

ks. Tomasz Maziarka

<https://orcid.org/0000-0002-1611-9642>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## **Kazimierza Kłósaka odczytanie i ocena stanowiska Pierre'a Teilharda de Chardin w kwestii powstania człowieka i jego natury**

Do jednego z głównych zagadnień, którym zajmował się Kazimierz Kłósak, należała kwestia powstania człowieka i jego natury. Bez wątplenia zaliczał się do tych myślicieli, którzy na polskiej scenie filozoficznej niejako „prze-cierali szlak” w integrowaniu wiedzy dotyczącej ewolucyjnego powstania człowieka z filozofią chrześcijańską. Krakowski filozof wykazywał podobieństwo do Teilharda de Chardin, ze względu na zaangażowanie w projekt unifikacji wiedzy przyrodniczej, filozoficznej i teologicznej, co dokonywało się na bazie wnikliwych i drobiazgowych analiz metodologicznych, a czego wyrazem stały się liczne publikacje dotyczące problemu powstania człowieka i stworzenia duszy ludzkiej w kontekście ewolucji. Choć łączył ich ten sam cel: odczytanie ewolucyjnego procesu powstania człowieka w perspektywie wiary chrześcijańskiej, zachodziły między nimi różnice. Kłósak, jako filozof-tomista, w swoisty sposób odczytywał myśl Teilharda-przyrodnika, poddając ją analizie, interpretacji, a czasem krytyce. Chociaż niekiedy polemizował z francuskim ewolucjonistą, to jednak gorliwie propagował w Polsce jego myśl. Prawdopodobnie „znakomicie wyczuwał, jak bardzo ich potrzebowało polskie światopoglądowo zmanipulowane społeczeństwo. Gdy w licznych przemyśleniach ukazywał możliwość i konieczność czysto przyrodniczego, filozoficznie niezabarwionego opisu zjawisk, w szczególności tych związanych

z powstaniem i rozwojem rodzaju *Homo*, to zapewne również dlatego, że nieobce mu były przeszkody, na jakie coraz częściej i coraz liczniej natrafiali ludzie na drodze od laboratorium, fabryki czy szkoły do kościoła, od współczesnej nauki do tradycyjnej wiary<sup>1</sup>. Jak twierdzi jego uczeń Bernard Hałaczek, lowański tomista był jednym z pierwszych, „którzy polską literaturę filozoficzno-przyrodniczą wzbogacili harmonijną wizją Boga, świata i człowieka. On był dla Polski i polskich katolików tym w latach sześćdziesiątych, kim Teilhard był od lat trzydziestych dla świata i całego katolickiego Kościoła”<sup>2</sup>. On udostępnił Polsce lat sześćdziesiątych podstawowe przemyślenia Teilharda, ale też dzięki niemu niejedyn polski czytelnik umiał pogodzić ewolucyjną wizję świata z przekonaniami religijnymi<sup>3</sup>.

W niniejszym artykule chciałbym odtworzyć stanowisko Kazimierza Kłósaka w kwestii Teilhardowskiej ewolucyjnej koncepcji powstania człowieka, jak też zaznaczyć zachodzące między nimi różnice. Podjęcie takiego zagadnienia uzasadnia fakt, iż krakowski filozof poświęcił pracom Teilharda szereg artykułów, w których nie tylko analizował i komentował, ale również rozwijał jego myśl. Główne z nich powstały w stosunkowo krótkim czasie, mianowicie w latach 1960–1964, dlatego nie jest jeszcze widoczna w nich ewolucja poglądów Kłósaka, tak charakterystyczna dla jego twórczości. W opracowaniach, które zostaną omówione w tym artykule, krakowski filozof zajmował się m.in. problemem: antropogenezy<sup>4</sup>, natury człowieka<sup>5</sup>, stworzenia duszy ludzkiej<sup>6</sup>,

1 Kazimierz Kłósak, red. A. Lemańska i in., Kraków 2020, s. 33.

2 B. Hałaczek, *Kazimierz Kłósak: czego chciał, kim był?*, w: *Myśl filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Warszawa 2004, s. 19–28.

3 B. Hałaczek, *Ksiądz Kłósak – polskim Teilhardem de Chardin*, „*Studia Philisophiae Christianae*” 28 (1992) nr 2, s. 9.

4 K. Kłósak, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 6 (1963) nr 4, s. 3–18.

5 K. Kłósak, *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, „*Znak*” 12 (1960) nr 11, s. 1464–1483; K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 485–496.

6 K. Kłósak, *Teologiczne aspekty zagadnienia antropogenezy*, „*Tygodnik Powszechny*” 10 (1954) nr 50, s. 3–8.

monogenistycznych początków ludzkości<sup>7</sup>. Dokonał też oceny „Orygenesu naszych czasów”<sup>8</sup>.

## Problem antropogenezy i jego płaszczyzny poznawcze

W opinii Kłósaka problem powstania człowieka można rozważać na płaszczyźnie ontologicznej i empiriologicznej<sup>9</sup>. Płaszczyzną ontologiczną, ujętą z perspektywie chrześcijańskiej, zajmowali się m.in. ks. P.M. Périer<sup>10</sup> oraz Antonin Dalmace Sertillanges OP. Zdaniem pierwszego z nich uczłowieczenie konkretnego antropoida mogło dokonać się przez podstawienie duszy ludzkiej w miejsce zwierzęcej formy substancjalnej<sup>11</sup>. Sertillanges twierdził natomiast, że wlanie duszy ludzkiej dokonało się w chwili poczęcia istoty człowiekowanej, przeznaczonej do stania się człowiekiem<sup>12</sup>. Jak sądzi Kłósak, zamiarem Teilharda było przedstawienie empiriologicznej, ewolucyjnej wersji powstania człowieka, która stanowiłaby uzupełnienie rozważań ontologicznych. Jako geolog i paleontolog miał ku temu pewne kompetencje. Okazuje się jednak, że niektóre wypowiedzi Teilharda zdradzają zaangażowanie filozoficzne, co więcej, sugerują materializm, co w wypadku chrześcijańskiego uczonego jest zaskakujące. Powstaje więc pytanie: na ile Teilhard zachował empiryczną czystość swoich badań? Kłósak pragnie sprawdzić: jak jezuita rozumiał antropogenezę, czy w jej opisie rzeczywiście wykraczał poza płaszczyznę empiriologiczną, i na ile zarzut o materializm jest prawdziwy?<sup>13</sup>

---

7 K. Kłósak, ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości, „Studia Theologica Varsaviensa” 1 (1963) nr 2, s. 83–113.

