

Ks. Mariusz Konieczny  
WSD Siedlce

## STWÓRCZA MOC EWOLUCJI W TEILHARDYZMIE

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech chrześcijaństwa rodzącego się i rozpowszechniającego w basenie Morza Śródziemnego stanowiło wyobrażenie Boga jako Stwórcy wszechświata, odpowiedzialnego za wszystko co istnieje. Odrzucone zostały w tak pojętej koncepcji kreacyjnej wszelkie dualizmy przedstawiające świat jako rzeczywistość ciągłej walki między równo rozłożonymi mocami dobra i zła. Materia otrzymała nową jakość, została traktowana nie jako niezależne źródło cierpienia i grzechu, lecz jako dzieło Boga stworzyciela. Zamiast być wiecznym w swym trwaniu, jak utrzymywało wielu greckich filozofów, kształtowany przez Boga wszechświat wyłaniał się w sposób stopniowy.

Ujęta w ramy chrześcijaństwa stwórcza relacja zachodząca między Bogiem a stworzeniem napotkała na zdecydowaną reakcję ze strony myślicieli utrzymujących poprzedni stan rzeczy. Manichejczycy IV wieku infantylizowali opis stworzenia świata znajdujący się w Księdze Rodzaju, odkrywając sprzeczności w tym opisie: pojawienie się świata przed powstaniem Księżyca i Słońca. Zarzuty wymienione przeciwko chrześcijańskiemu wyobrażeniu Boga jako stwórcy stały się inspiracją do rozwinięcia teologicznego ujęcia relacji stwórczej<sup>1</sup>.

Przenosząc się we współczesność, dostrzegamy podobny do omawianego wyżej problem: ewolucyjnego powstawania wszechświata. Akceptując tradycyjną chrześcijańską koncepcję stwarzania, jesteśmy w stanie odrzucić teorię ewolucji leżącą u podstaw znacznej części współczesnych nauk przyrodniczych. Za podstawę do tak przyjętej zasady mogą nam posłużyć teksty objawienia oraz całość światopoglądu chrześcijańskiego. Przeciwwagą dla tradycjonalizmu kreacyjnego w myśli chrześcijańskiej wydaje się być system stworzony przez Teilharda de

---

<sup>1</sup>Augustyn, *De Genesi ad Literam libri duodecim*, w: *Pisma Egzegetyczne przeciwko Manichejczykom*, wyd. w serii *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, tłum. J. Sudowski, Warszawa 1980, ks. 1, rozdz. 21.

Chardin. Dokonując refleksji nad ewolucjonizmem Teilharda de Chardin na samym początku, należy zwrócić uwagę jak problem niesprzeczności tych teorii traktowano w historii myśli, dając podstawy do stworzenia teorii ewolucjonistycznej.

## 1. PROCES EWOLUCJI STWÓRCZEJ W MYŚLI TEILHARDA DE CHARDIN

Już pierwsi filozofowie greccy odwoływali się do form wyjaśniania świata, które moglibyśmy uznać za ewolucjonistyczne w szerokim sensie. Stan rzeczywistości wcześniejszej (historia) był traktowany jako prostszy, tak że wyjaśnienie rzeczywistości przebiegało w dwojaki sposób: przez odniesienie tego co obecne do tego co przeszłe i tego co złożone do tego co proste. Ten ewolucyjny sposób wyjaśniania stanowił wynik bardziej ogólnej formy wnioskowania strukturalnego, zgodnie z którą właściwości ciał złożonych były tłumaczone przez odniesienie do jakiegoś podstawowego tworzywa, elementów składających się na konkretny byt<sup>2</sup>. Przekonanie, iż porządek rzeczy nie zawsze był taki jak obecnie, staje się fundamentem twierdzenia, że skoro znane nam ciała złożone powstały z prostszych elementów, to rodzaje przez nie reprezentowane powstały z tych elementów kiedyś w przeszłości. Na kształtowanie podobnych poglądów mogły mieć wpływ religie wschodnie ze względu na zawarte w nich często cykliczne koncepcje historii<sup>3</sup>.

Idea ewolucji była już akceptowana w świecie starożytnym, z jednej strony w kosmologiach naturalistycznych, takich jak jońska, z drugiej natomiast w religijnych wizjach świata, chociażby w wyobrażeniach stoików. Odkąd na scenie historii pojawiło się chrześcijaństwo, została rozpowszechniona myśl, według której wszechświat taki jak jest, mógł powstać w sposób stopniowy. Przedstawiciele myśli stoickiej i epikurejskiej nie mogli się zgodzić co do roli, jaką w procesie stawania się wszechświata pełni rozum i dusza, łączyła ich jednak zgodność w odrzuceniu dwóch modeli kosmogonicznych: eternalistycznego (Empedokles) oraz modelu posługującego się metaforą pracy rzemieślnika (Platon). Należy zaznaczyć, że nie istniała natomiast jeszcze żadna teoria ewolucji lub jakkolwiek opis tego, w jaki sposób mogłaby ona przebiegać, czy też jakie prawa regularności były wymagane do jej urzeczywistnienia. Poza doktryną Empedoklesa dotyczącą selektywnego przeżywania tych struktur, które są „przystosowane”, nie było jeszcze miejsca na pojawienie się dojrzałej doktryny. Istniały tu pewne argumenty cząstkowe podkreślające np. rolę

---

<sup>2</sup> Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 92.

<sup>3</sup> Por. E. Mc Mulin, *Ewolucja i stworzenie*, Kraków 1993, s. 6.

rozumu w tworzeniu porządku. Jednak czynnikiem skłaniającym ludzi do przyjęcia jednej z tych możliwości nie była argumentacja filozoficzna lub dane empiryczne, lecz wiara religijna<sup>4</sup>.

W spotykanych zwykle klasycznych ujęciach problemu więzi przyczyn wtórnych z Pierwszą Przyczyną akcentuje się różnice między sprawczym ich działaniem w ten sposób, że Pierwszej Przyczynie przypisuje się wpływ na istnienie bytu, natomiast w przyczynach wtórnych dostrzega się źródło zmian bytu już istniejącego<sup>5</sup>. Takie ujęcie, chociaż wynika z dążności do zachowania rzeczywistego i autonomicznego charakteru sprawczego przyczyn wtórnych w relacji do Pierwszej Przyczyny i do podkreślenia odmienności wpływu Przyczyny Pierwszej w porównaniu z dynamizmem przyczyn skończonych, trudne jest jednak do akceptacji. Przyjmując tę zasadę, zdaje się, że jest podważona fundamentalna dla metafizyki teza o radykalnej zależności w istnieniu i działaniu przyczyn wtórnych od sprawczego wpływu Pierwszej Przyczyny. Teza ta spełnia zaś istotną rolę w określeniu filozoficznych implikacji ewolucjonizmu. Jeśli bowiem nie traktuje się teorii ewolucyjnej z metodologicznego wyłącznie punktu widzenia, jako podstawy jednolitego tłumaczenia obserwacyjnie danych zdań o faktach wywodzących się z różnych dziedzin nauk przyrodniczych, lecz interpretuje jako ujmowany we właściwych przyrodoznawstwu kategoriach opis realnie zachodzących w świecie zmian, pojawia się natychmiast problem ontologicznych uwarunkowań owych zmian. Kluczową przy tym sprawą wydaje się być kwestia więzi przyczyn wtórnych ze sprawczym działaniem Pierwszej Przyczyny. Bez poprawnego ujęcia owej więzi rozwiązanie zagadnienia relacji przyczyn wtórnych z Pierwszą Przyczyną, a w konsekwencji zagadnienia ewolucji i stworzenia nie byłoby możliwe.

Zasady powyższe należy mieć na uwadze, gdy mówimy o idei ewolucji. Nie można zapominać, że historycznie pojawiła się ona jako idea związana z dziedzina przyrodoznawstwa i stanowiła teoretyczną podstawę tłumaczenia szeregu danych obserwacyjnych. Dlatego określenie charakteru poznania przyrodniczego powinno rzutować na rozumienie sensu ewolucji.

Termin ewolucja posiada znaczenie wieloznaczne, ujawnia się to wtedy, gdy staramy się określić to, na oznaczenie czego bywa stosowany. Przede wszystkim okazuje się, że używany jest na określenie dwóch zasadniczo różnych rzeczy. Najpierw odnosi się on do realnie zachodzących w przyrodzie procesów, następnie zaś stosuje się go do oznaczenia teorii

<sup>4</sup> E. Mc Mulin, *Ewolucja i stworzenie*, s. 14.

<sup>5</sup> M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 62 n.; Por. tenże, *Metafizyka*, Lublin 1970, s. 439; P. Overhagen, *Evolution der Organismen und christlicher Glaube*, „*Stimmen der Zeit*” 216(1958) s. 288–289; S. Kamiński, M. A. Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 72.

naukowej, dotyczącej tłumaczenia określonego zespołu zdań o faktach<sup>6</sup>. Między obu wymienionymi znaczeniami nadawanymi teorii ewolucji zachodzi istotna różnica. W pierwszym znaczeniu, jako realny proces w przyrodzie, ewolucja oznacza coś niezależnego od naukowych wyjaśnień. W drugim zaś, jako teoria lub teorie, służy przede wszystkim do powiązania w jedną logicznie uporządkowaną całość należących do różnych dziedzin przyrodoznawstwa twierdzeń o obserwacyjnie danych faktach, inspirując jednocześnie do poszukiwania nowych zjawisk, które w oparciu o nią można tłumaczyć<sup>7</sup>.

Można wyróżnić szereg zjawisk od siebie w zasadzie różnych, do których termin ewolucja bywa odnoszony i które traktowane są jako jego desygnaty. I tak np. terminem ewolucja określa się wszelkie zmiany stanowiące przedmiot obserwacji, które zachodzą w jakimś określonym czasie, niezależnie czy zmiany te mają charakter fizyczny, biologiczny, społeczny czy kulturalny. Ewolucja jest w takim rozumieniu synonimem szeroko pojętej zmiany. Inne bardziej zawężone znaczenia termin ewolucja ma w odniesieniu do określenia zmiany jako procesu kierunkowego. Ewolucją w tym znaczeniu określamy nie jakąkolwiek zmianę, lecz szereg zmian czasowo po sobie następujących i przynajmniej tym stosunkiem następstwa czasowego powiązanych ze sobą. Istotne dla tak pojmowanej ewolucji są dwa momenty: ciągłość zjawisk w sensie czasowym oraz określony kierunek ich przebiegu. Ten ostatni moment stanowi o różnicy między obu wymienionymi sensami nadawanymi terminowi ewolucja. Powyższe rozumienie tego terminu nie precyzuje jednak samego kierunku zachodzących zmian. A dla pełnego rozumienia ewolucji nie jest to sprawa bez znaczenia.

