

KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI

## TEILHARDOWSKA KONCEPCJA POJEDNANIA ŚWIATA NAUKI Z CHRZEŚCIJAŃSTWEM<sup>1</sup>

Dzieło P. Teilharda de Chardin jest już szeroko znane. Wiele wątków myśli było szeroko dyskutowanych, zapłodniło dalsze badania w wielu dziedzinach od paleontologii przez filozofię przyrody do teologii. Celem niniejszego artykułu jest natomiast przedstawienie jednego z głównych motywów powstania całego dzieła. Ukryty za wizją wszechogarniającej ewolucji zamiar podania Ewangelii człowiekowi współczesnemu rzadziej bywał dotąd przedmiotem wnikliwego studium<sup>2</sup>. Otóż właśnie ten apologetyczny motor wielokierunkowej twórczości Teilharda chcemy tu wziąć pod obserwację w jednym z głównych jego aspektów. Powszechnie wiadomo, że Teilhard de Chardin był jednocześnie uznanym specjalistą w dziedzinie paleontologii i katolikiem realizującym swe powołanie do całkowitego poświęcenia się Bogu w Zakonie Jezuitów. U źródeł jego twórczości leży potrzeba intelektualnego scalenia tych dwóch „składowych” duszy — jego duszy i duszy współczesnego człowieka w ogóle. Teilhard czuje, że między pracą naukowca a życiem konsekwentnie chrześcijańskim może i powinna panować harmonia, że to wiara chrześcijańska jedynie może wskazać ostateczny sens poszukiwań naukowych pasjonujących tak bardzo jego współczesnych. Dla tej intuicji pragnie znaleźć odpowiednie racjonalne uzasadnienie podejmując po raz pierwszy ryzyko przelania na papier swoich przemyśleń. Uważa, że w ten sposób przyczyni się istotnie do pojednania między światem nauk przyrodniczych a katolicyzmem, które, zwłaszcza we Francji, na początku obecnego stulecia znajdowały się w stanie jawnego i ostrego konfliktu.

<sup>1</sup> Artykuł ten przedstawia wyniki mojej pracy doktorskiej: *Le savant et le Christ. Perspectives et conditions d'une présentation de la valeur du Christianisme aux hommes de science dans la pensée et l'expérience de Pierre Teilhard de Chardin* — stanowi mianowicie adaptację rozdziałów 6, 13 i 14, podsumowujących poszczególne części pracy. Praca ta przechowywana w archiwum Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie i w bibliotece Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie zawiera szczegółowy aparat krytyczny dotyczący wykorzystanych źródeł. Pierwsza część tej pracy została opublikowana w Rzymie w 1982 r.

<sup>2</sup> Krótka bibliografia prac poświęconych temu zagadnieniu znajduje się w pracy: Ł. Kamykowski, *Le savant et le Christ...*, Roma 1982, s. 130—131. Zacytujmy tylko najważniejsze: C. D'Armagnac, *La pensée du Père Teilhard de Chardin comme apologétique moderne*, „Nouvelle Revue théologique” 84 (1962) s. 598—621; E. J. Jarque, *Foi en l'homme*, Paris 1969.

Jak Teilhard próbuje podejść do tego problemu? Jak próbuje go rozwiązać? Jakie miejsce zajmuje ta problematyka w poszczególnych fazach jego twórczości? — Myślę, że odpowiedź na te pytania może przysłużyć się pełniejszemu zrozumieniu pism Teilharda, interpretacji jego dzieł z większą świadomością intencji samego autora, a także pobudzić do refleksji nad chrześcijańskim sensem zaangażowania w poznanie tajemnic przyrody.

Trzy rozdziały artykułu odpowiadają trzem głównym etapom, jakie dają się wyróżnić w życiu i twórczości Teilharda. Są one rozgraniczone, ogólnie rzecz biorąc, datami dwóch wojen światowych.

### 1. RELIGIA ZIEMI A CHRYSZTUS KOSMICZNY

(Pisma z lat 1916—1919)<sup>3</sup>

W pismach z okresu I wojny światowej, głównym założeniem wszystkiego, co Teilhard mówi o pracy badawczej, jest przeświadczenie, że uczestniczy się przez nią w dziele powszechnej Ewolucji. To właśnie nauka pierwsza uwrażliwia człowieka na zew Kosmosu. To ona otwiera człowiekowi oczy na proces ewolucji, w którym uczestniczy on, chce czy nie chce, poprzez wszystkie więzi swego ciała i swej psychiki z kręgami Materii i Życia wcześniejszymi od niego samego i przekraczającymi go. Nauka objawia człowiekowi jego pozycję elementu wprzęgniętego w stawanie się kosmicznej Całości. Tym niemniej, czytając pierwsze szkice Teilharda, ma się wrażenie, że nie jest to ani jej główne zadanie, ani najbardziej charakterystyczna cecha. „Zmysł kosmiczny” (*sens cosmique*) leży w naturze człowieka i, w różnych postaciach, ujawniał się zawsze w myśli ludzkiej. To co najgłębiej charakteryzuje naukę, to jej duch zdobywczy, to nowa postawa naukowca wobec tajemnic wielkiej i potężnej Natury; postawa, którą Teilhard przyrównuje do postawy Prometeusza lub do walki Jakuba z Aniołem, a która polega na ogromnym, pełnym pasji wysiłku zmierzającym do ujarznienia świata, tak by stał się dla człowieka źródłem pożywienia i wzrostu. W świetle obserwacji Natury taka postawa naukowca odsłania się jako zgodna z ogólnym ruchem życia, które zmierza zawsze ku większemu wysiłkowi dla zdobycia większej świadomości i wzrostu ducha. Badania naukowe współdzia-

<sup>3</sup> Główną bazę źródłową dla tej części artykułu stanowią następujące prace P. Teilharda de Chardin: *La Vie Cosmique* (1916), w: *Ecrits du temps de la guerre*, Paris 1965, s. 1—61; *La Maîtrise du Monde et la Règne de Dieu* (1916), *tamże*, s. 63—84; *La lutte contre la multitude* (1917), *tamże*, s. 109—132; *L'Ame du Monde* (1918), *tamże*, s. 215—232; *Note pour servir à l'Évangélisation des Temps nouveaux* (1918), *tamże*, s. 363—381; a także listy i dziennik: *Genèse d'une pensée. Lettres 1914—1919*, Paris 1961; *Journal, tome 1 (Cahiers 1—5)*, Paris 1975.

łają więc w bezwzględnym, niepowstrzymanym pędzie powszechnej Ewolucji i dlatego są trudem równie istotnym i koniecznym, jak ona sama.

Taka koncepcja badań naukowych jest bogata w konsekwencje, tak gdy chodzi o rozumienie samej nauki, jak i dla postawy, jaką wobec niej trzeba zająć. Prowadzi ona najpierw do uświadomienia sobie wielkości nauki, ale potem również do odkrycia jej słabości i ograniczeń. Skoro nauka jest współpracą w dalszych stadiach ewolucji, to stwarza człowiekowi szansę aktywnego uczestniczenia w głównym dziele, jakie się dokonuje we Wszechświecie, w tym ostatecznym i absolutnym procesie, w który człowiek i tak jest nieuchronnie uwikłany przez całe swe organiczne powiązanie z resztą Kosmosu. W ten sposób nauka jawi się jako możliwość działania w pewnym sensie świętego, sakralnego, bo złączonego z dziełem stwarzania (czy samo-stwarzania) Wszechświata. Jako taka żąda ona dla siebie nieograniczonych perspektyw rozwoju. Każę wierzyć, że gdzieś u kresu swych możliwości pozwoli dotknąć sekretu Rzeczywistości i da zapanować nad Złem. Nie wolno więc kłaść z zewnątrz tam jej nieskrępowanemu rozwojowi, w szczególności trzeba jej pozwolić wszystkiego próbować, badać po omacku wszystkie możliwe drogi, aż do natrafienia na nowy wymiar Prawdy. Tak więc nauka, raz uznana za zadanie święte, domaga się dla swych adeptów daleko idących uprawnień moralnych w dziedzinie ryzyka, prób i błędów. Z drugiej jednak strony wymaga od nich całkowitego poświęcenia. Jeśli dzieło nauki jest kultem, trzeba je wykonywać z całą pasją, poświęcając dla niej swe osobiste korzyści. Naukowiec, który zrozumiał jej wezwanie, który podziela nadzieje związane z jej rozwojem, który czuje się włączony w dzieło o wartości absolutnej, staje się zapaleńcem i, zapierając się siebie, rośnie moralnie na służbie ideału Opanowania Ziemi (*Maîtrise de la Terre*) dla pełniejszego bytu Ludzkości.

