilo*) i o stworzeniu przez Boga wszystkich rzeczy materialnych i duchowych *ex nihilo*. Poza tym, jak zauważa Wais, Kościół nie przyjął ani nie odrzucił żadnej hipotezy ewolucyjnej.

W celu ukazania postawy teologów wobec ewolucji Wais przedstawił najpierw dwie skrajne interpretacje teologiczne: Urráburu — przeciwną ewolucji i Naudina, mówiącą, że „kosmogonia biblijna była od początku do końca tylko teorią ewolucyjną”⁵¹. Wais opowiada się za interpretacją umiarkowaną i za Vigouroux wskazuje na brak sprzeczności między biblijnym opisem stworzenia a teorią ewolucji. W kwe-

⁵¹Ks. Kazimierz Wais, „O pochodzeniu gatunków roślinnych i zwierzęcych”, [w:] *Kosmologia szczegółowa*, dz. cyt., s. 378.

stii egzegezy opisów stworzenia z Księgi Rodzaju Wais przyznaje, w przeciwieństwie do wcześniejszych swych poglądów, że słowa Biblii są w tej kwestii niejasne, więc nie mogą być argumentami w sprawie ewolucji. Poza tym opis biblijny nie wprowadza obiekcji co do zmienności gatunków oraz nie sprzeciwia się przyjęciu nawet ewolucji monofiletycznej, bo i w takiej koncepcji Bóg jest pośrednim twórcą wszystkich gatunków. Na zakończenie Wais podkreśla, że również Tradycja katolicka nie sprzeciwia się ewolucji, ponieważ idee ewolucyjne zawarte są w myśli Ojców Kościoła (zapewne chodzi o wspomnianego już wcześniej św. Augustyna).

Tak więc ostatecznie Wais skłonił się ku pełnej akceptacji ewolucjonizmu, choć nie mógł się zgodzić z ograniczeniem teorii ewolucji tylko do darwinizmu. Wais akceptował teorię ewolucji w interpretacji teistycznej i wskazywał, że na bazie ówczesnego rozumienia problemów można było bronić tezy o braku konfliktu między teorią przyrodniczą a nauczaniem Kościoła Katolickiego. Na przykładzie Waisa wyraźnie widać, że przyjmując za podstawę system neotomistyczny, zmuszony był on do rozwiązywania problemów, które wynikały w większości z natury samego systemu. Co więcej, wraz z systemem neotomistycznym Wais przejął poglądy metodologiczne, które w latach trzydziestych XX wieku stały się już przestarzałe. Podkreślmy jednak, że te dwa problemy nie były tylko problemami Waisa — były one inherentną cechą odradzającego się nurtu neotomistycznego.

FELIKS HORTYŃSKI SJ — OD AKCEPTACJI DO ODRZUCENIA EWOLUCYJNEGO POCHODZENIA CZŁOWIEKA

Interesującą postacią, która miała znaczący udział w recepcji teorii ewolucji w środowiskach neotomistów polskich, był Feliks Hortyński SJ. Dziś postać ta jest słabo znana, choć przed stu laty był on — jak to określił współczesny mu Witold Rubczyński — „pionierem ruchu neoscholastycznego w polskim społeczeństwie”⁵². Hortyński był

⁵²Zob. Teofil Bzowski SJ, Kazimierz Drzymała SJ, *Wspomnienia naszych zmarłych 1820–1982*, t. III, b.w., Kraków 1982, s. 139.

myślicielem, który w praktyce starał się łączyć refleksję filozoficzną z osiągnięciami nauk szczegółowych i próbował uprawiać swą filozofię w kontekście wiary. Postępy nauk Hortyński śledził pilnie przez całe życie⁵³, co ułatwiały mu studia biologiczne i fizyczne, które odbył na Uniwersytecie Jagiellońskim⁵⁴. Hortyński był też niestrudzonym popularyzátorem nauki — często relacjonował najnowsze osiągnięcia nauki na łamach krakowskich czasopism: *Przeglądu Powszechnego*, *Wiadomości Katolickich* i *Czasu*. Hortyński zajmował się również studiami nad historią nauki, dzięki czemu potrafił ukazywać aktualne problemy naukowe w perspektywie historii ewolucji idei i problemów, co na gruncie polskim było wówczas zjawiskiem wyjątkowym.

Hortyński zapisał się również jako gorliwy krzewiciel neotomizmu w Krakowie⁵⁵. Głównym obszarem jego filozoficznej działalności było Towarzystwo Filozoficzne w Krakowie, gdzie założył Sekcję Tomistyczną, którą później kierował⁵⁶. W ramach tej sekcji wygłosił

⁵³Co nietypowe dla filozofów neotomistycznych, Hortyński nie opierał się na opracowaniach popularnonaukowych, ale odwoływał się do oryginalnych prac badawczych i sam próbował popularnie przedstawić ich najważniejsze idee, co czynił zresztą niekiedy bardzo pomysłowo.