8 K. Kłósak, *Spór o Orygenesu naszych czasów*, „Znak” 12 (1960) nr 2–3, s. 253–268; K. Kłósak, *O właściwą interpretację i krytykę dzieł ks. Teilharda de Chardin*, „Znak” 12 (1960) nr 6, s. 823–841; K. Kłósak, „Fenomenologia” ks. P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie epistemologicznej i metodologicznej, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964), s. 93–105.

9 Pojęcie wyjaśnienia „empiriologicznego” zaczerpnął Kłósak od Jacques’a Maritaina i rozumie przez nie poznanie, które jest zrelatywizowane do tego, co daje się bezpośrednio bądź pośrednio zaobserwować.

10 P.M. Périer, *Le transformisme. L'origine de l'homme et le dogme catholique*, Paris 1938, s. 259. W pracy autor wymienia tylko inicjały własnych imion.

11 Relacja za Kłósakiem. Por. K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 3.

12 A.D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, s. 159–160.

13 Por. K. Kazimierz Kłósak, *Antropogeneza*, s. 3–18.

Według krakowskiego filozofa, Teilhard w dużej mierze poprawnie buduje program empiriologiczny. Wątpliwości nie budzi treść pojęcia „człowiek”, które rozumiał w kategoriach aspektów zjawiskowych. Pomijał w nim perspektywę ontologiczną, nazywaną przez niego dziedziną „głębokiego bytu”<sup>14</sup>. Z doświadczalnego punktu widzenia każda jednostka ludzka stanowi zorganizowaną całość zjawisk wewnętrznych i zewnętrznych. Zastrzeżeń nie budzi empiriologiczne pojęcie „duszy”, którą utożsamiał ze świadomością refleksyjną<sup>15</sup>. Stanowi ona: „zespół pewnych wielkości zmiennych, które wykazują częściową niezależność w odniesieniu do innego zespołu wielkości zmiennych, reprezentujących czynnik somatyczny w człowieku, a do pewnego stopnia sprzężone są stosunkiem zależności przyczynowej z zespołem tych wielkości zmiennych”<sup>16</sup>. W ramach tego ujęcia dusza nie jest rodzajem samostnej substancji, lecz specyficznym skutkiem zorganizowanej złożoności, jaką jest ludzkie ciało. Podobnie, na sposób empiriologiczny rozumiał treść pojęcia „przyczyny” i „skutku”. Przyczyną był dla niego stały antecedens zjawiskowy, zaś skutkiem stały konsekwens. W takiej perspektywie poznawczej zagadnienie antropogenezy przedstawiało się jako problem odtworzenia ciągu rodzących się konsekwensów, które doprowadziły do pojawienia się zjawiska, jakim jest człowiek. Śledzenie antecedensów i konsekwensów ukazywało pełną, historyczną łączność człowieka z innymi naczelnymi.

Wątpliwość, pod względem czystości epistemicznej, budzi opis hominizacji. Zgodnie z przekonaniem Teilharda ludzkie procesy psychiczne wyłoniły się w momencie, gdy układy fizyko-chemiczne, jakimi są organizmy biologiczne, doszły do pewnego punktu krytycznego pod względem uporządkowania swoich składników. Opis tego procesu, wyrażony w swoistym dla Teilharda nieco enigmatycznym języku, brzmi następująco:

Przy końcu trzeciorzędu temperatura psychiczna, zapoczątkowana więcej niż przed 500 milionami lat, podnosiła się w świecie komórkowym. Od [jednej] gałęzi do [drugiej] gałęzi [jestestw organicznych,] od [jednego] poziomu [ich ukształtowania] do [drugiego] poziomu... systemy nerwowe posuwały się [w swym doskonaleniu] naprzód, *pari passu*, komplikując się i koncentrując. W końcu utworzył się ze strony naczelnych instrument tak wybitnie giętki i bogaty, że krok bezpośrednio następujący nie mógł się dokonać bez gruntownego prze-

14 Por. P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955, s. 228–229.

15 P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, s. 181–182.

16 Cyt. za: K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 7.

robienia i skonsolidowania w sobie całego psychizmu zwierzęcego. Otóż ruch [rozwojowy] nie uległ zahamowaniu, gdyż nic w strukturze organizmu nie przeszkadzało jego dalszym postępom. W wypadku antropoida, podniesionego „umysłowo” do 100 stopni, kilka jeszcze kalorii zostało więc dodanych. U [tego] antropoida, który prawie doszedł do wierzchołka stożka, został podjęty ostatni wysiłek po linii osi. I nie trzeba było więcej, by cała równowaga wewnętrzna została obalona. To, co było tylko ześrodkowaną powierzchnią, stało się ośrodkiem. W następstwie minimalnego przyrostu energii „tangencjalnej” energia „radialna” odwróciła się na samą siebie i, żeby tak powiedzieć, skoczyła w nieskończoność naprzód. Pozornie prawie nic nie zmieniło się w organach. Ale w głębi dokonana się wielka rewolucja. Pojawiła się świadomość tryskająca, kipiąca w płaszczyźnie relacji i przedstawień nadmysłowych – świadomość zdolna do spostrzegania samej siebie<sup>17</sup>.

Krakowski filozof twierdzi, że sformułowanie dotyczące „gruntownego przerobienia się całego psychizmu zwierzęcego i skonsolidowania się w sobie”, którego efektem było pojawienie się świadomości refleksyjnej, jest typu empirio-ontologicznego. W wyrażeniu tym Teilhard ujmuje od strony ontologicznej proces przekształcenia się duszy zwierzęcej w duszę specyficzną ludzką. Gdy pisze, że po wytworzeniu się ze strony naczelnych odpowiednio złożonego systemu nerwowego „krok bezpośrednio następujący nie mógł dokonać się bez gruntownego przerobienia i skonsolidowania w sobie całego psychizmu zwierzęcego”<sup>18</sup>, to używa ontologicznego pojęcia „konieczności realnej”<sup>19</sup>. Kłósak twierdzi, że Teilhard nie zdawał sobie sprawy, iż doświadczenie jako takie, nie daje podstawy do wprowadzania ontologicznego pojęcia „konieczności realnej”. W ramach analizy empiriologicznej można mówić o konieczności w tym tylko sensie, że jeśli nie ma zjawiska A, to nie ma również zjawiska B.

