

# Dziedzińce poszukujących Postęp w rozumieniu Teilharda de Chardin

Józef Kulisz SJ

KULISZ, J.: *Gentiles' Courtyards : Progress in the Understanding of Teilhard de Chardin. Studia Aloisiana*, 5, 2014, 3, s. 39 – 59.

The author presents the historical and philosophical-theological context of how the French Jesuit Teilhard de Chardin understood progress. The context is a true Courtyard of the Gentiles which for Teilhard de Chardin, a thinker and a priest, became a place for a dialogue with the people who seek the explanation of the mystery of human existence. The first courtyard of the dialogue was the philosophy of progress, changes in the world, social life, even the human being him/herself and the changes induced by science. The second courtyard is a society of theologians and believers of the first half of the 20th century who were sceptic and even hostile towards anything what meant development or progress. Teilhard de Chardin rejected the merry optimism of the first courtyard as well as the pessimism of the second. Whoever talks of progress, the French Jesuit says, should show the sense of humanity which will lead human beings out of egoism, will shape an attitude of existing for others and will show Information – a power which will overwhelm the scandal of death.

*Keywords:* courtyard, aeropagus, progress, evolution, genetic information, scandal of death

## Zaczęło się na areopagu

Areopag to najdawniejsza rada w Atenach, obradująca na wzgórzu Aresa – boga wojny, od niej pochodzi nazwa wzgórza. W okresie monarchii w skład rady wchodził przedstawiciele rodów, a po upadku monarchii urzędnicy, po upływie czasu ich urzędowania. Największe znaczenie i rozwój przeżywał areopag w VII i VI w. przed Chr. – skupiał wtedy najwyższą władzę sądowniczą i polityczną. W miarę rozwoju ustroju demokratycznego jego rola zmniejszała się. W latach 462 – 461 przed Chr. stronnictwo demokratyczne, pod

przewodnictwem Efiatesa, ograniczyło władzę areopagu i odtąd należało do niego tylko sądownictwo, i to w określonych sprawach, oraz nadzór nad sprawami kultu religijnego. Historycy dopowiadają, że w czasach Pawła areopag przeniósł się w okolice portyku królewskiego w pobliże agory. Było to miejsce publiczne w Atenach, porośnięte drzewami, podzielone na sektory, z których każdy znajdował się pod władzą innej korporacji kupieckiej i obejmował kompleks oddzielonych budowli – senat, trybunał, świątynie. Podobnie jak areopag, tak też agora oznaczała najpierw zgromadzenie ludowe, w najstarszym okresie dziejów greckich. Zwoływał je król w celu omówienia najważniejszych spraw państwowych – głównie dotyczących wojny. Z czasem to właśnie rynek, centralnie położony plac w miastach greckich, na którym skupiało się życie polityczne i handlowe, otrzymał nazwę agory, od odbywających się tam zgromadzeń ludowych. W starożytności najślawniejsza była agora ateńska.

Kiedy więc Paweł nauczał w Atenach, dyskutował z Żydami i z tymi, których spotykał na rynku, niektórzy z nich – epikurejczycy i stoicy – słysząc Ewangelię o Jezusie i zmartwychwstaniu, spierali się z nim, nazywając go nowinkarzem, pragnącym przedstawić jakichś nowych bogów.<sup>1</sup> Zabrali go więc ze sobą i zaprowadzili na areopag, gdzie, jak czytamy w *Dziejach Apostolskich*, „wszyscy (...) Ateńczycy i mieszkający tam cudzoziemcy spędzają czas jedynie na słuchaniu i omawianiu najnowszych wiadomości” (Dz 17,21). Jedni mówią, że zaprowadzono go tam, gdyż uznano jego naukę za ważną i chciano dowiedzieć się o niej czegoś więcej, inni, że Paweł powinien uzyskać od władz pozwolenie na nauczanie, a może uznano, że lepiej będzie go słyszeć na wolnej przestrzeni. To właśnie tam, na wzgórzu Aresa, przed dostojnym areopagiem, a więc przed członkami rady miasta i filozofami, Paweł wygłosił swoją słynną „Mowę na Areopagu” (Dz 17,22-31). Przygotował ją dobrze. Stając przed elitarną warstwą społeczeństwa, nazwał Ateńczyków nadzwyczaj religijnymi. Mógł tak powiedzieć na podstawie tego, co widział, zwiedzając miasto pełne sakralnych budowli i pomników, ołtarzy, świątyń. W jednej z nich znalazł ołtarz poświęcony „nieznanemu Bogu”. To pozwoliło mu powiedzieć: „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (Dz 17,23). I zaczął mówić o Bogu, który wszystko stworzył i pragnie, by ludzie Go szukali i mogli znaleźć po omacku – jest On bowiem blisko każdego z nas, gdyż, jak dodawał Paweł, „niektórzy wasi poeci mówili: »Jesteśmy Jego potomstwem«”<sup>2</sup>. Jest On władcą nieba i ziemi, jest Panem czasu i przestrzeni. Z jednego człowieka wyprowadził rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię Ziemi, i pragnie, aby Go ludzie szukali i mogli znaleźć (Dz 17,28). Jest sprawcą wszystkiego, pragnie, by ze strony człowieka zaistniał wysiłek ku poznaniu Go, aby szukanie Go wpływało z ludzkiego wyboru. Pragnie trwać z człowiekiem za cenę jego wysiłku.

Nie jest On podobny do żadnej rzeźby wykonanej na miarę artystycznych zdolności i wyobraźni człowieka. To On wzywa, aby wszyscy i wszędzie

1 Zob. GAĆ, J.: *Z Jerozolimy do Rzymu : Śladami Pawła Apostoła*. Kraków, 2008], s. 189–213; hasło Areopag. In: WINNICZUK, L. (ed.): *Mały słownik kultury antycznej*. Warszawa, 1968, s. 38.

2 Cytat pochodzi od poety dydaktycznego Aratosa z Soloi w Cylicji (310 – 245 przed Chr.).

się nawrócili. W wyznaczonym dniu dokona sprawiedliwego sądu nad całym światem. A dokona tego przez „Człowieka, którego powołał i uwierzytlnił wobec wszystkich, gdy Go wskrzesił z martwych” (Dz 17,31). Wtedy to niektórzy ze słuchaczy zaczęli drwić, a inni powiedzieli: „Posłuchamy cię innym razem” (Dz 17,32). Pawłowi przerwano mowę w momencie, gdy zaczął mówić o zmartwychwstaniu.

Pojęcie życia po śmierci i pojęcie zmartwychwstania to dwa różne światy pojęć i przekonań. Choć starożytność powtarzała: „Non omnis moriar”<sup>3</sup>, wyrażając tym przekonanie, że człowiek nie popada w nicość w momencie śmierci, nie potrafiła jednak wskazać jednoznacznie, co w nim nie umiera. O losach duszy ludzkiej po śmierci, a nie o zmartwychwstaniu człowieka, mówili: Platon, Arystoteles, epikurejczycy, stoicy, gnostycy – a każdy mówił inaczej.

Na areopagu, jak to opisują Dzieje Apostolskie, spotkały się więc różne metafizyki – metafizyka epikurejczyków i stoików oraz chrześcijaństwo, które niosło ze sobą metafizykę stworzenia – relację zależności stworzenia od Boga osobowego. Epikurejczycy, przyjmując za Epikurem atomizm Demokryta w filozofii przyrody, odrzucali religię i metafizykę, gdyż, jak twierdzili, nic nie można powiedzieć o świecie pozazmysłowym. Życie pozagrobowe, ich zdaniem, nie istnieje. Człowiek bowiem jest układem atomów, podobnie jak cały świat. Gdy istnieje, śmierci nie ma; a tam, gdzie jest śmierć, nie ma już człowieka.<sup>4</sup> Stoicy zaś – twórcą tego nurtu był Zenon z Kitionu (336 – 264 przed Chr.) – po dualistycznych systemach Platona i Arystotelesa powrócili do monistycznej koncepcji świata, nawiązując w kosmologii do jońskich filozofów przyrody. W ich rozumieniu świat jest materialny. Każda rzecz składa się z dwu elementów: z biernego tworzywa i czynnej *pneumy*. Jedno i drugie jest natury materialnej. W człowieku czynnym elementem jest dusza. Jest ona materialna, podobnie nasze pojęcia abstrakcyjne i proces poznania są formą materialną. *Pneuma* – źródło ruchu i życia – przenika świat i kształtuje go rozumnie i celowo. Wszystko to pochodzi od Boga, który jest postacią ożywionej materii – jest osobowy. Duszą tej wielkiej, zorganizowanej maszyny, jaką jest świat, pozostaje Bóg. W śmierci dusza przeżywa ciało, przybiera postać bezosobowej energii. Na końcu czasów rozptynie się ona w bezmiernej energii Boga, wtedy to również świat zostanie poddany ostatecznej zagładzie. Człowiek zaś, jako cząstka rozumnego świata, winien żyć zgodnie z zasadami swego rozumu. W nim bowiem przejawia się rozum przenikającego świat Logosu – Boga.<sup>5</sup>

3 Słowa te wypowiedział Horacy – Quintus Horatius Flaccus (65 przed Chr. – 8 po Chr.), największy rzymski poeta liryczny. W twórczości swej Horacy propagował epikureizm, którego był wyznawcą.