⁵⁴Według *Kwestionariusza osobistego członków Prowincji Galicyjskiej i Małopolskiej Tow. Jezusowego* (ATJKr Rkp. nr 2434, s. 757) Hortyński już po wstąpieniu do zakonu studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim przez 4 lata nauki przyrodnicze i 4 lata matematykę i fizykę (kończąc egzaminem państwowym). Poza tym przez kilka miesięcy studiował w innych ośrodkach akademickich: w Lipsku, we Wiedniu i w Londynie. Później łącznie przez 16 lat zajmował się nauczaniem, m.in. w Chyrowie wykładał matematykę i fizykę, a w Nowym Sączu — fizykę i psychologię (Zob. również „Hortyński Feliks”, [w:] Roman Darowski SJ, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku...*, dz. cyt.).

⁵⁵„Śp. ks. Feliks Hortyński TJ”, *Nasze Wiadomości*, VIII (1927), ss. 424–428. We wspomnianym nekrologu Hortyńskiego znajduje się również sugestia, że zwrócenie się ku tomizmowi było wynikiem długich i żmudnych poszukiwań filozoficznych Hortyńskiego. Trudno dziś ocenić prawdziwość tej tezy w związku ze słabym zachowaniem materiałów źródłowych. Pewne jest jednak, że w czasie swego pobytu w Krakowie (od czasu I wojny światowej), Hortyński mocno zaangażował się w propagowanie filozofii tomistycznej.

⁵⁶W cytowanym powyżej nekrologu wspomniano również o kółku tomistycznym, które założył Hortyński „w celu pogłębiania wśród inteligencji znajomości zasad wiary, ugruntowanych na filozofji św. Tomasza”. Na dzisiejszym etapie badań nie

cały cykl odczytów, w których objaśniał *Fizykę* Arystotelesa. W wielu innych odczytach w latach 1918–1926 podejmował różnorodne tematy związane z najnowszymi odkryciami nauk przyrodniczych oraz psychologii, przedstawiając je w kontekście filozofii tomistycznej. Horthyński przyczynił się również do rozwoju myśli tomistycznej poprzez stworzenie wraz z Zofią Włodkową środowiska inteligencji katolickiej skupionego wokół czasopisma *Wiadomości Katolickie*. Nakierowanie wspomnianego czasopisma na problematykę relacji nauka-wiara jest również zasługą Horthyńskiego.

Tematyka wzajemnych relacji nauki i wiary była głównym kierunkiem zainteresowań Horthyńskiego. W kręgu jego zainteresowań leżała zarówno ówczesna fizyka, jak i biologia. Już w 1907 roku włączył się do polemiki z monistyczną wizją ewolucji poprzez artykuł „Teoria rozwojowa a katolicyzm”, w którym relacjonował spór Ericha Wasmanna z niemieckimi monistami oraz samodzielnie udzielał odpowiedzi na niektóre zarzuty monistów⁵⁷. Pracą tą Horthyński jako pierwszy przybliżył polskiemu czytelnikowi interesujące poglądy znanego entomologa niemieckiego, na którego powoływali się później prawie wszyscy polscy neotomiści⁵⁸. W tym czasie Horthyński zdawał się stać na stanowisku identycznym z Wasmannem, w każdym razie patrząc przez pryzmat publikacji nie można dostrzec żadnej różnicy.

Horthyński po napisaniu omawianej pracy zwrócił się ku innym zainteresowaniom naukowym, do problemów związanych z ewolucją biologiczną i jej stosunkiem do wiary katolickiej powrócił dopiero w latach dwudziestych XX wieku, kiedy wydał kilka prac, zebranych po

można powiedzieć czy wypowiedź ta dotyczyła sekcji tomistycznej Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie, czy odrębnej działalności.

⁵⁷Więcej informacji na ten temat można znaleźć w pracy: Paweł Polak, „Spór wokół teorii ewolucji...”, art. cyt., ss. 56–90.

⁵⁸Oczywiście nie wszyscy zgadzali się z Wasmannem. Na przykład Franciszek Gabryl krytykował Wasmanna za platońską koncepcję człowieka, w której dusza bezpośrednio stworzona przez Boga jest zamykana w zwierzęcym ciele jak w więzieniu. Zarzut ten powtórzył również w bardziej wyrafinowanej formie Michał Szuca w pracy: *O pochodzeniu człowieka* (seria „Głosy na czasie”, nakł. Księgarni św. Wojciecha, Poznań 1910, s. 95). Wszyscy zgadzali się jednak z Wasmannowską krytyką monizmu i argumenty te przewijają się przez późniejszą literaturę.

jego śmierci i opracowanych redakcyjnie⁵⁹ w książkach *Życie w świetle nauki i objawienia* (1929)⁶⁰ oraz *Bóg i człowiek* (1930)⁶¹. Ponieważ pierwsza z tych książek najdokładniej ukazuje poglądy Hortyńskiego na ewolucję, dlatego proponuję przyrzeć się tej właśnie pozycji.

