



Michał Chaberek OP

## Św. Tomasz z Akwinu a ewolucjonizm. Polemika z tezami Piotra Lichacza OP i Williama E. Carrola

### *Status quaestionis*

Publikacja głównego dzieła Karola Darwina **The Origin of Species** w 1859 roku była momentem, w którym idea naturalnego kształtowania się różnych form życia zyskała trwale miejsce w nauce i filozofii europejskiej. Od tej chwili rozpoczęła się gruntowna zmiana przekonań na temat źródeł różnorodności biologicznej obserwowanej w świecie przyrody. Dotąd chrześcijańska kultura Europy czerpała odpowiedź na pytanie o pochodzenie gatunków z Biblii, w której ich powstanie zostało przypisane nadprzyrodzonemu działaniu Stwórcy. Tak przynajmniej powszechnie rozumiano opis stworzenia z Księgi Rodzaju. Jednak Karol Darwin zaproponował inne wyjaśnienie tego fenomenu. Odtąd różnorodność form życia miała być wyjaśniana czynnikami naturalnymi — to natura sprawiła, że świat jest taki bogaty, a różnorodność i piękno życia nie mówi nam nic o Stwórcy, gdyż nie wymaga Jego działania.<sup>1</sup> Wkrótce ewolucja stała się

---

<sup>1</sup> „Dobór naturalny może działać jedynie drogą zachowania i nagromadzenia nieskończenie drobnych dziedzicznych zmian, korzystnych dla zachowanego organizmu, i jeżeli nowoczesna geologia rozstała się prawie zupełnie z takimi poglądami, jak wyłobienie wielkiej doliny przez jedną falę potopu, to i dobór naturalny, jeśli jest prawdziwą zasadą, wyruguje wiarę w ciągłe stwarzanie nowych organizmów lub też w wielkie i nagłe zmiany w budowie” (Karol DARWIN, **O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt**, tekst polski na podstawie przekładu Szymona Dicksteina i Józefa Nusbauma opracowały Joanna Popiołek i Małgorzata Yamazaki, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 90). „Kto wierzy w oddzielne i niezliczone akty stworzenia, ten mógłby

odповідzią na każde pytanie o genezę. W dziełach Ernsta Haeckla i Thomasa H. Huxleya ewolucja była już ogólną zasadą całej rzeczywistości. Owa zmiana paradygmatu kulturowego z „kreacjonistycznego” na „ewolucyjny” stanowiła mocne wyzwanie wobec teologii wyznań chrześcijańskich, a często także innych religii monoteistycznych. Już od końca dziewiętnastego wieku w Kościele katolickim pojawiali się autorzy twierdzący, że nie ma żadnej sprzeczności między ewolucją gatunków, a nawet ewolucyjnym pochodzeniem człowieka a nauką kościoła. Do głównych reprezentantów wczesnego teistycznego ewolucjonizmu (bo tak nazwano ten pogląd w teologii) należeli autorzy, tacy jak brytyjski biolog St. George Mivart, ksiądz John A. Zahm, dominikanin Dalmas Leroy, księża Henri de Dorlodot i jego uczeń Ernest Messenger. Autorzy ci głosili między innymi tezę, że nie ma żadnej niezgodności między ewolucyjną koncepcją powstania gatunków a nauką Ojców Kościoła i średniowiecznych scholastyków. Jednym z najczęściej przytaczanych autorów był św. Augustyn, który już w roku 1926 otrzymał od katolickich ewolucjonistów miano „ojca ewolucji”.<sup>2</sup> Jednak tezy wymienionych badaczy spotkały się z jednoznacznym sprzeciwem apologetów katolickich, którzy z nie mniejszą erudycją i znajomością zagadnienia dowodzili tezy dokładnie przeciwnej — mianowicie, że nie ma możliwości pogodzenia ani nauki Augustyna, ani Tomasza z ewolucjonizmem.

Niniejszy artykuł, pisany sto lat po tamtym sporze, stanowi odpowiedź na tezy zamieszczone w dwóch współczesnych tekstach ponownie promujących tezę, jakoby można było pogodzić nauczanie Tomasza z Akwinu i teorię ewolucji. Pierwszy artykuł prof. Williama E. Carrola pod tytułem „Creation, Evolution, and Thomas Aquinas” ukazał się w *Revue des Questions Scientifiques*

---

powiedzieć, że w takich wypadkach podobało się Stwórcy zastąpić organizm jednego typu przez inny odmiennego typu, ale wydaje mi się, iż byłoby to jedynie skonstatowaniem tego faktu w nieco bardziej wyszukany styl. Kto *wierzy* w walkę o byt i w zasadę doboru naturalnego, ten przyzna, że wszystkie zwierzęta i rośliny stale dążą do zwiększenia liczebności i dlatego jeżeli któreś z nich zmieni się choćby nieznacznie [...] i tym sposobem uzyska przewagę [...] to zajmie miejsce tego mieszkańca” (DARWIN, **O powstawaniu gatunków...**, s. 175).

<sup>2</sup> W 1926 roku katolicki filozof Michael McKeough pisał: „stopniowe pojawianie się na Ziemi istot żywych poprzez działanie naturalnych praw i przyczyn wtórnych tworzy wystarczającą filozoficzną podstawę dla ewolucji tak, że zasługuje on [Augustyn] na miano ojca ewolucji” (Michael McKEOUGH, **The Meaning of rations seminales in St. Augustine**, Catholic University of America, Washington D.C. 1926, s. 109-110).

w 2000 roku.<sup>3</sup> Drugi to tekst dra Piotra Lichacza z 2010 roku: „Czy stworzenie wyklucza ewolucję?”, opublikowany w książce **Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj**.<sup>4</sup>

Zasadniczo teistyczni ewolucjoniści twierdzą, że Bóg mógłby posłużyć się ewolucją. Ponieważ podstawowym elementem teologii chrześcijańskiej jest teza, że Bóg jest wszechmogący, nie należy się spodziewać, że znajdziemy w pismach św. Tomasza twierdzenie, że Pan Bóg nie mógłby stworzyć całej różnorodności bytów biologicznych na drodze ewolucji. Jednak, jak się wydaje, w swoim uzgadnianiu „nauki Tomasza” z „nauką Darwina” teistyczni ewolucjoniści idą dalej, sugerując, że nauka Tomasza nie tylko nie jest sprzeczna ze współczesną teorią ewolucji biologicznej, ale nawet w jakiś sposób ją popiera. Sugerują więc, że według św. Tomasza Bóg, stwarzając świat, nie uczynił osobnych natur swoim nadprzyrodzonym działaniem, lecz że posłużył się naturalnym procesem przyrodniczym określanym mianem ewolucji.