Kierunkowość zmian obserwowanych w świecie nie odnosi się bowiem tylko do procesów, których wytworem są struktury materialne coraz bardziej złożone i funkcjonalnie zróżnicowane. Kierunkowość odnosimy również do zmian związanych z rozproszeniem energii w kosmosie, o którym mówi prawo entropii<sup>8</sup>. Prawo to wyraża również ogólnie kierunek zachodzących w świecie zmian i dlatego też można mówić w ich kontekście o zmianach ewolucyjnych.

---

<sup>6</sup> L. Wciórka, *Ewolucja i Stworzenie*, s. 70.

<sup>7</sup> N. Wilsen, *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*. Warszawa 1967, s. 31; Por. P. Overhagen, *Die Evolution der Lebendigen*, „*Stimmen der Zeit*“ 161(1958) s. 35; A. Haas, *Der Mensch. Zielgestalt der Evolution*, „*Stimmen der Zeit*“ 165(1960) s. 28; N. Rajmond, *La science de l'évolution*, Paryż, s. 187.

<sup>8</sup> K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*, Lublin 1998, s. 27; Cz. Nowiński, *Postęp w ewolucji biologicznej*. SF 8-9(1978) s. 219–223.

Ograniczając zakres terminu ewolucja do zmian o wyraźnie występującym charakterze, możemy wyróżnić kolejne modyfikacje znaczeniowe. Można mówić o drobnych, wciąż narastających ilościowo zmianach tej samej cechy prowadzących do nagłej zmiany jakościowej, polegającej na pojawieniu się nowej cechy. W takim właśnie znaczeniu rozpatruje ewolucję Teilhard de Chardin, mając na uwadze stopniowy, ilościowo określony wzrost organizacji materialnej, przechodzącej przez pewne momenty krytyczne, w których w ewolucyjnym układzie pojawiają się nowe właściwości: życie, psychizm, myśl refleksyjna<sup>9</sup>. Zdaniem Teilharda tak ujęta koncepcja ewolucji ukazuje, że w przestrzenno-czasowej rzeczywistości kosmosu to, co doskonalsze, następuje po tym, co jest mniej doskonałe. Proces ten nie jest modną koncepcją filozoficzną, lecz jest realną rzeczywistością wszechświata, którą jesteśmy w stanie ogarnąć doświadczeniem, wszystko się ustala i wszystko wzrasta w kolejnych fazach. Prawom ewolucji podlegają nie tylko elementy, ale także i całość kosmosu<sup>10</sup>.

Pierwotnie pojęcie ewolucji pojawiło się w zoologii, kolejno jednak zaczęła obejmować ona dziedziny sąsiednie i wreszcie ogarnęła całą rzeczywistość. Teilhard dochodzi do stwierdzenia, że nie tylko fizyka, zoologia, chemia stają się coraz bardziej ewolucyjne, lecz także temu procesowi podlega cała historia cywilizacji i historia pojęć<sup>11</sup>.

Ewolucji nie można utożsamiać z jakąś konkretną teorią naukową, albowiem oznacza ona, że świat jest fenomenem istniejącym w czasie, to znaczy, że świat znajduje się w trakcie narodzin, wzrostu, nieustannych przemian. Świat nie jest w tej konwencji rzeczą daną, doskonałą, lecz całym ciągiem rzeczy, które nieustannie się stwarzają. Ewolucja jawi się jako wyraz strukturalnego prawa, w myśl którego absolutnie nic nie może wkroczyć w nasze życie inną drogą jak tylko drogą narodzin. Czas i przestrzeń w procesie ewoluującego świata zbiegają się i wspólnie tworzą tworzywo wszechświata.

U źródeł ewolucji natury dostrzegamy pierwotną moc twórczą, powodującą stworzenie przez ewolucję. Bóg nakazuje rzeczom, aby same się stwarzały. Zdaniem francuskiego myśliciela, nie wolno rozdzielić nauki od

<sup>9</sup> Teilhard de Chardin, *Problem działania*, w: Teilhard de Chardin, *Człowiek. Pisma*, wybór Mieczysław Tazbir, przekład J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 195–196.

<sup>10</sup> T. Płużański, *Teilhard de Chardin*, Warszawa 1988, s. 15.

<sup>11</sup> B. J. Gawecki, *Dwie współczesne filozofie rozwoju*, w: M. Tazbir, *Myśl o Teilharda de Chardin w Polsce*, Warszawa 1973, s. 117–118; por. H. Von Ditfurth, *Evolutionäres Weltbild und theologische Verkündigung*, w: *Evolution und Menschenbild*, red. F. Kreuzer, R. Riedl, Hamburg 1983, s. 244–263; tenże, *Der Gottheit lebendiges Kleid Evolutionstheorie und Glaube*, w: F. Kreuzer im Gespräch mit Hoimar von Ditfurth, Kardinal Franz König, Arnold Keyserling, Wien 1982.



religii, bowiem ewolucja nie ma wymiarów czysto materialistycznych, lecz należy raczej mówić o ewolucji spirytualistycznej, ewolucji ducha<sup>12</sup>. Wizja kosmosu, jaką nam ukazuje Teilhard, jest na wskroś dynamiczna, cały wszechświat posiada swoją historię, początek, rozwój i kres, przeszłość i przyszłość, jest procesem ciągłego stawania się<sup>13</sup>. Z powyższym stwierdzeniem związane jest sedno pojęcia ewolucji w myśli teilhardowskiej, jako realizowanie się w czasie stałej tendencji materii do tworzenia się układów coraz bardziej skomplikowanych, proces tworzenia jedności z wielości, porządku z chaosu<sup>14</sup>.

Ewolucja odbywa się według Teilharda nie w sposób ciągły, lecz skokowo. Co pewien czas rodzi się nowa jakość, układ o wyższej organizacji, w wyniku czego linia ewolucji miałaby kształt schodkowy. Kolejne etapy rodzenia się świata wypływają z siebie organicznie<sup>15</sup>. Posługując się zdobyczami fizyki, Teilhard ukazuje mechanizm powstawania schodów nowego rzędu: „Gdy namnoży się dostateczna liczba schodów nowego rzędu, które mogą się stać kolejnymi elementami wyższego złożenia, wtedy podnosi się temperatura, wprowadzająca materię w stan krytyczny i rodzi się stan wyższego rzędu”<sup>16</sup>. Przyjąwszy raz mechanizm genety poprzez zagęszczanie się i stan krytyczny, rozciąga to francuski ewolucjonista na cały wszechświat oraz na powstanie człowieka<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Teilhard de Chardin, *Serce materii*, w: Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 1, s. 320 („Bóg świeci u szczytu materii, której fale przyniosły mu ducha”).

<sup>13</sup> Teilhard de Chardin, *Refleksja a energia*, w: Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 1, s. 381–382.

<sup>14</sup> WP 1965, s. 283; Por. Cz. S. Bartnik, *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972; Tenże, *Teilhardowska wizja dziejów*, s.17–47; J. Bielawski, *Teilhardowska wizja dziejów*, „Więź” 5(1976) s. 6n; M. Heller, *Początek świata*, Kraków 1992.

<sup>15</sup> Teilhard de Chardin, *Fenomen Człowieka*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata, Pisma*, t. 3, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, s. 117–120; tenże, *Wizja Przeszłości*, w: tamże, s. 233–234; WP 1965, s. 283.

<sup>16</sup> Teilhard de Chardin, *Fenomen Człowieka*, w: PS 3, s. 68.

<sup>17</sup> Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, w: PS 3, s. 67 n. „Jeśli chcemy uwzględnić człowieka w rzeczywistym obrazie świata, to definiując go musimy przede wszystkim wskazać na tę właściwość, że stoi on na czele ruchu pociągającego istoty zorganizowane ku zwiększonym możliwościom poznania i działania. Z tego tytułu przed pojawieniem się człowieka cała grupa wyższych naczelných zajmowała szczególne miejsce w przyrodzie. Wyparł ich jednak człowiek i tak bardzo wyprzedził wszystkie otaczające go istoty żywe, że samotnie zajmuje czołowe miejsce. Nie wystarczy bowiem stwierdzić, że fenomen człowieka to czoło pochodzący życia. Aby go w pełni ocenić, trzeba zrozumieć, że nawet w tej pierwszej linii, jego pojawienie się oznaczało początek zupełnie nowej fazy.”

Całość ewolucji w myśli Teilharda osiąga postać spirali o sukcesywnych kręgach ruchu ku pewnemu punktowi fizykalnemu, zwanemu punktem Omega. Poszczególne kręgi nie dadzą się odseparować, gdyż stanowią całość, której ukoronowanie jest w punkcie Omega<sup>18</sup>.

Wyraźnie można dostrzec, że ewolucja teilhardowska jest zupełnie inną koncepcją, aniżeli przyjęło się potocznie uważać. Pomimo różnych nazw, jakie przyjmuje omawiany autor na określenie poszczególnych etapów stawania się rzeczywistości, uchwycimy istotę zjawiska, jeśli całości przemian, wszystkim etapom łącznie przyznamy jedną nazwę, „kosmogenezę”. Takie uogólnienie pozwala na wydobycie logiki procesu, który nazwano ewolucją.

Historia kosmosu składa się według Teilharda z etapów, które oddzielone są od siebie „progami” wyznaczającymi nowe jakości w dziejach ontogenezy. Główne kręgi stanowiące zarazem fazy ewolucji powszechnej można określić następującymi terminami:

– Kosmogenezę, rodzenie się Wszechświata z pramaterii, mnogości, traktowana jest jako punkt wyjścia całej ewolucji

– Geogenezę, to proces łączenia się atomów, łączenia się struktur atomowych w minerały, kształtowanie się planet, gwiazd, galaktyk. Jednakże scalanie się świata szło także w kierunku „mikro”, tworząc elementarne a później bardziej złożone cząstki materii: atomy, drobiny, komórki itp. (prewitalizacja)

- Biogenezę, dała początek biosferze. Jest to drugi po Geogenezie krytyczny punkt kosmogenezy. Biosfera w rozumieniu Teilharda to dynamiczna, zmienna powłoka, w której spowita jest Ziemia i troposfera, a więc najniższa warstwa atmosfery. Nie może więc być mylnie pojmowana w sposób statyczny jako zewnętrzna sfera kuli ziemskiej zamykająca w sobie życie<sup>19</sup>. Zdaniem Teilharda obserwacje biosfery wskazują na ciągłość zmian zachodzących w kosmosie oraz potwierdzają ontologiczną łączność zachodzącą pomiędzy przyrodą nieorganiczną a ożywioną. Przyjmując poglądy Francesco Rediego, Lazzaro Spallanzanigo i Louisa Pasteura, stwierdza, że biogeneza to powstawanie i rozwój życia na podłożu kosmiczno-geologicznym (witalizacja).
- Psychogenezę, ukazanie się świadomości prostej, zwłaszcza zwierzęcej (psychizacja życia).
- Antropogenezę, hominizację życia, pojawienie się ludzi jako twórców o świadomości wyższej, refleksyjnej. Antropogeneza jest przedłużeniem na

<sup>18</sup> Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 19.