4 Twórcą epikureizmu – szkoły epikurejskiej – był Epikur, Ateńczyk (341 – 270 przed Chr.). Do grona najbliższych uczniów Epikura należeli: Hermarch, Metrodoros, Poliainos, a do przyjaciół Menander, komediopisarz. O epikureizmie zob. SWIEŻAWSKI, S.: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa; Wrocław, 2000, s. 168–178.

5 O stoicyzmie prawie wszystko zob. SWIEŻAWSKI, S.: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 159–167. W historii tego nurtu wyróżnia się trzy fazy: stoicyzm wczesny – Ateny; stoicyzm średni – Rodos; stoicyzm młodszy – Rzym. Reprezentantami stoicyzmu średniego byli Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz.

Paweł był dobrze przygotowany do wygłoszenia mowy. Poglądy stoików poznał już wcześniej. Spotkał się z nimi, jak wszystko wskazuje, w swym rodzinnym mieście – Tarsie. Stamtąd bowiem pochodził też Zenon, który rozstał w Cylicji myśli Zenona z Kitionu na Cyprze, twórcy stoicyzmu.

Niestety, nie doszło do dialogu Pawła z przedstawicielami areopagu. Nie wymienił nawet imienia Jezusa Chrystusa, nie powiedział nic o Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu (Dz 17,16-34). A przecież to jest główna treść chrześcijańskiego przesłania.<sup>6</sup> A szkoda, gdybyśmy tak dziś mieli zapis mowy Pawła na areopagu, w której przedstawiłby Jezusa Chrystusa jako spełnienie poszukiwań filozofów, a jednocześnie ukazał, jak Jezus, objawiając Boga, przynosi odpowiedź na pytania filozofii greckiej...<sup>7</sup>

Paweł opuścił dostoyny areopag – swoich słuchaczy. Niektórzy jednak przyłączyli się do niego i uwierzyli, a wśród nich byli Dionizy Areopagita, kobieta imieniem Damaris i inni (Dz 17,34).

Nie jest chyba do końca słuszna myśl komentarza do tego tekstu, w którym czytamy, że Paweł „zrozumiał, że o Chrystusie nie można mówić językiem filozoficznym, a Ewangelia musi być głoszona w całości, łącznie z trudną prawdą o krzyżu”.<sup>8</sup> To prawda, nie ma chrześcijaństwa bez krzyża i zmartwychwstania, ale prawdą jest też, że to chrześcijaństwo użyło, jak pisał Gilson, „greckiej techniki filozoficznej do wyrażenia myśli, które nigdy nie powstały w głowie żadnego z greckich filozofów”<sup>9</sup> – a pochodziły one z objawienia Bożego.

Znamienne, że w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* II Soboru Watykańskiego czytamy: „Bóg, przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1,3), daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie (por. Rz 1,19-20); a chcąc otworzyć drogę do zbawienia nadziemskiego objawił ponadto siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku.” (*Dei verbum*, nr 4) To właśnie z ludzkiego myślenia i aktywności rodziła się kultura, w której człowiek odkrywa swoje człowieczeństwo i dochodzi do jego pełni. Doskonając i rozwijając swoje wielorakie uzdolnienia, jak też poddając świat swojej władzy, człowiek coraz bardziej poznaje samego siebie, poznaje, że jest istotą, która „wie, że wie”.<sup>10</sup> A wie, że został wprowadzony w świat, nie będąc pytany o to. „Straszliwą jest rzeczą,” pisał Teilhard de Chardin, „narodzić się, bez udziału woli, porwanym przez strumień przerażającej energii, która chce

6 Zob. GAĆ, J.: *Z Jerozolimy do Rzymu : Śladami Pawła Apostoła*, s. 207–213.

7 Zob. GILSON, E.: *Bóg i filozofia*. Warszawa, 1961, s. 24, 43; TRESMONTANT, C.: *Problèmes du christianisme*. Paris, 1980, s. 11–46.

8 Zob. Komentarz do Dz 17,16-24: *Pismo Święte Nowego Testamentu*. Edycja Świętego Pawła. Częstochowa, 2006.

9 GILSON, E.: *Bóg i filozofia*, s. 46–47.

10 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 1. Warszawa, 1987, s. 63; TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Refleksja i energia*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 1, s. 377; TEILHARD DE CHARDIN, P.: 1945 Oe T. V, s. 168; 1947 Oe, T. V, s. 205. Sposób cytowania dzieł Teilharda de Chardin w języku francuskim jest następujący: na pierwszym miejscu podajemy rok napisania cytowanej pracy, a następnie skrót dzieła, w którym się ona znajduje, tom i stronie.

jakby zniszczyć wszystko, co z nią unosi.”<sup>11</sup> Poznając świat i przemieniając go, człowiek poznaje też siebie, chce wiedzieć, co jest jego celem i przeznaczeniem. W swej świadomości – w owym „wiem, że wiem” – otwarty jest na prawdę uniwersalną, a wołą swą na uniwersalne dobro. Człowiek w swym „wiem, że wiem” przewidując, zapytał, czy w świecie, w którym organiczna nędza, skończoność, wyznacza kres wszystkim bytom, dotyka również i jego, czy w momencie śmierci on – „wiem, że wiem” – przestaje istnieć. Oto dramat człowieka i jego porażka egzystencjalna. Odpowiedź przychodzi od Boga. Bóg, „chcąc otworzyć drogę do zbawienia nadziemskiego, objawił ponadto siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku” (DV nr 4). Objawienie więc jest przede wszystkim dziełem zbawienia, dziełem spełnienia człowieka i jego uwolnienia, dokonany w historii w Jezusie Chrystusie.

Swoje rozczarowanie ze spotkania na areopagu wyraził Paweł w napisanym po jakimś czasie Pierwszym Liście do Koryntian (1Kor 1,17 – 2,16). Przypominał w nim, że skoro „bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan. (...) To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1Kor 1,21-25).

Kościół jednak, świadom swej misji głoszenia Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego wszystkim ludziom, nie omijał sobie współczesnych areopagów. Widzimy to już od II w., kiedy to pierwsi apologety dostrzegają w filozofii greckiej przygotowanie, podobne do przygotowania Starego Przymierza, otwarcia na przyjęcie tajemnicy Wcielnego Słowa.<sup>12</sup> Orygenes, Augustyn sięgają do języka i myśli Platona, a po wiekach św. Tomasz sięgnie do myśli filozoficznej Arystotelesa, by jaśniej i głębiej ukazać tajemnicę chrześcijaństwa. Kościół nie przyjął myślenia Lutra, który, odrzucając Tradycję i filozofię, pozostawał tylko przy *sola Scriptura*. Do ludzkiego umysłu i filozofii odnosił się z pogardą.<sup>13</sup> Nie do przyjęcia było też przekonanie Bartha, który uważał, jak pisał Ratzinger, że „wiera jest w rzeczywistości czystą sprzecznością, tym, czego nie możemy uzasadnić, gdyż to ona jest podstawą wszelkiego naszego myślenia. Wiara jest dziełem Boga, które nie ma w nas żadnego punktu zaczepienia”<sup>14</sup>. Myślenie Bartha było próbą zawieszenia wiary w powietrzu. Człowiek, który nie jest w stanie poznać Boga i pozostaje wierny sobie, jako ateista, człowiek areligijny, niezsputy myśleniem filozoficznym, w sercu którego słowo Boże nie ma żadnego punktu zaczepienia, który nie pyta już o Boga – taki człowiek, w przekonaniu Bartha, to najlepsza gleba na zasiew słowa Bożego<sup>15</sup> rodzącego wiarę.

11 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Msza na ołtarzu Ziemi*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 1, s. 54.

12 Zob. SWIEŻAWSKI, S.: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 281.

13 Zob. TRESMONTANT, C.: *Problèmes du christianisme*, s. 347; TRESMONTANT, C.: *Introduction à la théologie chrétienne*. Paris, 1974, s. 636.

14 RATZINGER, J.: *Wiara i przyszłość*. Kraków, 2007, s. 44.

15 Zob. RATZINGER, J.: *Wiara i przyszłość*, s. 47.



Ten rodzaj przekonań, zwany fideizmem, Kościół odrzucał od zawsze, a w sposób jednoznaczny uczynił to w XIX w., odrzucając nauczanie L. E. Bautaina (fideizm) i A. Bonetty'go (tradycjonalizm) i ich towarzyszy. Podobnie czyni I Sobór Watykański w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej, w drugim rozdziale – o Objawieniu (1870).<sup>16</sup> Problem ten podjął również Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*.<sup>17</sup> Teologia od zawsze była w służbie wiary i kultury. Teologia, pisze papież, to rozumowe ujęcie objawienia. By służyć i wierze i kulturze, musi najpierw poznać język i pojęcia danej kultury, by następnie w nich przyswoić i wyrazić w tej kulturze treści wiary (*Fides et ratio*, nr 92). Wiara bez kultury, podobnie jak ziarno bez gleby, jest martwa, a kultura bez powołania, wiary, zanika – jest pusta.<sup>18</sup> Teologia potrzebuje więc, pisał Ratzinger, „punktu zaczepienia w poszukiwaniu i pytaniu ludzkiego ducha. Nie można jej zbudować na intelektualnej pustce”<sup>19</sup>. To szczególnie ukazał i uświadomił, zwłaszcza teologom, Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (nr 1–6). Filozofia bowiem jest zwierciadłem kultury narodów, to właśnie w filozofii i przez filozofię wyraża się jej dążenie do pełni, otwarcie na objawienie Boże (nr 71, 103). Filozofia, zdaniem papieża, ma pomóc w odnalezieniu tego sensu, z którego pochodzą pytania ludzkiego ducha, a którym jest religijność wpisana w naturę każdego człowieka (nr 81). Dlatego teolog, który nie chciałby posługiwać się filozofią, zamyka się, zdaniem papieża, „w strukturach myślowych mało przydatnych do zrozumienia wiary” (nr 77).