Ale oto zaczyna się odczuwać ograniczenia Nauki. Najpierw granice nadziei, którą można z nią wiązać, potem granice jej własnych możliwości, a wreszcie granice jej uroku i władzy nad ludzkim sercem. Z biegiem lat Teilhard zdaje się coraz ostrzej widzieć, wraz z sobie współczesnymi, wszystkie te granice i coraz jaśniej widzi, że tym, co ich ożywia i podtrzymuje w pasji badawczej jest nie tyle sama treść i perspektywy nauki co swoista „religia Ziemi” (*religion de la Terre*) — jak ją nazywa. Nadzieje związane pierwotnie z Nauką odrywają się od niej i kierują, w pełnym niepokoju i napięcia oczekiwaniu, ku takiemu Bogu, który by mógł zaspokoić dążenia obudzone przez niespełnione obietnice Nauki.

Pierwsze ograniczenie zadowolenia, jakie Nauka może dać człowiekowi, szukającemu w niej wypełnienia istotnego życiowego powołania wynika ze sposobu, w jaki uczestniczy ona w Postępie świata. Przy prezen-

townym tu bowiem rozumieniu nauki, jej istotna wartość nie leży w niej samej. Nie jest nią właściwa jej funkcja zaspokajania głodu wiedzy ani kształcenie władz poznawczych tego, kto ją uprawia, lecz władza, którą daje człowiekowi nad zasobami materii i energii. Nauka czerpie więc swą główną wartość z możliwości zastosowań praktycznych, bo to przez nie staje się Opanowaniem Świata, niezbędnym etapem Ewolucji. Otóż tylko bardzo nikła część włożonego trudu i otrzymanych wyników znajduje ujście w zastosowaniach praktycznych nauki. Większość wyników służy kompletowaniu teorii lub mozolnemu wykrywaniu jałowych kierunków poszukiwań. Przeważająca część trudu zostaje więc nie zużyta, lub wręcz jest nieużyteczna dla dzieła kosmicznego rozwoju. I jest to bolesne tym bardziej, im ściślej wiąże się wartość nauki z jej współpracą w dziele Ewolucji.

Inną, mocniej wyakcentowaną przez Teilharda barierę nadziei, jakie można wiązać z nauką, odkrywa się przyglądając się jednocześnie jej metodom i jej przedmiotowi: światu w toku stawania się. Jeśli z rezultatów nauki wyłania się ogólny obraz rozwoju kosmicznego tworzywa, w którym organizuje się ono nabywając coraz nowych jakości, nieznanych na poprzednich etapach, to nie ma podstaw, by się rozsądnie spodziewać, że będzie można kiedykolwiek zdominować całkowicie życie, ograniczając się do poznania praw rządzących tylko najprostszymi elementami powstającej Całości. Zwłaszcza z pojawieniem się człowieka w tworzenie świata wprzęga się nieuchronnie całkiem inny rodzaj praw społecznych i moralnych i tylko one mogą zapewnić dalszy bieg Ewolucji w stronę wzrostu ducha. Jeśli, jak na to wszystko wskazuje, istotny kierunek Ewolucji przebiega od bezładnej mnogości do zorganizowanej jedności, od Materii do Ducha, to nauka o materii, ograniczona przez swą metodę do zjawisk dostępnych naszym zmysłom, pozostanie na zawsze bezradna wobec Tajemnicy Wszechświata.

Tymczasem zaś zadania postawione nauce przez potrzeby ludzkości — już nawet nie przez potrzebę nieustannego rozwoju, lecz zwykłego przetrwania — stale rosną. Z rozwojem ludzkości rośnie ich złożoność i ich rozwiązanie wymaga coraz większego nakładu energii, uwagi, inteligencji, serca. Nauka nie przestaje potrzebować zapalonych uczniów, którzy poświęciliby się jej ze świętą gorliwością, ale nie obiecuje już odkryć im twarzy tego Boga, którego niegdyś mieli nadzieję osiągnąć przez swój odważny trud pełen wyrzeczeń. Nauka pociąga człowieka, otwierając perspektywę dostępu do sprawy najistotniejszej dokonującej się we Wszechświecie, lecz nie może wskazać kresu tego dzieła ani dać wystarczającej racji podjęcia moralnego trudu, do którego wciąga i którego stale wymaga. Dla rozpalenia serca ludzkiego takim ogniem, jaki jest niezbędny do wypełnienia zadań stawianych nauce przez życie, potrzebna

jest energia z zewnątrz: pomoc religii zdolnej objawić Ideał, któremu można służyć, poświęcając się z całym zapalem badaniom naukowym.

Pod koniec wojny Teilhard mówi coraz wyraźniej, coraz bardziej otwarcie o „religii Ziemi” (*religion de la Terre*) lub „religii świętej Ewolucji” (*religion de la sainte Evolution*), właściwej współczesnemu człowiekowi, a przeciwstawionej tradycyjnemu chrześcijaństwu. Człowiek współczesny, to człowiek, który szuka nowej religii, bo w starej nie znajduje objawienia Boga, za którym tęskni jego serce. Czymże jest dla Teilharda ta nowa religia? Splotem pewnej naturalnej wiary, nadziei i miłości, które zastąpiły w sercu ludzi współczesnych chrześcijańskie cnoty teologiczne, a których ogólna tendencja zależy w znacznej mierze od tego, co im się ukazało w wyniku rozwoju nauk przyrodniczych. Ponieważ, historycznie, rozwój nowożytnej nauki dokonał się w atmosferze wzajemnej nieufności a czasem jawnej walki z oficjalnym chrześcijaństwem, i ponieważ, z drugiej strony, człowiek, zwłaszcza zaangażowany w wielkie, przerastające jego indywidualne dążenia sprawy, potrzebuje absolutnego Ideału, nowożytny naukowiec umieścił swoją wiarę, swoją nadzieję i swoją miłość w sferze, która była mu bliska i droga, w dziele, które wyłaniało się z odkryć nauki. Nauka pokazała człowiekowi jego rozliczne powiązania ze światem materialnym; z tym światem, który w długotrwałym, mozolnym procesie ewolucji zdaje się nieodwracalnie postępować w stronę życia i świadomości. Wizja kosmicznego stawania się zorientowanego ku stanom coraz pełniejszej i doskonalszej organizacji pozwoliła zrozumieć całość faktów odkrywanych przez naukę — nic więc dziwnego, że człowiek współczesny ujrzał w Ewolucji wydarzenie centralne i ostateczne Wszechświata. Dostrzegł w niej pierwiastek absolutny, boski. To dlatego wyraził swą potrzebę życia dla absolutnego Ideału w terminach współpracy z Ewolucją i budowy lepszej przyszłości dla Ludzkości, która jest zwieńczeniem i przedłużeniem dzieła Ewolucji. Nawet kiedy budowa takiej przyszłości przy pomocy tych tylko środków, których dostarcza nauka, okazała się niemożliwa, człowiek nie przestał zwracać się ku realizacji wszechogarniającego dzieła, które obejmuje najogólniej terminem Ewolucja.

