

CHRZEŚCIJAŃSKA A MARKSISTOWSKA MYŚL O STWORZENIU

Chrześcijaństwo i marksizm, mimo niewątpliwej opozycji doktrynalnej, zgodnie zasymilowały ideę kreacji. Pierwszy nurt światopoglądowy jest powszechnie określany jako teizm kreacjonistyczny, drugi nurt coraz częściej jest nazywany „filozofią materialistycznego kreacjonizmu”¹. Pojęcie stwarzania włączone jest w całkowicie odmienny doktrynalny kontekst, dlatego jest celowe ukazanie różnorodności znaczeniowej kreacjonizmu w obu wspomnianych nurtach. Dotychczas literatura pomijała to zagadnienie. Jedynie Giulio Girardi skrótowo zestawiał demiurgiczny humanizm marksizmu i chrześcijaństwa: pominął jednak całkowicie ontologiczny aspekt problemu, ograniczając się do kilku uwag z zakresu aksjologii². Przedmiotem naszej uwagi jest właśnie ontologiczna płaszczyzna zagadnienia.

Chrześcijańska koncepcja kreacji

Nie chodzi o globalny zarys chrześcijańskiej teorii kreacjonizmu, lecz o wyakcentowanie niektórych filozoficznych jej elementów. Na wstępie należy wyróżnić dwa nurty chrześcijańskiego kreacjonizmu: tradycyjny i współczesny. Ostatni z nich mówi o kreacji ewolucyjnej.

Polski termin „stworzenie” nie jest jednoznaczny, może bowiem odnosić się tak do czynności Boga, jak i jej wytworu. Oba znaczenia są wyróżnione w języku łacińskim, używającym dwu terminów: *creatio*, *creatura*. Aktualnie chodzi o sprawczo-stwórcze działanie Boga. Najczęściej określa się akt stwórczy jako „*productio rei ex nihilo sui et subiecti*”, tzn. nadanie rzeczy istnienia z uprzedniej nicości podmiotowej (nie było rzeczy stwarzanej) i przedmiotowej (brak jakiegokolwiek podłoża)³. Ten tradycyjny opis uwypukla egzystencjalną funkcję aktu stwórczego, będącego w pierwszym rzędzie przeniesieniem rzeczy z nicości do istnienia⁴.

¹ J. Kuczyński, *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa 1979, s. 7, 17 nn.

² *Marxisme et Christianisme*, Paris 1978, s. 44, 103 nn.

³ Ch. Boyer, *Cursus Philosophiae*, Paris 1937, t. II, s. 396.

⁴ „*Creare est propriis causare sive producere esse rerum*”. I, q. 45, a. 6, c.; por. I, q. 45, a. 2, c.

Kreacja nie jest zmianą już istniejącej rzeczy, jej formowaniem czy doskonaleniem z istniejącego tworzywa⁵. Punktem wyjścia aktu stwórczego jest nicość podmiotowa i przedmiotowa. Stwórca, nadając bytowi istnienie, nie korzysta z żadnego tworzywa⁶.

Tradycyjne określenie kreacji, wyżej cytowane, nie oddaje wszystkich aspektów tego pojęcia. Jednym z bardziej istotnych rysów aktu stwórczego jest specyficznego typu relacja pomiędzy Stwórcą a stworzeniem: od strony Boga jest to relacja tylko myślna (stworzony świat niczego mu nie dodaje), od strony bytu przygodnego jest to relacja realnej zależności związana z otrzymanym istnieniem⁷. Pomiedzy nicością a istnieniem jest ontologiczna „przepaść”, przekroczenie której jest możliwe wyłącznie dla bytu dysponującego nieskończoną mocą sprawczą. Dlatego św. Tomasz z Akwinu akt stwórczy uznał za wyłączną prerogatywę wszechmocnego Boga⁸. Jestestwa stworzone są zdolne do sprawczego działania, zawsze jednak korzystają z istniejącego tworzywa.

W interpretacji chrześcijańskiej, koncepcja kreacji jest organicznie powiązana z filozofią bytu. Ta ostatnia stwierdza, że byt przygodny — a taki jedynie jawi się w kręgu ludzkiego doświadczenia — jest „neutralny” wobec istnienia⁹. Istnieje realnie, lecz w swej naturze nie zawiera konieczności istnienia i autonomii istnienia. Tego rodzaju byt, niezależnie od czasokresu swego trwania, nigdy nie wyjaśnia przyczyny swej egzystencji. Każdy byt przygodny jest posiadaczem istnienia, lecz nie jest istnieniem. Akt istnienia, realizując treść każdego bytu, spełnia funkcję dynamiczną. Istnienie jest uniwersalną cechą wszelkiego bytu. Im jakiś skutek jest bardziej uniwersalny, tym bardziej uniwersalnej i potężnej domaga się przyczyny. Dlatego istnienie przygodnego świata jest efektem stwórczej mocy Boga¹⁰. Działanie odpowiada zawsze sprawczej mocy każdego bytu. Skoro zatem jedynie Bóg istnieje dzięki swej naturze, to jedynie On może stworzyć byt przygodny — nadając mu istnienie¹¹.

Filozofia chrześcijańska, wyjaśniając pojęcie Bożego stwarza-

5 C. G. II, c. 18; De Pot., q. 3, a. 2; A. D. Sertillanges, *Lidée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, s. 43 nn.

6 De Pot., q. 3, a. 1, c. i ad 7; q. 3, a. 3.

7 „Creatio importat relationem praedictam cum novitate essendi”. De Pot. q. 3, a. 3, ad 6. Por. C. G. II, c. 18.

8 „Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil praesupponitur, est virtutis infinitae”. I, q. 65, a. 3, ad 3. Por. C. G. II, c. 21.

9 S. Kowalczyk, *Argument z przygodności na istnienie Boga św. Tomasa z Akwinu*, Roczniki Filozoficzne 21 (1973) z. 1, s. 29—46.