Cały kłopot naszej współczesności polega na tym, że począwszy od XIX stulecia filozofia uległa rozbiciu na kierunki, które wydają się nie do pogodzenia. Istnieje więc dziś wiele filozofii, ale każda z nich wie za mało, by być jedyną. Nie istnieją już też podzielane przez wszystkich twierdzenia filozoficzne. Poza jednym, jak się wydaje, że poza naukami ścisłymi nie istnieje żadna pewność. Kant bowiem, w swym agnostycyzmie metodologicznym, uznał metafizyczne poszukiwania filozofii za „przedkrytyczne”, niesprawdzalne, to znaczy – uznał „rzecz w sobie”, czyli głębię rzeczywistości, za niedostępną człowiekowi. Tym samym, pisze Ratzinger, rzeczywistość znalazła się na marginesie filozofii, jeśli nie poza nią. Od tego czasu filozofie zaczęły zajmować się analizą warunków możliwości ludzkiego poznania – badaniem praw ludzkiej świadomości. Co więcej, filozofia chce stać się nauką „pozytywną”, ograniczoną do tego, co jest bezpośrednio i dane i sprawdzalne w naukach przyrodniczych.<sup>20</sup> Wydaje się więc, że trzeba dziś mówić, pisze Rahner, nie tyle o końcu metafizyki, ile o pluralizmie nauk, które ukazują wizję świata z danych *aposteriori* – z doświadczenia i dają wiedzę bezpieczną. To one, nie filozofia, tworzą obecnie samorozumienie człowieka, ukazując mu przyszłość. One też – nauki huma-

16 Zob. *Breviarium Fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań, 1997, nr 2–12, 24, 43.

17 JAN PAWEŁ II: *Encyklika „Fides et ratio”*. Poznań, 1998.

18 Zob. KOŁAKOWSKI, L.: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków, 1999, s. 30.

19 RATZINGER, J.: *Wiara i przyszłość*, s. 47.

20 Taką naukową filozofią usiłował być np. marksizm; zob. KAWECKI, Z.: *W kręgu konfrontacji światopoglądowych*. Warszawa, 1986, s. 17, 146.

nistyczne, społeczne, przyrodnicze – rozstrzygają o egzystencji człowieka, zanim wypowie się na ten temat filozofia, którą rozumie się dziś jako refleksję nad pluralizmem nauk. Tak więc nauka, w swym pluralizmie, stała się dziś partnerem dialogu dla teologii.<sup>21</sup>

To prawda, że filozofia nie poszukuje ani nie odkrywa prawdy w rozumieniu nauk przyrodniczych. Jej rolą jest, pisze Kołakowski, pielęgnowanie ducha prawdy, wzmacnianie badawczej energii umysłu, troska, aby umysł nie zgnuśniał. Są bowiem pewne kwestie, zdaniem filozofa, istniejące poza uprawianym horyzontem nauki, a są one kluczowe, by ludzkość przetrwała w takiej postaci, w jakiej jest nam dana w codzienności. Te kwestie to choćby odróżnienie dobra od zła, tego, co sprawiedliwe od niesprawiedliwego, odnalezienie porządku w chaosie, Boga w świecie – wszystkie one sprowadzają się do poszukiwania sensu.<sup>22</sup>

W świecie pluralizmu myśli filozoficznej, teologia, jako rozumowe ujęcie objawienia, nie może już oprzeć się na zbiorze powszechnie przyjętych filozoficznych twierdzeń. W nieodwracalnym jednak pluralizmie ludzkiej myśli i ducha teologia będzie musiała wykazać swoją rozumność. Jest to możliwe dzisiaj, jak się zdaje, przez ukazanie w sposób zrozumiały propozycji sensu, który przynosi człowiekowi – istocie, która „wie, że wie”, i która pyta już nie tylko o swój indywidualny sens, ale o sens całej ludzkości. A sens, którego człowiek potrzebuje, pisze Ratzinger, „jest dostępny tylko przez wybór jakiejś postaci sensu. Nie można go udowodnić, ale można go zobaczyć”<sup>23</sup>.

## Teilhard de Chardin na dziedzińcu poszukujących

Marks, pisząc tezy o Feuerbachu – *ad Feuerbach* w 1845 roku w Brukseli – zrywał z tradycją filozoficzną przeszłości, zwłaszcza z tezą jedenastą: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić.”<sup>24</sup> Treścią tej tezy zrywał z tradycją starożytności i średniowiecza, według której *ens et verum* – byt jest poznawalny, znaczy – wszystko, co istnieje, jest pomyślane, świat i człowiek jest pomyślany i stworzony przez Boga. Byt jest poznawalny i ma swoją przyczynę. Odrzucał też przekonanie renesansu *verum quia fatum* – że prawdziwa wiedza, to znajomość przyczyn. Prawdziwie poznajemy to, co sami zrobiliśmy, gdyż siebie znamy najlepiej. Historia – przeszłość – nie jest jednak w swej treści jednoznaczna, a jej wyjaśnienie i tłumaczenie jest wielowątkowe i wieloznaczne. Trudno dotrzeć do

21 Zob. RAHNER, K.: *Filozofia i filozofowanie w teologii*. In: RAHNER, K.: *Pisma wybrane*, t. 1. Kraków, 2005, s. 88; KULISZ, J.: *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*. Warszawa, 2012, s. 62.

22 Zob. KOŁAKOWSKI, L.: *Moje słuszne poglądy na wszystko*, s. 17.

23 RATZINGER, J.: *Wiara i przyszłość*, s. 54.

24 MARKS, K.: *Tezy o Feuerbachu*. In: MARKS, K., ENGELS, F., LENIN, W.: *O religii*. Warszawa, 1984, s. 65.

prawdy historycznej. Dlatego też Marks swym powiedzeniem zmienia maksymy starożytnych i renesansu na *verum quia faciendum* – prawda to możliwość działania. Prawda rodzi się nie z kontemplacji bytu, nie z kontemplacji czynów, których człowieka dokonał w przeszłości, ale z przemiany świata, z nadawania mu nowego oblicza w przyszłości.<sup>25</sup> Marks, pisząc tę tezę-zdanie, nie poruszał jako pierwszy w historii koła zamachowego odkryć naukowych i przemian, dzięki którym od schyłku XVIII w. zaczęło się zmieniać oblicze Europy, a powoli i świata.<sup>26</sup> Czytając jednak tę tezę, ma się wrażenie, że Marks, mówiąc o przemianie świata, pragnie ją uwolnić od filozofii, od jej interpretacji, od ideologii narzucających swoją treścią sposób przemiany. Niestety, to mu się nie udało. Z prostej racji, miał on własną filozofię, w duchu której od początku zamierzał zmieniać świat. Jego filozofia nie miała wyjaśniać świata, ale była mu potrzebna do osiągania politycznych celów. To była materialistyczna taktyka myślenia.<sup>27</sup> Cywilizacja europejska, dzięki odkryciom naukowym i myśli technicznej, wzbogacała i zmieniała wymiar społeczny życia, ale też stworzyła dwudziestowieczne totalitaryzmy: hitlerizm, komunizm i faszyzm. Były to potężne, dobrze zorganizowane ruchy masowe z mocnym zapleczem ideologicznym. To nie dobro człowieka i ludzkości było głównym celem przemian, celem tym stawała się ideologia. Widzimy to wyraźnie w ideologii komunizmu w rozumieniu Lenina. W jego zaś rozumieniu, pisze Kołakowski, istotą dyktatury proletariatu – w naukowej koncepcji dyktatury – jest władza absolutna, nieograniczona przez jakiegokolwiek prawa, oparta na nagiej bezpośredniej przemocy.<sup>28</sup> Lenin ogłaszał, że nie będzie żadnej wolności ani żadnej demokracji do czasu zupełnego zwycięstwa komunizmu na świecie.<sup>29</sup>

Teilhard de Chardin stawał w swej codzienności przed wieloma, często jakże różnymi areopagami. Jednym z nich był areopag, którego przedstawiciele, w duchu tezy *ad Feuerbach*, odrzucając metafizyczne interpretacje świata, postanowili go zmieniać. Nadzieję zmian, poczynawszy od XVIII w., przynosiła nauka, dzięki której uświadamiano sobie, że warto wiedzieć więcej po to, by móc więcej, by tworzyć, po to, aby istnieć. Nauka dawała nadzieję, że pozwoli ona poznać prawa rządzące materią, co sprawi, że człowiek dzięki swym umiejętnościom o własnych siłach będzie mógł osiągnąć pełnię. Rodziła się więc koncepcja świata, którą można doskonalić tylko samym ludzkim rozumem. Nauka więc przyjęła na siebie, pisze Teilhard de Chardin, zadanie „przedłużenia i dopełnienia w człowieku świata jeszcze niezupełnie uformowanego”<sup>30</sup>.