<sup>19</sup> Teilhard de Chardin, *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji zoologicznej ludzkiej*, w: Teilhard de Chardin, *Człowiek. Pisma*, wybór Mieczysław Tazbir, przekład J. i G. Fedorowscy. W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 34.



wyższym poziomie etapów omówionych wyżej rozwoju kosmosu. Omówione etapy rozwoju były punktami krytycznymi, niezbędnymi, ale też niejako wstępnymi do pojawienia się głównego wydarzenia w dziejach kosmosu, jakim była refleksja. Antropogeneza trwa i dalej się rozwija, gdyż możliwości rozwojowe człowieka są nieograniczone<sup>20</sup>. (hominizacja życia)

- Noogeneza, wyłanianie się sfery myślącej. W trakcie jej kształtowania tworzyły się plemiona, narody, zbiorowości ludzkie. Wprawdzie noosfera zaczęła kształtować się paralelnie do antroposfery, to jednak w pierwszym swym okresie dotyczyła ona nie zbiorowisk ludzkich, lecz jednostek. Po wyczerpaniu się możliwości ewolucyjnych podmiotów, ludzkość zaczęła generować noogenezę właściwą, określaną przez Teilharda hominizacją drugiego stopnia<sup>21</sup>. Cechą charakterystyczną tego etapu noogenezy jest ponadindywidualny, zespołowy wysiłek intelektualny, który owocuje procesem wytwórczym, organizatorskim, technicznym.
- Chrystogeneza, tworzenie się szczególnego zespolecia ludzkości z punktem Omega - Chrystusem. (Chrystyfikacja życia)
- Teogeneza, niekiedy utożsamia się ten element ewolucji w części z Chrystogenezą, jest to proces odwiecznego rodzenia się jedynego Boga w trójosobności Osób (diwinizacja życia)<sup>22</sup>.

Teilharda szczególnie interesował kierunek kosmogenezy i jej przyszłość. Rozważając te zagadnienia, zdecydowanie odrzucał poglądy myślicieli, którzy wyobrażali sobie i kreowali kosmogenezę jako bezwładną ruchliwość pociągającą za siebie rozproszenie lub likwidującą chaos pierwotny. Był również przeciwny twierdzeniom akcydentalistów, którzy wszelkie wydarzenia traktowali jako przypadkowe, niedeterminowalne przez inne wydarzenia wcześniejsze. Obcy wydaje się być Teilhardowi również platońsko-arystotelesowski finalizm, zgodnie z którym forma wewnętrzna przedmiotu ukierunkowana jest na osiągnięcie właściwego każdemu przedmiotowi celu<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Por. Z. Łołyś, *Teilhardowska wizja postępu*, s. 18.

<sup>21</sup> Niektórzy współcześni komentatorowie myśli Teilharda etap noogenezy określają terminem humanizacja życia, a nie jak zostało użyte hominizacja drugiego stopnia. Por. Cz. S. Bartnik, *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972, s. 36–37; tenże, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 19; D. Z. Jaworski, *Stworzenie w myśli współczesnej*, Lublin 2000, s. 156; W. M. Fac, *Antropologia społeczna Piotra Teilharda de Chardin*, Lublin 2000, s. 195 n.

<sup>22</sup> Teilhard de Chardin, *L'atomisme de l'esprit*, w: 1941 *Oe T. VII*, s. 41–47; Tenże, *Trois choses que je vois*, w: 1948 *Oe T. XI*, s. 170.

<sup>23</sup> Teilhard de Chardin, *Rozważania nad naukowym prawdopodobieństwem i religijnymi konsekwencjami rzeczywistości ponadludzkiej*, w: P. Teilhard de

Według Teilharda cały proces kosmogenezy jest wyznaczony przez główną oś „złożoność–świadomość”. Tak pojęta koncepcja kosmogenezy posiada dwa oblicza: pierwsze z nich obrazuje proces zwijania się, pod wpływem grawitacji, rozproszonej materii kosmicznej w galaktyki, drugie to kosmogeneza biologiczna<sup>24</sup>. U Teilharda oś kosmogenezy wiedzie nie tyle od „nieskończenie małego” do „nieskończenie wielkiego”, lecz bardziej od najprostszego do nieskończenie złożonego. Kosmogeneza biologiczna w kontekście antropogenezy astronomicznej różni się tym, iż wiedzie ona wprost ku duchowi. W tym przypadku wszelka ontogeneza jest tylko nieskończenie małym elementem kosmogenezy zmierzającej ku maksymalnemu wzrostowi świadomości. Każda cząstka bytu w trakcie kosmogenezy odgrywa czasowo rolę suwerennego mikrocentrum, jednakże w ostateczności przeważa w bycie kosmiczna zbieżność. Wynikiem jej jest sytuacja, że owe suwerenne centra wzajemnie się zbliżają, łącząc się w większe centra jakościowo nowe. W przyszłości zaś skupią się w „Ostatecznym Centrum” całej kosmicznej rzeczywistości w Bogu – Omedze<sup>25</sup>.

Tak pojęty proces stawania się wszechświata, przez ciągle ewoluujące tworzywo świata napotkał na gorącą krytykę ze strony uprawiających tradycyjną metafizykę. Zarzuty zostały skierowane w kierunku niesprecyzowanej relacji Boga–Stwórcy względem stwarzanego świata<sup>26</sup>. Problem ten jest kluczowym w chrześcijańskim rozumieniu kosmogenezy, dlatego należy poświęcić mu szczególną uwagę.

---

Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, t. 3, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, s. 341.

<sup>24</sup> Por. T. Rylska, *Ewolucja ludzkości według Teilharda de Chardin*, „Znak” 3(1968) s. 290–293; Z. Kolys, *Teilhardowska wizja postępu*, s. 18.

<sup>25</sup> Teilhard de Chardin, *Przeskok myśli. Od Kosmosu do Kosmogenezy*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek, Pisma*, wybrał M. Tazbir, przełożył J. G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 272.

<sup>26</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Aspekty filozoficzne teorii ewolucji*, „Znak” 1960 nr 6, s. 798; K. Klósak, *Spór o Orygenesę naszych czasów*, „Znak” 1960, nr 2–3, s. 258–260. Mieczysław A. Krąpiec twierdzi, że panpsychizm Teilharda jest niemożliwy do przyjęcia, gdyż uwidaczniają się w jego systemie sprzeczności, zachodzące pomiędzy nieskończonością pramaterii a ewolucją. Krąpiec, akceptując tomistyczną metafizykę odrzuca możliwość zmiany czegoś absolutnie niezłożonego w bardziej złożone, bez interwencji zewnętrznej przyczyny sprawczej. K. Klósak zarzuca Teilhardowi, iż zgodnie z jego systemem pierwsze formy życia preegzystowały zawsze w formie zarodkowej. Tymczasem jedyną przyczyną sprawczą życia zdaniem Klósaka jest Bóg.



## 2. BÓG PROCESU ZMIAN EWOLUCYJNYCH

Teilhard sam określił swój system ewolucyjny jako "panchrystyczny"<sup>27</sup>. Jednakże jego system odbiegał od systemów o tym nachyleniu znanych w dziejach filozofii. Do panteizmu zalicza się system stoicki, odrzucający transcendencję Boga, pozbawiając Go jedności z duchem, ideą lub czystą myślą. Dla stoików sam świat posiadał boski charakter i posiadał cechy boskie, był: nieskończony, ożywiony, działający rozumnie, kierujący się autonomicznymi prawami<sup>28</sup>. Podobne poglądy odnajdujemy w myśli Alamyka z Bène, Dawida z Dimond i Giordano Bruno. Inną formą panteizmu jest pogląd, według którego Bóg jest jedną substancją, jedną rzeczywistością, obserwowany świat jest sposobem istnienia Boga, całkowicie się w nim zawiera. Jednakże Bóg, wychodzi poza świat zachowując tym samym swoją odrębność. Pogląd ten przypisywany jest: Plotynowi, Janowi Szkotowi Eriugenie i Mikołajowi z Cuzy. Dla myśli Teilharda obcym jest także teizm solipsystyczny, który zakłada, że świat zawiera się immanentnie w Bogu<sup>29</sup>.

Chociaż Teilhard wyraźnie stwierdza, że jego Bóg jest „wszystkim we wszystkich”, to jednakże jego panteizm radykalnie różni się od ukazanych wyżej form panteistycznych. Zasadnicza różnica, którą zakłada Teilhard, polega na tym, iż jego Bóg jest nie tylko Bogiem immanentnym, lecz także transcendentnym<sup>30</sup>. Prawdą jest, że Teilhard mówi o Bogu: „Bóg jest tak mocno wtopiony w świat widzialny, że nie można Go odeń oddzielić nie niszcząc fundamentów Wszechświata”<sup>31</sup>, jednak to tylko część zagadnienia omawiającego relacje Boga i ciągle stającego się stworzenia. Bóg bowiem w części centralnej jest transcendentny, niezależny od ewolucji,

---

<sup>27</sup> Teilhard de Chardin, *Dwie przeciwstawne odmiany duchowości*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*. Pisma, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 1, s. 256. Przede wszystkim jest rzeczą oczywistą, że chrystianizm dążąc do równowagi, zawsze ze względów strukturalnych zmierza ku duchowi jedności i syntezy. W końcu Bóg jest wszystkim we wszystkich, w atmosferze czystej miłości. W tej znakomitej definicji panteizmu zróżnicowania wyraża się jednoznacznie sama substancja nauk Jezusa.

<sup>28</sup> M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 131.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 138–139.

<sup>30</sup> Teilhard de Chardin, *Dwie przeciwstawne odmiany duchowości*, PS 3, s. 256; Tenże, *Środowisko Boże*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*, Pisma, wybrał M. Tazbir, przełożył J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 362.

<sup>31</sup> Teilhard de Chardin, *Fenomen ducha*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*. Pisma, wybrał M. Tazbir, przełożył J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 155–162.

bytuje samoistnie poza czasem i przestrzenią. W tej perspektywie transcendentny Bóg, określony punktem Omega, staje się równocześnie biegunem spójności bytu, Pierwszym Poruszycielem<sup>32</sup>.