W odpowiedzi na takie tezy przedstawię dwa rodzaje argumentów obecne w pismach Akwinaty. Pierwszy to argumenty za tym, że Bóg nie musiał się posłużyć ewolucją. Tę prawdę św. Tomasz wyraża wprost i to w postaci argumentu *a fortiori*, twierdząc, że Bóg stwarza sam, bez udziału żadnych przyczyn pośrednich. Drugi rodzaj argumentacji dotyczy tego, że Bóg faktycznie nie posłużył się ewolucją. Tej prawdy nie mamy podanej wprost, ponieważ Tomasz nie dyskutował pojęcia ewolucji we współczesnym ujęciu biologicznym. Zatem, skoro Bóg jest wszechmogący, to nie znajdziemy u Tomasza dowodu, że Bóg nie mógł się posłużyć ewolucją, tylko najwyżej to, że się faktycznie nie posłużył. Do wykazania tej tezy w nauce św. Tomasza będę dążył w odpowiedzi na tezy przywołanych autorów.

Aby rozpocząć rzetelną dyskusję, trzeba najpierw uściślić definicję ewolucji, którą będziemy się tu posługiwać. Św. Tomasz był precyzyjny, dlatego i na-

---

<sup>3</sup> Por. William E. CARROLL, „Creation, Evolution, and Thomas Aquinas”, *Revue des Questions Scientifiques* 2000, vol. 171 (4), s. 319-347, <http://www.catholiceducation.org/articles/science/sc0035.html> (20.10.2011).

<sup>4</sup> Por. Piotr LICHACZ, „Czy stworzenie wyklucza ewolucję?”, w: Bogusław KOCHANIEWICZ (red.), **Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj**, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010, s. 71-94.

sze pojęcia muszą być precyzyjne. Niestety ani William Carroll, ani Piotr Li-chacz, do których tekstów się odnoszę, nie prezentują w swoich artykułach żadnej definicji ewolucji. Jednak jest to pojęcie tak szerokie i wieloznaczne, że nie ma sensu mówienie o nauce Tomasza wobec ewolucji w ogóle. Oczywiście w domyśle chodzi tu o ewolucję biologiczną. Jeden z najbardziej kompetentnych ewolucjonistów naszych czasów Douglas Futuyma pisał: „Zmiany w populacji, które są rozumiane jako ewolucyjne, to zmiany dziedziczne przekazywane przez materiał genetyczny z jednego pokolenia na drugie. Ewolucja biologiczna może być nieznaczna lub zasadnicza. Obejmuje wszystko, od drobnych zmian w proporcjach różnych alleli w obrębie populacji (takich jak te, określające typ krwi) aż do stopniowej przebudowy, która prowadzi od najwcześniejszych protoorganizmów do ślimaków, pszczół, żyraf i mleczy”.<sup>5</sup> Definicja Futuymy zakłada cztery elementy konstytutywne dla współczesnego rozumienia ewolucji (makroevolucji) biologicznej: ewolucja to (1) zmiana cech w populacji (2) pod wpływem przypadkowych mutacji, które (3) zostają poddane naturalnej selekcji i (4) prowadzą do powstania zupełnie nowych form życia (nowych gatunków biologicznych). Cechą tego procesu jest to, że odbywa się w sposób całkowicie ślepy i niekierowany, a korzystne mutacje są dziełem czystego przypadku. Proces ten nie domaga się żadnego udziału czynnika nadprzyrodzonego i sam z siebie generuje nawet najbardziej złożone organizmy, od pierwotniaków do człowieka.

## Św. Tomasz a ewolucjonizm materialistyczny

Najpierw wypada wskazać fundamentalne niezgodności między ewolucją w najbardziej obecnie rozpowszechnionym rozumieniu, czyli w ujęciu materialistycznym, a stanowiskiem Akwinaty. Świadomie używam tu określenia ewolucjonizm materialistyczny, a nie ateistyczny, gdyż współczesny pogląd ewolucyjny, rozpowszechniony zwłaszcza wśród przedstawicieli szczegółowych dyscyplin naukowych, jest przede wszystkim materialistyczny (lub naturalistyczny). Ewolucjoniści materialistyczni, abstrahując od kwestii istnienia Boga i Jego ewentualnego wpływu na świat widzialny, przyjmują, że cały świat (czy to

---

<sup>5</sup> Douglas J. FUTUYMA *Evolutionary Biology*, Sinauer Associates 1986 (cyt. za: <http://www.talkorigins.org/faqs/evolution-definition.html> [10.12.2011]).

stworzony, czy istniejący odwiecznie) ukształtował się na mocy „praw natury”, konieczności i przypadku. Natura w tym ujęciu stanowi samowystarczającą całość i nie wymaga do swego ukształtowania żadnych nadprzyrodzonych interwencji. Jeżeli przyjmiemy tak sprecyzowaną definicję ewolucji, to nawet bez głębszych analiz można uznać, że nie jest ona do pogodzenia z nauczaniem św. Tomasza przynajmniej z czterech powodów:

1. W ujęciu św. Tomasza (choć dotyczy to całej filozofii klasycznej) przyczyna niższa nie może sprawiać wyższych skutków. Tymczasem w ewolucji biologicznej zasada, którą jest podłoże materialne lub materia organiczna, mocą własnych praw wytwarza najpierw życie, a później coraz doskonalsze gatunki. Zatem ewolucja ma prowadzić od form prostszych do bardziej złożonych i bardziej zaawansowanych z biologicznego punktu widzenia. Tymczasem dla Tomasza „Doskonałość skutku ujawnia doskonałość przyczyny: większej bowiem mocy wymaga wywołanie doskonalszego skutku”.<sup>6</sup> W ujęciu tym to, co doskonalsze, jest miarą tego, co mniej doskonałe, a nie na odwrót. Zatem byt stojący niżej w hierarchii nie może być przyczyną sprawczą bytu stojącego wyżej.

2. W zaprezentowanej definicji ewolucji Futuury występuje tylko przyczynowość, nie ma zaś celowości (proces ewolucyjny jest ślepy). W ewolucji zatem istnieje przyczyna sprawcza (selekcja naturalna) i materialna (mutacje genetyczne), ale nie ma przyczyny formalnej i celowej. U Tomasza jednak cała przyroda ujawnia celowość, podobnie jak wszystkie poszczególne byty ujawniają działanie ze względu na cel.<sup>7</sup> Proces ewolucyjny wymyka się spod tej zasady. Proces ewolucyjny ma przyczynę materialną, która determinuje przyczynę formalną, co

---

<sup>6</sup> Por. *C.g.*, III, cap. 69. Podobnie w **Sumie teologii**: „Effectus non est potior sua causa” (*S.th.*, I,45, a. 8,1). „Qualitates activae in natura agunt in virtute formarum substantialium. Et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem” (*S.th.*, I,45, a. 8, ad 1). „Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur” (*C.g.*, II, c. 23, n. 6).