10 I, q. 45, a. 5, c.

11 I, q. 8, a. 1; C. G. II, c. 65.

nia, nie odwołuje się do kategorii czasu. Niektóre opisy kreacji św. Tomasza z Akwinu zdają się jednak wprowadzać element czasu, czego przykładem jest wypowiedź: „Creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi”¹². Wyrażenia „nowość istnienia” należy jednak rozumieć w sensie ontologicznym, nie zaś kategorialno-chronologicznym. Chodzi mianowicie o podkreślenie ontycznej heteronomii bytów stworzonych, które własne istnienie otrzymują od Boga. Akt stworczy nie był jednak wydarzeniem historycznym, rozgrywającym się w przestrzeni i czasie, lecz metafizycznym działaniem Boga. Świat został stworzony z nicości (*ex nihilo*), co nie oznacza, iż musiał zostać stworzony po nicości (*post nihilum*)¹³. Zdaniem Akwinaty czasowy początek świata jest ewidentny dopiero dzięki Objawieniu, dlatego na bazie samej filozofii trudno wykluczyć wiekuiste istnienie przygodnego bytu¹⁴. Chrześcijański myśliciel przeżywał jednak w tym przedmiocie pewne wahania¹⁵. W każdym razie potrzeba aktu stwórczego Boga jest przede wszystkim konsekwencją braku bytowej autonomii widzialnego świata, natomiast długość czasu jego trwania jest sprawą wtórną. Nawet ewentualne wiekuiste istnienie bytu przygodnego nie znajduje żadnego wyjaśnienia w jego naturze, gdyż zawsze byłoby to istnienie „z cudzego”.

W interpretacji chrześcijańskiej, uznanie stwórczego działania Boga nie jest równoznaczne z okazjonalizmem czy hamowaniem dynamizmu naturalnych przyczyn funkcjonujących we wszechświecie. Owszem, Bóg jako Pierwsza Przyczyna sprawcza istnienia każdego bytu, musi go zawsze podtrzymywać w istnieniu¹⁶. Działania Boże, określane jako *creatio* i *conservatio in esse*, wzajemnie się dopełniają. Stworzenie, choć otrzymało istnienie, zawsze zachowuje status bytowy stworzenia. Mimo to może i powinno współdziałać, odpowiednio do możliwości zawartych w swej naturze, w dziele finalizacji przyrody. Bóg jest przyczyną istnienia świata, przyczyny naturalne („drugie”) wpływają na kierunek przekształceń zachodzących w przyrodzie¹⁷. „Bóg jest przyczyną wszelkiej czynności, o ile daje moc działania, zachowuje w istnieniu, kieruje do działania, i o ile każda inna moc działa. A gdy powiążemy to

¹² De Pot., q. 3, a. 3.

¹³ I, q. 46, a. 2, ad 2. Por. H. Dolch, *Il prolema dell'origine del mondo e dell'uomo*, w: *L'ateismo contemporaneo*, Torino 1970, t. IV, s. 163—185.

¹⁴ I, q. 46, a. 2; Quodlib. XII, q. 6, a. 7; Sertillanges, dz. cyt., s. 25—42.

¹⁵ Dowodzi tego tekst *Sumy teologicznej* I, q. 7, a. 4, gdzie Akwinata dowodził niemożliwości istnienia aktualnej nieskończonej ilości, a więc pośrednio także wiekuistości materialnego świata.

¹⁶ C. G. II, c. 65 i 67; De Pot., q. 3, a. 7.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, II Sent., d. 15, q. 1, a. 2.

z tym, że Bóg jest własną mocą, i że istnieje wewnątrz każdej rzeczy — nie jako część jej istoty, ale jako podtrzymujący w istnieniu, to wynika z tego, że On sam w działającym każdym czynniku bezpośrednio działa, nie wykluczając działania woli [człowieka] i natury”¹⁸.

Bóg dokonał inicjalnego aktu stwórczego: z nicości utworzył byty przygodne, nadając im zarazem dynamiczną naturę. Bóg jest uniwersalną i pierwszą przyczyną, lecz nie jest dziś przyczyną jedyną. Stworzenia w swej aktywności wielokierunkowej nie są konkurentami Boga, lecz wykonawcą Jego woli i swego bytowego powołania. Dynamika przyczyn naturalnych jest w pełnej zgodności z chrześcijańską interpretacją kreacjonizmu. W myśl tej teorii akt stwórczy Boga jest finalizowany przez same stworzenia, dotyczy to głównie istot rozumnych czyli ludzi. Celem stworzeń jest działanie, dlatego w ich naturze zawiera się naturalny dynamizm sprawczy (*appetitus naturalis*)¹⁹. Aktywność stworzeń i ciągły progres świata nie zmienia jednak bytowego statusu świata, jest to ciągle rzeczywistość przygodna.

Wyjątkową pozycję w świecie zajmuje człowiek, zespalający w swej osobowości elementy materialne i elementy duchowe. W interpretacji chrześcijańskiej człowiek, stanowiący „obraz i podobieństwo” Boga, nie jest wytworem naturalnych sił przyrody. Św. Tomasz z Akwinu, mając na uwadze duchowy wymiar człowieka, uznał potrzebę bezpośredniego aktu stwórczego²⁰. Jest to zresztą stanowisko powszechnie przyjmowane w nauce Kościoła katolickiego. Papież Pius XII, mając na uwadze teorie głoszone na terenie nauk przyrodniczych, częściowo zmodyfikował tradycyjne nauczanie katolickie. W encyklice *Humani generis* (nr 36) dopuścił możliwość powstania ludzkiego ciała drogą ewolucji z ciała zwierząt. Papież potwierdził jednak potrzebę bezpośredniej kreacji duszy ludzkiej przez Boga.

Wielu współczesnych myślicieli katolickich, pragnąc zharmonizować klasyczną teorię kreacjonizmu z aktualnie powszechnie przyjmowaną dynamiczną wizją świata, opowiada się za teorią kreacji ewolucyjnej. Istotny wpływ w tym względzie wywarli H. Bergson i P. Teilhard de Chardin.

Francuski paleontolog, jezuita, Pierre Teilhard de Chardin, pragnął zaakcentować bardziej immanencję Boga i uwypuklić Jego

¹⁸ De Pot., q. 3, a. 7, c. Por. S. Adamczyk, *Udział stworzenia w powstawaniu naturalnym istnienia substancjalnego*, Roczniki Filozoficzne 9 (1961) z. 1, s. 101—117.

¹⁹ „Operatio est finis rei creatae”. I, q. 105, a. 5, c. Por. H. Volk, *Schöpfungsglaube und Entwicklung*, Münster Westf. 1958, s. 13—20.