Kłósak stawia więc pytanie: w jakim stosunku pozostaje empiriologiczna koncepcja antropogenezy do jej ujęcia z zakresu ontologii i czy ten stosunek znalazł poprawne wyrażenie w twierdzeniach Teilharda? Aby na nie odpowiedzieć, należy rozważyć pojęcia przyczyny i skutku, traktowane z obydwu perspektyw. Kiedy mówi się o przyczynie w znaczeniu empiriologicznym, ma się na uwadze coś, co składa się na określony antecedens w zakresie zjawisk, zaś przy pojęciu skutku – określony konsekwens. W wypadku obydwu pojęć uwzględnia się samą tylko regularność, jaka zachodzi na płaszczyźnie zjawisk.

17 P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, s. 185–186; cyt. za: K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 8–9.

18 K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 123.

19 Kłósak nie wyjaśnia bliżej tego pojęcia.

Żadne z tych pojęć nie mówi o genezie bytowej i nie służy do stwierdzenia, że zostało doprowadzone do istnienia coś, co nie istniało. Kiedy więc za pomocą łańcucha antecedensów i konsekwensów Teilhard wyprowadza człowieka z obrębu naczelných, to nie chodzi mu w tym o genezę bytową. Porusza się w tym wypadku po płaszczyźnie zjawiskowej, która ujawnia coraz doskonalsze formy życia psychicznego, skorelowane ze wzrastającą złożonością mózgow. Mówienie o „specyficznym skutku złożoności”, którym jest życie umysłowe, nie oznacza materializmu filozoficznego, gdyż jezuita ma na myśli skutek w rozumieniu empiriologicznym<sup>20</sup>.

Neoscholastyk zwraca uwagę na to, że śledzenie płaszczyzny empiriologicznej nie zawiera w sobie pełnego wyjaśnienia procesu. Gdy wyodrębnia się, w jakimś wypadku, przyczynę i skutek w rozumieniu empiriologicznym, zakłada się pośrednio działanie przyczyny sprawczej w znaczeniu filozoficznym. Czyni się tak dlatego, że to, co nazywa się przyczyną i skutkiem w znaczeniu empiriologicznym, stanowi jedynie zjawiskowy aspekt przyczyny sprawczej i skutku rozumianych na płaszczyźnie filozofii. Ustalanie zasięgu działania tej przyczyny oraz wywoływanych przez nią skutków dokonuje się niezależnie od pojęć empiriologicznych, poprzez filozoficzne badanie natury bytu, wziętego jako skutek owej przyczyny. Z empiriologicznego punktu widzenia nie można więc wiedzieć, czy w jakimś przypadku nie mamy do czynienia z działaniem metafizycznej przyczyny sprawczej, jaką jest Bóg Stwórca. Perspektywa ta nie zakłada owej przyczyny ani jej nie wyklucza: „Tak jest dlatego, że empiriologiczne pojęcie przyczyny nie uwzględnia żadnych aspektów transcendentnego w stosunku do całej przyrody bytu Bożego, a empiriologiczne pojęcie skutku nie jest w stanie wyrazić tego, co wywodzi się od samej Pierwszej Przyczyny, mianowicie istnienia jako takiego (*esse absolute*), a także jakiegokolwiek konkretnego bytu duchowego”<sup>21</sup>. Choć Teilhard uważał, że jego fenomenologiczny opis jest otwarty na różne interpretacje ontologiczne i pozwala nawet na ukrywającą się pod powierzchnią zjawisk „specjalną interwencję Boga”, to jednak ze względu na brak czystości opisu fenomenologicznego związanego z wyprowadzeniem duszy ludzkiej z duszy zwierzęcej nie można w tym wypadku mówić o stworzeniu duszy pierwszego człowieka w rozumieniu klasycznym, tzn. z nicości własnej i nicości podmiotu (*ex nihilo sui et subiecti*). W opinii Kłósaka można mówić o „ukształtowaniu przez Boga duszy pierwszego

---

20 Por. K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 3–18.

21 K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 14–15.

człowieka z duszy zwierzęcej, a więc o jej utworzeniu ze swej nicości, ale nie z nicości podmiotu”<sup>22</sup>. Kłósak jest przekonany, że Teilhard nigdy nie wyszedł poza takie rozumienie powstania duszy ludzkiej. Jednocześnie nie zgadza się na uwagi niektórych komentatorów, jakoby Teilhard wszystko wywodził z materii i tonuje te zbyt radykalne interpretacje. Twierdzi, że skoro przyrodnik opowiadał się za jakościową różnicą między duszą ludzką a duszą zwierzęcą, to bez wątplenia uznawał stworzenie jej *ex nihilo sui*. Kiedy wywodził duszę ludzką z psychiki hominidów, a ostatecznie z „tworzywa wszechświata”, czynił to do pewnego stopnia. Twierdził, że w ostatecznej instancji dusza ludzka zawdzięcza swe powstanie „stwórczej” interwencji Bożej. Kłósaka nie zadowala jednak sposób przedstawienia działania Stwórcy. Z punktu widzenia metafizyki, jaką przyjmował krakowski filozof, dusza pierwszego człowieka została stworzona przez Boga, czyli ukształtowana przezeń nie tylko *ex nihilo sui*, ale również *ex nihilo subiecti*, co jest zbieżne z klasycznym rozwiązaniem obowiązującym w chrześcijańskiej antropologii<sup>23</sup>.