„Religia Ziemi”, tak jak ją Teilhard przedstawia w swych pierwszych studiach, jest raczej oczekiwaniem czy potrzebą ostatecznej odpowiedzi na dążenie ludzkiego serca urzeczzonego niepowszymanym rozwojem Natury, niż prawdziwą religią. Wartości, na które uwrażliwiło człowieka odkrycie Ewolucji, są związane z ziemskim postępowaniem ludzkości. Człowieka nauki zafascynował ogrom materialnego świata kryjącego niezbadane zasoby energii obiecujące podtrzymanie, ożywienie, a także rozumną kontrolę oraz czynny wpływ na dalszą ewolucję życia biologicznego, także ludzkiego. Ludziom wychowanym przez pasję naukową

szczególnie bliskie stały się wartości organizacji społecznej wiążącej jednostki ludzkie w zespoły analogiczne do żywych organizmów wielokomórkowych: wśród nich wartość badań i prac prowadzonych kolektywnie dla zmiany warunków życia na ziemi, wartość jedności, cały zespół wartości moralnych, które podporządkowują interesy indywidualne wielkim zadaniom wspólnym. Nauczono się cenić zwłaszcza konkretne osiągnięcia w dziedzinie poprawy warunków życia i walki z cierpieniem i niesprawiedliwością społeczną. W tym kontekście oczekiwana i poszukiwana „religia Ziemi” miałaby być takim objawieniem Boga, które by pozwoliło człowiekowi zrealizować ten zespół wartości, które by go zobowiązało do ich realizacji, usankcjonowało je wszystkie swym najwyższym autorytetem, czyniąc z ich wypełnienia zasadniczy akt kultu Boga. Bóg Ewolucji powinien się objawić jako absolutne dopełnienie świata wartości odkrytych dzięki dostrzeżeniu fascynującego ogromu Wszechświata i pełnemu pasji podjęciu wielkich zadań doczesnych stojących przed ludzkością. Tak więc pojęcie „religii Ziemi” zdaje się oznaczać we wczesnych pismach Teilharda mniej lub bardziej świadome oczekiwanie człowieka zaabsorbowanego przez trud poprawy warunków materialnych i społecznych ludzkiego życia, w szczególności przez trud badań naukowych, na ostateczne, absolutne ujawnienie sensu i potwierdzenie wartości jego przedsięwzięć, które by mu dało rację i siłę, by się im jeszcze bardziej bez reszty poświęcić. To również wszystkie usiłowania, głównie intelektualne, by sobie wizję takiego Boga skonstruować, gdy sama nauka nie pozwala go odkryć.

Główną osią religijnych pism Teilharda jest od początku, od 1916 r., od *La Vie Cosmique*, przekonanie, że tylko Kościół przechowuje Wiarę, za którą tęskni i której szuka świat współczesny. W epoce, gdy Teilhard zaczyna pisać, wszystkie pozory zdają się jednak temu przeczyć. Kościół i świat mówią dwoma zupełnie różnymi językami i nie rozumieją się nawzajem. Stąd Kościół nie zna i nie umie uznać najwznioślejszych dążeń przenikających świat. Broni, i słusznie, praw jednostki; ofiaruje zbawienie wieczne każdej poszczególniej duszy, ale nie zna lub nie pamięta objawionych mu kosmicznych wymiarów tego zbawienia. Tymczasem człowiek współczesny, upojony wizją wszechogarniającej ewolucji i ogólnoludzkich dzieł do wykonania w jej ramach, nie jest zainteresowany indywidualistycznym aspektem doktryny chrześcijańskiej, nie ma do niego zaufania, tym bardziej że Kościół okazał się nieprzychylny wobec jego nadziei wyrażonych w pojęciach Ewolucji i Postępu.

Objawienie powierzone przez Boga Kościołowi zawiera Prawdę, której świat potrzebuje, lecz na to, by świat mógł ją przyjąć, trzeba ją zintegrować z całością jego świadomości i dążeń. Objawienie ukazuje jedynie „wnętrze” (*le dedans*) — istotę, oraz „przedłużenie” (*le prolongement*) —

ostateczne cele rzeczywistości ziemskiej. Leży w sferze prawd wiecznych i niezmiennych, a więc nie dotyczących wprost konkretnych warunków życia na ziemi. Zatem w dziedzinie ziemskiej ewolucji należy zostawić miejsce dla poszukiwań i zdobyczy wiedzy ludzkiej, żeby dopiero później uzupełnić je światłem Ewangelii. Trzeba więc unikać zastępowania nauki teologią, ale z drugiej strony nie można budować teologii w kompletnym oderwaniu od problemów, poszukiwań, pragnień świata. Rola wyznaczona chrześcijaństwu przez pierwsze pisma Teilharda ma polegać na poprowadzeniu nowożytnego świata aż do końca drogami, które zaczyna on odkrywać pod postacią „wiary w Ewolucję”. Dążenia bowiem współczesnego człowieka odpowiadają Prawdzie: mianowicie tej historycznej i konkretnej części Prawdy, którą można osiąść tylko dzięki wysiłkom ludzkiej wiedzy: tej części Prawdy, o której Objawienie wprost nie mówi. Ale również ta część Prawdy jest zawarta w Bożym planie i ma swoje przedłużenia w dziedzinie nadprzyrodzonej — przedłużenia, które chrześcijanie powinni odkryć studiując Objawienie pod kątem oczekiwań nowych czasów.

Poprzez swą ideę Chrystusa Kosmicznego, wydobytą z doktryny św. Pawła, Teilhard ma nadzieję osiągnąć taki punkt widzenia, z którego chrześcijaństwo ukazuje się rzeczywiście jako ta religia, której potrzebuje człowiek współczesny. Jest to jednocześnie spojrzenie, w którym Chrystus ma się ukazywać jako Zbawca Ewolucji. Już tradycyjne pojęcia świętych obcowania i mistycznego ciała Chrystusa, rozwinięte konsekwentnie aż do końca, pokazują, że niesłuszne jest uważanie chrześcijaństwa za religię wyłącznie indywidualistyczną. Nowy świat wybranych tworzy całość zjednoczoną nie tylko jednością poszczególnych dusz z Bogiem, lecz także poprzez więź i zbawczą wymianę darów między duszami; nie tylko przez boski wpływ Łaski, lecz również przez uwielbione Ciało, miłujące Serce i przelaną Krew Chrystusa zmartwychwstałego. Świat ostateczny jest więc w swej strukturze analogiczny do świata doczesnego: podobnie zwarty i „organiczny”. Można więc przenieść nań tę pasję, która skłania do adorowania wielkiej jedności Natury odkrywanej przez naukę. Możliwość tego przeniesienia pozwala już kochać Boga w ten sam sposób, w jaki uczony zwraca się z podziwem ku Naturze, lecz nie daje jeszcze podstaw, by Go kochać w Naturze i poprzez samo umiłowanie ziemskiego dzieła człowieka.

Teilhard de Chardin twierdzi, że istnieje możliwość miłowania Boga poprzez umiłowanie Ziemi i że ta możliwość staje się jasna, odkąd się uzna do końca i ze wszystkimi konsekwencjami wcielenie Syna Bożego w świat, który jest materialnym fundamentem ludzkości. Jeśli jest prawdą (jak na to wskazuje „intuicja panteistyczna”), że cały Kosmos jest przedłużeniem ciała każdego człowieka, jest to tym bardziej praw-

dziwe w odniesieniu do Słowa, które stało się Ciałem po to, by być głową całego stworzenia. Skoro tak, to Chrystus ma, w tym znaczeniu, ciało tak rozległe jak Wszechświat mozolnie wznoszący się ku wyżynom ducha i to On je ożywia. Upojony tą myślą, która staje się światłem całego jego życia duchowego, Teilhard, począwszy od pism z okresu pierwszej wojny światowej, rozwija ją w dwóch kierunkach. Jeden nazywa „Ewangelią Chrystusa Kosmicznego” a drugi „Ewangelią trudu (*effort*) ludzkiego”.