W systemie teilhardowskim Bóg wchodzi w byt, jednak w swej istocie, w tym co w Nim najbardziej boskie, tkwi On ponad bytem, ponad czasem, przestrzenią, jako doskonały, niezmienny Absolut. W rzeczywistości w panteizmie teilhardowskim nie zachodzi utożsamianie się Boga ze światem. Bóg uczestniczy w świecie nie na sposób osobowy, lecz za sprawą obiektywnych praw, które nadał bytowi. Panchrystyzm uwidacznia się w tym, że wszystko to, co w bycie istnieje, podporządkowane jest transcendencji. Na podstawie owego twierdzenia, Cz. Bartnik stwierdza, że cały byt, a nie tylko Bóg–Omega jest godzien miłości i adoracji<sup>33</sup>. Teilhard w swej koncepcji „Boga ewolucji” stara się pogodzić dwie przeciwstawne rzeczywistości transcendencję i immanencję. Bóg transcendentny jest bytem nieskończonym, niezmiennym, wszechmocnym, wiecznym, nadającym światu sens i cel istnienia. Bóg immanentny przenika świat, pośrednio uczestniczy w bycie, chociaż nie jest połączony z bytem fizycznie, to oddziałuje na niego za pośrednictwem swego prawa. Panteizm reprezentowany przez Teilharda to właściwie enpanteizm, czyli panteizm konwergencyjny oparty na Chrystusie. To system oparty na jedności Omegi świata naturalnego i zarazem Omegi świata nadprzyrodzonego<sup>34</sup>.

Chcąc zobrazować działanie tak pojętego Boga w doczesności, Teilhard nie posługuje się zaczerpniętym z tradycyjnej teologii terminem stworzenie, lecz wprowadza pojęcie twórczej transformacji. Oznacza ono, iż działanie Boga posiada charakter ciągły. Działalność stwórcza Boga nie oznacza, że w ewolucji pojawia się absolutna, prawdziwa nowość bytu. Ostatecznie Teilhard skłania się ku przyjęciu tezy, iż nie można przyjąć i utożsamiać stwórczego działania Boga z jakąś zewnętrzną interwencją. Byłoby to niezgodne z całkowitą ciągłością naturalną oraz z rozumną spójnością doczesności. Teilhard opowiada się raczej za fizycyzmem, przyjmował, że byty i wydarzenia łączą się fizycznie na podstawie wewnętrznego prawa jedności, a nie według jakiegoś zewnętrznego planu<sup>35</sup>.

Bóg Teilharda jest zarówno punktem Alfa – początkiem, jak i punktem Omega – celem całej ewolucji wszechświata. Opis stworzenia świata przez Boga w myśli teilhardowskiej oparty jest na wizji mnogości i wielości. Na podstawie przyjętej zasady stwierdza on, że z bytu pierwotnego przez sam fakt, że się on jednoczy, by istnieć, oddziela się na

<sup>32</sup> Teilhard de Chardin, *Fenomen ducha*, PS 1, s. 155–162.

<sup>33</sup> Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 187–189.

<sup>34</sup> G. A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, s. 166.

<sup>35</sup> Teilhard de Chardin, *Note sur l'essence du Transformisme*, Paris 1935, s. 1–4.



antypodzie jego samego czysta mnogość, nicość stwarzana, która jest jedynie możliwością bytu<sup>36</sup>. Na początku istniały dwa bieguny bytu: Bóg i mnogość. Zdaniem Teilharda, Bóg był całkowicie sam, gdyż mnogość dzieląca się własnymi siłami nie istniała: „Powoli jednak, pod naporem faktów, dostrzegam jak skala wartości odwraca się. Świat wiąże się w całość nie od dołu, lecz od góry. Nie ma nic tak na pozór niestałego jak syntezy stopniowo wytwarzane przez życie. A jednak ewolucja podąża w kierunku tych kruchych struktur i nigdy się nie zawraca. Kiedy wszystko inne przeminie, przeszedszy w stan koncentracji bądź rozproszenia, pozostanie jedynie duch”<sup>37</sup>.

Stwarzanie świata podlegało więc kondensacji, koncentracji, zjednoczeniu wielości przez Boga. Poprzez akt stwarzania byt absolutny dopełnia samego siebie i doprowadza do zakończenia procesu zmian ewolucyjnych. Historia kosmogenezy, biogenezy i antropogenezy staje się w myśli Teilharda rezultatem syntezy dążącej do kształtowania się całości coraz bardziej złożonych, bardziej ożywionych i coraz bardziej świadomych. Na końcu owego procesu jednoczenia powstanie ludzkość zjednoczona, ale respektująca różność elementów indywidualnych. Ów szczyt złożoności i personalizacji to absolutna świadomość, to punkt Omega, centrum praisntniejące i transcendentne, czyli Bóg.

Teilhard, opierając się na poglądach naukowego transformizmu, tworzy ewolucjonizm spirytualistyczny, bardziej prawdopodobny aniżeli ewolucjonizm materialistyczny: „Jakby pod wpływem magicznego zaklęcia, nasz lek przed materią i przed człowiekiem ulega przeobrażeniu, przemienia się w pokój i ufność, a nawet w egzystencjalne umiłowanie. Nareszcie, wydobyliśmy się z labiryntu. Znaleźliśmy ratunek na bolesny niepokój. Jesteśmy wyzwoleni. A wszystko to dlatego, że świat ma Serce”<sup>38</sup>. W toku swej analizy Teilhard uzależnia materię i życie od myśli, która w nich tkwi i której są podporządkowane. Myśl ta przez ostateczne skupienie się i zjednoczenie osobowości ludzkich w jednej refleksji zbiorowej osiąga stan finalny, punkt Omega.

Wszechświat zbiera się więc i „zwija w sobie”, nie poprzez energię mechaniczną, lecz mocą spirytualizmu, mocą energii duchowej. Przedstawione powyżej założenia implikują trzy możliwe sposoby pojmowania ewolucyjnej koncepcji Teilharda de Chardin. Każda z postaci

---

<sup>36</sup> Teilhard de Chardin, *L'Union creatrice*, Oe T. XII, s. 169–197.

<sup>37</sup> Teilhard de Chardin, *Jaka jest moja wiara*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*. Pisma, wybór M. Tazbir, przekład M. Tazbir, K. Waloszczyk, Warszawa 1985, T. 3, s. 32–33

<sup>38</sup> Teilhard de Chardin, *Zjawisko kontr-ewolucji w biologii człowieka*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*. Pisma, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 3, s. 219.

ewolucyjnego świata zakłada jednocześnie odmienny sposób pojmowania przez niego Boga: neutralny, spirytualistyczny i naturalistyczny.

Ukazując problem relacji stwórczych pomiędzy Bogiem a światem, w którym człowiek zajmuje znaczącą rolę, należy wskazać w możliwie prosty sposób, jak Teilhard ujmuje punkt Omega – Boga.

W swojej ewolucyjnej koncepcji świata zwraca on szczególną uwagę na Boga rozpatrywanego jako punkt Omega, jako powszechne centrum stawania się. Mówiąc o obliczu ewolucyjnym Boga, wymienia Go w procesie powszechnej ewolucji jako ostatni człon i uwieńczenie tego procesu. Bóg wychodzi ze wzrastającej świadomości zbiorowej z noosfery jako biegun świadomy świata. Nie wynika z powyższych słów, jak mniema A. Niel, że Teilhard pragnie stworzyć nie kosmogenezę, lecz genezę samego Boga<sup>39</sup>. Cała wizja teilhardowska może znaleźć pełne swoje uzasadnienie dopiero wtedy, gdy uznamy istnienie punktu Omega. Pozbawiając ją rzeczywistości istniejącego Omega, cały system zostaje pozbawiony istotnych elementów: eschatologicznego, mistycznego i spirytualistycznego<sup>40</sup>.

Teilhard zdawał sobie sprawę, że jego rozumienie stworzenia może sugerować analizującym przedstawione poglądy, istnienie bliżej nie określonego substratu, materię służącą Bogu jako punkt wyjścia do stwórczej działalności oraz konieczności stworzenia. Jakby istniała interesowność Boga w stworzeniu, zakładająca przekreślenie darmości stworzenia, co podkreśla mocno w swym przekazie Objawienie: „U dolnego kresu rzeczywistości, pisze Teilhard, całkowicie poza naszym zasięgiem, odkrywamy ogromną mnogość, całkowite zróżnicowanie, któremu towarzyszy zupełny brak jakichkolwiek przejawów jedności. W gruncie rzeczy taka absolutna mnogość byłaby nicością, nigdy nie istniała. Jest to jednak kierunek, skąd dla nas wyłonił się świat, ukazuje się nam jakby powstający z mnogości, przesiąknięty mnogością, ociekający mnogością. Lecz już wówczas, skoro coś istniało, proces jednoczący trwa!”<sup>41</sup>. Wielość objawia się jako niezmierny cień doskonałej jedności Boga. Jedność Stwórcy jest wieczna, chociaż zależna, stwarza możliwość dopełnienia się Boga w działaniu ad extra<sup>42</sup>. W dziele zatytułowanym: *Place de la Technique*

<sup>39</sup> Por. A. Niel, *Teilhard de Chardin et la crise contemporaine, "Preuves"* (1957) nr 71, s. 44.

<sup>40</sup> T. Płużański, *Teilhard de Chardin*, s. 87.

<sup>41</sup> Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek. Pisma*, wybrał M. Tazbir, przełożył J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 117–118.

<sup>42</sup> Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, PS 1, s. 121. Duch zachowuje spójność udzielając spójności. Jego czystość i bogactwo są związane z zorganizowaną mnogością, która scala i zamyka w sobie. Czystość duchowego wierzchołka danego bytu jest proporcjonalna do wielkości jego materialnej podstawy.



dans une biologie generale de l'Humanite z 1947 r. Teilhard postawił bardzo śmiałą tezę odnoszącą się bezpośrednio do Boga stwarzającego. Według niego Bóg musiał stworzyć świat, konieczność ta wynika z potrzeby dopełnienia się, jakby ukończenia się Boga w stworzeniu<sup>43</sup>. Tezę tę będzie Teilhard ponawiał aż do końca swojego życia. Oznaczała ona, iż Bóg od wieków, a więc od zawsze widział świat w Jezusie Chrystusie. Stworzenie i Wcielenie nosło za sobą doświadczenie i dopełnienie się Boga, jednak nie w Jego Boskiej istocie, lecz w procesie jednoczenia.