²⁰ C. G. II, c. 87.

aktywizującą obecność w procesie przemian wszechświata. W tym kontekście pojawiła się teoria „jednoczącego działania stwórczego”²¹. Jest to empiryczno-pragmatyczne ujęcie roli stwórczej Boga, próba ukazania aktywizmu Pierwszej Przyczyny w naturalnej dynamice praw i sił przyrody. W tej interpretacji stworzyć oznaczało przede wszystkim: jednoczyć, łączyć, aktywizować²². Nie chodziło więc o kreację rozumianą w sensie właściwym, egzystencjalnie, lecz o teorię „stwórczej transformacji”²³. „Wszechświat rozpatrywany w perspektywie jednoczącego działania stwórczego — zdaniem Teilharda de Chardin — można by symbolicznie przedstawić w postaci stożka, którego podstawa znajduje się nieskończenie daleko w mrokach przeszłości, a wierzchołek wznosi się w światłość. (...) W początkach tajemnicze powinowactwa wprawiają w ruch materię; następnie dają się odczuć biologiczne siły przyciągania (o charakterze niemal mechanicznym na niższych poziomach, lecz przybierające w sercu ludzkim postać bardziej zróżnicowanej i potężnej energii miłości)”²⁴. W proponowanej interpretacji, akt stwórczy nie jest jednorazowym aktem powołania świata do istnienia, lecz stanowi ciągły proces unifikacji bytu²⁵. Nie chodziło więc o metafizykę, lecz empiryzującą „fenomenologię” aktu stwórczego. Działanie Boże jest koekstensywne wobec naturalnych transformacji przyrody, inicjując i aktywizując. Niejasna jest koncepcja Teilharda de Charin odnośnie do początkowego aktu stwórczego²⁶. Widział w nim nie tyle nadanie istnienia światu z uprzedniej absolutnej nicości, lecz przede wszystkim aktywizację czystej możliwości, zwanej „nicością stwarzalną”, a pojmowanej jako niższa kategoria bytu.

Ewolucyjna koncepcja kreacjonizmu, prezentowana w pismach Teilharda de Chardin, wykorzystana została również przy wyjaśnianiu genezy ludzkiej duszy. Jego zdaniem Stwórca „doprowadził do jej narodzenia za pierwszym razem i w dalszym ciągu doprowadza każdego dnia do narodzenia nowych dusz przez działanie cudownie

²¹ Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, Życie i Myśl (1966) nr 9, s. 85 nn; T. Płuzański, *Teilhard de Chardin*, Warszawa 1963; K. Kłósak, *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, *Studia Philosophiae Christianae* 1 (1965) nr 2, s. 276—293; L. Wciórka, *Szkice o Teilhardzie*, Poznań 1973, s. 202—218.

²² Teilhard de Chardin, *La lutte contre la multitude*, *Ecrits du temps de la guerre*, Paris 1965, s. 114; *L'union créatrice*, tamże, s. 178.

²³ M. Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris 1963, s. 47.

²⁴ *Mój wszechświat*, dz. cyt., s. 87.

²⁵ Barthélemy-Madaule, dz. cyt., s. 47.

²⁶ Por. Kłósak, *Zagadnienie stworzenia wszechświata...*, dz. cyt., s. 285—286.

dołączone od samego początku do biegu wszechświata”²⁷. Wypowiedzi francuskiego myśliciela nie są precyzyjne i jednoznaczne: bezpośrednia ingerencja Boża nie została wykluczona wobec czynnika psychicznoduchowego człowieka, lecz nie została także potwierdzona. Teilhard de Chardin materię uznał za „matrycę” ducha, dlatego mówił także o „wynurzaniu się” duszy w wyniku pankosmicznego działania materii. Jego opis hominizacji pomija w zasadzie elementy metafizyczne i teologiczne problemu, ogniskując się na aspektach empirycznych. Dlatego powstanie człowieka wyjaśnia m. in. jako wynik konfrontacji pomiędzy energią tangencjalną (związaną z materią) a energią radialną (natury duchowej)²⁸.

Teilhardowska koncepcja kreacji jest interesującą próbą przekazu teorii filozoficzno-teologicznej w języku nauk przyrodniczych, głównie biologicznych. Próba ta budzi zastrzeżenia doktrynalne i metodologiczne. Teoria „jednoczącego działania stwórczego” pomija problem genezy istnienia świata, co stanowi istotny mankament. Przecież jednoczyć można tylko to, co istnieje. Czystość epistemologiczno-metodologiczną rozważań autora narusza również fakt, że — wychodząc z terenu nauk empirycznych — używa niejednokrotnie pojęć metafizycznych.

Kreacjonizm ewolucyjny akceptuje wybitny teolog katolicki, Karl Rahner. Wyszedł on z rozróżnienia transcendencji i immanencji Boga, któremu nadał częściowo nową interpretację. Sprawcze działanie Boga nie może realizować się na wzór aktywności przyczyn naturalnych, choć ustawicznie znajduje się u ich podstaw²⁹. Bóg nie działa w istniejącym już świecie z pominięciem naturalnych praw i sił przyrody. On działa poprzez nie, dlatego działanie przyczyn naturalnych przekracza możliwości zawarte w ich naturze. Materia dokonuje autotranscendencji, kierując się ku duchowi. Rzeczywisty przyrost bytu, uwidaczniający się w toku ewolucji, wskazuje na współdziałanie Pierwszej Przyczyny sprawczo-stwórczej³⁰. Bóg nie jest częścią istoty bytu skończonego, ale konstytuuje jego aktywność przyczynową — uzdalniając go do działania³¹. Rozwój świata następuje więc w wyniku harmonij-

²⁷ *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution, Oeuvres*, Paris 1957, t. III, s. 190.

²⁸ *Le phénomène humain, Oeuvres*, t. III, s. 62, 185—186. Por. K. Kłósak, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. P. Teilhard de Chardin*, *Zeszyty Naukowe KUL* 6 (1963) nr 4, s. 3—18.

²⁹ K. Rahner, *Die Hominisation als theologische Frage*, w: P. Overhage — K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Wien—Basel 1961, s. 13—90; L. Wciórka, *Ewolucja i stworzenie*, Poznań 1976, s. 53—64.

³⁰ Rahner, dz. cyt., s. 61 nn.

³¹ Tamże, s. 68—69.

nego współdziałania Boga i przyczyn naturalnych. Jest to nawiązanie do tradycyjnej teorii *concursum divinum*, lecz ujętej w łączności z ewolucyjną wizją kosmosu. Autor uznaje stwórczą funkcję Boga, ukazując zarazem naturalne antecedensy przemian świata.