W kręgu zainteresowań Hortyńskiego znajdowała się większość problemów, które związane były z teorią ewolucji (np. problem początków życia, problem mechanizmów ewolucji biologicznej, problem pochodzenia człowieka). Charakteryzując ogólnie stanowisko Hortyńskiego można powiedzieć, że akceptował on, za Wasmannem, możliwość ewolucji biologicznej, jednak w ograniczonych ramach. Przeciwstawiał się dogmatycznemu traktowaniu różnych teorii ewolucji. Za swym poprzednikiem wyraźnie podkreślał również konieczność różniczeń metodologicznych — należy wyróżnić różne znaczenia ewolucjonizmu, aby uniknąć jałowych sporów, poza tym było jasne, że nie każde rozumienie ewolucjonizmu daje się pogodzić z wiarą — myśl ta towarzyszyć będzie całej neotomistycznej refleksji nad ewolucjonizmem i znajdzie później swe odbicie nawet w słynnym przesłaniu Jana Pawła II do członków Papieskiej Akademii Nauk.

Hortyński zgodnie z ówczesną tendencją podkreślał również, że ewolucja nie jest tylko problemem przyrodniczym, ale istotny głos ma również filozofia. W kluczowej sprawie pochodzenia człowieka przyznawał głos zarówno naukom przyrodniczym, jak i filozofii (teodycei) i naukom humanistycznym, które zajmują się człowiekiem.

Druga fala zainteresowania Hortyńskiego ewolucjonizmem przypadała na lata dwudzieste XX w. Był to okres, gdy wykazano braki Darwinowskiej teorii doboru naturalnego z 1859 roku i gdy brakowało dobrych rozstrzygnięć teoretycznych, które mogłyby dać spójną interpretację pozornie sprzecznych argumentów. W tej sytuacji nawet teoria dziedziczenia Mendla wydawała się potwierdzać wnioski antyewolucyjne — dziś wiemy, że wówczas wyraźnie brakowało teorii tłuma-

⁵⁹Dokonała tego prawdopodobnie Zofia Włodkowa.

⁶⁰Feliks Hortyński TJ, *Życie w świetle nauki i objawienia*, nakładem „Wiadomości Katolickich”, Kraków 1929, s. 247.

⁶¹Feliks Hortyński TJ, *Bóg i człowiek*, nakładem „Wiadomości Katolickich”, Kraków 1930, s. 137.

czącej biochemiczne podstawy mikroewolucji. W świetle tej sytuacji i braku rozstrzygających argumentów za ewolucyjnym pochodzeniem ciała ludzkiego, Horthyński zmienił swe poglądy i — paradoksalnie — opowiedział się za bezpośrednim stworzeniem ciała pierwszych ludzi przez Boga.

Warto zapytać, co skłoniło Horthyńskiego do przyjęcia takiego stanowiska, które dziś wydaje się krokiem wstecz? Horthyński, odwołując się do opinii znanego genetyka Williama Batesona⁶², pisze, że do tej poważnej zmiany skłonił go wspomniany brak rozstrzygających faktów, a także niemożliwość wytlumaczenia powstania inteligencji ludzkiej, bardzo małe prawdopodobieństwo ewolucyjnego pochodzenia ciała ludzkiego, nagłe (w skali geologicznej) pojawienie się człowieka rozumnego oraz wspomniany mendelizm⁶³. Oczywiście należy podkreślić, że problemy te odnosiły się do ówczesnego stanu wiedzy — Horthyński na pewno był tego świadomy, musiał przecież już raz modyfikować swe poglądy filozoficzne pod wpływem nauk przyrodniczych.

Horthyńskiego wyróżnia to, że — w przeciwieństwie do Gabryla i Waisa — nie stworzył podręcznikowego ujęcia problemów, ale starał się je raczej przybliżyć w formie popularyzatorskiej. Można przypuszczać, że Horthyński uznał taką formę za skuteczniejszą dla kształtowa-

⁶²Zob. np. Robert H. Haynes, „Heritable Variation and Mutagenesis at Early International Congresses of Genetics”, *Genetics*, 148 (1998), ss. 1419–1431.

⁶³Zob. Feliks Horthyński TJ, *Życie w świetle nauki i objawienia*, dz. cyt., ss. 127–133. Horthyński zauważa, że według teorii dziedziczenia Mendla nie mogą powstawać nowe jednostki dziedziczenia, a jedynie mogą zachodzić kombinacje już istniejących, zatem mogą powstawać jedynie zmiany ras, a nie zmiany gatunkowe (Horthyński nie używa jednak w swym opisie ani pojęcia genu, ani nie odróżnia wyraźnie fenotypu od genotypu, ukazuje to skalę ówczesnych problemów i możliwych nieporozumień występujących przy próbach zrozumienia świata organicznego). Oczywiście podana interpretacja wynika z teorii Mendla, później jednak okazało się, że teoria Mendla ma liczne ograniczenia, wówczas wnioski Horthyńskiego zostały podważone. Sytuacja ta doskonale obrazuje problemy, które stanęły przed teorią ewolucji w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Paradoksalnie, to właśnie badania nad biochemicznymi podstawami dziedziczenia, które dziś są najmocniejszymi argumentami za ewolucją biologiczną, w omawianym okresie zdawały się przeczyć ewolucji. To interesujący przypadek dla filozofów nauki.

nia poprawnych relacji nauki i wiary⁶⁴. Horthyński nie prezentował więc metodycznie różnorodnych argumentów dotyczących ewolucji, ukazywał raczej historyczny rozwój problemów naukowych i trudności, na jakie napotyka nauka. Pod tym względem metoda Horthyńskiego jawi się jako wyjątkowa na polskiej scenie filozofii neotomistycznej. W pracy Horthyńskiego typowe jest natomiast to, że stara się zawsze analizować problem z punktu widzenia systemu tomistycznego.