<sup>7</sup> „Causalitas autem dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilem, sed etiam corruptibilem. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a deo in finem. [...] Cum ergo nihil aliud sit dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae” (*S.th.*, I,22, a. 2 c.).

nie jest zgodne z ujęciem św. Tomasza, w którym to przyczyna formalna określa materialną.<sup>8</sup>

3. Przypadek (rozumiany jako niekierowany ciąg zdarzeń) jest podstawowym motorem zmian ewolucyjnych. Żadna doskonałość nie może jednak pochodzić z przypadku. Św. Tomasz wyklucza przypadek wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z jakimkolwiek porządkiem, planem lub celowym działaniem. Takie właściwości ujawnia jednak na każdym kroku przyroda ożywiona. Św. Tomasz mówi wprost, że przez przypadek nie może powstać cała różnorodność stworzeń.<sup>9</sup> Nie może też przypadek być przyczyną różnic między gatunkami: „Różnica między gatunkami pochodzi od formy, a jednostek tego samego gatunku od materii. A zatem różnica gatunkowa między rzeczami nie może pochodzić z przypadku; być może jednak przypadek powoduje różnice między niektórymi jednostkami”.<sup>10</sup>

4. *Creatio non est mutatio*.<sup>11</sup> Zdanie to wyraża istotę Tomaszowego pojęcia stworzenia i oznacza, że stworzenie nie jest żadną zmianą, ani ruchem, ani żadnym procesem. Nie ma w stworzeniu żadnego kształtowania, nie ma nic, co by istniało jako jego podstawa, nie ma nawet żadnego przejścia od tego, co możliwe, do tego, co realne. Stworzenie jest prostym wyłonieniem bytu z nicości, a ewolucja jest zmianą.

<sup>8</sup> Por. *S.th.*, I,47, 1, c. (Materia est propter formam, et non e converso.)

<sup>9</sup> Św. Tomasz, po opisanju poglądu Awicenny, według którego jedne byty naturalne powołują do istnienia kolejne, komentuje to: „Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod creare solius Dei Est. Unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur, et haec sunt omnia quae non subiacent generationi et corruptioni. Secundo, quia secundum hanc positionem, non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu, quod est impossibile. Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus” (*S.th.*, I,47, 1, c.).

<sup>10</sup> „Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere; principium autem huiusmodi possibilitatis est materia, non autem forma, quae magis determinat possibilitatem materiae ad unum; ea quorum distinctio est a forma, non distinguuntur casu: sed forte ea quorum distinctio est a materia. Specierum autem distinctio est a forma: singularium autem eiusdem speciei a materia. Distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu: sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus” (*C.g.*, II, cap. 39 n. 3).

<sup>11</sup> Por. *C.g.*, II, c. 17; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, *S.th.*, I,45, a. 2, ad 2,3; q. 46 a. 2, ad 2.

## Uściślenie problemu

Większość tomistów uzgadniających nauczanie Akwinaty z ewolucją nie jest świadoma czterech wymienionych problemów, ponieważ tak naprawdę od początku bierze pod uwagę istotnie inne rozumienie ewolucji niż to przedstawione wyżej (Futuymy), obowiązujące we współczesnej biologii. Tomiści z góry zakładają ewolucję w jakiś sposób „kierowaną” przez Boga, a więc rozszerzają w niej pojęcie przyczynowości, przyjmując tak zwaną ewolucję teistyczną.

Carroll w swoim artykule „Creation, Evolution, and Thomas Aquinas” stawia kilka tez reprezentatywnych dla teistycznego ewolucjonizmu, jednak nie odróżnia dostatecznie wyraźnie tego, co specyficznie wynika z nauki Akwinaty od tego, co należy do szerszej argumentacji ewolucjonistów. Wśród wiodących tez autora znajdują się bowiem takie jak: „Nie może być niezgodności pomiędzy prawdą naukową a prawdą wiary, gdyż Bóg jest sprawcą obu”. „Przyczyna główna nie znosi przyczyn wtórnych, a przyczyny naturalne nie znoszą przyczyny nadprzyrodzonej”. „Ważny jest *fakt* stworzenia świata, a nie *sposób*, w jaki się to dokonało”. „Całkowita kompetencja nauk przyrodniczych do wyjaśniania zjawisk przyrodniczych bez odwołania się do Boskich interwencji nie zaprzecza jakiegokolwiek działaniu Boga w świecie”.

Po uzgodnieniu tych tez z teorią ewolucji autor przechodzi do oderwanych od tematu argumentów przeciwko doktrynie „specjalnego stworzenia” oraz przeciwko koncepcji inteligentnego projektu w sformułowaniu biochemika Michaela Behe’ego. Zdaniem Carrolla inteligentny projekt prowadzi do poglądu „boga zapchajdziury” (*god of the gaps*). W jaki sposób można argumentować „ze św. Tomasza” przeciwko inteligentnemu projektowi? Otóż w przekonaniu Carrolla ani Bóg Behe’ego nie jest Bogiem Akwinaty, ani „argument z projektu za istnieniem Projektanta nie jest w rzeczywistości tym samym argumentem za istnieniem Boga z porządku i zamysłu w naturze. Zdaniem Akwinaty rzeczy naturalne ukazują „wewnętrzną racjonalność” (*intrinsic intelligibility*) i kierunkowość w swoim zachowaniu, co wymaga, aby Bóg był ich źródłem. Celowość i zamysł [...] mają swój fundament w naturze jako zasadzie rzeczy”. W jaki sposób „wewnętrzna racjonalność” miałyby się sprzeciwiać zewnętrznemu nadaniu projektu, tego autor nie wyjaśnia. Niemniej na poparcie swojej tezy

przycacza cytaty źródłowe, co prawda nie ze św. Tomasza, lecz z pism Augustyna, i dowodzi, że Augustyn już osiemset lat przed Tomaszem poczynił kluczowe rozróżnienie między Bożą działalnością sprawczą a tym, co dzisiaj zostało nazwane „inteligentnym projektem”.<sup>12</sup> Jednak również przywołanie Augustyna nie wyjaśnia, w jaki sposób wewnętrzne kierownictwo Boże miałyby wykluczać istnienie projektu, a tego przecież domaga się teza autora. Zatem zdaniem Carrolla Akwinata nie poparłby teorii inteligentnego projektu, chociaż nie miałyby problemów z darwinowską teorią ewolucji.<sup>13</sup> Musimy więc ponownie postawić pytanie, czego właściwie możemy się dowiedzieć z pism św. Tomasza na temat ewolucji biologicznej?