## Natura człowieka

W pracy *Comment je crois*<sup>24</sup> Pierre Teilhard de Chardin pisze:

Przyjmowałem aż dotąd potulnie i bez głębszego zastanowienia, to co mówiła mi Religia i Nauka o zasadniczej heteronomiczności Materii i Ducha... Dwie „substancje” o innej „naturze”, dwa „gatunki” bytu złączone najzupełniej niezrozumiale w Układzie żywym, przy czym, jak mnie zapewniano, należało za wszelką cenę utrzymywać, że materia (moja boska Materia!) była pokorną służebnicą (jeśli nie wręcz przeciwniczką) Ducha... Przez to samo ów Duch musiał kurczyć się w moich oczach, aż stał się nieledwie cieniem, który dla zasady, należało szanować, lecz do którego w rzeczywistości nie odczuwałem najmniejszego zainteresowania, ani intelektualnego, ani emocjonalnego. Można więc chyba łatwo wyobrazić sobie, jakie intensywne uczucie wyzwolenia i rozkwitu wewnętrznego musiałem przeżyć, gdy już przy pierwszych nieśmiałyach krokach w moim wszechświecie „ewoluującym” okazało się, że dualizm, w którym mnie dotychczas utrzymywano, rozwiewa się jak mgła w obliczu wstającego słońca. Duch i Materia: już nie dwie rzeczy, lecz dwa stany, dwa oblicza tej samej materii kosmicznej<sup>25</sup>.

22 K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 16.

23 K. Kłósak, *Antropogeneza*, s. 18.

24 P. Teilhard de Chardin, *Comment je crois*, Paris 1969.

25 Cyt. za: M. Garnysz, *Przejrzystość rzeczy*, „Znak” 12 (1960) nr 2–3, s. 304–305.

Powyższa wypowiedź jest dla Kłósaka intrygująca, gdyż sprawia wrażenie, że Teilhard opowiada się za ontologicznym monizmem, co więcej, jest to monizm materialistyczny. Zgodnie z nim człowiek nie jest złożeniem dwóch substancji, duszy i ciała, lecz dusza i ciało stanowią dwa aspekty jednej substancji, jednego procesu, dwa oblicza materii kosmicznej. Kłósak stawia jednak zasadnicze pytanie: z jakim wyjaśnieniem mamy do czynienia w powyższym cytacie? Czy jest to wyjaśnienie ontologiczne czy może przyrodnicze? Aby odpowiedzieć na tę kwestię, usiłuje zbadać, jak Teilhard rozumie pojęcie duszy. Okazuje się, że na treść tego pojęcia, które Teilhard nazywa duchem (*l'esprit*), składała się „świadomość refleksyjna” (*la réflexion*). Stanowi ona dla Teilharda centralne zjawisko wewnętrznej aktywności człowieka, a w jej strukturę wchodzi doświadczenia poznawcze, myślenie abstrakcyjne, działania wolitywne i stany emocjonalne<sup>26</sup>. Kłósak uważa, że przedstawiona definicja duszy nie jest satysfakcjonująca. Twierdzi, że jeśli zacieśnimy jej pojęcie do świadomości refleksyjnej, czyli *wiedzy* o tym, że coś poznajemy lub czegoś chcemy, to określamy ją przez tę funkcję, która należy do najbardziej elementarnych aktów umysłowych. Tymczasem świadomość refleksyjna jedynie *towarzyszy* aktom umysłowym. Spełnia wobec nich rolę wstępnego warunku, jest czynnikiem rejestrującym, przyjmującym do wiadomości. Stąd: „W przeciwieństwie do Teilharda, dalecy będziemy od przyznawania wskazanym co dopiero przejawom świadomości refleksyjnej centralnego miejsca w całokształcie naszego życia umysłowego. Świadomość refleksyjna wzięta w zakresie tych przejawów, pełni najwidoczniej rolę usługową [...], umożliwia nam zdobycie się na abstrakcję uogólniającą, na czynne odnoszenie intencjonalne jednych przedmiotów do drugich i na bezpośrednie ujmowanie stosunków rzeczowych”<sup>27</sup>. W opinii Kłósaka, centralnego miejsca w ludzkim życiu umysłowym nie zajmuje świadomość refleksyjna, lecz te czynności, dzięki którym poznajemy byt wraz z jego zróżnicowaniem, jednością i wielością. Prawdziwa inteligencja wiąże się z uzdolnieniem do poznania świata obiektywnego, polegającym na ujmowaniu konkretnych przedmiotów z abstrakcyjnego i ogólnego punktu widzenia. Kłósak zarzuca Teilhardowi, że: „nie spostrzegł się [...], że za najdoskonalsze zjawisko w naszym życiu umysłowym należy uznać poznanie rzeczywistości, a nie uświadomienie sobie tego poznania”<sup>28</sup>.

26 Por. P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, s. 181–182.

27 K. Kłósak, *Natura człowieka*, s. 1476.

28 K. Kłósak, *Natura człowieka*, s. 1477.



Skoro poznanie rzeczywistości obiektywnej, poznanie bytu, stanowi centralny i najwyższy przejaw duchowości człowieka, to właśnie z tą zdolnością winna wiązać się definicja duszy. Nie może sprostać temu definicja odnosząca się tylko do świadomości refleksyjnej. Takie zacieśnienie, zdaniem Kłósaka, świadczy o tym, że Teilhard nie przedstawił filozoficznej, lecz przyrodniczą definicję duszy. W jego mniemaniu, aby adekwatnie opisać ludzkie zdolności poznawcze, sferę działania rozumu i woli, trzeba wznieść się na filozoficzny poziom wyjaśniania i zastosować ontologię arystotelesowsko-tomistyczną. W jej ujęciu człowiek stanowi jedność substancjalną, zaś: „duszy będziemy dopatrywali się w tym, co będąc w wymienionej jedności pierwszą zasadą (*principium*) życia, daje się pojąć jako pierwszy akt, jako pierwsza doskonałość, a więc jako zasadnicza doskonałość bytowa w stosunku do tego, co w tej jedności jest wyrazem istotowej potencjalności, czyli materii pierwszej”<sup>29</sup>. Idąc po myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, uznaje, że dusza jest zarówno immanentna, jak i transcendentna w stosunku do tego, co nazywamy ludzkim ciałem. Jej immanencja sprawia, że w ujęciu potocznym i przyrodniczym nie wyodrębnia się od struktur ciała ludzkiego, jako druga związana z nim przypadłościowo substancja. Jednak ze względu na swą duchowość, poprzez akty myślenia i chcenia rozumnego, transcenduje materię, jest od niej niezależna, a tym samym staje się nieuchwytna dla metody empirycznej. Kłósak sądzi, że w wyniku pochłonięcia umysłu szczegółami natury przyrodniczej niektóre elementy tomistycznego ujęcia człowieka mogły się u Teilharda zniekształcić, dlatego też niesłusznie włączył w konstrukcję świadomości refleksyjnej akty poznania, woli i stany emocjonalne. W opinii Kłósaka Teilhard jednak nigdy nie negował transcendencji duszy względem przyrodniczego poznania. Uznawał, że jest w stanie jej osiągnąć zmysł wewnętrzny i refleksja filozoficzna. Ale dlatego, że ograniczył swe badanie do eksperymentalnego, zjawiskowego punktu widzenia, stąd też możliwe stało się przedstawienie relacji duszy do ciała w formie afilozoficznego monizmu zjawiskowego.