Najważniejszym problemem z dziedziny relacji nauka-wiara dla Horthyńskiego jest problem realności sporu. Horthyński zauważał, że z punktu widzenia człowieka wierzącego nie może wystąpić radykalna sprzeczność, co uzasadniał następująco:

[...] nie tylko człowiek wierzący, ale każdy nawet teista racjonalistyczny pomyśleć nie może, by istniały lub istnieć mogły sprzeczności zasadnicze i prawdziwe między nauką i wiarą, gdyż obie z jednego źródła swe prawdy czerpią, to jest z Boga, chociaż obie innym sposobem [...]⁶⁵.

Horthyński stosuje więc argumenty odwołujące się do teologii lub do teodycei. Wydaje się, że był on przekonany, iż minimalną podstawą do zrozumienia niemożliwości występowania sprzeczności była akceptacja istnienia Boga-Stwórcy. Niestety, temat ten nie został szerzej rozwinięty w pismach krakowskiego filozofa.

Horthyński opowiadał się jednak przeciw skrajnym tezom o odrębności zakresowej. Traktował separacjonizm jako nadmierne uproszczenie i zafałszowanie rzeczywistości i uznawał, że istnieją miejsca styku wiedzy i wiary:

[...] dwa te zakresy wiedzy i wiary nie są tak od siebie oddalone, by nie miały nigdzie punktów wspólnych [...]. Od strony nauki są to prawdy szczytowe, najwyższe, do których dojść może

⁶⁴W artykule z 1907 roku sugeruje, że głównym źródłem uprzedzeń katolików do teorii ewolucji jest nieznanostwo tej teorii i błędny obraz narzucany przez monistów niemieckich oraz nieznanostwo stanowiska teologii. Stąd praktyczny postulat propagowania tej wiedzy, który Horthyński realizował w każdej ze swych prac.

⁶⁵Feliks Horthyński TJ, „Wiara i nauka”, *Wiadomości Katolickie*, III (1926), s. 219.

nauka, ze strony zaś teologii są one podstawowemi dla teologii i wiary⁶⁶.

Potencjalnie istniały więc punkty, w których mogło dochodzić do konfliktów. Horthyński był dobrym znawcą historii nauki i samej nauki, nie mógł więc przeczyć temu, że konflikty występowały i występują nadal.

Przyznawał jednak, że konflikty występowały na płaszczyźnie poszczególnych badaczy — wynikały one z przyjęcia za dogmat teorii naukowej, z ograniczoności naszej wiedzy oraz z błędnego obrazu teologii. Pomiedzy treścią prawdziwych teorii naukowych i treścią dobrze rozumianej wiary nie może wystąpić sprzeczność zasadnicza, a wszelkie kontrowersje wynikają z błędnych interpretacji i przyjmowania za podstawę nieprawdziwych teorii. Jak widać, Horthyński przekonany jest o tym, że możliwe jest osiągnięcie prawdziwości teorii — jest to typowe dziedzictwo dziewiętnastowiecznej metodologii. Jeżeli zastąpić w wypowiedziach Horthyńskiego słowa o prawdziwości teorii naukowych słowami o dobrze uzasadnionych i potwierdzonych teoriach, to otrzymamy tezę prezentowaną w przesłaniu Jana Pawła II do członków Papieskiej Akademii Nauk z 1996 roku⁶⁷.

Horthyński daleki jest jednak od pokus subordynacjonizmu. Uznaje on, że choć historycznie wiara wyprzedzała naukę, to wiara w niczym nie krępuje swobody badań. Choć podkreśla on autonomię nauk przyrodniczych i teologii w dążeniu do prawdy, to dostrzega również, że są one wzajemnie od siebie zależne w swym rozwoju. Stąd w myśleniu Horthyńskiego widoczny jest pogląd, że dyscypliny te muszą sobie pomagać w odrzucaniu swych błędów, a równocześnie muszą być ściśle przestrzegane granice odrębności metodologicznej, aby unikać nieuprawnionych roszczeń. Sytuacje konfliktu, choć niekiedy trudne,

⁶⁶Feliks Horthyński TJ, „Wiara i nauka”, art. cyt., s. 192.