Kluczowe dla naszych rozważań jest wprowadzenie istotnego rozróżnienia, którego niestety nie znajdziemy w tekście Carrolla, a u Lichacza jest ono zawarte jedynie *implicite*. Otóż czymś innym jest stworzenie świata w ogóle, w pierwszym akcie, a czymś innym stworzenie czy ukształtowanie poszczególnych bytów. W tradycyjnej teologii katolickiej mówiono o *opus creationis* i *opus distinctionis* (czasem także o pierwszym i drugim stworzeniu). Lichacz około 70% swojego artykułu poświęca pojęciu stworzenia w tym pierwszym rozumieniu, jednak to nie jest problem, który łączyłby się z ewolucjonizmem. Otóż teistyczni ewolucjoniści nie podważają tego, że świat jako taki został stworzony. W kontekście pytania o relację między nauką Tomasza a ewolucjonizmem rozważania na temat *creatio ex nihilo* oraz tego, „czy świat miał początek w czasie?” i „czy byt niezmienny może działać?” są bezprzedmiotowe. Z tego typu rozważań Tomasza nie wynikają bowiem żadne konsekwencje dla stanowiska chrześcijańskiego ewolucjonizmu. Ewolucjonizm nie jest odpowiedzią na pytanie, skąd się wziął świat, tylko: co się działo dalej, to znaczy, skąd się wzięły różne formy życia? Stanowi więc modyfikację tradycyjnego nauczania Kościoła na temat *opus distinctionis*. Przedmiot sporu dotyczy tego, czy świat został stworzony w jednym akcie, a później Bóg posługiwał się już wyłącznie przyczynami materialnymi w formowaniu świata, czy może nadal pojawiały się akty o charakterze stwórczym wydobywające nowe natury z nicości. Zatem istotne

<sup>12</sup> CARROLL, „Creation, Evolution, and Thomas Aquinas...”, s. 330.

<sup>13</sup> Co ciekawe, w sprawie *Kitzmiller v. Dover* z 2005 roku zeznający jako ekspert po stronie powoda katolicki teolog John F. Haught, mimo że występował przeciwko teorii inteligentnego projektu, zeznał, że źródłem tej idei należy szukać właśnie w nauce Tomasza z Akwinu.



pytanie w kontekście ewolucji dotyczy tego, czy Tomaszowe pojęcie stworzenia należy odnieść tylko do pierwszego aktu stwórczego, czy również do powstania poszczególnych bytów, a zwłaszcza różnych rodzajów życia. Carroll interpretuje Tomasza w taki sposób, jakby pojęcie stworzenia w doktrynie Akwinaty obejmowało jedynie *creatio ex nihilo*, czyli pierwsze stworzenie z niczego, o którym mówi Księga Rodzaju 1:1.<sup>14</sup> Jednak nie popiera swojej odpowiedzi żadnym cytatem. W związku z tym jego rozstrzygnięcie jest arbitralne i może, ale nie musi być słuszne. Dlatego trzeba poszukiwać innych, być może pośrednich argumentów. Od odpowiedzi na to pytanie zależy przecież ostateczne rozstrzygnięcie kwestii, czy koncepcja „kierowanej ewolucji biologicznej” jest zgodna z nauką Akwinaty. Istotne pytanie dotyczy więc nie tego, czy świat został stworzony w jakiejś odległej przeszłości, tylko tego, czy po pierwotnym stworzeniu Bóg musiał jeszcze działać w świecie w sposób nadprzyrodzony, czyli jako Przyczyna główna, w celu jego dalszego ukształtowania. W artykule Lichacza (pozostałe 30%) jest kilka argumentów, które dotyczą tego problemu.

## Odpowiedź na argumenty

Na początku Lichacz prezentuje takie rozumowanie: „Zależność bytów stworzonych od przyczyny ich istnienia jest według Akwinaty dokładnie ta sama na początku trwania bytów stworzonych, jak i w całym ich trwaniu. [...] Jeśli rozumieć stworzenie jako działanie pierwszej przyczyny, to tym samym działaniem jest pierwotne stwarzanie, jak i podtrzymywanie w istnieniu. Inaczej mówiąc, gdyby ustalo stwórcze działanie Boga, stworzenie przestałoby istnieć. Cokolwiek istnieje, niezależnie jak długo istnieje *i w wyniku jakich procesów*

---

<sup>14</sup> Carroll nie dostrzega u Akwinaty idei stworzenia poszczególnych bytów (*opus distinctio*). Widać to na przykład w takich wypowiedziach: „Stworzenie [...] jest radykalnym przyczynowaniem całego istnienia wszystkiego, co istnieje. Spowodować całkowite zaistnienie czegoś to co innego niż dokonać zmiany w czymś. Nie jest to praca nad lub przy pomocy jakiegoś istniejącego materiału. Gdyby przy wytwarzaniu czegoś nowego działacz miał używać czegoś już istniejącego, to nie byłby *całkowitą* (*complete*) przyczyną nowej rzeczy. Ale takie całkowite przyczynowanie to właśnie stworzenie”. [...] „Upieranie się, że stworzenie *musi* oznaczać, iż Bóg od czasu do czasu wytwarzał nowe odrębne formy życia, jest równoznaczne z mieszaniem faktu stworzenia z tym, co Akwinata nazwałby sposobem lub trybem formowania bytów w świecie. Upieranie się przy tym ma swoje źródło w dosłownej interpretacji Księgi Rodzaju, którą Akwinata by odrzucił” (CARROLL, „Creation, Evolution, and Thomas Aquinas...”, s. 327-328).

*i elementów powstało*, jest w każdym wypadku wynikiem stwórczego działania Boga”.<sup>15</sup> Jest to prezentacja klasycznej doktryny św. Tomasza o stworzeniu, co do której trudno żywić jakieś wątpliwości. Autor potrafi ją rzetelnie zreferować. Problem budzi jedynie wniosek, jaki wysuwa w ostatnim zdaniu przytoczonego fragmentu, a konkretnie podkreślone słowa (i w wyniku jakich procesów powstało). Przecież właśnie Tomasz twierdził, że stworzenie nie jest żadnym procesem, tylko *simplex emanatio*, prostym wyłonieniem czegoś z nicości. Błąd tego dodatku polega na tym, że ogólną doktrynę o stworzeniu (stworzenie jako takie) ekstrapoluje się tutaj na powstanie poszczególnych natur drogą jakichś *procesów i elementów*. Jednak te procesy (w domyśle chodzi o ewolucję) nie są objęte tym pojęciem stwarzania. Przecież Tomasz przede wszystkim twierdził, że stworzenie nie jest żadną zmianą (*creatio non est mutatio*). Zatem do poprawnej interpretacji nauki o stworzeniu zostaje tutaj dołączona teza, że nauka ta obejmuje swym zasięgiem również stworzenie na drodze ewolucji. Jest to jednak argumentacja na zasadzie błędnego koła, ponieważ jeżeli ewolucja faktycznie zaszła, to nauka Tomasza ją obejmuje, natomiast o tym, czy nauka Tomasza ją obejmuje, dowiadujemy się na podstawie tego, czy faktycznie zaszła. Innymi słowy, wyróżniony dodatek zakłada to, czego usiłuje dowieść, i albo jest, albo nie jest prawdziwy. W związku z tym rozumowanie to nie jest żadnym argumentem na rzecz zgodności nauki Tomasza z koncepcją ewolucji biologicznej. Ponadto w tym kontekście należy przytoczyć jedną z definicji stworzenia występującą u Tomasza: „Stworzenie to wytwarzanie bytu co do całej jego substancji” (*productio entis secundum totam suam substantiam*). Ale każdy byt materialny składa się z formy i materii, a więc do istoty realnie istniejącego bytu materialnego należy posiadanie formy. Wynika stąd, że stworzenie jest stworzeniem substancji, a nie tylko materii (materii pierwszej), która posiadałaby jakieś własności samoorganizowania się.<sup>16</sup> Taka wizja odpowiadałaby może różnym po-

<sup>15</sup> LICHACZ, „Czy stworzenie wyklucza ewolucję...”, s. 90 [wyróżnienia dodane].