Skoro monizm Teilharda ma charakter zjawiskowy, a jest rzeczą wiadomą, że ten sam materiał empiryczny można wykorzystać w odmiennych opracowaniach filozoficznych, warto zastanowić się, czy fenomenologiczna antropologia Teilharda de Chardin może posłużyć do uzasadnienia np. tomistycznej filozofii człowieka. Również takie pytanie postawił sobie ks. Kazimierz Kłósak.

---

29 K. Kłósak, *Natura człowieka*, s. 1466–1467.

## Teilhard a św. Tomasz

Według Kłósaka fenomenologia empiryczna, której celem jest wyrażenie tego wszystkiego, co nauki szczegółowe mają do zbadania przy pomocy swych metod, jest w swej treści pozbawiona charakteru filozoficznego. Przedstawia bowiem rzeczywistość w perspektywie zjawiskowej, a nie w perspektywie bytowości. Opis fenomenologiczny może stanowić dopiero przygotowanie do podjęcia filozofowania. Przejście od fenomenologii empirycznej do filozofii człowieka wiąże się z podjęciem filozoficznych metod badań. Idzie o takie ujęcie danych doświadczenia, aby pomijając na drodze abstrakcji cechy indywidualne, można było wyodrębnić właściwy typ bytu, czy też typy bytu: „chodzi nam o więcej lub mniej abstrakcyjnie ujęte najbardziej podstawowe aspekty naszej osobowości empirycznej, które od danych «fenomenologicznych» różnią się tylko pojęciowo”<sup>30</sup>. Praca nad budowaniem antropologii filozoficznej nie może jednak polegać na wyprowadzaniu bezpośrednich lub pośrednich wniosków, które odnosiłyby się do owych danych, gdyż wnioski te stanowiłyby tylko poszerzenie fenomenologii naukowej człowieka:

Antropologia filozoficzna może powstać w swym dalszym rozwinięciu w sposób metodycznie poprawny tylko przez wyodrębnienie w łączności z podzielaną przez nas podstawową wizją filozoficzną, implikacji ontologicznych typu redukcyjnego dla twierdzeń z zakresu omawianej empirycznej fenomenologii „naukowej”. Na tej drodze ustali się strukturę ontyczną człowieka wraz z jego naturą, dochodząc do przedmiotu usytuowanego poza danymi z obszaru antropologii „fenomenologicznej”. Wprawdzie antropologia filozoficzna budowana we wskazany sposób na bazie podstawowej określonej wizji filozoficznej, zawsze będzie obejmowała jakąś dozę czynnika relatywnego, ale ten czynnik można mniej lub więcej stonować, starając się przytoczyć odpowiednio dobrane racje na rzecz słuszności owej podstawowej wizji filozoficznej. Wyodrębnione przez nas implikacje ontologiczne typu redukcyjnego mogłyby się stać dla nas twierdzeniami pewnymi, jeśliśmy mogli posłużyć się dowodem apagogenicznym, wykazując, że zaprzeczenie owych twierdzeń prowadzi do zaprzeczenia zdań wyrażających zupełnie niewątpliwe dane „fenomenologiczne”<sup>31</sup>.

Na czym polega wyodrębnienie implikacji ontologicznych typu redukcyjnego? Krakowski filozof nawiązuje w nich do implikacji testowych Carla Hempela,

---

30 K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii*, s. 491.

31 K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii*, s. 491–492.

które były wnioskami dedukcyjnymi z hipotez i mogły być poddawane empirycznemu testowaniu. W modelu Kłósaka implikacje miałyby mieć charakter redukcyjny i dawać ostateczne wytłumaczenie faktów empirycznych. Tłumaczenie polega na przejściu od uznanego faktu empirycznego do jego racji. Ustalone fakty filozoficzne, na podstawie faktów naukowych, w postaci ogólnych pojęciowo zasad i dystynkcji filozoficznych, wzięte jako przesłanki, pozwalałyby redukcyjnie wyciągnąć najogólniejsze wnioski filozoficzne dotyczące podstawowej struktury ciał<sup>32</sup>.

Kłósak próbuje wykazać, że fenomenologiczna antropologia Teilharda w niektórych punktach współgra z tomistyczną antropologią filozoficzną. Wiadome jest, że z punktu widzenia tomistycznej antropologii mówi się zarówno o immanencji, jak i transcendencji człowieka w stosunku do przyrody ożywionej. Granicznym sformułowaniem mówiącym o immanencji jest twierdzenie, że człowiek stanowi jedność, mianowicie jedną substancję żyjącą, która jest jednocześnie substancją materialną i substancją uzdolnioną do przejawów myślowych i wolitywnych. Kłósak twierdzi, że uzasadnienie tego ujęcia można odnaleźć w antropologii fenomenologicznej Teilharda. Przyrodnik stwierdza bowiem, że każda jednostka ludzka przedstawia się z doświadczalnego punktu widzenia jako stanowiący jedną całość strumień zjawisk. W strumieniu tym dusza i ciało jawią się jako dwa aspekty, dwa „ogniska”, „biegun materialny” i „biegun duchowy”. W ujęciu tym duszę zredukowaną do świadomości refleksyjnej można traktować jako specyficzny skutek złożoności, jaką jest ludzkie ciało. W ten sposób monizm fenomenologiczny, zakreślony przez Teilharda, znajduje swe uzasadnienie w jedności substancji określonej przez antropologię Tomaszową. Oto jak Kłósak wyjaśnia przejście od empirycznej fenomenologii „naukowej” człowieka do antropologii filozoficznej:

Stawiając pytanie, czy teza, że każdy człowiek stanowi jedną substancję żyjącą, która jest równocześnie substancją materialną i substancją uzdolnioną do czynności intelektualnych i wolitywnych, znajduje dostateczne ugruntowanie w danych fenomenalnych, zmieniamy najpierw naszą perspektywę pojęciową z „fenomenologicznej” na ontologiczną w znaczeniu szerszym. Dokonując tej zmiany, ujmemy dotyczące nas dane fenomenalne w aspekcie przysługującego im typu bytu, o którym powiemy, że różni się od nich nie rzeczowo, ale pojęciowo. Następnie posługując się rozumowaniem redukcyjnym, dokładnej – tą jego formą, jaką jest w naszym przypadku względnie ostateczne tłumaczenie danych fenomenalnych

---

32 Por. *Kazimierz Kłósak*, red. A. Lemańska i in., Kraków 2020, s. 58.

poddanych interpretacji filozoficznej, założymy u ich podstaw istnienie scalającej je substancji w rozumowaniu perypatetycznym, o którym będziemy musieli utrzymywać, że jest czymś zasadniczo jednym. Wszak tylko przy tej ostatniej supozycji ontologicznej może stać się zrozumiały fakt przeżywania, doświadczenia naszej zasadniczej jedności na płaszczyźnie zjawiskowej<sup>33</sup>.

W ramach dowodu apagogicznego, zdaniem Kłósaka, słuszne jest utrzymywać, że zaprzeczenie istnienia w człowieku jedności substancjalnej prowadzi do zaprzeczenia twierdzeń fenomenologicznych dotyczących jedności nas samych. Stąd tezę tomistycznej antropologii, że każdy człowiek stanowi jedną substancję żyjącą, uznaje za pewną.

Sprawa jedności substancji człowieka wyrażającej się w jedności fenomenologicznej może stanowić jeden z nielicznych punktów wspólnych istniejących między Teilhardem de Chardin a św. Tomaszem z Akwinu. Kłósak wskazuje na liczne rozbieżności występujące między dwoma myślicielami. Do jednej z nich należy kwestia roli Boga działającego w procesie powstania człowieka. Dokładniej, chodzi o stosunek Pierwszej Przyczyny do sprawczości przyczyn wtórnych. Otóż św. Tomasz, idąc za Arystotelesowskim przekonaniem o niezmienności gatunków, uznawał, że w przypadku zaistnienia dusz ludzkich zadziałała sama przyczynowość stwórcza Boga. Oto wyjaśnienie św. Tomasza:

Otóż dusza rozumna – jak wyżej wykazano – jest formą bytującą samoistnie. Stąd też przysługuje jej we właściwym znaczeniu istnienie i stawanie się. A ponieważ nie może stawać się z wpraw już istniejącej materii (*ex praeiacente materia*): czy to cielesnej, bo w takim razie byłaby natury cielesnej, czy to duchowej, bo w takim razie jestestwa duchowe przemieniałyby się jedno w drugie, dlatego musimy powiedzieć, że staje się jedynie drogą stwarzania<sup>34</sup>.

Przyjąwszy, że dusza ludzka nie mogła powstać na drodze przekształcenia istniejącego wpraw substratu cielesnego lub duchowego, i że jedynie Bóg może stwarzać, Tomasz doszedł do wniosku, że utworzenie duszy ludzkiej należy przypisać bezpośrednio samemu tylko Bogu. Powyższą opinię Kłósak konfrontuje z poglądami Teilharda na temat powstania życia, jak też człowieka, i zauważa istniejącą niezgodność. Zdaniem jezuita ewolucja dlatego mogła

33 K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii*, s. 495.

34 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7: *Człowiek*, cz. 2, 1, 85–102, przeł. P. Belch OP, London 1980, zag. 90, art. 2.

doprowadzić do pojawienia się form życia, jak i człowieka, ponieważ formy te preegzystowały w zarodkowej postaci w materii pierwotnej<sup>35</sup>. Francuski myśliciel nie cofnął się przed zastosowaniem tego założenia nawet do ludzkiej myśli. Przy preegzystencji świadomości brał pod uwagę jej możliwe realizacje, zaczynając od najbardziej elementarnych, na ludzkim poznaniu refleksyjnym kończąc. Dla Teilharda wszystkie przejawy życia, w tym życia umysłowego, stanowiły tylko proste zmiany tego, co już istniało. Kłósak zarzuca Teilhardowi hилоzoizm i panpsychizm. Zgodnie z koncepcją hилоzoizmu życie jest własnością materii kosmicznej, a pozwala sobie zaobserwować dopiero wtedy, gdy jej złożoność osiągnie pewną wartość krytyczną. Hилоzoizm znajduje swe dopełnienie w panpsychizmie, który głosi, że każda rzecz ma swój aspekt umysłowy. Hилоzoizm i panpsychizm, w opinii Kłósaka, posiadają groźne światopoglądowo konsekwencje, które wynikają z założenia istnienia „przedżycia” i „przedświadomości” u zaczątków ludzkiej świadomości refleksyjnej. Jeżeli bowiem uzna się, że energia biologiczna przekształca się w myśl ludzką, „wówczas wyklucza się od strony zjawiskowej to, co ma się przyjąć w planie metafizycznym, mianowicie stworzenie duszy ludzkiej przez Boga z niczego”<sup>36</sup>.

Podsumowując własne refleksje dotyczące Teilharda, Kłósak twierdzi, że

nie jest on Tomaszem XX wieku. [...] brakowało mu wstrzeźliwości stylu oraz rygoru metafizycznego. Jeżeli nie będziemy dopatrywali się w ks. Teilhardzie Tomasza z Akwinu XX wieku, to z kim go porównamy? Wydaje się, że ks. Corte ma do pewnego stopnia słuszość, gdy zestawia go z Orygenesem, zwracając uwagę na to, że jak kiedyś toczył się namiętny spór wokół Orygenesusa, tak dziś toczy się namiętny spór wokół Teilharda<sup>37</sup>.