Świadomy centralnej i jedynej roli Chrystusa w dziele stworzenia, Teilhard próbuje przedstawić ją w świecie takim, jaki poznał dzięki nauce: w świecie Ewolucji. We Wszechświecie, gdzie wszystko ze wszystkim jest organicznie powiązane i gdzie wszystko ma swą konieczną podstawę w materii, Słowo, które przychodzi uświęcić wybrane dusze, nie może nie wciągnąć w to dzieło całości Kosmosu. Cały Wszechświat jest objęty, przeniknięty i kierowany przez Chrystusa, który dokonuje w nim swego dzieła uświęcenia. Dopełnia On budowy swego mistycznego Ciała, posługując się przy tym naturalnym rozwojem świata, który w Nim jest stworzony i w Nim ma swój wzrost. W ten sposób, włączając w dzieło budowy Niebieskiego Jeruzalem naturalny pęd Ewolucji, Chrystus nadaje jej nowy blask i uświęca ją. Staje się to szczególnie wyraźne od chwili pojawienia się na Ziemi człowieka. Wolny i świadomy swego życia wewnętrznego buntuje się on przeciw obowiązkowi włączenia się w powszechne, jednoczące Wszechświat dzieło Ewolucji. Nie umie znaleźć sam ku temu dostatecznych racji. I dopiero właśnie Syn Boży wcielony, ukrzyżowany i chwalebny, przez swoją miłość, przez swą naukę moralną, przez pociągającą moc łaski i przez komuniję z duszami staje się zasadą nową i nieoczekiwaną zjednoczenia ludzkości i świata w Bogu. Przez swój krzyż czyni On użytecznymi dla tego dzieła wszystkie cierpienia, błędy i klęski, całe Zło kosmiczne. Objawia człowiekowi, który poczuł i zrozumiał zew jedności ze Wszechświatem, temu człowiekowi, który pragnie poświęcić swe życie dziełu powszechnemu i nieprzemijającemu — wypełnienie jednocześnie dostępne i absolutne jego nadziei. Zaspokaja w sposób nieskończenie doskonalszy pragnienie adoracji zrodzone z odkrycia wielkości Wszechświata.

Podczas wojny Teilhard stale poszerza i wzbogaca wizję najwyższego i wszechobejmującego panowania Chrystusa nad każdą rzeczywistością ludzką, społeczną, kosmiczną, którą bierze za przedmiot swych rozważań. Ale wizja kosmicznej roli Chrystusa była mu potrzebna przede wszystkim do uzasadnienia z chrześcijańskiego punktu widzenia pasji naukowej. Wyciąga więc z idei kosmicznego ciała Chrystusa wnioski na temat wagi dzieła Ewolucji przedłużonego przez Postęp, w szczególności przez postęp badań naukowych. Jako uczestniczący w dopełnianiu ciała Chrystusowe-

go, Jego „Pleromy”, postęp ten, jego zdaniem, jest dziełem świętym. Teilhard próbuje wyjaśnić bliżej, na czym konkretnie polega ta święta funkcja nauki i w ogóle dzieła opanowania świata. Na pewno chodzi w nim o skuteczne podtrzymywanie życia na ziemi, jak długo Chrystus potrzebuje nowych dusz, by je powoływać do jedności z sobą. Być może jest to również zadanie doskonalenia władz organicznych, psychicznych człowieka dla umożliwienia naturalnej ewolucji duszy ludzkiej. Może wreszcie również przygotowanie tworzywa materialnego dla ostatecznego kształtu świata. W każdym razie jest ono niezbędną częścią jedyne- go procesu stwórczego, dokonywanego przez Boga w Chrystusie i od- kąd staje się to jasne dla naukowca-chrześcijanina, odtąd może z całym spokojem, wyzwolony od udręki, że dzieli swą miłość między dwóch panów, podjąc trud swoich badań całym sercem, jak czyn kultu, jak realizację cnoty teologalnej: miłości do Boga wcielonego we Wszech- świat. W tej perspektywie trud badań winien być podjęty z całą go- towością do wszystkich poświęceń, jakich on wymaga. Będzie on wtedy przyjęty przez Boga w jedności z Ofiarą Krzyża, która zbawia Ewolucję. Konsekwentnie dzieło podejmowane przez naukowca jest równie święte jak dzieło kapłana celebrującego święte rytury, a on sam im bardziej oddaje się mu z pełnym poświęceniem, im bardziej dla niego zapiera się siebie, im bardziej jest gotów zapłacić każdą cenę i podjąc każde ryzyko, której ono zażąda, tym bardziej się uświęca.

Wnioski, które Teilhard wyciąga z uznania pracy naukowej za współ- udział w dziele eschatologicznego przekształcania świata, idą jeszcze dalej. Jeśli w prawdziwie ewangelicznej perspektywie praca naukowca jest tak święta, trzeba koniecznie, by Kościół zmienił swe praktyczne nastawienie do współczesnego świata. Powinien on się nawrócić ku jego sposobowi patrzenia, przyjąc jego punkt widzenia za bazę dla ewangeli- zacji nowych czasów. Dla pociągnięcia ku Ewangelii naukowca — współ- pracownika powszechnej Ewolucji, Kościół powinien podjąc trud zrozumie- nia jego duszy, jego dążeń, przyswoić sobie jego punkt widzenia i po- kazać mu Chrystusa na przedłużeniu wyników jego nauki i w perspek- tywie jego nadziei. By móc to uczynić, trzeba nie tylko okazać się za- sadniczo przychylnym wobec wysiłków i zmagających, którymi żyje świat, lecz również zatroszczyć się o rozwinięcie własnej doktryny w kierunkach wskazanych przez oczekiwania współczesnego człowieka. By pokazać, jak Ideał chrześcijański odpowiada na tęsknotę naukowca za Bogiem adorowanym poprzez Naturę, trzeba uwidocznic więzi podporządkowujące świat Bogu w Chrystusie. Powinno to stworzyć bazę doktrynalną zdolną umotywować należycie wysiłki zmierzające do opanowania świata i po- stępu; dać taką odwagę apostołom nowych czasów, żeby potrafili po- kazać w swym praktycznym życiu, jak czci się jedyne- go Boga przez

pełen pasji kult Ziemi. Teilhard nie ogranicza się jednak do pragnienia stworzenia takiej grupy ochotniczych świadków schrystianizowanego stosunku do nauki. Uważa, że tę formę życia chrześcijańskiego, zaangażowanego bez reszty w świat, trzeba w jego epoce wdrażać wszystkim wierzącym. Żąda, by pokazać horyzonty nauki wszystkim ludziom. Pragnie, by uwrażliwiać wszystkich na wielkie wezwanie Kosmosu, przed rozpoczęciem właściwej ewangelizacji. Wiara bowiem w przyszłość Wszechświata, idea wszechogarniającej Ewolucji stwarzają podstawy wspólnej wiary całej dojrzałej ludzkości zdolnej wtedy przyjąć Ewangelię Chrystusa Kosmicznego w całym jej bogactwie, pięknie i ożywczej mocy.