25 Zob. RATZINGER, J.: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków, 1970, s. 22–31.

26 Zob. CHABEREK, M.: *Papieże wobec problemów teologicznych XIX w.* Lublin, 2009, s. 123–124; TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*. Warszawa, 1993, s. 172–173.

27 Zob. HIRSCHBERGER, J.: *Krátke dejiny filozofie*. Trnava, 1999, s. 233.

28 Zob. KOŁAKOWSKI, L.: *Niepewność epoki demokracji*. Kraków, 2014, s. 13. Warta lektury jest książka ukazująca terroryzm ideologii komunistycznej: MICHEL, A., HNILICA, P. M.: *Náboženské problémy v krajine ovládané komunistami*. Trnava, 2006.

29 Zob. LENIN, W.: *Państwo i rewolucja*. Warszawa, 1919, s. 49–135.

30 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Mistyka nauki*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Człowiek i inne pisma*, t. 1. Warszawa, 1984, s. 211.



Odkrywaną energię twórczą opisywano jako mechanicystyczną w historycznym determinizmie, tym samym nauka zgubiła się w kulcie materii. Wzięła na siebie odpowiedzialność za przyszłość, uwielbiając jednocześnie człowieka, który sam sobie wystarcza, a nawet jest wszechmocny.<sup>31</sup> Odkrywaną, ukrytą energię twórczą nazwano ewolucją, a ta z kolei miała nadać sens zrodzonej już wcześniej idei postępu.<sup>32</sup>

W XIX w. wiedza przestała być spekulacją, a stała się odkrywczym badaniem rzeczywistości, z której scjentyistyczny racjonalizm usunął wszelką transcendencję, jako nieprzydatną w jej przemianie. Na skutek wyeliminowania ducha i przyznania przewagi i prymatu materii, postęp został pozbawiony kierunku, pozostawał więc mechanicyzm i determinizm historii.<sup>33</sup> Ktokolwiek więc mówił o postępie i ewolucji, był zaliczany do areopagu ludzi oświeconych – ateistów, zaliczany do grupy inżynierów nowej przyszłości. Innych zaś, przyznających duchowi prymat nad materią, uznających Transcendencję i jej opatrnościowe działanie w historii, zaliczano do areopagu nieprzydatnych niedorajdów w przemianie tego świata.<sup>34</sup>

Teilhard de Chardin stawał przed jednym i drugim areopagiem pełnym rezerwy, by nie powiedzieć wrogich wobec siebie, stawał, aby z jednymi i drugimi dyskutować na temat postępu. Areopag oświeconych, odrzucający Transcendencję i przyznający prymat materii, mówił mu, że chrześcijaństwo w obecnym stanie swego ducha jest za małe wobec potrzeb świata, którego przyszłość znajduje się w ludzkich rękach i nie jest objęta żadnymi granicami. Więcej, dopowiadali, że gdyby stali się chrześcijanami, pomniejszyliby się w swym człowieczeństwie. Dziś światu potrzeba nowego objawienia, objawienia, które nauka mozolnie odkrywa i przekuwa w rzeczywistość wzbogacającą ludzkie życie. Problemy współczesnego świata (początki XX w.) przerastają możliwości Chrystusa sprzed dwu tysięcy lat, ukazywanego dziś przez Kościół.<sup>35</sup>

Stając przed areopagiem wierzących w Chrystusa, odrzucających nie tylko możliwość postępu, ale nawet samą jego ideę, Teilhard de Chardin był świadom, że ktokolwiek wypowie przed nimi słowa, iż świat znajduje się w rozwoju i postępie, „wyśmieją go, jako marzyciela i potępią”<sup>36</sup>. Potępią? W imię czego? Przecież „zdrowy rozsądek wie, a nauka poświadcza, że nic się nie

31 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Mistyka nauki*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 213.

32 O idei postępu, jego głównych nurtach i rozumieniu zob. KULISZ, J.: *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, s. 95–116. O micie samoistnego rozwoju – ewolucjonizm zob. KULISZ, J.: *Czasy nowożytnie wyzwaniem dla chrześcijaństwa*. Warszawa, 2001, s. 25–33. Krytykę idei postępu zob. KOŁAKOWSKI, L.: *Główne nurty marksizmu – powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn, 1988, s. 484–488; KRASNODĘBSKI, Z.: *Upadek idei postępu*. Kraków, 2009.

33 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Mistyka nauki*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 207, 212.

34 Zob. DE LUBAC, H.: *Wymagania chrześcijańskie*. In: DE LUBAC, H.: *Najnowsze paradoksy*. Kraków, 2012, s. 148–158.

35 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: 1936 Oe T. IX, s. 164.

36 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3. Warszawa, 1987, s. 43.

porusza, powie pierwszy mędrzec. Filozofia rozstrzyga, orzekając: nic się nie może poruszyć, oznajmi drugi mędrzec. Religia tego zabrania, niechże więc się nie porusza, oświadczy trzeci mędrzec<sup>37</sup>.

Teilhard de Chardin, podobnie jak św. Paweł, odchodził ze spotkania z jednym i drugim dostojnym areopagiem słysząc słowa: A może innym razem..., jak też słowa, w których wspomniani wierzący mędrzy zdradzali, że nie dopuszczają do swej świadomości, iż powszechny „ruch badań naukowych dowodzi, że ludzkość nigdy nie zawróci z drogi postępu”<sup>38</sup>.

Opuszczając dostojne areopagi i miejsce publicznej wymiany myśli, Teilhard de Chardin pisze, że wraca na łono trwałej i głębokiej przyrody – do miejsca swej pracy, do archiwum Ziemi, w historii której odkrywa stały wzrost świadomości, aż do pełnego jej wymiaru w samoświadomości, która „wie, że wie”.<sup>39</sup> Właśnie tam, na łonie przyrody, „wpatrując się w ogromne drzewo życia, które go unosi, a którego gałęzie nikną gdzieś daleko, pod nim, w ciemnej przeszłości, raz jeszcze wypełni duszę kontemplacją i poczuciem zgodnego i upartego ruchu, który jest zapisany w kolejnych martwych warstwach i w obecnym rozmieszczeniu wszystkich istot żyjących. Zwróci wówczas wzrok w górę, ku przestrzeniom przygotowanym dla nowych osiągnięć twórczych, i odda się ciałem i duszą, z umocnioną wiarą, sprawie postępu, który wciąga lub zmiata z powierzchni Ziemi tych, co go nie chcą. Pełen religijnego uniesienia, skieruje do Chrystusa, który już zmartwychpowstał, lecz którego wielkości niepodobna jeszcze przewidzieć, tę apostrofę, najgłębszy hołd wiary i uwielbienia: *Deo ignoto*”<sup>40</sup>.

W dialogu z areopagiem oświeconych Teilhard de Chardin pragnie powiedzieć, że jeśli się chce wyjaśnić, uzasadnić i przedłużyć stan psychiczny świata, w którym żyjemy – ukazać sens dla człowieka, istoty, która „wie, że wie”, bezwzględnie konieczne jest odwołanie się do sił natury religijnej. Autor ukazuje też, że taki sens przynosi tylko chrześcijaństwo.<sup>41</sup> Dostojnemu areopagowi twierdzącemu, że nic się nie porusza, gdyż religia tego zabrania, francuski jezuita najpierw przypomina, że chrześcijaństwo w głoszonej formie (lata trzydzieste XX w.) jest mało zaraźliwe w dobrym tego słowa znaczeniu.<sup>42</sup> Następnie, jeśli chcemy, by było ono mocą jednoczącą i kształtującą ludzką wspólnotę, potrzeba dziś, w rodzącej się nowej wizji świata ukazać, pod kątem bytowym i pod względem oddziaływania, relację między Chrystusem a wszech-

37 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 43.

38 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Mistyka nauki*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 215.

39 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata*, t. 1, s. 63, 174.

40 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 43.

41 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 41–43.

42 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: 1936 Oe T. IX, s. 164.

światem, ukazać tak, jak w pierwszych wiekach istnienia Kościoła określono, rozumowo i mistycznie, miejsce Chrystusa w Trójcy Świętej.<sup>43</sup>

## *E pur si muove* – tak, poruszamy się naprzód

*E pur si muove* – te słowa Galileusz miał wypowiedzieć szeptem, będąc przesłuchiwany przez Święte Oficjum (1633), wyrażając w ten sposób swoje przekonanie, że jednak Ziemia krąży wokół Słońca. Teilhard de Chardin umieszcza je jako motto do swego artykułu *O postępie*.<sup>44</sup> W dalszej treści artykułu tłumaczy je niedostojnie – „tak, poruszamy się naprzód”. Świadomość tego, że poruszamy się do przodu, tak naprawdę zrodziła się, zdaniem francuskiego jezuita, w XIX w. Na to złożyła się praca i odkrycia poprzednich wieków, a XIX w., dzięki nowym faktom mógł wskazać, że to, co dojrzewało przez wieki, to wielki organizm, bogaty w różnorodność form życia, które w człowieku osiągnęło samoświadomość – „wie, że wie”, i odtąd zaczyna się nowa jakość dojrzewania – szczególnie w wymiarze społecznym. Ten nowy wymiar dojrzewania opisywano na różne sposoby, więcej, prognozowano go w imię różnych wartości i ideologii. Teilhard de Chardin pisał, że aby wyjaśnić obecny stan myślącej warstwy Ziemi, by uzasadnić i przedłużyć stan psychiczny świata, bezwzględnie potrzebna jest jakaś religia, trzeba odwołać się do sił natury religijnej.<sup>45</sup>

Nowy nurt życia, odczytany jako proces ku spełnieniu, francuski jezuita porównał do statku, który dotychczas dryfował na głębinach wielkiego morza.