## Zakończenie

Czas na zebranie spostrzeżeń i wniosków. W opinii Kazimierza Kłósaka Pierre Teilhard de Chardin jest przede wszystkim przyrodnikiem, który realizuje program empiriologiczny. Zgodnie z nim definiuje treść takich pojęć, jak: człowiek, dusza, przyczyna i skutek. W tak przyjętej perspektywie pojawienie się człowieka jest tylko kolejnym ogniwem długiego szeregu antecedensów

35 Por. K. Kłósak, *Le phénomène humain*, s. 71.

36 K. Kłósak, *Spór*, s. 11.

37 K. Kłósak, *Spór*, s. 4.

i konsekwensów zjawiskowych – człowieka nie oddziela od zwierząt żadna luka. Dla filozofów proveniencji tomistycznej wiadome jest, że aby wyjaśnić, czym jest byt określany mianem „człowiek”, trzeba wznieść się na filozoficzny poziom wyjaśniania i poddać go badaniu metodami filozoficznymi. Kłósak zarzuca Teilhardowi, że nie zachowuje reżimu metodologicznego, gdyż niekiedy odstępuje od opisu empiriologicznego i wciela się w rolę filozofa. Taka sytuacja ma miejsce, gdy opisuje moment hominizacji, gdyż użyty tam język ma znamiona wyjaśnienia ontologicznego. Stworzona w tym momencie dusza ludzka powstaje na skutek przekształcenia się duszy zwierzęcej. Zarzut Kłósaka dotyczy nie tylko przekroczenia granic metodologicznych, ale także przedstawienia „nieortodoksyjnego” sposobu stworzenia duszy pierwszego człowieka. Zgodnie z popieranym przez Kłósaka rozwiązaniem klasycznym, określonym przez św. Tomasza z Akwinu, dusza pierwszego człowieka została stworzona przez Boga z nicości własnej i nicości podmiotu (*ex nihilo sui et subiecti*). Odmienne od tego opisu jest rozwiązanie Teilharda, gdzie dusza ludzka jest stworzona z nicości własnej, ale na skutek przekształcenia duszy zwierzęcej, na bazie duszy zwierzęcej, a więc nie z nicości podmiotu. Choć Teilhard zakłada działanie metafizycznej przyczyny sprawczej, Kłósaka nie zadowala przypisana Bogu forma wywierania wpływu. Krytyka krakowskiego filozofa nie idzie tak daleko, by podzielać zarzut, iż jezuita reprezentuje stanowisko materialistyczne. Jeśli niektóre wypowiedzi Teilharda sugerują monizm (dla niektórych materializm), to nie jest to monizm ontologiczny, lecz zjawiskowy. W jego ramach przedstawienie duszy i ciała jako dwóch aspektów jednego procesu jest w pełni uprawnione. Nawet metafizyka tomistyczna zawiera twierdzenie o immanencji duszy, które usprawiedliwia fakt, że w pojęciu potocznym i empirycznym dusza nie wyodrębnia się ze struktur ciała, lecz wraz z nim stanowi dwa aspekty jednej rzeczywistości. Obydwaj zgadzają się co do tego, że dusza jest również transcendentna, jednak Kłósak nie łączy transcendencji duszy ze świadomością refleksyjną, jak tego chce Teilhard. Skoro najwyższą zdolnością intelektu człowieka jest ujmowanie przedmiotów w sposób abstrakcyjny, poznawanie świata obiektywnego, poznanie bytu, to właśnie na tych zdolnościach polega transcendencja duszy, a jej definicja winna się z nimi wiązać. Zbyt redukcyjne potraktowanie duszy, ograniczające ją do świadomości refleksyjnej, czyli do rejestrowania aktów intelektu, stanowi dla Kłósaka argument, że francuski filozof przedstawił jej przyrodniczą definicję. Aby dość do filozoficznej definicji duszy, należy wyjść od danych empirycznych i – w łączności z podzielaną wizją filozoficzną – wyodrębnić implikacje ontologiczne typu redukcyjnego, które

pozwolą na określenie podstawowej struktury człowieka. Kłósak zauważa, że niektóre twierdzenia Teilharda współgrają z metafizyką przedstawioną przez św. Tomasza. Na przykład monizm fenomenologiczny, zgodnie z którym każda jednostka ludzka przedstawia się jako stanowiący jedną całość strumień zjawisk materialnych i duchowych, znajduje swe uzasadnienie w określonej przez metafizykę Tomaszową jedności substancji. Niemniej między obydwoma myślicielami zachodzą liczne niezgodności, a jedna z nich dotyczy roli Boga w procesie stwarzania. Akwinata uznaje, że dusza nie mogła powstać na drodze przekształcania istniejącego w pierw substratu cielesnego lub duchowego, natomiast zdaniem jezuita ewolucja doprowadziła do powstania życia i poznania refleksyjnego, ponieważ „myśl” preegzystowała w materii pierwotnej.

Powyższy opis dotyczy relacji tego, w jaki sposób Kłósak odczytał Teilharda. Można zadać pytanie: dlaczego go w taki sposób interpretował? Wydaje się, że punktem wyjścia refleksji Kłósaka nad problemem powstania człowieka były dane teologiczne. Rozwiązanie św. Tomasza dotyczące stworzenia duszy ludzkiej, które mówi o *creatio ex nihilo sui et nihilo subiecti*, stanowiło nie tylko kryterium dla rozstrzygnięcia prawdziwości bądź fałszywości analizowanych koncepcji, ale też próbę takiej ich interpretacji, aby były zgodne z nadrzędną doktryną. Dobrym tego przykładem jest zdanie, w którym twierdzi, że jeśli uzna się, iż myśl ludzka preegzystowała: „wówczas wyklucza się od strony zjawiskowej to, co ma się przyjąć w planie metafizycznym, mianowicie stworzenie duszy ludzkiej przez Boga z niczego”. Wydaje się, że Kłósak chciał ocalić Teilharda dla ortodoksji, dlatego dosyć arbitralnie rozstrzygał, kiedy Teilhard wypowiada się jako przyrodnik, a kiedy jako filozof. Gdy francuski myśliciel dosyć sugestywnie wypowiada się, że dusza jest „stanem materii kosmicznej”, Kłósak – by złagodzić tę wypowiedź – interpretuje ją jako opinię przyrodnika, gdy natomiast Teilhard mówi, że dusza jest skutkiem złożoności, jaką stanowi ludzkie ciało, uznaje, że jest to twierdzenie filozoficzne potwierdzające tomistyczną naukę o immanencji duszy. Pomimo starań, Kłósakowi nie udało się obronić francuskiego myśliciela. Uniemożliwił to uznawany przez Teilharda hilozoizm i panpsychizm. W ujęciu jezuita dusza ludzka powstała na skutek przekształcenia duszy zwierzęcej, a więc została stworzona *ex nihilo sui*, lecz nie *ex nihilo subiecti*.