Swoją koncepcję aktu stwórczego zastosował Rahner przy wyjaśnianiu genezy ludzkiej duszy. Stwierdził, że ontogeneza odpowiada filogenezie³². Bóg stworzył bezpośrednio duszę pierwszych ludzi, podobnie stwarza duszę każdego człowieka. Równocześnie można jednak powiedzieć, że rodzice rodzą całego człowieka, gdyż Bóg współdziała z przyczynami naturalnymi. Ciało i dusza są różnymi istotnie elementami osoby człowieka, ale — wbrew platonizmowi — nie są elementami heterogennymi. Integralna łączność duszy i ciała sprawia, że można mówić o „ewolucyjnym rozwoju materii w kierunku ducha”³³. Wewnętrzne przyporządkowanie duszy i ciała powoduje, że prehistoria ludzkiego ciała — wyjaśniana w teorii ewolucji — jest zarazem prehistorią całego człowieka. Dusza człowieka nie jest przekształceniem zwierzęcego psychizmu, tym niemniej można mówić o biologicznej prehistorii człowieka.

Współcześnie niektórzy autorzy katolicy, inspirowani przez pisma Teilharda de Chardin, uznają możliwość ewolucyjnego powstania duszy ludzkiej. Przekształcenie się psychizmu zwierzęcego w psychizm ludzki nie byłoby jednak samorzutne, dlatego nie można mówić o wyemanowaniu duszy z materialnego tworzywa. Przetworzenie psychizmu i powstanie duszy ludzkiej byłoby efektem współdziałania Boga, korzystającego z „tworzywa” struktur biologiczno-psychicznych zwierząt³⁴. Interpretacja taka odchodzi od klasycznego rozumienia aktu stwórczego, sugerującego utworzenie ontologicznego *novum* duszy ludzkiej *ex nihilo subiecti*.

Marksistowska koncepcja kreacji

Materializm dialektyczny, choć jednoznacznie zdystansował się od religii i teizmu, to zasymilował jednak ideę kreacji. Termin „stwarzanie” i terminy bliskoznaczne często pojawiają się w pismach zwolenników marksizmu. Dlatego można mówić o marksistowskim kreacjonizmie: tak semantycznym jak doktrynalnym.

Idea kreacji wielokrotnie pojawia się u współtwórców marksizmu. Karol Marks, polemizując z teistyczną interpretacją

³² Tamże, s. 79 nn.

³³ Tamże, s. 85 nn.

³⁴ Zob. T. Wojciechowski, *Problem ewolucyjnej genezy ludzkiej duszy*, Roczniki Filozoficzne 20 (1972) z. 3, s. 149—165.

„stworzenia ziemi”, proces formowania się globu ziemskiego — znany z geologii — określa terminem „samotworzenia się”³⁵. Polski marksista, Janusz Kuczyński, dostrzega w przyrodzie „immanentny kreacjonizm”, bo kreuje ona nowe wyższe formy bytu³⁶. Autor ideę kreacji łączy z powstaniem bytu ludzkiego, stwierdzając, że „proces przetwarzania przyrody i społeczeństwa (...) jest równoważny stworzeniu świata ludzkiego”³⁷. Pojęcie kreacji, w interpretacji marksistowskiej, łączone jest zarówno z funkcjonowaniem przyrody, jak i aktywności człowieka. Ostatnie znaczenie występuje w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* Marksa, mówiących o „produkowaniu człowieka” przez społeczeństwo³⁸. W tymże dziele napotykamy na terminy bliskoznaczne: „samotworzenie się człowieka”, „tworzenie człowieka przez pracę”, „samoprzejawianie się człowieka”³⁹. Identyczne terminy wykorzystane są we współczesnej literaturze marksistowskiej: „samotworzenie się człowieka”, „samouczłowieczenie”⁴⁰, „praca stworzyła człowieka”⁴¹.

Cytowane wyżej wypowiedzi mówiły o kreacji w sensie ontologicznym, dotyczyły bowiem problemu genezy świata i człowieka. W pismach klasyków marksizmu i współczesnych marksistów idea kreacji jest używana również w sensie socjologiczno-aksjologicznym. Takie znaczenie pojawia się u Kuczyńskiego, który kreację określa jako proces obiektywno-społeczny urealniania wartości⁴¹. Przedmiotem uwagi wielu autorów tego nurtu jest fenomen pracy, pełniący różnorodne funkcje aksjologiczne: epistemologiczną, etyczną, społeczno-integrującą, humanizującą itd.

Doktrynalny kreacjonizm marksizmu dotyczy dwu zagadnień: genezy kosmosu i genezy człowieka. Twórcy materializmu dialektycznego zakwestionowali stworzenie świata przez Boga, opowiadając się za absolutną autonomią bytową widzialnego świata. Ich motywacja jest filozoficzna lub empiryzująco-przyrodnicza. Argumentacja filozoficzna odwołuje się do kategorii nicości, materialistycznego monizmu i postulowanej wiekuistości kosmosu. Pierwszy typ motywacji podjął Marks w *Rękopisach*, gdzie problem stworzenia przyrody i człowieka uznał za pytanie źle postawione.

³⁵ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*, w: *Dziela*, Warszawa 1960, t. I, s. 587.

³⁶ *Homo creator*, dz. cyt., s. 83.

³⁷ Tamże, s. 117.

³⁸ *Rękopisy...*, dz. cyt., s. 579.

³⁹ Tamże, s. 587—588.

⁴⁰ Z. Cackowski, *Główne pojęcia materializmu historycznego*, Warszawa 1974, s. 13—14.

⁴¹ Kuczyński, dz. cyt., s. 57.

Pytanie o transcendentną rację stworzenia ma być równoznaczne z abstrahowaniem od człowieka i przyrody, „zakładaniem ich nieistnienia”. Absurdem jest mówić o nieistnieniu — dziś czy w przeszłości — natury, skoro człowiek — jej część — istnieje realnie. Marks dodaje, że trudno być „egoistą (...), zakładać nicosię wszystkiego i chcieć istnieć tylko sam”⁴². Sugestie powyższe posiadają swój odpowiednik w stanowisku Bergsona, kwestionującego zasadność idei absolutnej nicości. Z uznania realności materialnego świata nie wynika jednak wniosek, że istnieje on koniecznie i jest wiekuisty. Marks oceniając krytycznie ideę nicości wnioskuje, że czasowy początek przyrody jest niemożliwy. Konkluzja taka wynika z założenia, że materialna przyroda jest jedyną formą bytu. Jest to asercja monizmu materialistycznego. Człowiek realny nie może myśleć o sobie jako nieistniejącym, gdyż przecież istnieje, myśli itp. Z tego epistemologicznego realizmu nie wynika jednak, aby człowiek nie miał początku — tak w skali indywidualnej jak gatunkowej. Nie jest więc absurdem myśleć o powstaniu człowieka. Fakt myśli implikuje jedynie istnienie aktualne, nie dowodzi zaś wiekuistości i ontycznej autonomii człowieka. Analogicznie nie jest absurdem idea nieistniejącego świata, a więc także jego czasowy początek.