<sup>16</sup> „Creatio est productio totius esse, et non solum materiae” (*S.th.*, I,45, a. 4, ad 3). Por. także krytykę Tomasza poglądów Awicenny, który uważał, że Bóg nie jest przyczyną różnorodności w rzeczach, tylko stwarza najpierw jeden umysł, który z kolei wytwarza kolejny itd. (por. np. *C.g.*, II, cap. 42, s. 365). „Istnienie nie przysługuje tylko formie ani tylko materii, lecz temu, co złożone, przez co coś jest, ponieważ jest urzeczywistnieniem. Stąd wynika, że we właściwym znaczeniu tego słowa istnieje rzecz złożona. [...] Nie ma więc jednej przyczyny stwarzającej samą materię, a drugiej wprowadzającej formę” (*C.g.*, II, cap. 42, s. 367).

gańskim kosmogoniom, ale nie nauce św. Tomasza. Oczywiście nie przeszkadza to, aby pierwsza substancja stworzona, na jakimś etapie, miała formę chaosu (hebr. *tohu wabohu*), któremu Bóg z czasem, swoim bezpośrednim działaniem nadał jakieś większe uporządkowanie.

Drugi argument autora omawianego tekstu głosi, że dla Tomasza istnieją prawdy istotne dla wiary (*quod ad substantiam fidei pertinet*), takie jak Trójca i stworzenie świata z niczego, oraz prawdy, które mają charakter przypadłościowy (*ad fidem per accidens pertinet*). Do tych akcydentalnych prawd należy właśnie sposób ukształtowania świata. Jest to więc jedna z wersji argumentu teistycznego ewolucjonizmu, który mówi, że nie jest ważne „jak” Bóg stworzył świat, tylko „że” go stworzył. Oczywiście nauka Tomasza ma głęboki sens, nie jest bowiem istotne dla zbawienia, ile było epok lodowcowych, któredy wcześniej płynęły rzeki, czy kiedyś istniał jeden prakontynent etc. Sam Tomasz jako przykład tych prawd akcydentalnych podaje liczne szczegóły co do wydarzeń historycznych (*multa historalia*) przedstawionych w Piśmie Świętym. W tym ujęciu nie byłoby więc istotne dla wiary, w którym miejscu Izraelici przekroczyli Morze Czerwone, albo ilu dokładnie ludzi zgromadziło się na Górze Błogosławieństw. Tomasz mówi, że co do prawd istotnych zgadzali się wszyscy święci, natomiast co do akcydentalnych wyrażali różne opinie. Jednak św. Tomasz nigdzie nie stwierdził, że do prawd akcydentalnych należy osobne stworzenie gatunków.

Problem z użyciem tego argumentu w odniesieniu do powstania gatunków polega na tym, że używając go, trzeba przyjąć już założenie, że gatunki powstały drogą kształtowania, a nie stworzenia. Ponownie więc autor zakłada to, czego próbuje dowieść. Tymczasem w dziełach Akwinaty znajdziemy jasną, pozytywną naukę na temat tego, jak gatunki powstały. Św. Tomasz pisał: „W pierwszym utworzeniu stworzeń cielesnych nie szuka się jakiegoś przejścia od możliwości do aktu. I dlatego formy cielesne, które ciała otrzymały przy pierwszym stworzeniu, zostały utworzone bezpośrednio przez Boga. Tylko Jemu bowiem materia posłuszna jest na każde polecenie tak, jak właściwej przyczynie. Z tego właśnie powodu Mojżesz poprzedził każde poszczególne dzieło [stworzenia] słowami: *rzekł Bóg niech się stanie to lub owo*. W słowach tych widać uformowanie rzeczy przez słowo Boże, na mocy którego — jak mówi Augustyn — *wszystko*

otrzymuje kształt, połączenia i zgodność części”.<sup>17</sup> Z nauki Akwinaty wyłania się jasny obraz stworzenia wszystkich pierwszych przedstawicieli poszczególnych rodzajów mocą bezpośredniego działania Boga. Tomasz *explicite* odrzuca poglądy Platona i Awicenny, którzy uważali, że pierwsze formy rzeczy wzięły się z jakiegoś pośrednictwa samodzielnie istniejących idei, a więc, że nie zostały ukształtowane od razu jako połączone z materią. Pogląd, jakoby „Bóg był wprawdzie Stwórcą wszystkiego, ale diabeł uformował materię cielesną i wydzielił różne gatunki”, średniowieczny doktor uważał za herezję.<sup>18</sup> Tak więc zarówno *opus creationis*, jak i *opus distinctionis* w ujęciu Akwinaty domaga się bezpośredniego i nadprzyrodzonego działania Bożego. Dotyczy to w szczególności człowieka, którego ciało Bóg tworzy na dwa sposoby: (1) Pośrednio — na mocy siły rodzenia — i tak powstaje ciało każdego człowieka pochodzącego od pierwszej pary oraz (2) bezpośrednio — na mocy szczególnego ukształtowania mocą samego Boga z prochu ziemi — i tak powstało ciało pierwszego człowieka, Adama.<sup>19</sup>

Trzeci argument Piotr Lichacz przedstawia następująco: „Tomasz przywołuje różne interpretacje Pisma Świętego w kwestii stworzenia i w końcu mówi, że interpretacja Augustyna, choć jest mniej popularna, bo mniej literalna, to jednak Tomaszowi się bardziej podoba, bo jest bardziej rozumna i mniej narażona na kpiny ze strony niewierzących. Wyjaśnienie sześciu dni stworzenia jest więc według niego [bardziej — M.Ch.] obrazowym opowiadaniem o formowaniu się świata, niż ścisłym opisem stwarzania świata”.<sup>20</sup> W odpowiedzi na ten argument spróbujmy przeanalizować tok myślenia Akwinaty. Aby tego dokonać, przytoczę tutaj wypowiedź Tomasza *in extenso*: „Augustyn chciał, aby w samym stworzeniu zawierał się początek rzeczy rozróżnionych od siebie gatunkowo we

---

<sup>17</sup> „In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia, tanquam propriae causae. Unde ad hoc significandum, Moyses singulis operibus praemittit, dixit Deus fiat hoc vel illud; in quo significatur formatio rerum per verbum Dei facta, a quo, secundum Augustinum, *est omnis forma et compago et concordia partium*” (*S.th.*, I,65, a. 4, c).

<sup>18</sup> Por. *S.th.*, I,65, a. 4, c.

<sup>19</sup> Por. *S.th.*, I,91.