W powyższych stwierdzeniach francuski myśliciel pragnął ukazać świat nie jako niepotrzebny dodatek. Bóg stwarza świat, gdyż potrzebuje go. Sam akt stwórczy w rozumieniu Teilharda to owoc refleksji Boga na zewnątrz siebie. W odwiecznej kontemplacji swojego metafizycznego zjednoczenia Bóg dostrzegł możliwość powtórzenia procesów Trynitarnych. Miały one polegać na powstawaniu nowego systematycznego istnienia w doskonałej, absolutnej jedności<sup>44</sup>. Obok tak nowatorskich tez o charakterze teologicznym, znajdujemy również stwierdzenia, że stworzenie nie dodaje nic do istoty Boga, może On obyć się bez świata, bez człowieka<sup>45</sup>. Tak sformułowanymi tezami Teilhard zaznacza transcendencję i samowystarczalność Boga, broniąc się przed zarzuconym mu panteizmem.

W drodze osiągnięcia doskonałości stwórczej Teilhard dostrzega działanie Chrystusa, który według zamysłu Boga, o którym zostało powiedziane wyżej, staje się zasadą ewolucyjnego ruchu. W myśli teilhardowskiej Chrystus jako Głowa stworzenia staje się szczytem stożka całej historii. Naukę o Chrystusie jako centrum i zasadzie stwórczej ekonomii można określić klasycznym chrystocentryzmem świata. Jednak „centrum” u Teilharda rozumiane jest dość szeroko. Chrystus jest jakimś fizycznym centrum, środkiem dążenia procesów, jakimś najwyższym i najbardziej wspólnym dla wszystkich płaszczyzn punktem stawania się. Jednakże, jak dostrzega L. Scheffczyk, chrystocentryczność oznacza nie tyle przyczynowość sprawczą Chrystusa, co raczej otrzymanie przez Niego specyficznej „formy Chrystusowej”<sup>46</sup>. Naczelną kategorią chrystologiczną w myśli teilhardowskiej jest Chrystus jako Omega. Kategoria sięgająca

---

<sup>43</sup> *Oe. T. VII*, s. 155–158.

<sup>44</sup> Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, PS 1, s. 115–120; Tenże, *Chryścianizm a ewolucja*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 3, s. 145; Tenże, *Działanie i Aktywizacja*, w: P. Teilhard de Chardin, *Zarys Wszechświata personalistycznego. Pisma*, wybrał M. Tazbir, przekład M. Tazbir, K. Waloszczyk, Warszawa 1985, T. 2, s. 177–180.

<sup>45</sup> Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, PS 1, s. 115–120; Tenże, *Chryścianizm, a ewolucja*, PS 3, s. 146; Tenże, *Działanie i Aktywizacja*, PS 2, s. 178.

<sup>46</sup> L. Scheffczyk, *Die Christogenese Teilhard de Chardin der kosmische Christus bei Paulus*, „*Tübinger Theologische Quartalschrift*“ 143(1963) s. 136–147.

w przekaz Objawienia wskazuje, że Jahwe i Chrystus występują jako „Pierwszy i Ostatni”, Początek i Koniec, Przyszłość i Przeszłość<sup>47</sup>. Teilhard zaczerpnął z tej idei myśl, iż sam proces ewolucji posiada jakiś początek i jakiś kres. Poszedł jeszcze dalej, wskazując, iż jest poddany najwyżej zasadzie osobowej, rozumnej, wolnej, immanentnej i zarazem transcendentnej w stosunku do naturalnych dziejów. Podkreślił, że u kresu i szczytu ewolucji stoi Chrystus<sup>48</sup>.

Chrystus jako Omega, działając od strony kresu dziejów, przyciąga stwórczo ku sobie wszystkie zjawiska, fakty oraz procesy twórcze. Kategoria Chrystusa zastosowana do koncepcji ewolucji oznacza ciągle stający się proces, który rozpoczyna się na początku rzeczywistości i przyspiesza pod Koniec, zbliżając się do punktu doskonałości stwórczej Omega. Ostatecznym rezultatem zjednoczenia się ewoluującej rzeczywistości w Bogu, w ujęciu teologicznym, jest „pleroma”, pełnia, w ujęciu Teilharda jest to pełnia stwórcza: „U kresu stwórczego wysiłku, gdy wszystkie wybrane moce Wszechświata zostaną wtopione w Bóstwo przez Chrystusa, Chrystus wtedy przez pełnię swego bytu indywidualnego, swego Ciała mistycznego i swego Ciała kosmicznego będzie w sobie samym Jerozolimą Niebieską, nowym światem, gdzie początkowa Mnogość ciał i dusz – przewyciężona będzie zamknięta w Jedności, która tę mnogość uczyni rzeczą duchową”<sup>49</sup>.

Pleroma jest wzrastającym skutkiem oddziaływania Jezusa zmartwychwstałego, ruchem zstępującym z góry, samoudzielaniem się Chrystusa, który tym samym dziejom całego wszechświata nadaje wymiar eschatyczny. Jednocześnie plerominacja oznacza także wstępujący ruch aż do ostatecznej jedności z Bogiem. W sumie w pleromie dokonuje się obustronne dopełnienie świata i dziejów w Chrystusie oraz Chrystusa w świecie i jego dziejach. Na tej drodze obustronnych dopełnień następuje jedność finalna stworzeń ze stwórcą: „Pleroma to misteryjna synteza Niestworzonego i Stworzonego, to wielkie dopełnienie Wszechświata w Bogu”<sup>50</sup>. Byt pozahistoryczny łączy się nierozdzielnie z bytem historycznym, Chrystus dokonuje i spełnia wszystko, a świat dokonuje i spełnia Chrystusa, tak, że Bóg „dokańcza się”, dopełnia w pewien sposób w pleromie. „Gdyby nie stworzenie świata, czegoś, jak się zdaje brakowałoby Bogu rozważanemu w całej pełni, nie tylko Jego bytu, ale i aktu zjednoczenia. Stworzenie jest więc dla Boga na mocy samej definicji jednoczeniem się ze swym dziełem, czyli angażowaniem się w taki czy inny sposób w świat poprzez Wcielenie, [...] Stworzenie, Odkupienie. W tym świetle te trzy tajemnice stają się

<sup>47</sup> Zob. Iz. 41, 4; 44, 6; 48, 12; Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13.

<sup>48</sup> Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 208.

<sup>49</sup> Teilhard de Chardin, *Rzeczywistość chrystyczna*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 3, s. 430.

<sup>50</sup> Teilhard de Chardin, *La pas de attendue*, 1940 Oe T. XI. s. 106.



w nowej Chrystologii trzema aspektami jednego, głębokiego procesu, czyli czwartej tajemnicy. Aby je wyraźnie odgraniczyć od trzech pozostałych, nazwijmy ją tajemnicą stwórczego jednoczenia świata w Bogu, czyli pleromizacją<sup>51</sup>.

W stworzenie angażuje się cały byt Boży, który wyzwala mnogość stwarzalną, a następnie dokonuje unifikacji stwórczej, sam siebie wyrażając. Dlatego stworzenie możemy określić terminem ciągłe, gdyż ono raczej wzmagą się, dopełnia się, w końcu staje się coraz bardziej stworzeniem. Dokonuje się tak pojęty proces stwarzania pod wpływem przyciągania punktu Omega. Można więc stwierdzić, że Chrystus jest stwórcą wszelkiej rzeczywistości, twórcą uniwersalnej ewolucji<sup>52</sup>.

Chrystyfikacja w myśli Teilharda zdaje się być przede wszystkim czynnością samego Boga, który stwarzając dopełnia swego Syna, Bóg stwarza Chrystusa poprzez ewolucyjne stworzenie świata. Dlatego chociaż śmiało, ale prawdziwe zdaje się stwierdzenie, że stworzenie świata i jego dziejów jest tworzeniem przez Boga Chrystusa i Jego życia. Chrystyfikacja w dalszym znaczeniu jest w pewnej mierze także czynnością ludzką, o ile człowiek staje się miejscem oraz narzędziem „uchrystusowienia” świata. Chrystogeneza jest najwyższym religijnym szczeblem ewolucji, ściśle związana z całą historią tworzącego się kosmosu, jej korzenie tkwią w kosmogenezie, a bezpośrednio przygotowuje się w antropogenezie.

Trzy wielkie etapy historii zbawienia: stworzenie, wcielenie i odkupienie stanowią zdaniem Teilharda jeden, rozwijający się w historii akt, jedną tajemnicę tego samego Boga. Tak więc owe trzy akty objawiające się w historii Boga są tajemnicą wiążącą Stwórcę ze światem unifikującym się<sup>53</sup>. W perspektywie obrazu dynamicznego powstawania świata trzy wielkie tajemnice Bożej aktywności stają się jednym wielkim procesem Chrystogenezy. Są one koekstensywne trwaniu całego świata, uzupełniającymi się obliczami tego samego działania Boga.

Wszehobecność Boga we wszechświecie Teilhard utożsamiał z Jego działaniem w procesie ewolucyjnym, wynikało to z dynamicznego obrazu wszechświata, przyjętego przez niego: „Niech nikogo nie niepokoi, pisze Teilhard w Środowisku Bożym, że niezbyt często odwołujemy się do działania łaski. Przedmiotem niniejszych badań jest człowiek dzisiejszy, konkretny, żyjący życiem nadprzyrodzonym, rozpatrywany pod jednym aspektem jego świadomego życia psychicznego. Natura i nadprzyrodzoność, oddziaływanie Boga i działanie ludzkie, nie musiały być wyraźnie rozgraniczone. Lecz choć nie mówimy o łasce, sprawa ta dominuje wszędzie.

---

<sup>51</sup> Teilhard de Chardin, *Chrystianizm a ewolucja*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 3, s. 149.

<sup>52</sup> Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 212.

<sup>53</sup> Teilhard de Chardin, *Réflexions sur la péché originel*, w: 1947 *Oe T. X*, s. 230.

Nie tylko jako istność teoretycznie pomyślana, lecz jako żywa rzeczywistość<sup>54</sup>.

Bóg przenika kosmos, stając się jego organicznym centrum, dlatego też Bóg nie jest obcy światu, nie znajduje się wyłącznie poza nim. Wizja Teilharda jest wizją świata ożywionego, w całości swej ewolucji przenikniętego przez Bóstwo. Nie jest to bynajmniej panteizm, obcy chrześcijańskiej myśli. Cały świat, także ewoluująca ludzkość, zanurzony jest w Bożym Środowisku, w którym Byt absolutny, najwyższy, nie jest światem bądź jakąś duszą świata. Jest On całością duchowo-materialną, ogarnia wszystko, co istnieje, wiążąc ze sobą w jedność najdoskonalszą. Nawiązując do powyższego stwierdzenia, można powiedzieć, że doskonały Duch zamieszkuje niedoskonałe ciało, jako tworzywo świata. Owo „ciało”, zewnętrzna strona Bytu Najdoskonalszego, rozwija się i dąży do doskonałości, która od początku jest udziałem Jego strony wewnętrznej.