Inny typ motywacji marksistowskiego kracjonizmu odwołuje się do tezy o wiekuistym istnieniu materialnego świata. Uwidoczniło się to w pytaniu F. Engelsa: „Czy bóg stworzył świat, czy też świat istnieje wiecznie?”⁴³ Sformułowanie problemu pomija całkowicie bytową heteronomię przyrody i człowieka. Istnienie Boga dowodzone jest w filozofii chrześcijańskiej z przygodności bytu, nie zaś z początku czasowego kosmosu. Nawet ewentualne wiekuiste jego istnienie nie dowodziłoby, że istnieje on autonomicznie (a tylko wówczas by się tłumaczył immanentnie) i jest jedynym bytem realnym.

U podstaw naturalistycznego kracjonizmu, przyjmowanego przez marksizm, znajduje się teoria materialistycznego monizmu. Teoria ta łączy się z przekonaniem, że materialna przyroda stworzyła wszystko sama: życie biologiczne, zmysłowo-instynktowe i umysłowo-duchowe. Taki wniosek wybiega poza teren nauk przyrodniczych: ich terminologię, stosowane metody empiryczne, oraz ostateczne konkluzje. Pozaempiryczny profil posiada również teza o „wiecznym obiegu przyrody”, lansowana głównie przez Engel-

⁴² *Rękopisy...*, dz. cyt., s. 588. Krytyczną ocenę marksistowskiego kracjonizmu podaje Cl. Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris 1972, s. 153—177.

⁴³ *Ludwik Feuerbach*, Warszawa 1949, s. 18.

sa⁴⁴. Hipoteza ta traktuje historię uniwersum jako nieskończony splot cyklów rozwoju i regresu: powstawania i zaniku mgławic, gwiazd, planet, życia biologicznego, oraz kręgów cywilizacji. Jest to dalekie echo m. in. Heraklita. Hipoteza powyższa łączy się z wiarą w materię i jej nieograniczone możliwości kreacyjno-sprawcze.

Pisma twórców marksizmu zawierają również przyrodniczą motywację naturalistycznego kreacjonizmu. W *Rękopisach* czytamy: „Wyobrażeniu o stworzeniu Ziemi zadała potężny cios geognostyka, tj. nauka, która przedstawia kształtowanie się ziemi jako proces, jako samotworzenie się”⁴⁵. W powyższym rozumowaniu fakt transformacji globu ziemskiego został utożsamiany z jego autokreacją. Ewolucja (kosmiczna, biologiczna) należy do terenu badań nauk przyrodniczych, które ze względu na interesujący ich przedmiot i eksperymentalne metody nie rozstrzygają ontologicznego problemu genezy świata. Dyscypliny przyrodnicze nie dowodzą, że byty ewoluujące są ontologicznie autonomiczne czy heteronomiczne. Przypisywanie innej funkcji tym naukom byłoby równoznaczne z ich ontologizacją.

Zagadnienie genezy kosmosu było skrótowo omawiane przez twórców marksizmu, bardziej obszernie i częściej podejmowali oni temat genezy człowieka. Oczywiście przyjęli autokreację człowieka, odwołując się do analiz Hegla zawartych w dziele *Fenomenologia ducha*. Marks w *Rękopisach* pisał: „Hegel samotworzenie się człowieka ujmuje jako proces, uprzedmiotowienie jako odprzedmiotowienie, jako alienację i jako zniesienie tej alienacji (...); uchwycił on istotę pracy i pojmuje człowieka przedmiotowego, człowieka prawdziwego, bo rzeczywistego, jako rezultat własnej pracy”⁴⁶. Niewątpliwie marksizm wiele zapożyczył od Hegla: procesualne pojmowanie genezy człowieka, uwypuklenie roli działania w realizacji osoby ludzkiej, a przede wszystkim samą ideę autokreacji. Występują jednak także istotne różnice: Hegel autokreację uznał za atrybut absolutnego ducha (bóstwa), Marks przypisał tę właściwość ujętemu kolektywnie człowiekowi.

W interpretacji marksistowskiej hominizacja jest efektem socjalizacji, tj. podjęcia społecznego życia i pracy. Zwróćmy uwagę najpierw na pierwszy faktor antropogenezy. W *Tezach o Feuerbachu* znajduje się znany opis człowieka jako „całości kształtu stosun-

⁴⁴ Engels, *Wstęp do „Dialektyki przyrody”*, w: Marks-Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1949, t. II, s. 67—68.

⁴⁵ *Rękopisy...*, dz. cyt., s. 587.

⁴⁶ Tamże, s. 622. Kuczyński (dz. cyt., s. 43—44, 52) pomniejsza wpływ Hegla na marksizm, co jest wysoce kontrowersyjne w zakresie idei kreacji człowieka.

ków społecznych”⁴⁷. Logicznym wnioskiem tego określenia jest teza, że indywidualny człowiek jest wytworem społeczności (a raczej kolektywu — społeczności bowiem, rozumianej jako *communio* osób, jeszcze nie było). Zagadnienie hominizacji podjął Marks również w *Rękopisach*: „Jak samo społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka, tak i człowiek produkuje społeczeństwo. (...) Ludzka istota przyrody istnieje dopiero dla człowieka społecznego; bo dopiero tu przyroda jest dla niego więzią łączącą człowieka z człowiekiem”⁴⁸. Wypowiedź zdecydowanie opowiada się za teorią socjoprioryzmu, uznającego ontologiczny prymat kolektywu przed jednostką.

Powyzsza teza posiada charakter wyraźnie ontologiczny, jej motywacja natomiast odwołuje się do szeroko rozumianego doświadczenia z zakresu pedagogiki, psychologii rozwojowej, socjologii itp. Marks twierdził, że wszystko — co człowiek posiada w swej naturze — zawdzięcza społeczeństwu: refleksyjną świadomość, język, styl pracy fizycznej i umysłowej, a nawet organy poznania. Jednostkowa „ogólna świadomość jest tylko teoretyczną postacią tego, czego żywą postacią jest realna wspólnota, społeczność”⁴⁹. Motywacja tego typu posiada profil prakseologiczny, odwołując się do faktu stopniowego psychicznego rozwoju i wychowania, realizujących się — jak wiadomo — w grupach społecznych (rodzinie, szkole, narodzie). Czasem pojawia się u Marksa również motywacja filozoficzna socjoprioryzmu, związana z przekonaniem, że rozwój człowieka jednostkowego „zależny jest nie od świadomości, lecz od bytu; nie od myślenia, lecz od życia”⁵⁰. Motywacja taka jest konsekwencją materializmu historycznego, uznającego prymat bazy przed nadbudową.