<sup>20</sup> *C.g.*, II, s. 91.

właściwej [im] naturze. Tak powstały pierwiastki, ciała niebieskie i byty duchowe. Inne natomiast [zostały stworzone] tylko w zasadach załączkowych (*in rationibus seminalibus*), jak zwierzęta, rośliny i ludzie. Wszystko to później zostało wytworzone poprzez własne działania natury, które Bóg powierzył po owych sześciu dniach [stworzenia] wcześniej ustanowionej naturze. [...] Tak też Mojżesz pouczał o stworzeniu świata nieokrzesany lud, dzieląc na części to, co stało się jednocześnie. Ambroży zaś, i inni święci przyjmowali zachowanie porządku czasowego w rozróżnianiu rzeczy. To stanowisko jest bardziej powszechne i zdaje się bardziej harmonizować z Pismem Świętym niż stanowisko pierwsze. Lecz to pierwsze jest bardziej rozumne (*rationabilior*) i bardziej chroni Pismo Święte przed atakami niewierzących. Św. Augustyn zaś (w Komentarzu dosłownym do Księgi Rodzaju, I,19) uczy pilnego przestrzegania takiego wyjaśniania Pisma Świętego, żeby nie stawało się przedmiotem ataków ze strony niewierzących. I ten pogląd podoba mi się bardziej (*plus mihi placet*), niemniej będę bronił obu. Trzeba bowiem odpowiedzieć na wszystkie postawione zarzuty”.<sup>21</sup>

Św. Tomasz w tej wypowiedzi stwierdza dwie rzeczy. Po pierwsze, że w tradycji Kościoła istnieją dwa równoważne rozumienia sposobu powstania świata. Jedno pochodzi od Ambrożego, drugie od Augustyna. Tomasz stwierdza wprawdzie, że bardziej mu się podoba to Augustyna, ale nie wyciąga stąd żadnych praktycznych wniosków. Postanawia bronić obu ujęć. Zatem Tomasz odróżnia tutaj osobiste upodobanie od obiektywnego stanu tradycji i wskazuje, że jego osobiste upodobanie nie wpłynie w żaden sposób na to, że będzie bronił całej tradycji. Skoro jednak pogląd ewolucyjny wyklucza koncepcję Ambrożego, to Tomasz, broniąc jej, stanie w opozycji do koncepcji ewolucyjnej. I nie ma tutaj wewnętrznej sprzeczności, ponieważ koncepcja Augustyna istotnie odbiega od współczesnej teorii ewolucji. Tak też rozumie Augustyna św. Tomasz, streszczając jego pogląd. Otóż zdaniem Augustyna Bóg stworzył *wszystko* na początku, choć niektóre natury w postaci zasad załączkowych. Czymkolwiek by one nie były, według koncepcji ewolucyjnej na początku nie istniało nic prócz materii, która stopniowo przechodziła, mocą własnych zasad ku wyższej organizacji. Efektem tego procesu miałyby być również człowiek. We współczesnym ujęciu

---

<sup>21</sup> *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2 c.

ewolucyjnym nie ma miejsca na zalążki Augustyna, o których pisze św. Tomasz.

Natomiast druga kwestia poruszona przez Tomasza dotyczy stosunku tych dwóch interpretacji dzieła stworzenia do Pisma Świętego. Jego zdaniem koncepcja Ambrożego bardziej harmonizuje z opisem biblijnym, natomiast Augustyna jest mniej podatna na krytykę. Jednocześnie Tomasz ujawnia tu własny pogląd na interpretację pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Według niego Mojżesz, ze względu na słabość moralno-intelektualną słuchaczy, podzielił na odcinki czasowe to, co Bóg stworzył w jednym momencie.

To przede wszystkim ów praktyczny charakter koncepcji Augustyna, mianowicie „odporność na krytykę”, sprawia, że Tomaszowi podoba się ona bardziej. Takie stanowisko mógł zająć tylko człowiek przekonany, że koncepcja Augustyna nie jest podatna na starożytne herezje, co oznacza, że wyraźnie odróżnia się od emanacyjnych poglądów starożytnych. Niemniej św. Tomasz, podobnie jak cała ówczesna nauka, uważał, że możliwe jest spontaniczne powstawanie życia z materii nieorganicznej. W jego rozumieniu wytworzenie życia z mułu nie było wyrazem wytworzenia większego skutku przez mniejszą przyczynę, ponieważ nic nie wiedział o złożoności tych organizmów. Spojrzenie na przyrodę w średniowieczu miało coś z magicznego podejścia, choć wynikało nie z wiary w jakieś nadprzyrodzone właściwości natury, tylko z głębokiego niezrozumienia procesów naturalnych.<sup>22</sup> Dopiero eksperymenty Pasteura udowodniły bezzasadność koncepcji samoródtwa, choć spekulacje na ten temat trwały jeszcze długo. Już po Pasteurze ewolucjoniści, tacy jak Oparin, Haeckel czy Stanley Miller, wierzyli w możliwość spontanicznego powstawania życia. Nie jest więc ujmą dla żyjącego siedemset lat wcześniej Tomasza, że podzielał podobne po-

---

<sup>22</sup> Ciekawe świadectwo właśnie takiego rozumienia praw przyrody znajdujemy w następującym tekście: „Wśród niższych rzeczy spotykamy także takie, które nie rodzą się z podobnych sobie, jak na przykład zwierzęta powstające z rozkładu. Wydaje się zatem, że ich formy pochodzą od wyższych zasad” (*C.g.*, III, 69, 4, s. 194). Owe „zwierzęta powstające z rozkładu” to na przykład muchy „rodzące się” na bagnach albo zgniłych owocach lub rozkładających się szczątkach zwierząt. Przekonanie o możliwości spontanicznego rodzenia się życia było dla Tomasza znaczącym wyzwaniem metafizycznym. Widać, jak próbuje sobie z nim poradzić na przykład w *Sumie teologii* (I,45, art. 8, ad 3). Dzisiaj jednak wiemy, że żadne zwierzęta nie powstają z rozkładu, dlatego wypowiedzi Tomasza w tych kwestiach są nieaktualne. Można wszak przewidzieć, co by napisał, gdyby i on to wiedział.

głądy swojej epoki. Jednak, jak w przypadku Augustyna, tak i u Tomasza koncepcja samoródtwa nie ma nic wspólnego z teorią ewolucji biologicznej, czy chemicznej, nie mówi bowiem o tym, jak powstają nowe gatunki owadów, tylko jak rodzą się osobniki gatunków, które Bóg już wcześniej stworzył.

Tak więc z powyższej wypowiedzi św. Tomasza wcale nie wynika, że jego pogląd harmonizuje ze współczesną teorią ewolucji. Niezależnie bowiem od tego, którą koncepcję teologiczną poparł bardziej — Augustyna czy Ambrożego — żadna z nich nie jest zgodna ze współczesnym rozumieniem ewolucji.