Ostatecznie więc to nauka otwiera duszę ludzką przez dążenia „pan-teistyczne”, przez „religię Ewolucji”, na pełne przyjęcie Ewangelii, która ze swej strony uzupełnia wizję świata stworzoną przez naukę, dając jej nieprzewidziane dopełnienie i tchnąc nowy dynamizm w jej poszukiwania. W tym ujęciu ewangelizacja naukowca nie polega, prawdę mówiąc, na jego nawróceniu, lecz jest potwierdzeniem jego „naturalnej” wiary przez ukazanie mu jej dopełnienia i ostatecznej sankcji w Chrystusie-Zbawcy Ewolucji. Za to przeciętny chrześcijanin, mierny i oziębły, powinien nawrócić się ku bezinteresowności pasji poszukiwań i zmagañ o postęp, by wreszcie zrozumieć i przeżyć w pełni swoją wiarę. Naukowiec, dzięki swym wysiłkom, trwa już w życiorodnym nurcie Ewolucji. Ewolucja, życie nie myli się. Zdąza zawsze ku pełniejszemu bytowi. Odkąd stało się świadome siebie potrzebuje jedynie nowej jasności widzenia, by postępować świadomie tam, dokąd dążyło zawsze instynktownie. To dlatego tylko potrzebuje ono objawienia; dlatego oczekuje objawienia tego Chrystusa, za którego czynem stwórczym zdąza nieuchronnie od początku.

## 2. ODKRYCIE CZASU A SENS KRZYŻA

(Pisma z lat 1919—1939)<sup>4</sup>

Okres między dwiema wojnami światowymi jest niewątpliwie w życiu Teilharda okresem, w którym był najbardziej czynny jako nauko-

<sup>4</sup> Główną bazę źródłową dla tej części artykułu stanowią następujące prace P. Teilharda de Chardin: *Note sur la Christ universel* (1920), w: *Oeuvres*, t. 9: *Science et Christ*, Paris 1965, s. 37—44; *Science et Christ ou Analyse et synthèse* (1921), tamże, s. 45—62; *Pantheïsme et Christianisme* (1923), w: *Oeuvres*, t. 10; *Comment je crois*, Paris 1969, s. 71—91; *Le sens humain* (1929), w: *Oeuvres*, t. 11; *Les directions de l'avenir*, Paris 1973, s. 19—44; *Le Christianisme dans le Monde* (1933), w: *Oeuvres*, t. 9: *Science et Christ*, Paris 1965, s. 129—145; *L'Incroissance moderne* (1933), tamże, s. 147—153; *Christologie et Evolution* (1933), w: *Oeuvres*, t. 10; *Comment je crois*, Paris 1969, s. 93—113; *La découverte du passé* (1935), w: *Oeuvres*, t. 3; *La vision du passé*, Paris 1957, s. 257—269; *Quelques réflexions sur la conversion du Monde* (1936), w: *Oeuvres*, t. 9: *Science et Christ*, Paris 1965, s.

wiec — paleontolog. Po tym więc okresie można by się spodziewać szczególnego pogłębienia refleksji nad chrześcijańskim sensem nauki, nad przedstawieniem wartości chrześcijaństwa naukowcom. Gdy się jednak przyjrzy bliżej temu, co nowego wnoszą pisma tego okresu do interesującego nas problemu, okazuje się, że powyższe oczekiwania nie są w pełni zaspokojone. Nie dlatego, żeby Teilhard nie pisał w tym czasie na temat roli nauki, a w szczególności dyscyplin przyrodniczych, z którymi był bezpośrednio związany, i to w sposób bardziej wnikliwy niż poprzednio. Nie dlatego, żeby zaniechał rozwijania swego projektu prezentacji chrześcijaństwa światu współczesnemu; owszem wzbogaca go o wiele ważnych aspektów. Odnosi się jednak wrażenie, że jego główna troska odwraca się od zagadnienia ewangelizacji świata nauki, które pochłaniało go w latach pierwszej wojny światowej.

Jego zainteresowanie coraz wyraźniej kieruje się w inną stronę. Spróbujmy prześledzić przebieg i racje tej przemiany.

W omawianym okresie Teilhard z pewnością precyzyjniej niż poprzednio wyróżnia rolę poszczególnych dyscyplin naukowych, określa zwłaszcza wkład nauk o historii Ziemi w rozwój społecznej świadomości ludzkości. Dzięki wysiłkom kilku pokoleń badaczy, nauki te pozwoliły na wykształcenie ewolucyjnej wizji świata. Wartość tego odkrycia tak dla myśli świeckiej jak religijnej rośnie w oczach Teilharda z upływem lat. Jednak o tym największym odkryciu czasów nowożytnych, o tym największym wkładzie nauk przyrodniczych w rozwój intelektualny człowieka mówi on coraz częściej w czasie przeszłym: zasadnicze dzieło geologii i paleontologii jest już dokonane, albo będzie wypełnione w niedalekiej przyszłości. Z biegiem czasu dyscypliny te tracą i będą tracić nadal na znaczeniu. Nie obiecują już one znaleźć nic naprawdę fascynującego, tracą urok boskiej tajemnicy, ich zgłębiania nie ożywia już religijny zapał. Ich drogocenny owoc przestał być ich własnością: stając się powszechnym dobrem ludzkości, staje się punktem wyjścia dla innego typu poszukiwań. A ponieważ to właśnie ten owoc historii naturalnej: „wiara w świat”, nadzieja na wspaniałą przyszłość Ziemi przyciąga uwagę Teilharda, przestaje go stopniowo fascynować jego własna dziedzina badań naukowych. W związku z tym nie mówi w tym okresie, przynajmniej bezpośrednio, o tym co daje wiara chrześcijańska, w codziennej pracy, odkrywcy pierwszych śladów życia na formującej się planecie, ani o duchu, który ożywia jego wysiłki. Ten Chrystus, którego wygląda „wiara

155—166; *La Mystique de la Science* (1939) w: *Oeuvres*, t. 6: *L'énergie humaine*, Paris 1962, s. 201—223; a także korespondencja zawarta w zbiorach: *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier*, Paris 1974; *Lettres inédites à un savant de ses amis, „Christus”* (Paris) 14 (1967), s. 238—258; *Lettres de voyage 1923—1955*, Paris 1962; *Lettres à Léontine Zanta*, Bruges—Bruxelles—Paris, 1965; *Accomplir l'homme, Lettres inédites 1962—1952*, Paris 1968.

w Świat”, kryje się za plecami badacza przeszłości. Dzięki swej pracy znawca dawnych etapów ewolucji może lepiej niż inni ocenić ogrom i wspaniałość powszechnego królestwa Zbawiciela, lecz za cenę całkowitego odwrócenia perspektywy swoich studiów. Jego trud przyczynił się do odkrycia nowych wymiarów wielkości Chrystusa, ale nie widać, żeby ten wzbogacony obraz Zbawiciela wybawiał od jałowej pustki trud drobiazgowej rekonstrukcji przeszłości. Usprawiedliwienie pasji geologa staje się coraz bardziej problematyczne, w miarę jak przestaje ona przyczyniać się w sposób istotny do budowy Przyszłości ogarniętej mocą i przyciąganiem Chrystusa Powszechnego. Perspektywy otwarte przez odkrycia nauk o przeszłości podniosły — twierdzi również Teilhard — społeczną rangę naukowca i wartość samej nauki, ale to nie badacz przeszłości Ziemi będzie z tego stanu rzeczy korzystał. Naukowiec-kapłan nowych czasów to będzie inżynier-konstruktor Przyszłości, który, wykorzystując oczywiście dane dotyczące dotychczasowych faz ewolucji, popchnie ją na nowe tory. To po stronie tych ludzi — wyznawców Postępu — jest teraz cała sympatia Teilharda, to im dedykuje teraz swe propozycje odnowy chrześcijaństwa. To im pragnie teraz przekazać bogactwo Ewangelii, a nie tyle (przynajmniej zgodnie z tym, co oświadcza w swych notach i artykułach) swym kolegom geologom.