Życie społeczne uznane zostało za pierwszy istotny faktor hominizacji, drugim jest praca. W *Rękopisach* postawione zostało pytanie dotyczące „aktu powstania” przyrody. Pytanie nie było jednoznaczne: czy chodzi bowiem o formowanie się kosmosu — uchwytnie w ramach nauk przyrodniczych — czy też o jego ontologiczną genezę. Dalszy wywód wskazuje na ostatnie znaczenie, zawężając zarazem problem do genezy człowieka. „Cała tak zwana historia powszechna nie jest niczym innym, jak tylko tworzeniem się człowieka przez pracę ludzką, jak tylko stawaniem się przyrody dla człowieka, to ma on oczywisty, nieodparty dowód swego naro-

⁴⁷ *Tezy o Feuerbachu*, VI, w: *Marks-Engels, Dzieła*, Warszawa 1961, t. III, s. 7.

⁴⁸ *Rękopisy...*, dz. cyt., s. 579.

⁴⁹ Tamże, s. 580.

⁵⁰ Marks i Engels, *Ideologia niemiecka*, w: *Dzieła*, t. III, s. 287.

dzenia z siebie samego, dowód procesu swego powstawania”⁵¹. Uczłowieczenie osoby ludzkiej jest „rezultatem jej własnej pracy”⁵². Autokreacja stanowi więc efekt podjęcia zespołowej pracy, która doprowadziła do transformacji biologicznego środowiska, warunków egzystencji, wytworzenia nowych potrzeb (pozamaterialnych), ostatecznie zaś stała się obiektywizacją ludzkich możliwości. W pismach Marksa można dopatrzeć się dwu koncepcji ludzkiej natury: a) natury jako sposobu życia ulegającego historycznym przemianom, b) natury jako dynamicznej struktury człowieka i immanentnego źródła aktywności⁵³. Ostatnie znaczenie pojęcia natury posiada profil ontologiczny, pierwszy socjologiczno-kulturowy. Autor *Rękopisów*, wyjaśniając kreacyjną funkcję pracy, niejednokrotnie przechodził z sociologicznego rozumienia natury na płaszczyznę ontologiczną. Mianowicie wychodził z opisu faktów u b o g a c a n i a natury ludzkiej przez pracę, wnioskował zaś o ontologicznej autokreacji człowieka przez podjęcie pracy na progu ludzkiej historii.

Analogicznie wyjaśniają antropogenezę współcześni polscy marksiści. W ujęciu Z. Cackowskiego „samouczłowieczenie się” jest procesem uniezależnienia się zwierząt od przyrody i surowych praw materii. Dokonało się to poprzez tworzenie własnego środowiska, narzędzi i określonych stosunków społecznych⁵⁴. J. Kuczyński również podjął temat hominizacji. Twierdzi mianowicie, że „praca stworzyła człowieka”, nadal go stwarzając i rozwijając⁵⁵. Autor pragnie bliżej wyjaśnić mechanizm antropogenezy, charakteryzując specyfikę ludzkiej natury jako bytu zdolnego do ciągłej autotranscendencji. Człowiek jest bytem nie tyle substancjalnym co relacjonalnym, przekraczając aktualną własną egzystencję, i „wychylając się ku”⁵⁶. Skoro istotną właściwością człowieka jest relacja ku innym, to hominizacja byłaby rezultatem intensyfikacji powiązań człowieka ze społecznością.

Wyjaśnianie hominizacji poprzez faktory pracy i życia społecznego nasuwa szereg pytań i wątpliwości. Przede wszystkim zachodzi brak korelacji między tezą a jej motywacjami: pierwsza posiada charakter ontologiczny, te ostatnie najczęściej socjologiczny, psy-

51 *Rękopisy...*, dz. cyt., s. 588.

52 Tamże, s. 622.

53 J. O'Malley, *History and Man's „Nature” in Marx*, *The Review of Politics* 28 (1966) nr 4, s. 508—527.

54 Główne pojęcia materializmu historycznego, dz. cyt., s. 13—14.

55 *Homo creator*, dz. cyt., s. 132.

56 Tamże, s. 264.

chologiczny, prakseologiczny itp. Motywacja, wystarczająca w zakresie wymienionych dyscyplin, nie stanowi adekwatnego dowodu na terenie filozofii. Wpływ społeczności i pracy na rozwój człowieka jest faktem ewidentnym, ale chodzi właśnie o r o z w ó j, nie zaś o inicjalne powstanie osoby ludzkiej. Kreacyjna funkcja pracy odnośnie do hominizacji jest dyskusyjna również z tego względu, że pomiędzy aktywnością człowieka i zwierząt — co przyznał także Marks — zachodzi różnica istotna⁵⁷. Człowiek pracuje świadomie, doskonali przyrodę, posiada potrzeby materialne i duchowe zaspokajane poprzez pracę manualną i umysłową. Zwierzę działa instynktownie, zawsze w identyczny sposób, produkując na zaspokojenie bezpośrednich potrzeb. Praca człowieka aktualizuje więc „ludzkie dyspozycje, ludzkie możliwości”⁵⁸. One stanowią *conditio sine qua non* dla humanistyczno-kreacyjnej funkcji pracy. Warto również pamiętać o ambiwalentnym charakterze pracy: może rozwijać i uszlachetniać człowieka, lecz może także niszczyć i odczłowieczać go⁵⁹. Przyznał to Marks, pisząc ze znajomością rzeczy o alienacji pracy. Jeśli aktualnie praca może odgrywać rolę zarówno pozytywną jak negatywną, to czy w procesie hominizacji odgrywała — i dlaczego — zawsze rolę pozytywną? Twierdzenie, że życie społeczne i praca były decydujące w autokreacji człowieka, nasuwa inną jeszcze wątpliwość. Przecież praca i struktury społeczne są konsekwencją personalnego wymiaru ludzkiego bytu⁶⁰, nie mogą więc być traktowane jako jego ontyczna przyczyna. W przeciwnym wypadku następuje pomieszczenie przyczyny ze skutkiem.