Wątkiem intensywnie eksploatowanym przez teistycznych ewolucjonistów jest tomistyczna koncepcja przyczynowości. W omawianym artykule Lichacza znajduje się dalej takie twierdzenie: „Najważniejsze chyba zdanie św. Tomasza, które trzeba przywołać w kontekście rozważania pytania, czy stworzenie wyklucza ewolucję dotyczy sposobu przypisywania skutków przyczynom stworzonym i Bogu. Tomasz mówi, że: *tego samego skutku nie przypisuje się przyczynie naturalnej i mocy Bożej w ten sposób, jakoby częściowo zależał od Boga a częściowo od działania przyczyny naturalnej, ale cały zależy od obydwu na inny sposób*. [...] możemy rozumieć Boga jako na swój sposób najgłębiej obecnego w stworzonej rzeczywistości i we wszelkich procesach w niej zachodzących, bez odbierania naturalnej mocy przyczynom stworzonym”.<sup>23</sup> Ten sam argument wymieniłem, omawiając artykuł Carrolla, tutaj jednak poprę go stosownym cytatem: „Jeśli śledzimy myśl Akwinaty, widzimy, że nie ma potrzeby wybierania pomiędzy zdrową wizją stworzenia jako nieustannego działania Boskiej wszechmocy a wyjaśniającą dziedziną biologii ewolucyjnej. [...] Dla Akwinaty Bóg działa w każdym działaniu natury, lecz autonomia natury nie jest znakiem jakiegś redukcji mocy lub aktywności Boga. Raczej jest ukazaniem Jego dobroci. To jest ważne, aby rozpoznać, że Boska przyczynowość i przyczynowość stworzeń funkcjonują na zasadniczo różnych poziomach”.<sup>24</sup>

W odpowiedzi na ten argument trzeba zauważyć, że omawiani autorzy, przytaczając te różnorakie tezy Tomasza, dotyczące Boskiej przyczynowości, nie stwierdzają w nich nic poza tym, że jeśli ewolucja zachodziła, to zachodziła,

---

<sup>23</sup> LICHACZ, „Czy stworzenie wyklucza ewolucję...”, s. 92-93.

<sup>24</sup> CARROLL, „Creation, Evolution, and Thomas Aquinas...”, s. 323-324.

a jeśli nie zachodziła, to nie zachodziła. Jeżeli zachodziła, to jest zwyczajnie jednym z przykładów przyczynowości wtórnej, a jeżeli nie zachodziła, to przyczynowość wtórna nic na tym nie traci. Innymi słowy, z tego, że zdaniem Tomasa przyczyna główna nie znosi przyczyn wtórnych, nie wynikają żadne wnioski dla ewolucji ani popierające ją, ani zaprzeczające jej. Zespół twierdzeń na temat przyczynowości sprawczej nie tworzy żadnego argumentu w tej dyskusji. Wracamy tu bowiem do pytania o charakterze tautologicznym — czy Pan Bóg mógłby się posłużyć ewolucją? W nauce Tomasa z pewnością nie znajdziemy takiego ograniczenia mocy Bożej, które wykluczałoby taką możliwość. Koncepcja przyczynowości jest więc nauką irrelevantną wobec pytania, czy nauczanie św. Tomasza jest zgodne z teorią ewolucji biologicznej. Jednak pod koniec swoich rozważań, jakby mimochodem, Lichacz wprowadza jeszcze jeden wątek, który można nazwać realnym argumentem na poparcie jego tezy. Pisze tak: „Św. Tomasz uważa, że jeśli w naszym myśleniu odmawiamy mocy przyczynom naturalnym, by w ten sposób podkreślić i wywyższyć moc Boga, wówczas zwyczajnie się mylimy, bo moc Boga tym bardziej ujawnia się w tym, że stwarza On rzeczy, które są zdolne do samodzielnego działania zgodnego z naturą ustanowioną przecież także przez Boga”.<sup>25</sup> Istota tego argumentu wyraża się więc w tezie, że czymś większym jest dla Boga stwarzanie skutków zdolnych do własnych działań, a dla stworzenia czymś większym jest bycie właśnie takim działaczem. Jednak cytat, który przytacza autor na poparcie swojej tezy, nie odpowiada jej i zdaje się właśnie najbardziej przeczyć możliwości ewolucji. Dlatego najpierw odwołam się do tekstu Tomasa (1), a następnie odpowiem na tezę Lichacza (2).

1. Tekst, na który powołuje się autor, brzmi: „Doskonałość skutku dowodzi doskonałości przyczyny; większa bowiem moc wywołuje doskonalszy skutek. Bóg zaś jest najdoskonalszym działającym. Rzeczy przez Niego stworzone muszą więc otrzymywać od Niego doskonałość. Zatem ujmować doskonałości stworzeń znaczy ujmować doskonałości mocy Bożej. Lecz jeśli żadne stworzenie nie posiada jakiegokolwiek działania wywołującego jakiś skutek, to ujmuje się bardzo wiele doskonałości stworzeń. Z nadmiaru doskonałości bowiem bierze się to, że posiadając doskonałość, można jej udzielić czemuś drugiemu. [...]

---

<sup>25</sup> LICHACZ, „Czy stworzenie wyklucza ewolucję...”, s. 93.



Odmawianie rzeczom właściwych im działań jest uwłaczaniem dobroci Bożej”.<sup>26</sup> Tomasz w tym fragmencie swojej **Sumy filozoficznej** chce obronić pogląd, że w świecie działa nie tylko przyczyna główna, którą jest Bóg, ale działają również przyczyny wtórne, czyli stworzenia zgodnie ze swoimi naturami. Tomasz, żeby lepiej zrozumieć jego myśl, przytacza kilka przykładów takiego działania: „Zbliżenie ciała ciepłego nie powoduje oziębienia, lecz tylko ogrzanie, i podobnie z nasienia człowieka nie rodzi się nic innego, jak tylko człowiek”. „Przyczyna, która daje ciału elementarnemu ciężar, daje mu ruch w dół”. Jednak między ciężarem, który jest przyczyną spadania ciał albo ogniem, który jest przyczyną ciepła a makroewolucją biologiczną istnieje przepaść pojęciowa. Tomasz nie ma tu na myśli „ewolucyjnych cudów”, których nikt nigdy nie zaobserwował, lecz to, co każdy widzi wokół siebie. Przykłady, które podaje, pochodzą z codziennego doświadczenia, natomiast nikt jeszcze nie widział, żeby jakiś gad zamienił się w ptaka lub małpa w człowieka. Ciekawe jest wyrażone przez Tomasza właśnie w tym kontekście przekonanie, że „z nasienia człowieka nie rodzi się nic innego, jak tylko człowiek”.<sup>27</sup> Czyżby więc św. Tomasz był zwolennikiem rozwiniętego później (np. przez Linneusza) poglądu o stałości gatunków naturalnych? Uwzględniając kontekst przekonań w jego czasach, wniosek taki wydaje się oczywisty. Transformizm gatunkowy nie przyszedłby nawet do głowy św. Tomaszowi. On jako pierwszy podpisałby się pod tezą, że z psa może zrodzić się tylko pies, z ptaka ptak, a z człowieka człowiek. Niemniej to, co jest wyrażone w tym tekście *explicite*, to twierdzenie, że żadna przyczyna nie może przekazać więcej doskonałości niż sama posiada. Zatem z małpy nie może powstać człowiek, a już na pewno nie na drodze ewolucji biologicznej. Jest jednak jeszcze inna wypowiedź Akwinaty, którą wypada tutaj przywołać: „Gdy jakiś byt w pełni określony (*perfectum*) uczestnicząc w jakiejś naturze tworzy byt sobie podobny, nie czyni tego przecież wytwarzając tę naturę w sposób absolutny, lecz aplikując ją do czegoś. Nie może bowiem być ten oto człowiek przyczyną natury ludzkiej w sposób absolutny, ponieważ tak byłby przyczyną siebie samego. Jest natomiast przyczyną tego, że natura ludzka znajduje się w tym oto czło-