Prawie wszystko to, co powiedzieliśmy o geologach i paleontologach, odnosi się również do fizyków, chemików i biologów w tradycyjnym rozumieniu. W tej mierze w jakiej trudnią się oni analitycznym rozbiorem materialnej osnowy bytów, dążą w kierunku pustki. Ich wiedza, po ustaleniu pierwotnej, fundamentalnej jedności Kosmosu, nie ma innego sensu jak przyczyniać się do opanowania energii Świata i Życia. Tu odnajdujemy stanowisko, które Teilhard zajął już w pierwszych swoich pismach. Z większą może precyzją podkreśla teraz, że to właśnie fizyka i biologia mają obecnie sens tylko o tyle, o ile się przyczyniają do budowy lepszego świata jutra. Ich zadanie teoretyczne zostało wypełnione wraz z ukazaniem organicznej jedności Wszechświata i poprzez wkład w odkrycie wymiaru czasu.

Tak więc, wypracowując stopniowo swój program odnowy chrześcijaństwa, Teilhard coraz wyraźniej zwraca się ku tym, którzy są urzeczonymi zadaniem udoskonalania ludzkości, budową wspólnej przyszłości Ziemi. Jego odnowiona prezentacja Ewangelii dotyczy naukowców w tej mierze, w jakiej uczestniczą oni w duchowej przygodzie współczesności, którą Teilhard nazywa teraz chętnie „zmysłem tego, co ludzkie” (*le Sens Humain*) lub „wiarą w Świat” (*la Foi au Monde*). Teilhard sądzi przy tym, że ta „wiera w Świat” jest nieuniknionym następstwem ewolucyjnego obrazu świata. Wiąże ją tak silnie z odkryciem Czasu, że w praktyce prawie nie rozróżnia tych dwóch spraw. W związku z tym jego

propozycja przystosowania prezentacji Chrześcijaństwa do ducha nowych czasów przybiera postać próby wyłożenia Dogmatu w ramach Świata w ewolucyjnym rozwoju. W tej mierze, w jakiej jest to uzgodnienie obrazu Chrystusa z obrazem świata wypracowanym przez naukę, może ono interesować tych wszystkich, którzy się przyczynili do jego powstania — a więc przyrodników. W tym znaczeniu (może mniej bezpośrednio, niż by się można spodziewać) propozycje Teilharda rozwijane w okresie międzywojennym zwracają się także do ludzi nauki.

Bezpośrednio Teilhard zwraca się do każdego człowieka, w którym obudził się „zmysł tego, co ludzkie”. Wraz z tym nowym określeniem dawna idea „religii Ziemi” (*religion de la Terre*) nabiera nowego znaczenia i nowej wagi. Z jednej strony Teilhard nie stara się już koniecznie dowodzić, że to nowe dążenie ludzkości posiada wszystkie cechy religii. Przyznaje wyraźniej, że jest ono niepełne, że domaga się Objawienia i Chrystusa, dla odkrycia osobowego charakteru Całości, ku której się zwraca. Z drugiej jednak strony w tym, co stanowi wyraźną i niezaprzeczalną charakterystykę nowego nastawienia wobec świata, widzi dużo ostrzej nieodwołalną zdobycz ludzkości, nieodwracalną przemianę ducha ludzkiego, z którą odtąd każda religia, a zwłaszcza Religia prawdziwa, musi się liczyć. O ile z lektury pierwszych pism Teilharda można jeszcze wynieść wrażenie, że człowiek współczesny „wynałazł” „religię Ziemi”, ponieważ potrzebował jakiejś religii, a od prawdziwej odgradzały go bariery psychologiczne czy historyczne, o tyle z końcem lat dwudziestych autor stwierdza jasno, że podstawę współczesnych dążeń stanowi otwarcie się ducha ludzkiego ku nowym perspektywom, których nic już nie może zatrzyć w jego świadomości i sercu. Żadna religia w związku z tym, nie będzie go już mogła zaspokoić, jeśli nie nauczy się ona „uznawać, kochać i służyć z pasją Wszechświatowi” w solidarnym wysiłku całej ludzkości. „Zmysł tego, co ludzkie” wyznacza odtąd nieodwołalnie dla każdego człowieka pierwszy, naturalny świat wiary — wiary wspólnej tak chrześcijaninowi, jak badaczowi tajemnic Ziemi, odkąd wizja ewolucyjnego wznoszenia się Świata stała się wspólnym dobrem wszystkich ludzi. Wszystkie rozważania Teilharda dotyczące nowego spojrzenia na prawdę chrześcijaństwa mają odtąd za podstawę to właśnie przeświadczenie. Nie można więcej negować tego, co wszyscy już widzą. Jedyna rzecz, którą chrześcijaństwo może i powinno zrobić to zasymilować nowy sposób widzenia i podnieść na poziom nadprzyrodzony wiarę, która się z niego zrodziła. I na tym właśnie ma polegać niezbędna jego odnowa.

Próbując streścić Teilhardowski pogląd na rolę chrześcijaństwa w rodzącym się nowym świecie, trzeba w omawianym okresie koniecznie podkreślić zaostrzoną i wszechstronnie uzasadnioną świadomość jedyne

i niezastąpionego miejsca chrześcijaństwa w budowaniu przyszłości człowieka. Dzięki swym podróżom po całym globie i poznaniu wszystkich wielkich prądów duchowych i religijnych ludzkości Teilhard jest teraz absolutnie przekonany, że tylko chrześcijaństwo odkryło i przechowało pewne wartości, wśród nich zwłaszcza wartość osoby i związany z nią prymat miłości. Tym jednak, co najbardziej uderza w ewolucji poglądów Teilharda na sprawę odnowy teologii, jest ścisły związek, jaki widzi między postulowanym przeobrażeniem wykładu doktryny a odkryciem przez człowieka współczesnego wymiaru czasu. Poprzednio Teilhard sądził, że prawda objawiona znajduje się na całkiem innym poziomie niż odkrycia nauki; że wystarczy tylko ukazać, jak prawdy objawione stoją na przedłużeniu oczekiwań zrodzonych z poznania Przyrody. Obecnie dostrzega konieczność nowego wyrażenia prawd wiary, bo ramy myślowe, w których wyrażany był dotąd dogmat, nie przystają już do horyzontu myśli współczesnej. Czuć, że dla Teilharda odkrycie organicznego rozwoju wszechświata i odpowiedzialności, jaką ma zań człowiek, jest sprawą pierwszej wagi dla całego przyszłego rozwoju ludzkości. Konsekwentnie tu upatruje teraz sedna konfliktu między Kościołem a światem współczesnym. Jeśli świat nie chce przyjąć Chrystusa, jeśli chrześcijanie nie są już zdolni przyłgnąć całym sercem do swej wiary, to dlatego że doktryna Kościoła jest wyrażona w terminach, które zakładają nieruchomy obraz świata. Jediną drogą do uwolnienia chrześcijaństwa z atmosfery, w której się dusi, i jednocześnie do samorzutnego zniknięcia napięcia między nim a światem współczesnym jest uzgodnienie nauki Kościoła z perspektywami właściwymi „wierze w świat”, albo wręcz z ewolucyjnym obrazem świata. Potrzeba i wystarczy ukazać Chrystusa tak, by było widać, że jest Panem całej ewolucji kosmosu — a wszyscy (a przynajmniej najbardziej twórcza część ludzkości) nawrócą się do Niego. W pewnym sensie to zadanie jest proste: wystarczy pozwolić, by w duszy człowieka zaczęły swobodnie oddziaływać na siebie naukowa wizja świata i wiara chrześcijańska, a oczekiwana synteza musi w niej powstać. Tym niemniej duchowa rewolucja wywołana w ten sposób musi się okazać niezwykle brzemienna w skutki. Nowa wizja świata jest dla Teilharda tak dalece różna od dawnej, że nie wierzy już, by mógł w sposób właściwy rozumieć filozofów starożytnych. Podobnie w niektórych swych pismach sądzi, że chrześcijaństwo nie będzie mogło dłużej utrzymać liter swych dogmatów. W nowych warunkach ludzkiej świadomości całą naukę Ewangelii trzeba poszerzyć do wymiarów zadań człowieka względem ludzkości i wszechświata. Inaczej nie będzie interesować i przyciągać serc. Zgodnie więc z właściwym sobie sposobem patrzenia kreśli obraz „religi Przyszłości” (*une religion de l’Avenir*) na przedłużeniu osi starego chrześcijaństwa. W obliczu głębokiego przeobrażenia „myślą-