Mechanizm hominizacji był wyjaśniany częściowo odmiennie przez obu współtwórców marksizmu. Marks odwoływał się głównie do socjologii i aksjologii, Engels częściej do nauk przyrodniczych. Świadczy o tym jego esej pt. *Rola pracy w procesie ucłowieczenia małpy*⁶¹. Akceptował on teorię ewolucji Darwina, starając się w oparciu o nią uzasadnić progresywną autokreację czło-

⁵⁷ *Rękopisy...*, dz. cyt., s. 553—554.

⁵⁸ Marks i Engels (*Ideologia niemiecka*, dz. cyt., s. 83) mówią o „przyrodzonych zdolnościach” człowieka; por. Z. Cackowski, dz. cyt., s. 15. Marks w *Rękopisach* (jw., s. 588) mówi o „tworzeniu człowieka przez pracę l u d z k ą [podkr. — SK]”. Jeśli była to praca ludzka, to autokreacja była już zbędna.

⁵⁹ E. Mounier, *Co to jest personalizizm?*, Kraków 1960, s. 267 nn. Jan Szewczyk w pracy pt. *Filozofia pracy* (Kraków 1971) omawia różnorodne funkcje pracy: epistemologiczną, socjologiczną, kulturową, humanizującą itd. Autor, niestety, pomija całkowicie kreacyjną funkcję pracy w interpretacji marksistowskiej.

⁶⁰ Cackowski (dz. cyt., s. 17) przyznaje, że więzi społeczne nie powstały ze stadnego instynktu zwierząt.

⁶¹ W: Marks — Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, s. 69—80.

wieka⁶². W przekonaniu Engelsa praca „stworzyła samego człowieka”, a dokonało się to dzięki: zajęciu pozycji pionowej przez małpy, wytworzeniu ręki, przekształceniom mózgu, pojawieniu się mowy, tworzeniu narzędzi itp.⁶³ Wszystkie te czynniki zawsze wiązały się z pracą i jej transformacjami.

Współcześni marksiści nie tak często nawiązują do empiriologicznej motywacji teorii autokreacji. Do Engelsa wyraźnie nawiązuje A. Spirkin, w pracy pt. *Pochodzenie świadomości*, pisząc: „Świadomość mogła powstać li tylko jako skutek (...) kolektywnej czynności wytwórczej i współżycia ludzi”⁶⁴. Autor refleksyjną świadomość przyznał jedynie ludziom, lecz u zwierząt dostrzega „zaczątki intelektu”⁶⁵. Dzięki nim praczłowiek, m. in. australopiteki, mógł organizować wspólną pracę i tworzyć pierwsze narzędzia. Praca i myśl miały pojawić się równocześnie, a świadomość stadna przekształciła się z czasem w myślenie refleksyjne. Najpierw powstało myślenie zmysłowo-konkretne, związane z przemianami stylu pracy, później zaś myślenie świadome. Z. Cackowski uczłowiczenie wyjaśnia m. in. faktem przesunięcia refleksji i oceny z przeszłości (po dokonaniu czynu) na przyszłość (moment jego planowania)⁶⁶.

Filogenetyczne początki ludzkiej inteligencji wciąż wymagają dalszych badań, dlatego w tej dziedzinie trudno formułować ostateczne wnioski⁶⁷. Dotyczy to również tezy, iż życie społeczne i praca stworzyły człowieka. Wiek ludzkości sięga około 2—3 milionów lat. Relikty kostne i zachowane narzędzia z tego okresu, tym bardziej zaś z etapu wcześniejszego, są bardzo fragmentaryczne. Na terenie paleontologii i paleantropologii powstaje wiele hipotez, których empirycznie nie sposób sprawdzić. Znajomość czynników ewolucji jest dotąd ograniczona, dlatego wiele pytań pozostaje ciągle otwartych. Dlatego np. trudno uzasadniać, że powstanie języka przyczyniło się do uczłowiczenia przodków człowieka (nie były nimi na pewno małpy), gdyż właśnie język jest rezultatem posiadania umysłu refleksyjnego. Engels przyznał, że zwierzęta nie mówią,

62 Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1949, s. 68 nn.

63 Engels, *Rola pracy...*, dz. cyt., s. 69—73.

64 *Pochodzenie świadomości*. Tłum. R. Hekker, Warszawa 1966, s. 25.

65 Tamże, s. 25 nn.

66 Cackowski, dz. cyt., s. 169.

67 Por. P. Overhage, *Das Problem der Hominisation*, w: Overhage — Rahner, *Das Problem der Hominisation*, dz. cyt., s. 91—373; G. Vandebroek, *Der Ursprung des Menschen und die jüngsten Entdeckungen der Naturwissenschaften*, w: *Gott, Mensch, Universum*, Graz—Wien 1957, s. 159—213; B. Hałaczek, *Filogenetyczne początki ludzkiej inteligencji*, *Studia Philosophiae Christianae* 13 (1971) nr 1, s. 187—201.

gdyż nie mają niczego do zakomunikowania⁶⁸. Ostatecznie trzeba przyznać, że dane archeologii i paleontologii nie dają wystarczających argumentów za autokreacją człowieka.

Refleksje końcowe

Idea kreacji, wspólna myśli chrześcijańskiej i myśli marksistowskiej, jest rozumiana w obu nurtach całkowicie odmiennie. Marksizm, opowiadając się za teorią ewolucji, widzi w niej kontrpropozycję dla teistycznego kreacjonizmu. Trudno zgodzić się z takim stanowiskiem, gdyż teorie aktu stwórczego Boga i ewolucji — choć niewątpliwie różnią się — to jednak nie wykluczają się wzajemnie⁶⁹. Kreacjonizm chrześcijański jest teorią filozoficzno-teologiczną, mówiącą o Bogu jako o s t a t e c z n e j przyczynie wszystkiego. Teoria ewolucji należy do terenu nauk przyrodniczych, wyjaśniając mechanizm pojawiania się kolejnych — coraz doskonalszych — gatunków roślinnych i zwierzęcych. Teza o stworzeniu świata z uprzedniej nicości jest pozaempiryczna, dlatego nie może być ani zweryfikowana ani sfalsyfikowana poprzez dane zaczerpnięte z nauk przyrodniczych. Teoria ewolucji — mimo wielu znaków zapytania — jest w tym stopniu potwierdzona przez fakty naukowe, że należy w niej widzieć wiarygodne wyjaśnienie wielu etapów transformacji biokosmosu. Ewolucyjne przemiany kosmosu nie podważają kreacjonizmu teistycznego, gdyż przyrodnicza teoria ewolucji nie podejmuje w ogóle pytania: Dlaczego świat istnieje? To, że istnieje on dzisiaj i istniał wczoraj, nie wyjaśnia absolutnie ontycznej racji jego istnienia. Nauki empiryczne mówią o świecie, który teraz istnieje, nie mówią natomiast niczego o jego wiekuistości czy początku czasowym. Uznanie teorii ewolucji nie rozwiązuje więc metafizycznego problemu genezy świata i człowieka.