---

<sup>26</sup> C.g., III, cap. 69 c. Przekład za: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 2, W Drodze, Poznań 2007, s. 196.

<sup>27</sup> C.g., III, 69, c; *Summa contra gentiles...*, s. 195-196.


wieku narodzonym”.<sup>28</sup> Wypowiedź Akwinaty oznacza, że żaden byt szczegółowy nie może wytworzyć jakiegś nowej natury. Jako przykład Tomasz podaje człowieka, który nie wytwarza człowieczeństwa w sposób absolutny, tylko człowieczeństwo jednostkowe, czyli uczestniczy w ludzkiej naturze. Tak więc ten oto pies nie wytwarza natury psiej, kot kociej etc. Jeżeli zaś nie wytwarza własnej natury, to tym bardziej (*a fortiori*) nie wytwarza żadnej innej, a przecież właśnie takie powstawanie gatunków zakłada teoria ewolucji. Oczywiście ta myśl św. Tomasza zupełnie przekreśla ewolucję biologiczną pod warunkiem, że uznamy realistyczną koncepcję gatunków. Żaden tomista nie może jednak odrzucić stanowiska realistycznego i pozostać w zgodzie z nauką św. Tomasza. Takie są konsekwencje obiektywnego czytania Tomasza.

2. Odnosząc się do argumentu autora, warto zauważyć, że ewolucja gatunków nie jest działaniem zgodnym z ich naturą. Innymi słowy, do natury gada nie należy takie działanie, aby stać się ptakiem. W związku z tym samodzielne działanie, zgodne z naturą danego bytu, wyklucza ewolucyjny transformizm. Żaden byt bowiem na mocy swej natury nie dąży do jej utraty. Natomiast jeśli chodzi o tezę o deprecjonowaniu wartości bytu będącego przyczyną wtórną, to są u św. Tomasza przynajmniej dwie odpowiedzi na ten argument. Po pierwsze, stwarzanie z niczego ujawnia Bożą wszechmoc, gdyż czymś większym jest powołanie do istnienia bez uprzednio istniejącej możliwości niż zwykle przeprowadzenie z możliwości do aktu. Dlatego też żadne stworzenie nie może stwarzać. Jest to działanie przysługujące wyłącznie Bogu. Zatem stworzenie wielu bytów jest większą manifestacją Bożej wszechmocy niż stworzenie tylko jednego, z których pozostałe wyłaniałyby się na mocy przyczyn wtórnych. Po drugie, w ujęciu św. Tomasza wprawdzie bycie przyczyną sprawczą nadaje większą godność bytowi utworzonemu, ale właśnie bezpośrednio stworzenie przez Boga nadaje bytowi godność największą. Dlatego też człowiek został bezpośrednio uformowany przez Boga i na mocy tego większą wartość ma zarówno jego ciało, jak i dusza.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> *S.th.*, I,45, a. 5, ad 1; por. *C.g.*, II, cap. 21, s. 295.

<sup>29</sup> „Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est: patet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum; et quanto est aliquis melior artifex, formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur

Podsumowując tę dyskusję, należy stwierdzić, że nauka średniowiecznego Doktora nie jest koherentna z teorią makroewolucji biologicznej. Przede wszystkim św. Tomasz uważał, że Bóg jest wszechmogący i stwarza sam, co jest argumentem *a fortiori* za tezą, że nie musi się ewolucją posługiwać. Udowodnienie tej tezy było moim pierwszym celem. Dalszym celem było wykazanie, że teoria ewolucji jest niezgodna z nauczaniem Akwinaty. Próbowałem tego dokonać, odpowiadając na argumenty oponentów oraz przytaczając wypowiedzi św. Tomasza. Okazuje się, że jego nauka nie popiera w żadnym miejscu ewolucji w sposób pozytywny, choć czasem daje bierne przyzwolenie. Jednak koncepcja stworzenia oraz Bożej przyczynowości obecne w pismach średniowiecznego doktora nie harmonizują z pojęciem makroewolucji biologicznej. Z kolei jego nauka na temat pochodzenia gatunków wprost wyklucza ukształtowanie kompletnych natur inaczej niż na mocy nadprzyrodzonego działania Boga. Trzeba więc stwierdzić, że nauka św. Tomasza nie może być uzgodniona z ewolucjonizmem, a w niektórych aspektach wprost go wyklucza. 

*Michał Chaberek OP*

**Thomas Aquinas and Evolution:  
A Polemic with Piotr Lichacz's and William E. Carroll's Theses**

**Summary**

This paper concerns the relationship between Thomas Aquinas' doctrine and the concept of biological evolution. It is a response to theses presented by two catholic authors (Piotr Lichacz and William E. Carroll), according to whom Thomas' teaching does not exclude, at any point, biological evolution widely accepted in contemporary science. Firstly, the article presents four basic difficulties to the idea presented by Lichacz and Carroll. If Thomas' teaching could have been reconciled with the idea of evolution, it must have been evolution somehow directed by God. Otherwise, evolution is an atheistic concept which Thomas would have never agreed on. Nevertheless, this first condition does not solve all nonconformities. The other problems to reconcile Thomas Aquinas' doctrine and contemporary notion of biological evolution are different concept of causality, lack of species transformism in Aquinas' doctrine and Christian belief that only God himself (in a direct act) can produce

---

similitudinem in rebus creatis ad deum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit" (*C.g.*, II, cap. 45, n.2, s. 375).

a totally new nature (*natura perfecta*) in matter. These three substantial ideas do not allow to say that Thomas' teaching can be compatible with the modern concept of biological evolution. At some points, Aquinas' doctrine is irrelevant to it, but at other, it directly excludes it.

**Keywords:** Thomas Aquinas, Piotr Lichacz, William E. Carroll, causality, biological evolution, transformism, creation, theistic evolution.

**Słowa kluczowe:** Tomasz z Akwinu, Piotr Lichacz, William E. Carroll, przyczynowość, ewolucja biologiczna, transformizm, stworzenie, ewolucja teistyczna.