Warto przytoczyć tu jego wypowiedź, pełną polotu literackiego, w której zdradza swoją filozofię postępu – budowania noosfery. Teilhard de Chardin pisze: „Można powiedzieć, że do tej pory ludzie żyli rozproszeni i jednocześnie zamknięci w sobie, jak pasażerowie przypadkowo zgromadzeni we wnętrzu statku, o którym nie przypuszczali, że jest z natury ruchomy i że znajduje się w ruchu. Zatem na Ziemi, która ich skupiała, nie wyobrażali sobie nic lepszego do roboty, jak dysputować i zażywać rozrywek. Ale oto szczęśliwym zbiegiem okoliczności czy raczej naturalnym skutkiem upływu czasu nasze oczy zaczęły

43 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Chryścianizm a ewolucja*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 144.

44 Francuski jezuita napisał dwa artykuły, w tytule których znajduje się słowo postęp. Pierwszy w 1920 roku: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*, s. 29–43; drugi: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Rozważania nad postępiem*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. 2. Warszawa, 1985, s. 101–120. Trzeba jednak pamiętać, że cała twórczość Teilharda de Chardin jest opisywaniem historii życia zmierzającego do samoświadomości. Począwszy od człowieka, samoświadomość – człowiek jest powołany do budowania wspólnoty z Bogiem i między ludźmi. Ten ogromny wysiłek wychodzenia z indywidualnego egoizmu ku byciu dla innych, a więc do bycia więcej, nazywa on postępiem.

45 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Mistyka nauki*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 204, 216.

się otwierać. Najśmielsi spośród nas wyszli na pokład. Zobaczyli statek, który nas niósł. Spostrzegli pianę na linii dziobu. Odkryli, że jest kocioł do ogrzewania i ster do kierowania. Ujrzeni też, co ważniejsze, przepłył chmur, poczuli powiew niosący zapach wysp skrytych za horyzontem: to już nie niespokojne poruszanie się ludzi w miejscu, nie dryfowanie, ale podróż... Niezawodnie inna ludzkość wyłania się z takiej wizji, ludzkość, której cech jeszcze sobie jasno nie uświadamiamy – wszakże ludzkość, która, jak sądzę, już daje znać o sobie w łonie tej dawnej, ilekroć przypadki życia każą nam wejść w kontakt z drugim człowiekiem. Choćby mi był najbardziej obcy narodowością, klasą, rasą czy religią, będzie dla mnie kimś bliższym niż bratem, ponieważ on także zobaczył okręt i on także czuje, że poruszamy się naprzód.<sup>46</sup>

Przez wieki się wydawało, „że nic się nie zmieniło, odkąd ludzie przekazują sobie pamięć przeszłości: ani falistość powierzchni ziemi, ani formy życia, ani geniusz człowieka, ani nawet jego dobroć”<sup>47</sup>. Przecież każda zmiana zwiększa liczbę ludzkich niedoli, prowadzi do obalenia tradycyjnego ładu. Przeszłość poucza, że każdy nowator otwierał ujście źródłu też i krwi. W imię ustalonych faktów zabrania się Ziemi ruszać z miejsca. Niech Ziemia – „tratwa błąka się bez celu po bezbrzeżnym morzu”<sup>48</sup>. Tak myślano. I oto nagle... poruszamy się naprzód. Ziemia – wielki statek kosmiczny mknie w przestworzach – dokąd? Życie na niej to wielki i długi proces rozwoju, zmierzający do samoświadomości – do istoty, która „wie, że wie”, człowieka. Dziś, siedem miliardów istot, które „wiedzą, że wiedzą”, żyje mniej lub bardziej zamkniętych w swych indywidualnych egoizmach. W erze praw człowieka – obywatela przeciwstawionego społeczności, pisze Teilhard de Chardin, wszystko jest dla jednostki, a ta jest wszystkim. Era demokracji zda się wzmacniać egoizm indywidualny i poniekąd przekonywać, że jednostka jest szczytem rozwoju ewolucyjnego, a wielość ludzką można by porównać do strumienia wody skierowanego ku górze, który w najwyższym punkcie rozpryskuje się na krople.<sup>49</sup> Wydaje się, że w wielkim procesie życia istniała potrzeba poznawania i myślenia, i znalazła ona wyjście w człowieku.<sup>50</sup> I co dalej? Czy to w zamkniętej egoistycznie indywidualności – w obrazie rozpadających się kropeł wody – istniałoby spełnienie postępu, tak długiego wznoszenia się życia ku wyżynom świadomości? Francuski jezuita drąży problem od momentu powstania człowieka – w rodzaju „zwierzę” nie pojawił się bowiem inny gatunek myślący, tylko człowiek.

46 TEILHARD DE CHARDIN, P.: 1942 Oe T. VII, s. 80–81; tekst polski za: WALOSZCZYK, K.: *Wola życia*. Warszawa, 1986, s. 139.

47 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 31.

48 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 42.

49 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Człowiek. Struktura i kierunki rozwoju grupy zoologicznej ludzkiej*, Warszawa 1967, s. 98–99.

50 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 34.

Wyklucza się dziś możliwość powstania nowej istoty, nowego gatunku obok człowieka z człowieka, przez sam naturalny mechanizm ewolucyjnego postępu. A czy przypadkiem sam człowiek nie zapragnie, pyta J. Habermas, być wasalem Stwórcy, a pragnąc, zacznie ingerować w przypadkową kombinację rodzicielskich chromozomów i określi według własnego upodobania, jaki ma być z natury ten inny człowiek, ten, którego powołuje na obraz według swego upodobania?<sup>51</sup> A wtedy, pyta Habermas, czy nie zniszczy on „owych jednakowych wolności, które przysługują ludziom równym z urodzenia, aby zagwarantować ich różnorodność”<sup>52</sup>? A może jesteśmy już tuż, tuż... od momentu, w którym gatunek ludzki weźmie w swoje ręce sprawę własnej ewolucji biologicznej?<sup>53</sup>

Francuski jezuita pisał też o możliwościach wykorzystania eugeniki dla dobra jednostki, pisał, że z chwilą pojawienia się świadomości refleksyjnej – człowieka – ewolucja znalazła się w jego rękach, a przyszłość zawisa od jego poznania i wolności. Postęp, w rozumieniu Teilharda de Chardin, jeśli ma być godny człowieka i ludzkości – jeśli ma doprowadzić do spełnienia się osoby, może być wyznaczany jedynie przez wolność i poznanie – antropologię, przez wizję godną człowieka. Odrzucał on wszelkie dialektyki historii i przyrody, konieczność historycznego rozwoju. Od człowieka nastąpiła era wolności i w jego rękach spoczywa przyszłość ludzkości – nie automatycznie, ale z wyboru, który określał mianem „opcji fundamentalnej”.<sup>54</sup>

Nasz autor pyta, czy jest możliwe, z doświadczenia historycznego rozwoju, który ukoronowany został człowiekiem – istotą mającą samoświadomość – przedłużyć tę nić Ariadny, wskazującą drogę spełnienia człowieka i ludzkości? Tą nicią, zdaniem francuskiego jezuita, w rozwoju do człowieka była powiększająca się złożoność organizmu, *Dedans* – jego wnętrze, które zwiędzała świadomość<sup>55</sup> – różnorodność instynktów, odpowiadająca tej złożoności. W człowieku, w najbardziej złożonym organizmie na Ziemi, czego wyrazem jest jego *Dedans* – ludzki (mózg) umysł, dzięki transformacji stwórczej, Bożemu działaniu, zaistniała samoświadomość. Dziś żyje na Ziemi około siedmiu miliardów ludzi, i co dalej? Czy mają oni istnieć zamknięte w sobie na wzór leibnitzowskich monad, których inteligencja nie uczy nas ani szacun-

51 Zob. HABERMAS, J.: *Przyszłość natury ludzkiej : Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Warszawa, 2003, s. 115.

52 HABERMAS, J.: *Przyszłość natury ludzkiej : Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, s. 115.

53 Zob. HABERMAS, J.: *Przyszłość natury ludzkiej : Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, s. 28.

54 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: 1939 Oe T. V, s. 55–81; 1941 Oe T. V, s. 96–100. Dlatego też zdziwienie budzi lektura książki J. Piepera (PIEPER, J.: *Nadzieja a historia*. Warszawa, 1981, s. 19–21), w której autor pisze, że w rozumieniu francuskiego jezuita ewolucja i rozwój to rozwinięcie tego, co było nierozwinięte, niezależnie od człowieka. Podobnie uważa C. Geffré (GEFFRÉ, C.: *Le christianisme au rissque de l'interprétation*. Paris, 1983, s. 191, 193, 197). U Teilharda de Chardin nadzieja królestwa Bożego nie rodzi się z faktu ewolucji, ale z Bożego objawienia.