Teorie kreacji i ewolucyjnego rozwoju nie wykluczają się w dwojakim znaczeniu: tak w odniesieniu do Boga jak stworzeń. Bóg i Jego wszechmoc nie są zakwestionowane w obu wersjach chrześcijańskiego kreacjonizmu: w teorii kreacji bezpośredniej i kreacji pośredniej. Porządek i „mechanizm” aktu stwórczego są sprawą wtórną. Bóg pozostaje Stwórcą nie tylko wówczas, gdy tworzy gatunki bezpośrednio i w stanie finalnym, lecz także inicjując bytowo ewolucyjny rozwój świata. Dotyczy to również człowieka, przynajmniej jego strony somatyczno-biologicznej. Dlatego dyskusyjne jest twierdzenie: „Gdyby Adama stworzył Bóg, to uczy-

⁶⁸ *Rola pracy...*, dz. cyt., s. 71.

⁶⁹ H. Volk, *Schöpfungsglaube und Entwicklung*, dz. cyt., s. 8—12; L. Wciórka, *Ewolucja i stworzenie*, dz. cyt., s. 107 nn.

niłby to w jednej chwili”⁷⁰. Idea ewolucyjnego rozwoju świata nie podważa potrzeby aktu stwórczego Boga, lecz raczej go potwierdza. Wszystko, co jest zmienne, jest ontologicznie pochodne, relatywne i pozbawione autonomii. Przyrodnicza teoria ewolucji, choć rozwiązuje — zresztą dotąd tylko częściowo — wiele pytań odnośnie do transformacji biokosmosu, to jednak nie neutralizuje metafizycznego problemu: skąd pochodzi istnienie ewoluującego świata? Na pytanie to odpowiada kreacjonizm chrześcijański.

Współcześni myśliciele katoliccy doskonale harmonizują klasyczną teorię kreacji z teorią ewolucji. Aktualny rozwój świata nie wyklucza bynajmniej pytania o ostateczną rację bytową wszechświata, lecz właśnie podsuwa to pytanie. Dlatego o. Pierre Teilhard de Chardin pisał: „Choć rozwój życia przed pojawieniem się człowieka można od biedy (w jego zewnętrznych aspektach) tłumaczyć naturalnym doбором jako jedynym czynnikiem determinującym, to poza progiem «świadomości refleksyjnej» trzeba poza tym czynnikiem (a może nawet zamiast niego) wziąć pod uwagę psychiczny czynnik inwencji, w przeciwnym razie nie zdołamy wyjaśnić do końca, wraz z najwyższymi fazami, postępującego procesu korpuskularyzacji kosmicznej”⁷¹. Francuski uczony zwrócił uwagę na kierunkowość i progresywny charakter kosmicznej ewolucji. Trudno te cechy tłumaczyć jako długotrwały spłot przypadków. Ukierunkowana na człowieka ewolucja wydaje się być dziełem wszechmocnej inteligencji Boga. Choć istnieją materialno-biologiczne elementy bytu ludzkiego, to osoba człowieka wykracza daleko poza domenę materii. Obecność rozumnej wolnej istoty nie wyjaśnia się immanentnymi właściwościami ewoluującej materii, dlatego wskazuje na stwórczą ingerencję bóstwa. W ten sposób teoria ewolucji nie podważa inicjalnego aktu stwórczego Boga.

Istotnym elementem kontrowersyjnym, dzielącym zwolenników kreacjonizmu teistycznego i kreacjonizmu naturalistycznego, jest problem hominizacji. Marksisci wyjaśniają to zagadnienie na płaszczyźnie przyrodniczej — odwołując się do teorii ewolucji, którą interpretują jednak zgodnie z założeniami materialistycznego monizmu. Hominizacja, ujmowana w aspekcie przyrodniczym, zwraca uwagę głównie na dwa faktory: narastający w świecie zwierzęcym fenomen cerebralizacji oraz zjawisko mutacji genetycznych. Oba faktory, choć niewątpliwie istotne, nie wyjaśniają zadowalająco faktu pojawienia się człowieka na ziemi⁷². Przyjęcie progresywnej

⁷⁰ Cackowski, dz. cyt., s. 32.

⁷¹ *Środowisko Boże. Człowiek*, Warszawa 1964, s. 177.

⁷² T. Wojciechowski, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, *Studia Theologica Varsaviensia* 2 (1964) nr 1-2, s. 579—617.

cerebralizacji rozmywa „punkt zerowy” historii człowieka. Nie jest także dokładnie znana lokalizacja wyższych czynności psychicznych w korze mózgowej. Fakt mutacji odegrał ważką rolę w antropogenezie, lecz i w tym przedmiocie istnieje wiele znaków zapytania. Nie jest np. pewne, czy mikromutacje prowadzą do zmiany gatunku⁷³. Materiał, jakim rozporządza współczesna paleoantropologia, jest zbyt ubogi w celu odtworzenia pełnej prehistorii i historii człowieka. Oczywiście nie jest także możliwe odtworzyć ten proces w laboratorium. To wszystko sprawia, że hominizacja ujmowana w aspekcie przyrodniczym nie odpowiada na wszystkie pytania związane z genezą człowieka.

Dlatego można i należy mówić o hominizacji na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej. Problem ten podejmują czołowi myśliciele katoliccy, m. in. Teilhard de Chardin, A. D. Sertillanges, K. Rahner. Wykazali oni (była o tym mowa uprzednio), że teoria aktu stwórczego Boga da się doskonale zintegrować z dynamiczno-ewolucyjną wizją tak kosmosu, jak człowieka. Bóg jest miłością, a każda miłość jest dynamiczna, twórcza, oraz udzielająca się innym. Bóg, udzieliwszy stworzeniom istnienia, obdarzył je także mocą sprawczą. Stworzeniom rozumnym udzielił także mocy doskonałości swej natury: tak w wymiarze somatycznym, jak duchowym.

⁷³ Overhage, *Das Problem der Hominisation*, dz. cyt., s. 182 nn; E. Malinowski, *Genetyka*, Warszawa 1958, s. 510.