⁶⁷Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do Członków Papieskiej Akademii Nauk*, [w:] *Granice nauki*, red. M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec, OBI — Biblos, Kraków — Tarnów 1997, ss. 11–15 (lub w wersji elektronicznej pod adresem: <<http://www.jezuici.krakow.pl/nw/doc/jp2ewolucja.htm>>).

mogą mieć również dobroczynne działanie zarówno dla naukowców, jak i dla teologów. Tak pisze o tym Horthyński:

[W sprawie Kopernika] teologowie raz jeszcze otrzymali przestrożę, by trzymać się w obrębie swej nauki nadprzyrodzonej, przyrodnicy zaś przekonali się na nowo, że Kościół badań naukowych się nie obawia, mogą więc oddawać się swobodnie swym pracom nad zdobywaniem tajemnic przyrody, spokojnie i bez obawy, by kiedykolwiek stanęli w sprzeczności z wiarą⁶⁸.

Horthyński podkreśla również, że panuje zupełna swoboda, jeśli chodzi o poglądy w kwestiach, które pozostają wątpliwe, natomiast „uczonemu katolickiemu nigdy i pod żadnym pozorem nie wolno od prawdy jakiegokolwiek odstąpić i jej wbrew przekonaniu przeczyć”⁶⁹. Powołując się na św. Tomasza z Akwinu, Horthyński stwierdza, że człowiek jest zobowiązany nawet do poniesienia śmierci męczeńskiej za prawdę „czysto przyrodzoną”⁷⁰.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym aspekcie relacji nauka-wiara związanym z ewolucjonizmem, który porusza Horthyński. Wskazuje on na konieczność przyjmowania mocniejszych i liczniejszych założeń filozoficznych przez monistów, niż przez myślicieli teistycznych, którzy przyjmują stworzenie świata przez Stwórcę. Myśl tę krakowski filozof zaczerpnął od Wasmanna, ale później samodzielnie rozwijał ją, wskazując na silniejsze ograniczenia stanowiska monistycznego.

Horthyński dostrzegał również praktyczne strony relacji nauka-wiara. Interesujące jest to, że potrafił on dostrzegać źródła problemu zarówno po stronie praktycznego wymiaru wiary⁷¹, jak i po stronie praktyki naukowej. Był on jednym z niewielu filozofów, którzy zwracali uwagę na socjologiczny wymiar problemu na gruncie nauki:

I w nauce, podobnie jak w polityce i jak w życiu panuje terror,
i byle znalazło się kilku ludzi z bezwzględnością, narzucającą

⁶⁸Feliks Horthyński TJ, „Wiara i nauka”, art. cyt., s. 218.

⁶⁹Feliks Horthyński TJ, *Życie w świetle nauki i objawienia*, dz. cyt., s. 124.

⁷⁰Zob. tamże, ss. 124–125.

⁷¹Więcej na ten temat można znaleźć w mojej poprzedniej pracy: „Spór wokół teorii ewolucji przed stu laty”, art. cyt., ss. 83–85.

innym swą wolę i poglądy — wnet zagłuszą i zdławią opozycję i zdanie przeciwne, chociażby prawdziwe i szlachetne⁷².

W tym właśnie zjawisku upatrywał Horthyński zagrożenia nie tylko relacji nauka-wiara, ale zagrożenia dla samej nauki. Być może obraz kreślony przez krakowskiego filozofa jest trochę przerysowany, lecz trzeba się zgodzić z tym, że wolność w obrębie samej nauki jest jednym z warunków koniecznych prawidłowych relacji nauka-wiara.

Warto na zakończenie zauważyć, że przytoczona powyżej obserwacja Horthyńskiego okazała się w dużej mierze celna. Przecież, jak doskonale pokazały późniejsze lata, to właśnie biologia — m.in. za sprawą T. Łysenki — stała się w ZSRS areną terroru. Na tym przykładzie widać doskonale nowy wymiar problemów w relacjach nauka-wiara, który rozwinął się w XX wieku — wewnętrzne problemy nauki z ochroną wolności badań. Nigdy wcześniej socjologiczny aspekt nauki nie miał tak znaczącego wpływu na naukę, ale też nigdy wcześniej nauka nie była w takiej mierze przedsięwzięciem społecznym. XX wiek boleśnie pokazał, że działalności naukowej nie można już dłużej traktować wyłącznie jako odkrywania obiektywnych treści — z takiej perspektywy niewidoczne były źródła aktualnych problemów.

*KONSTANTY MICHALSKI — „ROZUM NIESKOŃCZONY BOGA
PRZEDSTAWIA SIĘ JAŚNIEJ W IDEI ROZWOJOWEJ”*

Poglądy ks. Konstantego Michalskiego na temat teorii ewolucji biologicznej znamy tylko z jednego źródła. Jest nim skrypt z wykładów Michalskiego, datowany na 1933 rok. Można domyślać się, że jest to zapis najważniejszych wiadomości z wykładu dla kleryków, brak jednak na ten temat bliższych danych. Odnalezienie skryptu z filozofii przyrody Michalskiego jest o tyle interesujące, że filozof ten znany jest raczej z badań związanych z historią.

Wspomniane opracowanie zawiera schematycznie opracowany materiał, który oparty jest na wiedzy czerpanej głównie z innych podręczników. W interesującej nas kwestii są to głównie prace Ericha

⁷²Tamże, s. 137.