cej planety” (*la Terre pensante*) w dobie obecnej, niewiele będzie mogło pozostać bez zmian ze spuścizny chrześcijańskiej. Jedynie fundamentalna zasada powszechnego i całkowitego panowania Chrystusa nad wszelką rzeczywistością stanowić będzie — w myśl pewnych tekstów Teilharda — o ciągłości między dzisiejszym chrześcijaństwem a religią jutra.

Trzeba jednak przyrzeć się pismom, w których próbuje naszkicować konkretne linie teologicznej odnowy, aby właściwie zrozumieć to, co mówi o „religii przyszłości”. Chodzi mu bowiem w gruncie rzeczy o wydobyć z Ewangelii tych konsekwencji nauki Chrystusa, które dopiero dzięki szerokiemu spojrzeniu na ogrom zadań stojących przed ludzkością świadomą swej organicznej jedności, stają się widoczne. Widać też wielką troskę o to, by pozostając w zgodzie z dotychczasową nauką Kościoła, pokazać nowe, pozytywne aspekty podstawowych dogmatów, pokazać — jak mówi — ogień, tam gdzie dotąd zwracano uwagę tylko na dym. W tym duchu chce Teilhard przede wszystkim ukazać całą wielkość, piękno i moc Chrystusa zmartwychwstałego przez nadanie pełnego, konkretnego, „fizycznego i organicznego” sensu nauce o Ciele Mistycznym i o powszechnym królowaniu Chrystusa. To tu ma się dokonać zasadnicze pojednanie między wizją chrześcijańską i naukowym obrazem świata; to tu, dzięki wydobyć całej głębi teologii Pawłowej i intuicji św. Jana Ewangelisty, ma się okazać, że to Chrystus jest kochającym i przyciągającym wszystko ku sobie sercem wszechświata i całego jego rozwoju, także naturalnego; że to On zapewnia ostateczny tryumf całemu ludzkiemu trudowi podjętemu z miłości do Ziemi — ojczyzny człowieka. Niech tylko ludzie współcześni uwierzą i zobaczą u kresu dziejów ludzką twarz i serce kochające, jak oni, świat w rozwoju, a zgodzą się przyjąć i konkretne, historyczne Wcielenie (jest przecież prawem tego świata, że kto chce nań oddziaływać, musi weń wejść, musi się w nim konkretnie narodzić — a te narodziny zawsze są niepozorne) i wiodącą rolę Kościoła, tego pnia w łonie ludzkości, który przekazuje z pokolenia na pokolenie (mimo wszystkich swych ludzkich braków) konkretną obecność Chrystusa działającego w świecie. Będą też zdolni poddawać się prawu moralnemu Ewangelii, nawet gdy każe ona brać krzyż, odkąd zobaczą pozytywny jego aspekt: pełne bólu zwycięstwo stwórczej miłości nad siłami bezwładu i śmierci.

Żeby to wszystko mogło się jednak dokonać, trzeba, zdaniem Teilharda, obok ukazania wszystkich konsekwencji Zmartwychwstania, przemyśleć na nowo problem Zła, w szczególności dogmat o grzechu pierwotnym. To w nim upatruje on najtrudniejszy do przyjęcia dla człowieka współczesnego punkt doktryny chrześcijańskiej, punkt najtrudniejszy do wyjaśnienia. Myśli wszakże, że i tu rozwiązanie polega na zastąpieniu perspektywy statycznej widzeniem dynamicznym. Próbuje też

wyjaśnić, na czym ta zmiana ma polegać. W statycznym modelu wszechświata — mówi — zło polegało na zakłóceniu pierwotnego ładu, było czymś przygodnym; sens Odkupienia i Krzyża sprowadzał się do wyrównania, naprawienia, przywrócenia zburzonej harmonii. Tymczasem w świecie dynamicznym, w świecie nieustannie rodzącym się, Zło trzeba — jego zdaniem — widzieć jako nieuchronny „cień” samego czynu stwórczego Boga, nieunikniony element wszelkiego stawania się. Skoro tak, to Krzyż Chrystusa (i złączony z nim krzyż każdego z Jego uczniów) w świecie mozolnie wznoszącym się pod działaniem Boga i przy współpracy człowieka ku Jedności nie jest przede wszystkim czy wyłącznie naprawianiem win minionych, lecz przewyciężeniem poprzez cały konieczny trud (także trud cierpienia i śmierci) bezwładu Mnogości w nieustannym dążeniu do dopełnienia Wszystkiego w Bogu. Aby odnaleźć dla Boga serce człowieka współczesnego, trzeba więc, w zgodzie z jego naturalną tendencją, pozwolić mu zapomnieć przeszłość, by mógł się zwrócić całym swym sercem ku budowaniu przyszłości. Nie przesadzajmy w płaczu nad wczorajszym złem, którego zresztą nie da się uniknąć; zachowajmy raczej naszą energię, bo mamy coś o wiele ważniejszego do stworzenia przed nami — za cenę wielkich wyrzeczeń, wielkiego cierpienia i śmierci. Taki ostatecznie wydaje się sens rozważań Teilharda nad nowym przedstawieniem problemu Zła, rozwiniętych w okresie międzywojennym.

### 3. ODEJŚCIE OD PROBLEMU CHRYSZTIANIZACJI ŚWIATA NAUKI

(Pisma z lat 1940—1955)<sup>5</sup>

Dalszy zwrot w refleksji Teilharda na temat nauki i reformy chrześcijaństwa zaznacza się w przededniu drugiej wojny światowej i utrwała wraz z ukończeniem głównego jego dzieła: *Le phénomène humain*. Jest to zwrot, który uniemożliwia dalsze śledzenie w pismach Teilharda problemu wpływu zmian dokonanych w duszy ludzkiej przez rozwój nauki na kierunek koniecznej reformy Kościoła. Następuje bowiem w tym okresie rozbrat między jego refleksją nad sensem i rolą nauki a rozwijany-

<sup>5</sup> Nową orientację Teilharda w przedstawianiu roli nauki najlepiej (obok głównego dzieła: *Le Phénomène humain*, (1940), Paris 1956) ukazują następujące jego prace: *Quelques réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique* (1946), w: *Oeuvres*, t. 5: *L'Avenir de l'homme*, Paris 1960, s. 177—187; *Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine. La formation de la „Noosphère”* (1947), tamże, s. 199—231; *Le Rebondissement humain de l'Evolution et ses conséquences* (1947), tamże, s. 251—271; *L'Evolution de la responsabilité dans le monde* (1951), w: *Oeuvres*, t. 7: *L'activation de l'énergie*, Paris 1963, s. 211—221; *En regardant un cyclotron: réflexions sur le repliement sur soi de l'énergie humaine* (1953), tamże, s. 365—377; oprócz cytowanych wyżej zbiorów korespondencji także: P. Le Roy, *Lettres familières de Pierre Teilhard de Chardin mon ami. Les dernières années 1948—1955*, Paris 1976.