55 Teilhard rozróżnia i odróżnia „świadomość” od „refleksji” – samoświadomości. „Świadomość”, w rozumieniu naszego autora, to zachowanie wyznaczane wielością i różnorodnością instynktów – automatyczne, wyznaczające swą różnorodnością stopień rozwoju jednostek, populacji. Jedynie człowiek jest świadom samego siebie, „wie, że wie” – to jest *la conscience réfléchie*.



ku, ani odruchu bezinteresownej pomocy, ani poświęcenia, nie daje też, jak pisze Kołakowski, „zdolności do konfrontowania naszych pragnień i potrzeb z pragnieniami i potrzebami bliźnich”<sup>56</sup>. Nie daje, przeciwnie, zamyka nas w indywidualnym egoizmie granicą samoświadomości naszego „ja”. Czym więc wyjaśnić, uzasadnić i przedłużyć stan psychiczny świata – stan myślącej warstwy Ziemi?<sup>57</sup>

Wyjaśnić, uzasadnić i przedłużyć, przedłużyć wielość ludzką w indywidualnym egoizmie, zamkniętym granicą samoświadomości naszego „ja”? Taki proces nie byłby postępowaniem. Byłby procesem przedłużania istniejącego stanu Ziemi. Pierwszy proces postępu, trwający miliony lat, proces, który wyrażał się w niezliczonych formach życia, doprowadził do człowieka, do istoty, która „wie, że wie”. To był prawdziwy postęp, gdyż dzięki coraz to nowszym informacjom genetycznym i złożonościom organicznym, pojawiały się jakościowo nowe formy życia, aż wreszcie pojawiała się istota świadoma sama siebie – człowiek. Dwa znaki odkrywane przez naukę pozwalają, zdaniem francuskiego jezuita, poznać postęp w historii życia. Pierwszy to zjawisko entropii, a drugi – to kierunek rozwoju stworzenia ku wyższym doskonałościom. Znaki te świadczą, że „wszechświat nie jest »ontologicznie« niezmienny, lecz od samego początku podlega ruchowi przechodzącemu w wskroś, poprzez najgłębsze wnętrza całej jego masy a mającemu postać dwóch przeciwstawnych nurtów. Jeden z nich pociąga materię do maksymalnego rozpadu, drugi powoduje tworzenie układów organicznych, których wyższe typy, nieskończenie złożone, składają się na to, co nazywamy »światem istot żywych«”<sup>58</sup>. Całość znanych nam zjawisk fizycznych podlega ogólnemu prawu entropii, degradacji i ubytku zużytej energii. Podczas pracy część energii rozprasza się w postaci niedającego się wyzyskać czy odzyskać ciepła, i tak zdolność działania świata materialnego stopniowo się wyczerpuje – to nieunikniona tendencja, pisze Teilhard de Chardin, bardziej prawdopodobnego stanu.<sup>59</sup>

W całości zjawisk fizycznych jest też i drugi nurt, zmierzający do tego, co mniej prawdopodobne. Nieprawdopodobieństwa te – jak pisze nasz autor – to gigantyczne niestałe molekuly tworzące się z materii organicznej, niewiarygodna skomplikowana budowla najprostszego jednokomórkowca, niesamowicie szybko rosnąca organizacja w budowie zwierząt wyższych i ich rozwój polegający na pojawieniu się wciąż nowych typów progresywnych w ciągu epok geologicznych. Największe nieprawdopodobieństwo to pojawienie się i organizacja myśli na Ziemi – człowiek. Stoi on, pisze francuski jezuita, na „zawrotnie wysokim rusztowaniu skonstruowanym z nieprawdopodobieństw,

56 KOŁAKOWSKI, L.: *Moje słuszne poglądy na wszystko*, s. 204–205. Podobnie pisze Teilhard de Chardin, zob. np. TEILHARD DE CHARDIN, P.: 1954 *Oe T. V*, s. 169.

57 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Mistyka nauki*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 204, 216.

58 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Rozważania o szczęściu*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Zarys świata personalistycznego inne pisma*, t. 2, s. 136.

59 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 1, s. 69.

które z każdym nowym osiągnięciem rośnie o jedno piętro<sup>60</sup>. Pojawienie się człowieka w tym długim postępie, człowieka jako ostatniego piętra rozwoju, zrodziło pytanie: Czy rzeczywiście człowiek, jako jednostka, jest już ostatnim piętrem historycznego rozwoju?

Złożoność życia, wzrastająca przez wieki, systematycznie i nieodwracalnie, ku stanom wyższej świadomości aż do samoświadomości – człowieka, to, zdaniem Teilharda, prawdziwy postęp, wyznaczony przez naturę. Postęp, gdyż każdy stan następny w procesie, to nowa jakość życia, to wyższe piętro nieprawdopodobieństw, zwieńczone w końcu istotą, która „wie, że wie”. Co zmienia się wraz z człowiekiem? Zamiast determinizmu pojawia się wolność. To w wolności, dzięki jednostkowym wyborom, człowiek buduje swoją przyszłość, ale nie każda przyszłość jest postępowaniem. Ideologie i autorytety naukowe XX w. przekonywały ludzkość, że tak naprawdę gatunek ludzki, jak wszystkie inne, nie ma innego celu zewnętrznego i nic, poza wyposażeniem genetycznym nie ma wpływu na rozwój i przyszłość człowieka.<sup>61</sup> „Ludzki gatunek przeminie,” pisał J. Rostand, „jak przeminęły dinozaury (...) z ludzkiej cywilizacji, kultury, filozofii, ideałów, religii nic nie pozostanie. Z nas również nie pozostanie więcej, niż pozostało po Neandertalczyku... Być może uda się zmienić człowieka przez psychoanalizę, zmienić go głęboko, aby umiał rozumnie taką kondycję przyjąć. Nauka poszła już daleko i szuka możliwości by zmienić człowieka. Nie tylko naucza go o naszej nicości, ale chce nas nauczyć żyć i ją tolerować.”<sup>62</sup> Podobnie pisał E. Fromm, wskazując, że człowiek jest integralną częścią natury, choć jednak nie utożsamia się z nią całkowicie, to „śmierć stanowi jego ostateczne przeznaczenie, nawet jeśli usiłuje temu zadać kłam w swych przeróżnych fantazjach”<sup>63</sup>. Z tych fantazji, w imię praw nauki, usiłowali wyprowadzić sobie współczesnych B. Russell i T. Kotarbiński.<sup>64</sup> W latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia A. Schaff, polski ideolog marksizmu, przekonywał, że z punktu „widzenia jednostki, jej działalności, śmierć jest całkowitym bezsensu, który podaje w wątpliwość wszystko, co robimy”<sup>65</sup>. Jednak w wymiarze całego życia przyrody, stwierdza autor, śmierć człowieka jest „w pełni sensowna, choć mało prawdopodobne jest, by kogoś zadowoliła perspektywa, iż żywiąc robaczki i roślinki przyczynia się w pełni do życia przyrody”<sup>66</sup>.

Oto tylko kilka przykładów, jak humanizmy panteizmu materialistycznego XX w. ukazywały, w imię nauki, przyszłość człowieka i całego gatunku

60 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 1, s. 70. Korzystamy tu z: KULISZ, J.: *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, s. 47-48.

61 Zob. WILSON, E.: *O naturze ludzkiej*. Warszawa, 1988, s. 28-29.

62 ROSTAND, J.: *Pensée d'un biologiste*. Paris, 1937, s. 103-107.

63 FROMM, E.: *Ucieczka od wolności*. Warszawa, 1978, s. 48.

64 Zob. RUSSELL, B.: *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*. In: KUŁAKOWSKA, D. (ed.): *Religia i ja*. Warszawa, 1981, s. 60-61; KOTARBIŃSKI, T.: *Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomyślicielskiej*. In: In: KUŁAKOWSKA, D. (ed.): *Religia i ja*, s. 12.

65 SCHAFF, A.: *Filozofia przyrody*. Warszawa, 1965, s. 40.

66 SCHAFF, A.: *Filozofia przyrody*, s. 40.

ludzkiego, a była to perspektywa uduszenia się pod zbyt niskim niebem wyznaczonym granicą skończoności.