## Bibliografia

- Hałaczek B., *Ksiądz Kłósak – polskim Teilhardem de Chardin*, „*Studia Philisophiae Christianae*” 28 (1992) nr 2, s. 9–13.
- Kazimierz Kłósak, red. A. Lemańska i in., Kraków 2020.
- Kłósak K., „*Fenomenologia*” ks. P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie epistemologicznej metodologicznej, „*Roczniki Filozoficzne*” 12 (1964), s. 93–105.
- Kłósak K., *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu* ks. P. Teilharda de Chardin, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 6 (1963) nr 4, s. 3–18.
- Kłósak K., *Ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości*, „*Studia Theologica Varsaviensa*” 1 (1963) nr 2, s. 83–113.
- Kłósak K., *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu* ks. Teilharda de Chardin, „*Znak*” 12 (1960) nr 11, s. 1464–1483.
- Kłósak K., *O właściwą interpretację i krytykę dzieł* ks. Teilharda de Chardin, „*Znak*” 12 (1960) nr 6, s. 823–841.
- Kłósak K., *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 485–496.
- Kłósak K., *Spór o Orygenesę naszych czasów*, „*Znak*” 12 (1960) nr 2–3, s. 253–268.
- Kłósak K., *Teologiczne aspekty zagadnienia antropogenezy*, „*Tygodnik Powszechny*” 10 (1954) nr 50, s. 3–8.
- Périer P. M., *Transformizm. Pochodzenie człowieka i dogmat katolicki*, Paryż 1938.
- Sertillanges A. D., *L'idée de création et ses retentissement en philosophie*, Paris 1945.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7: *Człowiek*, cz. 2, 1, 85–102, przeł. P. Bełch OP, London 1980.
- Teilhard de Chardin P., *Comment je crois*, Paris 1969.
- Teilhard de Chardin P., *Le phénomène humain*, Paris 1955.
- Teilhard de Chardin P., *Le transformisme. L'origine de l'homme et le dogme catholique*, Paris 1938.



---

## Abstrakt

*Kazimierza Kłósaka odczytanie i ocena stanowiska Pierre'a Teilharda de Chardin w kwestii powstania człowieka i jego natury*

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Kazimierz Kłósak odczytywał i interpretował poglądy Pierre'a Teilharda de Chardin w kwestii powstania człowieka i jego natury. Ukazuje on, że chociaż krakowski filozof popularyzował w Polsce twórczość francuskiego przyrodnika, to jednak niekiedy z nim polemizował i swoiście go interpretował. Kluczowym zagadnieniem była próba zrozumienia aktu stworzenia przez Boga duszy ludzkiej w kontekście ewolucji. Odpowiedź Teilharda brzmiała, że dusza ludzka wykształciła się na drodze ewolucji, gdyż duch egzystował w pramaterii; odpowiednie złożenie materii wygenerowało zjawiska duchowe. Chociaż Kłósak próbuje obronić Teilharda przed zarzutem o materializm, ostatecznie nie udaje mu się ocalić go dla ortodoksji. Zgodnie bowiem z klasycznym twierdzeniem, określonym przez św. Tomasza z Akwinu i popieranym przez Kłósaka, dusza ludzka została stworzona z nicości własnej i nicości podmiotu (*ex nihilo sui et subiecti*). W ujęciu Teilharda dusza ludzka powstała z duszy zwierzęcej, a więc powstała z nicości własnej, ale nie z nicości podmiotu. Rozwiązanie Teilharda nie jest więc „stworzeniem” w ścisłym tego słowa znaczeniu. Na kanwie głównego wątku artykuł podejmuje ważne kwestie metodologiczne dotyczące badania problemu początków człowieka i stworzenia duszy ludzkiej.

**Słowa kluczowe:** Kazimierz Kłósak, Pierre Teilhard de Chardin, stworzenie duszy a ewolucja, problem antropogenezy, ewolucjonizm chrześcijański

---

## Abstract

*Kazimierz Kłósak reading and assessment of Pierre Teilhard de Chardin's position on the issue of the creation of man and his nature*

The article is an attempt to answer the question: how did Kazimierz Kłósak read and interpret Pierre Teilhard de Chardin's views on the origins of Man and his nature? It shows that although the Kraków philosopher extensively popularized the work of the French naturalist in Poland, he sometimes argued with him and interpreted him in a specific way. The key issue was an attempt to understand the act of God

creating the human soul in the context of evolution. Teilhard's answer was that the human soul developed through evolution because spirit existed in primeval matter; the appropriate composition of matter generated spiritual phenomena. Although Kłósak tries to defend Teilhard from the accusation of materialism, he ultimately fails to save him for orthodoxy. According to the classical theorem defined by St. Thomas Aquinas and supported by Kłósak, the human soul was created from its own nothingness and the nothingness of the subject (*ex nihilo sui et subiecti*). In Teilhard's solution, the human soul was created from the animal's soul, and therefore it was created from its own nothingness, but not from the nothingness of the subject. Teilhard's solution is therefore not a „creation” in the strict sense of the word. Based on the main thread, the article addresses important methodological issues regarding the study of the problem of human origins and the creation of the human soul.

**Keywords:** Kazimierz Kłósak, Pierre Teilhard de Chardin, creation of the soul and evolution, the problem of anthropogenesis, Christian evolutionism