Wasmanna — opracowania wówczas już dość stare, ale za to na wysokim poziomie. Za Wasmannem Michalski akceptuje teorię ewolucji i wskazuje na to, że sama koncepcja doboru naturalnego nie wystarcza do wytłumaczenia ewolucji biologicznej — dobór naturalny może mieć tylko znaczenie pomocnicze.

Tym, co wyróżnia Michalskiego, jest opowiedzenie się przeciwko gradualizmowi Darwina i przyjęcie rozwoju skokowego (saltacjonizm) — wyraźnie sympatyzuje on z teorią mutacji. Jest to więc jedyny polski neotomista, który opowiedział się za taką modyfikacją. Według Michalskiego taką koncepcję ewolucji biologicznej potwierdzają bezpośrednio obserwacje powstawania nowych gatunków czynione przez de Vriesa i Wasmanna — uważa je za przykłady „mutacji eksplozywnej”. Tak więc, według Michalskiego, historia ewolucyjna przebiega według dwóch schematów: albo jest powolna (darwinowska), albo wybuchowa.

Wyjątkowe jest również to, że brakuje u Michalskiego typowego krytycyzmu wobec dowodów pośrednich na ewolucję i występuje pełna akceptacja prawa biogenetycznego Haeckla jako potwierdzenia ewolucji, choć już od kilkudziesięciu lat wiadomo było o ograniczeniach tej teorii. Michalski akceptuje ewolucję biologiczną jako teorię naukową (po przyjęciu pewnych modyfikacji mechanizmów w stosunku do teorii Darwina), natomiast krytykuje, jako nienaukową, popularyzatorską działalność Haeckla, który przekształcił teorię ewolucji w filozoficzny system monizmu materialistycznego. Michalski nie wyraża w tej kwestii nowych poglądów — raczej powtarza dobrze już znane wśród neotomistów myśli.

Interesujące są natomiast poglądy Michalskiego związane z kwestiami teologicznymi i filozoficznymi uwikłanymi w recepcję teorii ewolucji. Michalski krytykuje, z punktu widzenia teologii, koncepcje uznające konieczność wielokrotnych bezpośrednich ingerencji Boga w rozwój przyrody. Sugeruje on, że lepsza jest koncepcja stwarzania świata przez przyczyny wtórne (*causae secundae*). Rozumowanie to stanowi jeden z dwóch argumentów za odrzuceniem teorii stałości gatunków i skłania ku poszukiwaniu ewolucyjnego tłumaczenia

świata ożywionego. Widać stąd, że Michalski nie dość, że nie widzi sprzeczności między nauką o ewolucji biologicznej a teologią, to jeszcze używa argumentu teologiczno-filozoficznego na poparcie ewolucji. Warto przytoczyć słowa Michalskiego:

[...] teoria ewolucji nie sprzeciwia się filozofii chrześcijańskiej, odnoszącej wszystko do Boga. Rozum nieskończony Boga przedstawia się jaśniej w idei rozwojowej, aniżeli w statycznej. Daleko potężniejszej potrzeba myśli do stworzenia czynnika zdolnego do rozwoju niż czynnika stałego⁷³.

Michalski wskazuje również na pewne problemy filozoficzne pojawiające się przy recepcji teorii ewolucji. Związane są one z:

- (a) pojęciem gatunku naturalnego — próbuje w ten sposób odsunąć problem przemian gatunkowych niepasujących do arystotelesowskiej koncepcji gatunku; nie rozstrzyga jednak liczby tych gatunków (ani kwestii monofiletyzmu) — to mają wyjaśnić badania szczegółowe;
- (b) problemem przyczyny rozwoju — jest to popularny wśród neotomistów problem, który wiąże się z kolei z poszukiwaniem źródeł czynników celowych w rozwoju organizmów oraz z ideą czynnego przystosowania pochodzącą od Lamarcka. Michalski uważał, że czynniki celowe są konieczne do zachodzenia ewolucji.

Interesujące rozważania prowadził również Michalski w związku z problemem pochodzenia człowieka. Powołując się na Wasmanna, krakowski filozof podkreślał, że rozpatrując to zagadnienie trzeba z konieczności sytuować i rozpatrywać je na różnych płaszczyznach. Strona somatyczna człowieka jest domeną badań zoologii, nie wyczerpuje to jednak kwestii pochodzenia. Należy również stawiać pytania z dziedziny psychologii — pytania o różnicę między psychiką ludzi

⁷³Konstanty Michalski, *Filozofja. Kosmologia*, skrypt, b.d.w., s. 82.

i zwierząt, a także z dziedziny teologii i filozofii. Dla teologa kwestia powstania człowieka wiąże się z jego substancjalnością — człowiek jest stworzony wówczas, gdy „dusza została stworzona i złączona z ciałem uformowanym ze ziemi”⁷⁴. „Uformowanie z ziemi” może być interpretowane jako ukształtowanie z „substancji organicznej”. Michalski podkreśla, że bardzo ważna jest tu kwestia egzegezy biblijnej — to ona ma pokazać, jak rozumieć podany fragment, na pewno jednak należy odrzucić antropomorficzne rozumienie stworzenia.