mi nadal propozycjami nowej prezentacji chrześcijaństwa. Jak już zaznaczyliśmy poprzednio, Teilhard jest coraz mniej zainteresowany rozwojem swej własnej dyscypliny: paleontologii, która jego zdaniem spełniła już swe dziejowe zadanie. W latach bezpośrednio poprzedzających wybuch wojny jego uwagę przyciąga natomiast coraz wyraźniej kryzys narastający w stosunkach społecznych, kulturalnych, ekonomicznych ludzkości. W tej perspektywie zauważa również kolosalną przemianę, jaka dokonała się (niemal na jego oczach) w dziedzinie organizacji badań naukowych. Z nieszkodliwego hobby małej garstki zapaleńców stały się one w ciągu kilku pokoleń jednym z najbardziej żywotnych, kolektywnych zadań ludzkości, gromadzącym wokół siebie ogromny potencjał ekonomiczny, techniczny, a przede wszystkim duchowy. Zjawisko nauki zaczyna go odtąd interesować głównie od tej strony: jako przejaw i wskaźnik kierunku obranego przez ewolucję świata w momencie zwierrania się rozbitej dotąd i nieświadomej swej jedności ludzkości w jeden organicznie związany blok, jako jedna z głównych funkcji rodzącej się „noosfery” (myślącej warstwy Ziemi). Własne doświadczenie kontaktu z nauką nie służy już odtąd Teilhardowi do wczucia się w duszę współczesnego człowieka, lecz do uchwycenia i opisanie fenomenu ludzkości w rozwoju, przedłużającym dzieło ewolucji. Wszeghogniająca ewolucja, która dotąd służyła mu za tło wyjaśniające przemianę dokonującą się w umysłowości współczesnej, staje teraz w samym centrum jego uwagi, staje się wprost przedmiotem jego badań. Rodzi się wielka Teilhardowska synteza dziejów Ziemi, w której nauka ukazana jest jako przejaw rodzącej się kolektywnej świadomości i odpowiedzialności człowieka za dalszy rozwój własny i całego Kosmosu, jako jeden z głównych organów zbiorowego bytu pobudzanego do życia i pociąganego do zjednoczenia przez główny Motor i Centrum wszelkiego stawania się we Wszeghświecie — Chrystusa, Pana Ewolucji (*le Christ-Evoluteur*).

Podczas gdy nauka i jej związek z Chrystusem widziany jest niemal wyłącznie w ten globalny sposób w ramach wypracowanej w latach drugiej wojny światowej syntezy dziejów, refleksja Teilharda nad potrzebą odnowy teologii, dopracowywana jeszcze w szczegółach, rozwija się nadal na dawnej płaszczyźnie: na płaszczyźnie wsłuchiwania się poprzez własne serce w dążenia i niepokoje współczesnego człowieka<sup>6</sup>. Ponieważ jednak serce to traci cały entuzjazm dla odkrywania minionych faz rozwoju Ziemi a stara się współczuć z falą potężnych ruchów politycznych, społecznych, intelektualnych wstrząsających Globem, człowiek, któremu pragnie teraz przybliżyć Ewangelię, to już nie naukowiec, lecz ateistyczny „neo-humanista” stawiający na solidarność ludzkości w wal-

<sup>6</sup> Typowym przykładem takiego podejścia jest szkic: *Le Coeur du problème* (1949), w: *Oeuvres*, t. 5: *L'Avenir de l'homme*, Paris 1960, s. 339—349.

ce o postęp społeczny. Zasadniczy program odnowy pozostaje ten sam, ale jego związek z odkryciami dokonanymi przez nauki o Ziemi, a tym bardziej z pasją naukową, zaciera się.

W ostatnim dziesięcioleciu życia Teilharda powstają dwa „manifesty” adresowane do odpowiedzialnych za formację młodych kadr jezuitów, w których porusza sprawę przygotowania ich do życia na najbardziej ożywionym froncie ludzkich poszukiwań<sup>7</sup>. Przekazując następnemu pokoleniu swe własne, nierzadko gorzkie doświadczenie, nalega wprawdzie nadal z młodzieńczym zapałem pierwszych pism, by uczyć młodych stąpić w jedno wyłączną miłość do Boga z pasją wspólną całej ludzkości: z troską o kształt jutrzejszego świata, ale jednocześnie stwierdza otwarcie, że ta ostatnia wyrazić się już musi w innych dziedzinach zainteresowań i wiedzy niż te, którym on poświęcił swe życie. W ten sposób tych, którzy pragną śledzić dalszy rozwój problemu syntezy wiary i pasji naukowej w duszy ludzkiej odsyła niejako do nowych doświadczeń następnego pokolenia.

\* \* \*

Rzut okna na rolę, jaką w twórczości Teilharda odegrało pragnienie pojednania świata nauki i chrześcijaństwa, na sposób, w jak próbował go dokonać, pozwala chyba na tę pierwszą, przybliżoną ocenę: Teilhard był człowiekiem głęboko tkwiącym w kulturze swego środowiska i swego czasu, które nie we wszystkim są już naszą kulturą i naszym czasem. W ciągu życia samego Teilharda perspektywa patrzenia na rolę nauki w życiu i rozwoju ludzkości zmieniała się i sam autor zdawał sobie z tego sprawę. Ocena dzieła Teilharda, zainspirowanego zwłaszcza w początkowej fazie specyficzną wizją nauki i jej konfliktu z jednostronnie ujmowanym chrześcijaństwem, winna być dokonywana ze świadomością tej historycznej i psychologicznej perspektywy. Łatwiej wtedy wydobyć z dzieła Teilharda to, co może być inspirujące i dziś, bez ulegania złudzeniom, z których sam autor z biegiem lat się wyzwalał. Łatwiej też dostrzec zalety i braki wizji chrześcijaństwa, którą proponował.

<sup>7</sup> Są to: *Sur la valeur religieuse de la Recherche* (1947), w: *Oeuvres*, t. 9: *Science et Christ*, Paris 1965, s. 255—263 i *Recherche, Travail et Adoration* (1955), tamże, s. 281—289.

## LA CONCEPTION TEILHARDIENNE DE LA RECONCILIATION DU MONDE DE SAVANTS AVEC LE CHRISTIANISME

## Résumé

Une intention apologétique, à savoir celle de réconcilier l'homme moderne avec l'Eglise, constitue un ressort important de toute oeuvre intellectuelle de P. Teilhard de Chardin. Comment se profilait le thème de la présentation du christianisme accordé aux besoins des hommes de science au cours de la longue vie de recherche de Teilhard? Quel rôle y jouaient sa formation et sa passion scientifiques? On essaie de répondre à ces questions en respectant le développement de la pensée de Teilhard à ce propos. On en distingue trois périodes: 1916—1919, 1920—1939, 1940—1955, dont la première est la plus importante pour la question. C'est au début de sa pensée originelle que Teilhard conçoit sa vision du Christ-Universel comme la réponse à la recherche d'une révélation nouvelle de part des savants passionnés. Pendant les années suivantes, Teilhard discerne mieux la contribution spécifique des sciences de la nature à la culture moderne, il se met à dessiner un projet de la présentation du dogme accordé au cadre évolutif du monde, mais, en même temps, il se montre de moins en moins intéressé par les sciences du passé. Il finit, dans la troisième période, par se détourner des aspirations de savants; il développe son projet christologique en fonction d'une humanité nouvelle, d'une „Noosphère" à naître des transformations sociales.

La présentation des liaisons de la pensée religieuse de Teilhard avec ses aspirations de fond doit permettre d'évaluer mieux l'oeuvre de Teilhard, de la remettre au contexte qui lui est propre.