To prawda, człowiek i ludzkość, by istnieć, musi tworzyć kulturę i w niej się wyrażać, tworzyć swoją przyszłość przez ujarzmianie natury i czynienie jej sobie poddanej, oplatać ziemię świadomą warstwą swych wzajemnych więzi. To właśnie w głównym prądzie życia – kultury, które tworzymy i przekazujemy przez wynalazki, przez wychowanie do ludzkiej zbiorowości, przekazujemy również coś z siebie. W najlepszym przypadku jednak, pisze francuski jezuita, w tworzonych dziełach przekazujemy tylko cień nas samych. A to, co jest dziełem ludzkich dzieł – historii każdej jednostki i społeczności – w każdym z nas, to moje oryginalne ludzkie „ja”, które „wie, że wie”,<sup>67</sup> tworzone i wzbogacane w historii życia, absolutnie oryginalne centrum, w którym wszechświat odbija się w sposób jedyny, niepowtarzalny, „ja” – samo ognisko naszej osobowości, a tego nie możemy nikomu przekazać. A to z prostej racji, pisał nasz autor, że dając innym, udzielając się innym, moje „ja” musi istnieć w akcie daru i wyrzeczenia się siebie, w przeciwnym razie dar znika. Czy w śmierci tracimy je, czy na nowo, w innym wymiarze istnienia, odzyskujemy? – pyta nasz autor.<sup>68</sup>

Wydawać by się mogło – a demokracja, w której wszystko jest dla jednostki, jednostka jest wszystkim, zdawałaby się to potwierdzać – że człowiek, jednostka, indywidualna świadomość, jest ostatnim piętrem w wielkim organizmie ewolucyjnego rozwoju. Co więc nas różni od najwcześniejszych istot ludzkich? Wiemy, że organiczne możliwości ich i nasze były i są jednakowe. To, co od połowy ostatniej epoki lodowcowej osiągnęły niektóre grupy ludzkie, pisze francuski jezuita,<sup>69</sup> świadczy o inteligencji i wrażliwości na poziomie, którego nie przekroczyliśmy do dziś. Maksymalna doskonałość jednostki – człowieka została, jak wszystko wskazuje, osiągnięta przed tysiącami lat. Nasze indywidualne mechanizmy myślenia i działania można uważać, kontynuuje autor, za ostatecznie ukształtowane.<sup>70</sup> Należy pamiętać, że przekazując życie, rodzice nie przekazują swej doskonałości moralnej. Każdy człowiek zaczyna od przysłowiowego zera na własną odpowiedzialność. Tak więc, wola człowieka współczesnego nie jest w sobie ani silniejsza, ani bardziej prawa niż wola Platona czy Augustyna. Miarą doskonałości indywidualnej, pisze autor, jest dochowanie wierności zasadom dobra przez jednostkę wolną.<sup>71</sup> Z doświadczenia więc możemy powiedzieć, że „jako jednostki nie jesteśmy bardziej moralni czy święci niż nasi ojcowie”<sup>72</sup>. Nie

67 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Pisma*, t. 4, Warszawa, 1993, s. 130, 178.

68 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Pisma*, t. 4, s. 214.

69 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 35.

70 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 35.

71 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 37.

72 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 37.

zmienia się też – nie zwiększa się – pojemność naszego mózgu. Żadna więc biologiczna zmiana nie zapowiada się w gatunku *Homo sapiens* w najbliższym stuleciu.

A jednak, zaczął się inny wymiar, w którym zaczęliśmy się zmieniać i nadal zmieniamy. Nasza wyższość nad pierwotnym człowiekiem polega na tym, jak pisze francuski jezuita, że jesteśmy lepiej rozmieszczeni w przestrzeni i czasie, świadomi jesteśmy tego, że w czasie „dziesięciu czy dwudziestu tysiącleci, człowiek rozdzielił Ziemię między siebie i zakorzenił się na niej”<sup>73</sup>. Jesteśmy świadomi naszych wszechogarniających powiązań i wzajemnych odpowiedzialności. To będzie się zwiększać w przyszłych pokoleniach.<sup>74</sup>

Wydawało się, że jednostka jest ukoronowaniem procesu stwórczego. Tymczasem zaczynamy istnieć w systemie wzajemnych powiązań – w żywym organizmie społecznym. Wyczuwamy, że indywidualizm nie jest kresem nas samych, pełnią naszej oryginalności. Pełnia – to nasza osoba, to istnienie otwarte na innych, to istnienie dla innych. Człowiek nie może się rozwijać do kresu swych możliwości, jeśli nie wyjdzie poza siebie, by zespolić się z innymi i uczestniczyć w ich świadomości.<sup>75</sup> Odkrywamy, że istnieje ludzkość, że jesteśmy elementami tej wielkiej Całości. Powiększanie naszych osobowości – otwartości w służbie innym, to powiększająca się jednocześnie świadomość naszych powiązań z innymi.

Świadomość powiązań zwiększa też wymiar naszej odpowiedzialności. Możemy pomyśleć, jaką płaszczyznę odpowiedzialności miał Platon. W jej orbitę wciągał małą cząstkę świata. A dla człowieka dzisiejszego – jego wolny wybór rozciąga się już na wiele stuleci i na wielką liczbę ludzi. To nie indywidualne działanie człowieka zmieniło się, pisze francuski jezuita, ale działanie ludzkiej natury w świadomym wyborze sięga nowej pełni.<sup>76</sup> Narodziły się więzy solidarności, a w nich dojrzewa wspólne działanie w mnóstwie działań indywidualnych. Dojrzewa noosfera – świadoma warstwa Ziemi.<sup>77</sup> Ku czemu dojrzewa, ku czemu ta dojrzałość zmierza? Jedni mówią, pisze nasz autor, że zmierza do przewyciężania zła, cierpienia, niekorzystnych przeciwności, jednym słowem – do rajy na Ziemi. Nazywają to postępowaniem – ma on przynieść dobrobyt, spokój, szczęście. Niszę kulturowo-cywilizacyjną, którą człowiek – ludzkość tworzy, wzbogacając ją przez wieki swym twórczym geniuszem, możemy porównać do domu, w którym żyje i dojrzewa ku swej pełni. Mimo niedogodności i braków, życie w nim staje się coraz wygodniejsze, a jego

73 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Pisma*, t. 4, s. 165.

74 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Pisma*, t. 4, s. 36.

75 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Rozważania o szczęściu*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Zarys świata personalistycznego inne pisma*, t. 2, s. 139; LABERGE, J.: *Pierre Teilhard de Chardin et Ignace de Loyola : Les notes de retraite (1919 - 1955)*. Paris, 1973, s. 103-104.

76 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 37-38.

77 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: 1947 Oe T. V, s. 199-231.

ulepszanie nie będzie miało końca. Dziś dostrzegamy już, że ten dom przestaje być domem wyłącznie jednego regionu, narodu, państwa, ale staje się domem ogólnoludzkim. Przeżywamy wzbogacenie naszych osobowości, a to dzięki realnym powiązaniom we wszystkich wymiarach życia z innymi ludźmi. Trzeba jednak pamiętać, że ów dom nigdy nie stanie się rajem na Ziemi. Raj zbudowany na sposób ludzki byłby nie tylko wielką nudą, ale też końcem historii. Jednocześnie trzeba pamiętać, że prawdziwy postęp nie wyraża się w ulepszaniu domu – niszy kulturowo-cywilizacyjnej. A tak wielu autorów myśli. Gdyby tak było, żylibyśmy w tragicznej sprzeczności. Oto człowiek, istota, która „wie, że wie” – wyrażająca swój geniusz w inwencji twórczej, krytycyzmie i przewidywaniu, wyrażając samoświadomość swoim „ja”, wzbogaca wspólny dom i swoją osobowość świadomością innych osób i powiązań z nimi – odchodzi, umiera. I tak przez pokolenia, które przychodzą i odchodzą, a dom, nisza kulturowo-cywilizacyjna, trwa. Jednostki i pokolenia odchodzą. Chcemy wiedzieć, czy to ludzkie, nasze, moje „ja”, wyrażające się w samoświadomym „wiem, że wiem”, budujące wspólny dom i wzbogacające swoją osobowość, odchodzi w nicłość, czy zaczyna istnieć w innym wymiarze? Bowiem samoświadomość jest szczytem i kresem długiego procesu rozwoju – stwarzania. To na niej teraz skupia się cała energia rozwoju, ona staje się główną osią – *l'axe* – centralnym nurtem procesu dojrzewania świadomego życia.<sup>78</sup> Zaistniała ona w wielości jednostek ludzkich, dziś istniejących w miliardach. Powraca więc pytanie, czy bieg historii i rozwoju prowadzący do człowieka osiągnął swój kres w wielości świadomych siebie osób – inteligentnych, wolnych, izolujących się od innych, świadomych też nieuniknionej organicznej nędzy doczesności – wymiaru kosmicznego śmierci. Ułomność moralna, po ludzku nie do naprawienia, i konieczność śmierci – oto wyposażenie strukturalne człowieka. Oto dramat człowieka i ludzkości: Na co zda się tak ogromny wysiłek twórczej przemiany, skoro wszystko się rozpada? „Dopóki nasze konstrukcje,” pisze francuski jezuita, „będą całym ciężarem spoczywać na Ziemi, to wraz z Ziemią przestaną istnieć. Podstawową ułomnością wiary w postęp, we wszystkich jej postaciach wyrażających się w symbolach pozytywistycznych, jest brak ostatecznego wykluczenia śmierci.”<sup>79</sup> Ktokolwiek więc mówi o postępie, pomijając organiczną nędzę doczesności człowieka i ludzkości – słabość moralną i skończoność, śmierć, nie mówi o prawdziwym postępie, ale o wizjach, których nie można zrealizować. Trzeba pamiętać, pisze nasz autor, że postęp to potężna i najniebezpieczniejsza z sił. To świadomość wszystkiego, co istnieje, i wszystkiego, co możliwe. Idea postępu, nadzieja pełni, nieodparcie przyciąga ludzi do nauki.<sup>80</sup> Ludzkość w swym instynkcie samozachowawczym żywi przekonanie, jak pisze nas autor, „że aby dochować wierności istnieniu, powinniśmy wiedzieć coraz

78 Terminu tego używa autor w znaczeniu naukowym szczególnie w: TEILHARD DE CHARDIN, P.: 1940 Oe T. I, s. 154, 161, 180, 198–199; 1946 Oe T. IX, s. 274; 1954 Oe T. II, 304.

79 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Pisma*, t. 4, s. 222.