Interesujące są także poglądy Michalskiego na temat stosunku teologii do teorii ewolucji biologicznej. Poza wspomnianym uznaniem wyników badań biologicznych zaleca on ostrożność w formułowaniu rozstrzygnięć teologicznych:

Teologia nie ma wyprzedzać nauk, ale iść równocześnie z wiedzą i śledzić ją. Badania naukowe w tym kierunku są jeszcze niezakończone i dlatego teologia nie powinna wyprzedzać ich rezultatów⁷⁵.

Stanowisko Michalskiego na poziomie ogólnych deklaracji wydaje się rozwiązywać problem relacji nauka-wiara. Należy jednak zauważyć, że — po pierwsze — z poziomu ogólnych deklaracji nie widać wielu istotnych problemów, a po drugie, bliższe przyjrzenie się proponowanemu rozwiązaniu ukazuje, że na gruncie teologii problem jest *de facto* odsuwany w bliżej nieokreśloną przyszłość. Problemy związane z ewolucją biologiczną zmuszały do zajęcia jakiegoś stanowiska na gruncie teologii — Michalski zauważał, że brak rozstrzygnięć, jak i autorytarne rozstrzygnięcia oparte na tymczasowym stanie wiedzy biologicznej na dłuższą metę mogły okazać się bardzo niebezpieczne z punktu widzenia wiary⁷⁶.

⁷⁴Tamże, s. 83.

⁷⁵Tamże.

⁷⁶Wypowiedzi Michalskiego można by nadać bardzo życzliwą interpretację, uznając, że dostrzegał on konieczność ciągłego rozwoju koncepcji teologicznych. Jednakże w latach trzydziestych XX wieku brakowało rozeznania problemu aktualności orzeczeń teologicznych, co sugeruje, że interpretacja taka może iść zbyt daleko — na obecnym etapie badań nie można rozwiązać tej kwestii.

ZAKOŃCZENIE

Analiza historyczna pokazała, że na początku XX wieku odradzający się tomizm wypracował własne stanowisko w konfrontacji z teorią ewolucji. O specyficze podejścia neotomistów decydował ich eklektyzm — próbowali oni połączyć najnowsze osiągnięcia epistemologii, metodologii i nauk przyrodniczych, korzystając z metafizycznej podstawy systemu arystotelesowsko-tomistycznego. Jak zostało pokazane, takie nastawienie rodziło liczne problemy. Należy jednak podkreślić, że w analizowanym okresie neotomizm był jedynym liczącym się nurtem filozoficznym, który próbował podać taką interpretację teorii ewolucji, która nie powodowała konfliktu na linii nauka-wiara.

Pierwsza połowa XX wieku jest okresem licznych przewartościowań w kulturze i myśli europejskiej, które doprowadziły do zmiany wizji człowieka. Ważną siłą napędową tych przemian były rewolucyjne odkrycia naukowe. Wobec tego wszystkiego nie mogła pozostać obojętna teologia — jak zauważył np. J. Ratzinger, zasięg zmian wywołanych teorią ewolucji dotknął również płaszczyzny wiary, zmuszając do przemyślenia stanowiska człowieka i jego stosunku do rzeczywistości⁷⁷. Pierwsze reakcje teologów i tzw. filozofów chrześcijańskich poszły w kierunku powrotu do myślenia metafizycznego — typowego dla starożytności i średniowiecza — ucieleśnianego w systemie arystotelesowsko-tomistycznym. Zwrot ten wydawał się obiecujący, gdyż postulował powrót do wypróbowanych metod tłumaczenia świata wypełnionych nową treścią, na dłuższą metę okazał się jednak niesatysfakcjonujący dla współczesnego człowieka — nie pasował do współczesnego sposobu patrzenia na świat, a jednocześnie z perspektywy metafizycznej nie można było dostrzec wielu palących kwestii. Stąd po II wojnie światowej można obserwować intensyfikację poszukiwań nowych sposobów uprawiania teologii i filozofii, które znalazły swój wyraz w reformach Soboru Watykańskiego II. Wielką zasługą neotomizmu jest jednak to, że odrodził myślenie filozoficzne upra-

⁷⁷Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włódkowa, ZNAK, Kraków 1994, ss. 54–59.

wiane w kontakcie z wiarą, a przez to próbował przywrócić dialog między nauką a teologią. Dzięki osiągnięciom neotomizmu stało się możliwe późniejsze rozwijanie dialogu. W słynnym przesłaniu Jana Pawła II do członków Papieskiej Akademii Nauk dotyczącym ewolucji biologicznej odnaleźć możemy wiele problemów filozoficznych, które wskazane zostały przez neotomistów w I poł. XX wieku. Jak widać, wskazane problemy przetrwały swoje czasy, choć w przesłaniu papieskim pojawiły się już w zmienionym kontekście filozoficznym.