Tworzywem całej koncepcji Teilharda wydaje się być ewolucyjna geneza wszechświata. Sam proces doskonalenia się nie jest już ukończony, lecz będzie trwał wiecznie, przebiegając asymptotycznie: to, co jest stworzone, może się tylko zbliżyć do doskonałości. Teilhard de Chardin określa tym samym cel ostateczny świata i ludzkości, a więc ewolucji, jest nim doskonałość i szczęście w zjednoczeniu z Chrystusem.

W związku z tak zaakceptowaną wizją świata i teorią ewolucji oraz miejscem Boga w dziejach ewoluującej historii świata i ludzkości można stwierdzić, iż nie odbiera on Bogu władzy nad światem, jego istnieniem, jak uważają krytycy myśli teilhardowskiej<sup>55</sup>. Przeciwnie, Teilhard odkrywa Boga jakby na nowo, w innym miejscu w relacji do Wszechświata. Czyni Go bliskim światu i człowiekowi, umieszcza Boga na szczycie wszelkiego rozwoju, a nie traktuje jako Absolutu, transcendentnego, zatruwającego swą mocą stworzenia. Bóg stwarza, jest Kreatorem rzeczywistości poprzez przyciąganie ku sobie wszelkich sfer bytu.

### 3. STWÓRCZA MOC PUNKTU OMEGA

Wśród wielu zagadnień, którymi interesował się de Chardin, jeden wydaje się być pochłaniającym całe jego życie, któremu poświęcił wiele rozważań i do którego powracał w pracach o charakterze religijnym. Jest to problem miejsca, które zajmuje Chrystus oraz rola, jaką spełnia w całości kształcie całej historii wszechświata, od samego aktu stwórczego,

<sup>54</sup> Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*.

*Pisma*, wybrał M. Tazbir, przełożył J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 292.

<sup>55</sup> J. W. G. Johnson, *Na bezdrożach ewolucji*, Warszawa 1989, s. 30 – 33.



aż do chwili Paruzji. Oczywiście nie jest to nowy problem rozpatrywany na łamach teologii i filozofii. Już Ojcowie Kościoła starali się określić jak najdokładniej relację między Chrystusem a światem powołanym do istnienia aktem Boga. Koncepcja świata, jaką dysponowali i na której opierali swoje rozważania, posiadała charakter statyczny, nie pozwalała na dogłębne analizy związku Chrystusa ze światem, jego historią, z przeszłością, teraźniejszością oraz przyszłością, a co za tym idzie, nie pozwalała odkryć wewnętrznej spistości wszechświata. Stąd też próbowano określić jedynie miejsce Chrystusa w świecie ówczesnym: statycznym i organicznym<sup>56</sup>.

Dla Teilharda de Chardin problem powyższy przedstawia się zupełnie inaczej, jest to wynikiem radykalnie różnej wizji dziejów, które przyjmuje za podstawę swojej analizy: „Czy świat materialny pozostaje zawsze zamknięty dla współczesnego człowieka, który usiłuje odnaleźć Boga? Czy człowiek podporządkowuje się materialnemu światu, którego wielu tajemnic nie rozumie, jak gdyby był on niemożliwy do opanowania, a zatem niepojęty dla ludzkiego umysłu? A może wyrzeknie się materialnego świata i możliwości znalezienia Boga w samym sercu materii, możliwości jaką stwarza mu sam wszechświat?”<sup>57</sup>

Ludzkość postrzegalna jest w świecie materialnym i ewoluującym o strukturze zbieżnej. Dlatego religijny problem współczesnego człowieka dotyczący podstawowych zagadnień wiary, Boga, winien zostać rozpatrywany w kategoriach rzeczywistości doświadczalnych przez człowieka. Autorowi towarzyszyło ciągle pytanie: „Czy Chrystusa ewangelii można odnaleźć we wszechświecie, który ulega ciąglemu, nieuniknionemu rozszerzaniu się?”. Podejmując odpowiedź na to pytanie w dziele *Środowisko Boże* w 1927 r. pisze: „Czy Chrystus ewangeliczny, którego się przedstawia i uwielbia na miarę wielkości śródziemnomorskiego świata, może jeszcze objąć i ześrodkować na sobie nasz wszechświat, cudownie powiększony? Czy świat nie okaże się większy, bliższy, bardziej olśniewający od samego Jahwe? Czy nie zetrze z ziemi naszej religii? Czy nie zaćmi naszego Boga?”<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> N. Wildiers, *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*, Warszawa 1967, s. 96 n.; Por. Ch. Journet, *Wizja świata Teilharda de Chardin*, tłum. Danuta Eska, „Znak” 68–69 (1960) s. 269–280; A. Morawska, *O chrześcijańską wizję świata, Katolicyzm a współczesność*, Kraków 1962, s. 376–399; J. Kuczyński, *Nowa wizja świata, w: Początek nadchodzącego świata*, Warszawa 1964, s. 17–30; A. Borkowska, *Dzieło Teilharda na tle pewnych problemów współczesnej teologii*, „Życie i Myśl” 2(1967) s. 19–26; D. Jaworski, *Stworzenie w myśli współczesnej*, Lublin 2000.

<sup>57</sup> Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek, Pisma*, wybrał M. Tazbir, przełożył J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 294.

<sup>58</sup> Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, PS 1, s. 295.

#### 4. POSZUKIWANIE PUNKTU OMEGA PROCESU STWÓRCZEGO

Aby w pełni dotrzeć do sedna poglądów o. Teilharda, należy dostrzec, jak poprzednicy Jego radzili sobie z tym problemem. Na początku winniśmy zastrzec, iż na płaszczyźnie analizy relacji Chrystusa Boga człowieka ze stworzonym światem nie było rozwiązania jasnego i powszechnie przyjętego. Analiza aktu Wcielenia doprowadziła w czasach średniowiecza do dwóch odmiennych koncepcji: tomistycznej i skotystycznej.

Według pierwszej z nich należałoby ściśle odgraniczyć porządek stworzenia od porządku odkupienia. W pierwszym planie świata, w akcie stwórczym, Wcielenie Słowa Bożego nie było przewidziane. Gdyby pierwszy człowiek nie zgrzeszył, Wcielenie nie miałoby miejsca. Wcielenie było konsekwencją grzechu pierworodnego i pozostało z nim w bezpośrednim związku. Aby przywrócić pierwotny ład świata, zniszczony wskutek grzechu, Chrystus stał się człowiekiem, aby poprowadzić ludzkość do jej ostatecznego celu. Według tej koncepcji stosunek między Chrystusem a światem ma charakter jedynie przypadłościowy. Wszechświat został stworzony przez Boga bez związku z Bogiem-człowiekiem<sup>59</sup>. Charakterystyczne jest w tej koncepcji, że Chrystus nie był jak gdyby przewidziany w pierwotnym planie stworzenia, a tym samym nie miał miejsca w konkretnym porządku rzeczy. Trudno jest więc na podstawie tak sformułowanej teorii określić miejsce Chrystusa w świecie. Funkcja odkupienia ludzkości, której konsekwencją jest związek Chrystusa z całym światem na płaszczyźnie moralnej i jurydycznej, wyklucza Jego organiczną obecność w całości ładu wszechświata.

Koncepcja skotystyczna wyraźnie jest różna od przedstawionej teorii tomistycznej. Według twórców tej teorii to Chrystus jest kresem, nie tylko porządku nadprzyrodzonego, lecz także i przyrodzonego. Od początku więc świata, już przed upadkiem grzechowym człowieka, cały wszechświat był skierowany ku Chrystusowi. Chrystus stanowi najwyższe objawienie Boga na tym świecie, jest arcydziełem Stwórcy. Również i Wcielenie było przewidziane w pierwotnym planie Boga Stwórcy. Upadek człowieka spowodował modyfikację natury przypadłościowej: Chrystus, kres całego porządku stworzenia, spełnił przez mękę i śmierć misję Odkupienia całej ludzkości. Omawiany związek Chrystusa ze wszechświatem jest związkiem o charakterze organicznym. Dlatego nie należy w tym miejscu mówić o porządku moralnym lub jurydycznym relacji Chrystus–świat. Samo

<sup>59</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Odkupienie, Usprawiedliwienie, Zbawienie*, w: Cz. S. Bartnik, *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin 1979, s. 9–45; N. Wildiers, *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*, s. 96–99; J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986, s. 136.



istnienie świata zależy od Chrystusa. Świat stworzony mocą Stwórcy był skierowany ku Chrystusowi. Na podstawie powyższych sformułowań można powiedzieć, iż On jest Początkiem i Kresem, Alfą i Omegą wszechzeczy<sup>60</sup>.

Obydwie przedstawione teorie mają prawo bycia w teologii katolickiej, ukazują nam jednoznacznie, że problem relacji Chrystus–Świat nie jest nowym zagadnieniem przedstawionym dopiero przez P. Teilharda de Chardin. Dla omawianego myśliciela problem rozwiązania owej kwestii wydaje się być niezmiernie ważny, gdyż rozwiązany mógłby przyczynić się do powstania nowej formy religijności odpowiadającej aspiracjom współczesnego człowieka. Według Teilharda głównym zadaniem współczesnej teologii jest przeanalizowanie i ściśle określenie stosunku egzystencjalnego i zależności pomiędzy Chrystusem a wszechświatem<sup>61</sup>. Aby dokonać owej syntezy, wiary w Boga i wiary w świat, należy ją ukazać w osobie Chrystusa, przedstawić jej aspekt kosmiczny, a zarazem ukazać Chrystusa jako zasadę i siłę kierującą ewolucją, jako jej Duszę<sup>62</sup>.

Poglądy Teilharda de Chardin z uwagi na miejsce jakie przypada Chrystusowi w całokształcie dziejów wszechświata, wydają się być zbliżone do koncepcji skotystycznej<sup>63</sup>. Jest on zdania, że stworzenie jest skierowane ku Chrystusowi jako swojemu naturalnemu ukoronowaniu, wobec czego porządek stworzenia wydaje się być nie do pomyślenia bez Jego osoby.

Teilhard, rozpatrując powyższą kwestię, posługuje się obrazem świata posiadającego strukturę ewolucyjną i zbieżną. W takim ukazany już wcześniej obrazie świata miejsce i rola Chrystusa stają się o wiele bardziej zrozumiałe aniżeli w dawniejszych statycznych Kosmologiach. W świetle nowej koncepcji świata stworzonego można ukazać punkt, który dominuje nad całą ewolucją kosmiczną. Ów punkt stanowi cel owej ewolucji, uwieńczenie, miejsce, z którego emanuje siła przyciągania, nadająca całemu procesowi ewolucyjnemu wewnętrzny dynamizm oraz kierunek. To kosmiczne centrum ewolucji ludzkiej, w którym wszystko stanie się całkowitą jednością i znajdzie ostateczne spełnienie, jest oznaczone w teilhardowskiej fenomenologii całego świata jako „punkt Omega”<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Odkupienie, Usprawiedliwienie, Zbawienie*, s. 9–45.