80 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 38–39.



więcej, a zatem szukać, szukać coraz usilniej, nie wiemy jeszcze dokładnie czego, co jednak wcześniej czy później na pewno się ukaże tym, co zgłębią rzeczywistość do dna<sup>81</sup>. A już dziś, zgłębiając, wiemy, że pragnienia człowieka wyrażane w jego samoświadomości – w „wiem, że wiem” – są większe niż możliwości świata. Wiemy też, że człowiek świadom swej ułomności moralnej i skończoności, nosi pragnienie przekroczenia i wyjścia z organicznej nędzy doczesności, wiedząc jednak, że sam o własnych siłach nie przekroczy tej granicy.

W kontekście tej organicznej słabości, Kant wierzył „w powołanie rodzaju ludzkiego, w teleologicznie napędzany ruch,“ pisze Kołakowski, „którego kresu nie możemy nigdy osiągnąć ani zlokalizować w czasie – niejako wzrost asymptotyczny – o którym jednak musimy zawsze pamiętać, jeśli chcemy pozostać ludźmi<sup>82</sup>. Kant w swym sceptycyzmie i agnostycyzmie nie powiedział ani od kogo przychodzi to powołanie, ani ku czemu wzywa ono ludzkość. Był bowiem przekonany, że racjonalności nie należy szukać poza poznawalnym światem. A jednak wierzył w otwartość człowieka na swe spełnienie, spełnienie, które może być zrealizowane w przyjęciu powołania.

Powtórzmy tu myśl Teilharda de Chardin. Pisał on, że jeśli chcemy wyjaśnić, uzasadnić i przedłużyć stan mylącej warstwy Ziemi, musimy odwołać się do sił natury religijnej. A to dlatego, że – jego zdaniem – „fenomen religii w swym całokształcie to po prostu reakcja rozwijającej się ludzkiej zbiorowości i działalności na wszechświat jako taki<sup>83</sup>. Wyraża się w nim bowiem, w skali społecznej, żarliwa wiara w Całość, jaką jest świat.<sup>84</sup> Dokładniej, ludzkość może być w jednomyślnym ruchu, prowadzącym ją ku nowym horyzontom poznania i przewycięzania organicznej słabości, tylko dzięki mistyce – dzięki mocy jednoczącej, wyprowadzającej z indywidualnego egoizmu do bycia dla innych, jak też przewycięzającej skandal śmierci ludzkości.<sup>85</sup> Racjonalność świata, zdaniem francuskiego jezuita, świata zmierzającego ku swej pełni w człowieku, domaga się osobowego Punktu Omegi. Aby mógł On, pisze nasz autor, „zadośćuczynić najwyższym wymogom naszego działania, punkt Omega musi być niezależny od porażki sił, które sporządzają tkaninę ewolucji<sup>86</sup>, a więc mający w ludzkiej społeczności moc wyprowadzania z egoizmu i kształtujący postawę „proegzystencji“ oraz przewycięzający skandal śmierci.

Dzieje ludzkości wskazują, że obecność Boga w historii nie jest niema. Bóg w Chrystusie – Omedze skierował do ludzkości zaproszenie do wspólnoty ze sobą i do budowania jedności całego rodzaju ludzkiego. To zaproszenie

81 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 39.

82 KOŁAKOWSKI, L.: *Moje słuszne poglądy na wszystko*, s. 30.

83 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Jaka jest wiara moja*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, t. 2, s. 38.

84 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Jaka jest wiara moja*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, t. 2, s. 39.

85 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Mistyka nauki*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Człowiek i inne pisma*, t. 1, s. 204, 216; TEILHARD DE CHARDIN, P.: 1941 Oe T. VII, s. 48, 49.

86 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Pisma*, t. 4, s. 222.

uświadamia człowiekowi, że powołanie ludzkości do wspólnoty z Bogiem jest powołaniem skierowanym do jego odpowiedzialności i wolności. Człowiek – jednostka, jak poucza również historia, nie może szukać swego spełnienia, swej dojrzałości, poza wspólnotą (LG nr 9). Człowiek – osoba w swej odpowiedzialności i wolności – mający w ręku całą swoją przeszłość i przyszłość, przyjmujący Boże zaproszenie do wspólnoty z Nim i do tworzenia wspólnoty ludzkiej, dokonuje, pisze Teilhard de Chardin, wyboru między autonomią, zamknięciem w indywidualnym egoizmie, które tchną pychę, a pełnym miłości wyjściem poza siebie.<sup>87</sup>

Postęp więc w rozumieniu francuskiego jezuita nie jest natychmiastową rozkoszą, dobrobytem ani spokojem. Jest w swej istocie siłą i to najniebezpieczniejszą z sił,<sup>88</sup> Bożym dynamizmem, urzeczywistniającym zbawczy plan w całej jego pełni, dynamizmem i mocą Bożą kształtującą w człowieku nową relację – bycia dla innych i prowadzącą do przewyciężenia skandalu śmierci.

Prawdziwy postęp, zdaniem naszego autora, zaczyna się w momencie, w którym człowiek w swej wolności przyjmuje Boże zaproszenie, nową Informację, Omegę – Chrystusa, który przewyciężając siły sporządzające tkaninę ewolucji, wyprowadza człowieka z egoizmu, kształtując postawę „proegzystencji” oraz przewycięża skandal śmierci.

To, co podzieli ostatecznie ludzkość, to nie klasowość, jak chciał Marks, ale duch rozwoju. Jedni bowiem wybiorą tworzenie świata indywidualnego dobrobytu i wygody. Inni zaś świat jako duchowy organizm, jako wspólnotę współbrzmiającą w nadziei wspólnej przyszłości, bez gwałtu i nienawiści, w jednoczącej miłości Kogoś,<sup>89</sup> kto w spotkaniu centrów osobowych ze sobą może doprowadzić swoją miłością do pełnej syntezy duchowej.<sup>90</sup> Zaproszenie Boże, dynamizm Boży, ma przemieniać wolę człowieka w świadome działanie, w wybór w pełni ludzki, sięgające w nadziei po to, co nieprawdopodobne, po wieczność.

Wspólnota Kościoła to wspólnota oddana wielkiemu dziełu wspierania jedności we wszystkim. Więcej, ostatni Sobór naucza, że „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego...” (LG nr 1). Wyjaśniając swoją posługę wobec świata, Kościół naucza, że świadomość i warunki naszej epoki stają się wyzwaniem, na które Kościół musi odpowiedzieć: „Chodzi o to, aby wszyscy ludzie, złączeni dziś ściślej więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie.” (LG nr 1)

87 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 38.

88 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *O postępie*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, s. 38.

89 Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: 1945 Oe T. V, s. 174–175.

90 To właśnie zdaniem Teilharda stanowi jedyną możliwą definicję postępu. Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Rozważania nad postęphem*. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. 2, s. 114.

W świadomości religijnej Izraela, czasy bez proroka i jego nauczania były okresem ponurym – ciemnym. Nauczanie prorockie przynosiło bowiem wizję, informację jednoczącą duchowo lud, ożywiającą i wzmacniającą nadzieję przyszłości. W Księdze Przysłów czytamy: „Gdy nie ma widzenia proroczego, naród się psuje.” (Prz 29,18) Tekst Wulgaty myśl tej książki oddaje precyzyjniej: „Cum prophetia defecerit dissipabitur populus...” – „Gdy zabraknie prorocstwa, naród się rozprasza” – ginie, gdyż traci swą jedność.

Być może, do tej mądrej myśli nawiązywał Kant, który wierzył w powołanie ludzkości, o którym musimy pamiętać, jeśli chcemy pozostać ludźmi.<sup>91</sup>

Wydaje się, że dziś, w sytuacji kryzysu wszelkich wartości, jesteśmy w momencie, w którym nie tylko zapomnieliśmy o powołaniu ludzkości, ale jako wierzący, jako chrześcijanie, nie potrafimy pokazać sensu naszej wiary dla ludzkiej społeczności – społeczeństwa, sensu dla jednoczącej się Europy.<sup>92</sup>

## Literatura

- GAC, J.: *Z Jerozolimy do Rzymu : Śladami Pawła Apostoła*. Kraków, 2008.
- GILSON, E.: *Bóg i filozofia*. Warszawa, 1961.
- KOŁAKOWSKI, L.: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków, 1999.
- KOŁAKOWSKI, L.: *Niepewność epoki demokracji*. Kraków, 2014.
- RATZINGER, J.: *Wiara i przyszłość*. Kraków, 2007.
- ROSTAND, J.: *Pensée d'un biologiste*. Paris, 1937.
- SWIEŻAWSKI, S.: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa; Wrocław, 2000.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Oeuvres T. I-XIII*. Paris, 1955 – 1976.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Człowiek i inne pisma*, t. 1. Warszawa, 1984.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. 2. Warszawa, 1985.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3. Warszawa, 1987.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Fenomen człowieka*, t. 4. Warszawa, 1993.
- TRESMONTANT, C.: *Les problèmes de l'athéisme*. Paris, 1972.
- TRESMONTANT, C.: *Problèmes du christianisme*. Paris, 1980.

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

<sup>91</sup> Zob. KOŁAKOWSKI, L.: *Moje słuszne poglądy na wszystko*, s. 30.

<sup>92</sup> Zob. MARION, Jean-Luc: Foi et raison. In: *Etudes : Revue de culture contemporaine*, Février 2014, s. 69.