Warto zauważyć, że dla polskich neotomistów głównym problemem nie była sama akceptacja teorii ewolucji — mimo wielu zastrzeżeń nie było myślicieli, którzy radykalnie zwalczaliby koncepcje ewolucyjne. Nie dostrzegali oni również żadnych zasadniczych problemów ze strony podstaw metafizycznych systemu. Kontrowersje rozgrywały się wokół mechanizmów ewolucji i ich znaczenia, ale były to raczej polemiki, które w większości dotyczyły kwestii biologicznych. Natomiast centralnym zagadnieniem dla neotomistów polskich stała się bez wątpienia kwestia ewolucyjnego pochodzenia człowieka — to ona napędzała polemiki wokół relacji nauka-wiara w tym okresie.

Takie nastawienie decydowało o apologetycznym charakterze prac neotomistów — bronili oni zarówno podstaw systemu arystotelesowsko-tomistycznego, jak i prawd Objawienia. Można postawić pytanie, czy polscy neotomiści mogli w swoich czasach lepiej rozwiązać problemy relacji nauka-wiara. Odpowiedź na nie jest złożona i powinna stać się przedmiotem dalszych studiów. Niewątpliwą zasługą neotomistów są wspomniane już działania na rzecz dialogu między nauką a teologią. Neotomiści polscy starali się być również obrońcami racjonalności nauki — wskazywali na błędne rozszereżenia naukowców, na przekraczanie kompetencji i ideologizację badań. Wiele diagnoz postawionych przez tych myślicieli okazało się słusznych, choć nie brakło również wyraźnie błędnych rozstrzygnięć (jak u Gabryła). Na dzisiejszym etapie badań można wskazać, że głównym problemem było dogmatyczne traktowanie samego systemu neotomistycznego, które doprowadziło do degeneracji obiecującego programu filozoficznego. Analizy pokazały również, jak ważne w pierwszej po-

łowie XX wieku były badania epistemologiczne i metodologiczne — był to element, bez którego nie dało się rozwiązać żadnego problemu związanego z teorią ewolucji (a zarazem z relacjami nauka-wiara). Wyraźnie widać również, że już w latach trzydziestych XX wieku dostępne były obiecujące rozstrzygnięcia, neotomistom nie udało się jednak wyciągnąć z nich dalej idących konsekwencji. Problematyczny był również stosunek polskich neotomistów do nauk przyrodniczych — z reguły łączenie filozofii z osiągnięciami nauk przyrodniczych nie wychodziło zbyt daleko poza warstwę deklaracji — kompetencje filozofów z zakresie wiedzy biologicznej były niskie, a wiedzę czerpali tylko z drugiej ręki⁷⁸.

Badania nad recepcją myśli ewolucyjnej przez polskich neotomistów ukazały, jak głębokie przemiany na gruncie relacji nauka-wiara zaczęły dokonywać się na początku XX wieku. Analiza ukazała również, że w pojawiające się problemy mają zwykle wiele źródeł i nie da się ich wyjaśnić, odwołując się jedynie do pojedynczej przyczyny.

Badania historyczne uwypukliły także konieczność opracowania kolejnych tematów dotyczących relacji nauka-wiara na gruncie badań biologicznych — wymieńmy zaledwie kilka, takich jak: proces odrzucania witalizmu, zagadnienie początków życia na Ziemi, kwestię istnienia życia poza Ziemią, problem relacji ciała i duszy (zagadnienie paralelizmu psychofizycznego), badania nad istotą świadomości i inteligencji. Tematy te domagają się pilnego opracowania, aby dać pełniejszy obraz krajobrazu myśli XX wieku.

⁷⁸Oczywiście działali myśliciele tacy jak Hortyński, Wierzejski i Wais, którzy prezentowali solidne podstawy wiedzy biologicznej — lecz jedynie Wais miał większy wpływ na kształcenie kolejnego pokolenia neotomistów. Warto jednak zaznaczyć, że kolejne pokolenie neotomistów, podejmując kwestie ewolucyjne, odwoływało się już generalnie tylko do prac swych poprzedników, kontakt z naukami przyrodniczymi stawał się więc coraz luźniejszy.

SUMMARY***NEO-SCHOLASTIC RECEPTION OF THE THEORY OF EVOLUTION IN POLAND (1900–1939) IN THE CONTEXT OF THE RELATIONS BETWEEN SCIENCE AND RELIGION***

Encyclical *Aeterni Patris* of Leo XIII (1879) caused significant development of neo-scholastic movement in Poland in the beginning of 20th century. This movement was strongly influenced by philosophers from Louvain (Leuven). The struggles between German monists and Jesuit Erich Wasmann in the years 1905–1907 inspired Polish neo-scholastics to take a stand in philosophical discussions about the theory of evolution.

The aim of this paper is to show how Polish neo-scholastics resolved problems of relations between *fides and ratio* with respect to the theory of evolution. In this paper there are presented some ideas of such philosophers as Franciszek Gabryl (1866–1914), Kazimierz Wais (1865–1934), Feliks Hortyński SJ (1869–1927) and Konstanty Michalski (1879–1947). Their ideas show how philosophical, historical and sociological background of the theory of evolution's reception in Poland looked like.