<sup>61</sup> Teilhard de Chardin, *Chryścianizm a ewolucja*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*. Pisma, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 1, s. 3.

<sup>62</sup> Teilhard de Chardin, *Chryścianizm a ewolucja*, PS 3, s. 5.

<sup>63</sup> Teilhard de Chardin, *Działanie i Aktywizacja*, w: P. Teilhard de Chardin, *Zarys Wszechświata personalistycznego*, Pisma t. 2, wybrał M. Tazbir, przekład M. Tazbir, K. Waloszczyk, Warszawa 1985, s. 171–174.

<sup>64</sup> G. Maloney. *Chryścianizm kosmiczny*, s.178; D. Jaworski, *Stworzenie w myśli współczesnej*, Lublin 2000.

## 5. PUNKT OMEGA ZASADĄ ŻYCIA WSZECHŚWIATA

Zespolenie się wielości w najwyższej organicznej jedności jaką jest Chrystus omegalny, nie jest procesem jednostkowym, każdy element uczestniczący w tej syntezie zespala się w Chrystusie zgodnie ze swoją rangą<sup>65</sup>. Wkład energii, jakiego te powszechne procesy jednoczące otrzymały od ich najwyższego Centrum, był jednak bez wątpienia najwyższy. Pierwszy akt Wcielenia się Słowa Boga stał się pogrążeniem jedności w najgłębszą otchłań mnogości. We wszechświecie może się pojawić tylko to, co przechodzi poprzez materię i wydobywa się z mnogości. Odkupiciel – zasada życia wszechświata - nie mógł przeniknąć do tworzywa wszechświata, wejść w krwioobieg wszechświata inaczej, niż zespalać się najpierw z materią, a następnie odradzając się<sup>66</sup>. Właśnie dlatego, że Chrystus zjednoczył się, zaszczerpił się w materii, jest nierozłącznie związany z rozwojem ducha. Jest tak mocno wtopiony w świat widzialny, że nie można Go od niego oddzielić, nie niszcząc fundamentów świata.

Poprzez akt Wcielenia Chrystus wchodzi swoim życiem w ludzkie życie, w jego niemoc i nieporadność. Staje pośrodku stworzonego świata i prowadzi go do zwycięstwa, które jednocześnie staje się nowym stworzeniem. Dla Teilharda pojmowanie Boga jako kogoś, kto mógłby stwarzać świat z niczego bez zła, cierpienia i śmierci, staje się zajęciem nic nie wnoszącym do rozwiązania problemu ścisłych relacji jednoczących Boga z grzesznym wszechświatem.

Dokonując stworzenia, Bóg w sposób nieunikniony stanął przed faktem zła. Stworzenia pojętego jako byt i zarazem wolnego od zła nie można fizycznie i metafizycznie pogodzić. Nie jest to bynajmniej ograniczenie mocy Boga, lecz prawo ontologiczne, które wyraża, że Bóg nie może stwarzać, by nie ukazało się zło, które z kolei staje się przewyżczone w dalszym procesie stwarzania<sup>67</sup>. Stwierdzając, że zło jest nieuniknione w świecie, który się staje i rozwija w czasie, Teilhard stwierdza konsekwentnie, że świat w ewolucji odsłania się nam w stanie grzechu. Oznacza to, że powołany aktem stwórczym świat jest ciągłą mnogością wymagającą organizacji, jednoczenia, centrum i zasady życia. Działanie stwórcze Boga powodujące wielość jako pierwsze podłoże jednoczenia, zawiera w sobie obok elementu stwórczego również działanie zbawcze. Polega ona na tym, iż z chwilą zaistnienia wielości pojawiło się w niej i to od wewnątrz, działanie organizujące i jednoczące. Owo działanie jednoczące

<sup>65</sup> Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, PS 1, s. 130.

<sup>66</sup> 1938 *Oe T. V*, s. 49; Por. 1946 *Oe T. VII*, s. 158.

<sup>67</sup> 1947 *Oe T. X*, s. 228; 1920 tamże, s. 53; 1923 tamże, s. 103; 1942 tamże, s. 145; 1947 tamże, s. 227–228; Por. J. Kulisz, *Teilhardowski rozumienie grzechu*, s. 40–46.



posiada wymiary kosmiczne, gdyż, jak zostało stwierdzone wyżej, cały świat, wielość, niesie w swojej strukturze cień niedostatku, od którego musi być wyzwolony działaniem zbawczym Boga<sup>68</sup>.

Odkupienie jako historyczne oblicze ogromnego procesu kosmicznego ukazuje nam w szczególny sposób wysiłek wyniesienia wszechświata. Owo wyniesienie prowadzi ku przewycięzeniu wielości, do walki z mnogością dezorganizującą, tym samym wprowadza byty do większej jedności z Bogiem<sup>69</sup>. Chrystus w tak pojętej koncepcji świata i istniejącego zła w postaci mnogości dezintegrującej, ukazując się jako ten, który jest obciążony ciężarem świata, w ewolucji staje się w konsekwencji tym, który w sobie przewycięża wielość, rozbitcie utrudniające prawdziwe zjednoczenie.

Dla Teilharda działanie Chrystusa ma swoją podstawę we Wcieleniu, a które swój szczyt osiąga w rzeczywistości Krzyża. Bóg na krzyżu to Bóg ewolucji, to najwyższe ognisko stwórczej jedności, które aby osiągnąć swój szczyt, ukazało się w dziejach historii świata jako Centrum ostateczne i objawiło się w ludzkim obliczu Chrystusa<sup>70</sup>. Przeżywana w Bogu tajemnica – Chrystus Wcielony, Zmartwychwstały, jako Głowa i zasada życia stworzenia, zaczęła istnieć w czasie, aby doprowadzić w końcu do Wcielenia jako uprzywilejowanego momentu całego aktu stwórczego. Chrystus w tajemnicy Bożej egzystencji perspektywą swojego ludzkiego poczęcia sprawił, że całe stworzenie zmierza ku coraz większym złożonościom, aby w konsekwencji osiągnąć pełnię złożoności w Bogu. Zdaniem Teilharda, ze stworzeniem rozpoczął się Adwent, oczekiwanie, a zarazem przygotowanie całego stworzenia do ostatecznego zjednoczenia ludzi z Bogiem, także i między sobą<sup>71</sup>.

Chrystus jest Panem Wszechświata nie dlatego, że świat został Mu dany przez Ojca lub że został do niego przez Ojca wprowadzony, ale dlatego, że

---

<sup>68</sup> J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, s. 131; Por. Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 111n; M. W. Fac, *Antropologia społeczna P. Teilharda de Chardin*, s. 133m.

<sup>69</sup> 1930 *Oe T. X*, s. 104; Por. Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 209-210; F. A. Viallet, *Zwischen Alfa und Omega*, 2, Aufl. Nürnberg 1963; H. Dolch, *Der Punkt „Omega”*, w: C. Cuénot (hrsg) *Teilhard de Chardin, Philosophische und theologische Probleme seines Denkens*, Würzburg 1967, s. 125-146.

<sup>70</sup> Por. 1939 *Oe T. X*, s. 157-158.

<sup>71</sup> 1920 *Oe T. X*, s. 105-106; Por. M. W. Fac, *Antropologia społeczna P. Teilharda de Chardin*, s. 123; A. Żur, *Teilhardowskie rozumienie miłości jako unifikacji w aspekcie podstawowych zasad jego wizji świata*, Lublin 1985 (mps AB KUL); J. Zabłocki, *Personalizm Teilharda i Mouniera*, „Więź” 6(1963), s. 87-91; N. M. Wilders, *Des Menschen Zukunft und Aufgabe im Weltbild Teilhard de Chardin*, Kavelaer 1966.

jest Omegą, Motorem wszelkiego wysiłku ewolucyjnego dojrzewania świata. Pierwszy akt Wcielenia, pojawienie się Krzyża, to - jak pisał o. de Chardin - pogrążenie się Boskiej jedności w najgłębszą otchłań mnogości świata. Pomniejszenie Chrystusa w ukazanych wyżej aktach Bożej aktywności to nie była tylko lekcja pokory, ale przede wszystkim przejaw praw genezy, a w następstwie oznaka ostatecznego władztwa Chrystusa nad światem<sup>72</sup>. Słowo Boże, istniejące w tajemnicy Boga, w swojej odwiecznej relacji do swojego człowieczeństwa staje się z chwilą stworzenia Centrum, ku któremu zmierza cały proces stwórczy.

W ewolucyjnej wizji świata aprobowanej przez Teilharda de Chardin świat mimo wielości bytów jawi się jako dojrzewająca jedność mająca już u początków istnienia swój koniec, który nadawał owym ewoluującym bytom sens ich istnienia.

Teilhard, zwracając uwagę na stwórczą rolę Chrystusa, którego określa punktem Omega całego stworzenia, dla którego zaczęło się stworzenie o charakterze jednoczącym, podkreśla, że Druga Osoba Boska działała już swą ludzką naturą jeszcze przed historycznym Wcieleniem. Teilhard określa owo działanie jako „pre-action mysterieuse” – działanie tajemne ale realne<sup>73</sup>. Od początku oddziaływanie Chrystusa na ciągle rozwijającą się rzeczywistość jest oddziaływaniem fizycznym, przenika On od wewnątrz swoją obecnością i mocą całe stworzenie, nadając mu kierunek działania. Wcielenie jako przygotowany moment stwórczego działania, zdaniem omawianego myśliciela, nie miało być pojedynczym, wyizolowanym punktem w dziele stworzenia, lecz odnosiło się do całej ewolucji. Stanowi zatem pewien punkt zwieńczający, w którym całe stworzenie osiąga swą ostateczną jedność.

Teilhardowska wizja stworzenia zawiera w sobie ściśle zespolone ze sobą tajemnice Odkupienia i Wcielenia. Świat będący na drodze ewolucyjnego rozwoju zdąża ku coraz większym doskonałościom i dokonuje tego dzięki jednoczącemu przyciąganiu Chrystusa Omega. Jego stwórcze działanie nadające kierunek i organizujące wielość jest faktycznie działaniem określonym w teologii jako zbawienie. Zbawienie nie jest, podobnie jak Wcielenie i Odkupienie, dodatkiem Stworzenia, wymienione rzeczywistości składają się na jeden proces, zwany przez Teilharda Pleromą – jako dzieło, w którym Bóg udziela siebie stworzeniom. Osobą jednoczącą ów proces jest Jezus Chrystus, który w odwiecznej relacji do swego człowieczeństwa

<sup>72</sup> P. Teilhard de Chardin, *Lettres intimes a Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac* (1919–1955), Paris 1872, s. 24–25; Por. 1929 *Oe T. X*, s. 42–43; 1921 *T. III*, s. 36; 1924 *Oe T. IX*, s. 84; zob. F. X. Derrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris 1976, s. 155–160; Z. Alszeghy, M. Flick, *La struttura del trattato "De Deo creante et elevante"*, „Gregorianum” 36 (1955) s. 166–168.

<sup>73</sup> Teilhard de Chardin, *Oe T. XI*, s. 399; Por. *Oe T. IV*, s. 29–50.



z chwilą stworzenia stał się „Elementem jednoczącym”. Jednoczące działanie Chrystusa jest wyprowadzeniem mnogości grzechu świata ku życiu, a zarazem jest to przygotowanie miejsca ostatecznego działania jednoczącego z ludzkością<sup>74</sup>.

Omawiany proces prowadzący świat stworzeń ku pełni w zjednoczeniu w punkcie Omega, według Teilharda, nieuchronnie prowadzi ku śmierci. Śmierć wpisana jest bowiem w ontologiczną strukturę bytu stworzonego. W ludzkim świecie jest ona, jak stwierdził francuski jezuita, „skandalem kosmicznym”, którego człowiek nie tylko nie potrafi ukryć, ale wobec niego jest całkowicie bezradny<sup>75</sup>. W kontekście tego stwierdzenia odczuwa Teilhard pewien dylemat: skoro śmierć jest niszczeniem samego procesu dojrzewania wszechświata, czy może być rzeczywistością chcianej przyszłości, którą należy przecież świadomie wybrać. Początek ziemskiego życia Jezusa Chrystusa całkowicie zmienia spojrzenie na sytuację beznadziei w kontekście obserwowanej przez ludzkość śmierci. Wcielenie, będąc nowym etapem stwarzanej „Całości – Jedności”, dojrzewającej w czasie Pleromy, prowadziło ku otwarciu Chrystusa na pełne ukończenie rzeczywistości stwórczej. Zmartwychwstanie, dzięki któremu Chrystus staje się Panem Wszechświata, prowadzi dzieło stworzenia do ostatecznego zwycięstwa<sup>76</sup>.

Świat opisywany ideą postępu i ewolucji wymaga zdaniem o. Teilharda pełnego odczytania znaczenia Krzyża, który odgrywa zasadniczą rolę w dziele Pleromy. Domaga się wręcz, aby obok wartości oczyszczająco-wynagradzającej Krzyża ukazywać Go jako symbol postępu ciągłego i energii twórczej<sup>77</sup>. Świat w swoim rozwoju zawiera w sobie także tajemnicze otwarcie na wydarzenie Krzyża. Ewolucja domaga się na płaszczyźnie dojrzewania jedności ofiary, która warunkuje stwórczy proces. Stąd też można stwierdzić, że Chrystus umierający na Krzyżu to Bóg ewolucji przewycięzającej inercję stawiającą opór w prawdziwym dojrzewaniu ducha świata. Jednocześnie Teilhard zastrzega, iż nowe spojrzenie na wydarzenia Paschy nie może pomniejszać lub też całkowicie przekreślać wartości ofiary i odkupienia. Pragnie jednak, przez to nowe

---

<sup>74</sup> G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, s. 171–207; J. Galot, *La redemption mystere d'alliance*, Roma 1965, s. 179–197; J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, s. 83–104.

<sup>75</sup> 1943 *Oe T IX*, s. 206; 1924 *Oe T. X*, s. 91.

<sup>76</sup> 1924 *Oe T. IX*, s. 88–94; 1934 *Oe T. X*, s. 108; Por. L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1977; Tenże, *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971; P. Schoonenberg, *Un dio di uomini*, Brescia 1973, s. 151–163; J. Galot, *Vers une nouvelle christologie*, Paris 1971, s. 95–110.

<sup>77</sup> Por. *Oe T. X*, s. 104; 1936 *T. IX*, s. 162.

spojrzenie na Krzyż, ukazać Go jako konieczność ofiary warunkujące nowe stworzenie, dojrzewanie jedności.

Stworzenie już od swoich początków, poprzez ciągle fazy rozwoju, jest procesem zmierzającym, oczywiście dzięki fizycznemu oddziaływaniu Chrystusa do pełnego zjednoczenia z Bogiem, które już wcześniej za omawianym autorem określiliśmy stanem Pleromy. Cała historia stwarzania aż do Pleromy jest zdaniem Teilharda zarówno tajemnicą Wcielenia, jak i Odkupienia. Tajemnicą Wcielenia, gdyż Chrystus nie mógłby być tylko dodatkiem do stworzonego i ukształtowanego wcześniej świata. Poprzez stwórcze, fizyczne oddziaływanie Chrystus przygotował sobie „miejsce” pełnego związania się z ludzka duszą<sup>78</sup>.

Proces stwarzania zawiera w sobie również tajemnicę Odkupienia. Z chwilą Wcielenia pojawił się Krzyż jako wyraz zetknięcia się doskonałej jedności Bożej z tajemnicą wielości ewoluującego świata. W owej wielości i mnogości, dopiero zdążającej ku jedności, rozpoczęła się realizować tajemnica Pleromizacji. Pierwsze zetknięcie się Chrystusa Omegi z wielością, które moglibyśmy nazwać wszczęciem stworzenia, zdaniem C. Cuenota stało się wejściem przez kenozę w tajemnicę Paschy.

Śmierć, o której zostało powiedziane, że jest beznadzieją ludzkości, przed którą nie możemy się schronić, nie stała się dla Chrystusa celem. Była jedynie przejściem do ostatecznego zwycięstwa: „Chrystus zwyciężył śmierć. Nadał jej fizycznie charakter metamorfozy. Z nim poprzez śmierć świat zyskał dostęp do Boga”<sup>79</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Mając na uwadze to, co zostało powiedziane wyżej, dostrzegamy wyraźnie, że teilhardowska wizja stworzenia opiera się na specyficznej metafizyce bytu, różnej od tomistycznej. Owe założenia odnoszące się względem ewoluującego ku doskonałości bytu sprawiają wrażenie, że świat jako całość jest pełen napięć między tym, czym jest obecnie w danej chwili, a tym, do czego zmierza. Cały dynamizm świata ukierunkowany i nastawiony na ostateczne zjednoczenie z Bogiem pozostawia za sobą dezorganizację i zło na każdym poziomie swego rozwoju i osiągniętej już aktualnie jedności.

Ciągłe jednoczenie, poprzez pogłębienie procesu unifikacji, jest stałym, świadomym prowadzeniem stworzenia – całego kosmosu ku ostatecznemu zjednoczeniu z Bogiem. Proces jednoczenia rozpoczął się w chwili pierwszego aktu stwórczego i obejmuje cały stający się świat. Od

<sup>78</sup> Por. 1924 *Oe T. IX*, s. 89.

<sup>79</sup> Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, PS 1, s. 349.



swych początków jest ono dziełem Chrystusa, stworzenie dokonuje się w Nim i przez Niego. Chrystus jest syntezą całego stworzenia, wzorem całej przyrody stwórczej, jest Omegą, która wszystko przyciąga, przewyciężając mnogość powoduje nowe stworzenie, stając się zasadą życia.

Rola Omegi w kreacji świata dynamicznego, opisywana przez Teilharda zazwyczaj przy użyciu terminologii nauk przyrodniczych, nie wyczerpuje bogactwa natury Boga. Bóg jest zarazem transcendentny i immanentny. Utożsamia się z bytem, całym procesem ewolucyjnego doskonalenia, lecz nie wyczerpuje się w nich. Koncepcja Boga, jako stwórczej przyczyny, kosmosu, w teilhardyzmie jest złożona. Bóg jest panem kosmogenezy, jestestwem ożywiającym i kierującym procesem ewolucji – ten aspekt podkreśla Jego immanencję. Równocześnie Teilhard podkreślał bardzo mocno transcendencję Boga jako przyczyny stwórczej. Jak stwierdził A. Haas, prawdziwy Bóg Teilharda de Chardin to byt en-avant, zanurzony w ewolucji, a równocześnie Rzeczywistość en-haut, nadająca światu istnienie z uprzedniej mnogości i zróżnicowania<sup>80</sup>.

Francuski uczyony zwraca także uwagę na kierunkowość i progresywny charakter kosmicznej ewolucji. Jej ośrodkiem jest człowiek, twór fizyczno-psychiczny, zawierający w sobie bogactwo życia zarówno biologicznego, jak i duchowego. Człowiek, wychodząc z głębi biogenezy, pojawił się w postaci centralnej jako oś ewolucji uniwersalnej. Człowiek jest sensem wszelkiego bytu pozaosobowego. Oznacza to, iż osoba ludzka indywidualna i społeczna jest transcendentna w relacji do świata materialnego, a nawet rozumnego, o ile ten jest nieosobowy. Sens rzeczywistości zarówno tej doczesnej, jak i zbawczej można umieścić w osobie człowieka. Teilhard de Chardin, przejawiając optymizm z powodu ewoluującego wszechświata, jednocześnie pragnie dowartościować antropologię społeczną.

Jednakże nie można zapominać, iż punktem odniesienia ewolucyjnej koncepcji wszechświata zawsze pozostanie dla niego punkt Omega – Jezus Chrystus. Jest przekonany, że stworzenie jest skierowane ku Chrystusowi jako swojemu naturalnemu ukoronowaniu. Osoba Chrystusa stanowi cel całej ewolucji, nadając całemu procesowi dynamizm oraz kierunek przemian. Proces stwórczy nazywany jest dlatego dziełem jednoczenia całej rzeczywistości w punkcie Omega.

---

<sup>80</sup> A. Haas, *Der Schöpfungsgedanke bei Teilhard de Chardin nach der unveröffentlichten Schrift, „Comment je crois“*, w: Teilhard de Chardin, Würzburg 1967, s. 39–50.

## WYKAZ SKRÓTÓW

Oe - P. Teilhard de Chardin, Oeuvres, T. 1-11, Editions du Seuil, Paris  
1955-1975

T. IV - Le Milieu divin, 1957

T. V - L'Avenir de l'homme, 1959

T. VII - L'Activation de l'énergie, 1963

T. IX - Science et Christ, 1965

T. X - Comment je crois, 1969

T. XI - Les Directions de l'avenir 1973

T. XII - Ecrits du temps de la Guerre 1976

