

MARIUSZ TABACZEK

EWOLUCJA A DZIEŁO STWORZENIA —
ODPOWIEDŹ NA POLEMIKĘ MICHAŁA CHABERKA
Z TEISTYCZNYM EWOLUCJONIZMEM

WSTĘP

Polemika Michała Chabera z moim „Posłowiem” do polskiego wydania książki *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna* skupia się zasadniczo na trzech zagadnieniach. Po pierwsze, Chaberek kwestionuje moją tezę o kompatybilności teorii ewolucji z chrześcijańską wiarą w stworzenie. Po drugie, odrzuca możliwość pogodzenia ewolucji z arystotelesowsko-tomistyczną tradycją filozoficzną. Dodatkowo, przedstawia swoje argumenty podważające teorię ewolucji jako najlepsze naukowe wyjaśnienie obserwowanej w świecie różnorodności gatunków¹. Ponieważ w moim tekście nie podejmuję analizy kwestii *stricte* biologicznych, w niniejszej odpowiedzi pozwolę sobie skupić się na pierwszych dwóch zagadnieniach². Ufam, że

MARIUSZ TABACZEK OP — lic. (UAM Poznań), doktor teologii systematycznej i filozoficznej (stopień PhD uzyskany w Graduate Theological Union, Berkeley, CA, USA), wykładowca i członek Instytutu Tomistycznego na Papieskim Uniwersytecie Św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, wykładowca w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów; adres do korespondencji: Largo Angelicum 1, 00184 Roma; email: mtabaczek@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6985-8337>.

¹ Zob. Mariusz TABACZEK, posłowie do *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*, Nicanor Pier Giorgio AUSTRIACO, James BRENT, Thomas DAVENPORT, John Baptist KU (Poznań: W drodze, 2019), 225–241; Michał CHABEREK, „Skąd pochodzą nowe formy substancjalne? — Polemika z teistycznym ewolucjonizmem w ujęciu M. Tabaczka,” *Roczniki Filozoficzne* 68, nr 4 (2020): 199–215. Dziękuję Redakcji *Roczników filozoficznych* za zaproszenie do odpowiedzi na krytykę ze strony Michała Chabera.

² Nie podejmując próby obrony teorii ewolucji na gruncie nauk przyrodniczych, pozwolę sobie jedynie zwrócić uwagę na zasadniczą słabość metodologiczną argumentacji Chabera. Opiera on swoje odrzucenie teorii ewolucji w skali makro na autorytecie nauki, twierdząc, że jego stanowisko jest poparte „wieloma faktami odkrywanymi przez współczesną biologię”

podjęcie dyskusji ze stanowiskiem Chaberka w tym zakresie staje się sposobnością do pogłębienia i jaśniejszego sprecyzowania moich poglądów w kwestii będącej przedmiotem sporu. Na wstępie pragnę zaznaczyć, że podchodząc do tematu z pozycji tradycji filozofii i teologii arystotelesowsko-tomistycznej, poruszam się w polu możliwych interpretacji oraz nowych ujęć, które można wypracować na jej gruncie. Nie traktuję zatem wspomnianej tradycji w sposób sztywny i dogmatyczny³.

DEFINICJA STWORZENIA

Odpowiedź na polemikę ze strony Chaberka wypada zacząć od przywołania definicji stworzenia w ujęciu Akwinaty. Wydaje się bowiem, że to właśnie wokół rozumienia tego, czym jest Boski akt stwórczy ogniskuje się w dużej mierze cały spór. Pragnę zaznaczyć, że moje poglądy w tym względzie nie stanowią, w moim odczuciu, istotnej zmiany nauczania Tomasza. Są raczej próbą ujęcia w jedną całość oraz wyciągnięcia wniosków z pewnych jego intuicji dotyczących stworzenia, które pojawiają się w różnych fragmentach korpusu jego dzieł, przez co ich wzajemne odniesienie nie zawsze jawi się w pierwszym oglądzie jako oczywiste i wewnętrznie spójne⁴.

Proponuję zatem, aby uznać, że według Tomasza słowo „stworzenie” (*creatio*) ma dwa zasadnicze i nierozdzielnie związane ze sobą znaczenia: (I) stworzenie w sensie czynnym (Boże działanie) oraz (II) stworzenie w sensie biernym (przyjmowanie Bożego działania). W ramach pierwszego znaczenia Tomasz wyróżnia: (Ia) pierwotny akt stwórczy, zdefiniowany jako

(CHABEREK, „Skąd”, Streszczenie, 215). Jednocześnie przykłady, które przytacza, są nie tyle przedstawieniem faktów, co ich interpretacją przez autorów skupionych wokół środowiska zwolenników teorii inteligentnego projektu, czyli grupę mniejszościową wśród naukowców. Jedyny wniosek płynący z jego argumentacji jest zatem taki, że choć teoria ewolucji jest przedmiotem powszechnego konsensusu naukowców, można znaleźć uczonych, którzy podnoszą wobec niej pewne zarzuty.

³ Warto tutaj wspomnieć, że w ostatnim czasie na łamach czasopisma *Theology and Science* ukazał się artykuł polemizujący z tezami Chaberka, dotyczący niektórych kwestii poruszonych przeze mnie w niniejszej odpowiedzi. Zob. James HOFMANN, “Some Thomistic Encounters with Evolution”, *Theology and Science* 18, nr 2 (2020): 324–346, <https://doi.org/10.1080/14746700.2020.1755548>.

⁴ W odróżnieniu od mojego adwersarza uważam, że argumentacja i język Tomasza z Akwinu nie zawsze są w pełni precyzyjne, klarowne i spójne, co jest nieuniknione w przypadku autora korpusu dzieł tego rozmiaru co korpus dzieł Tomasza, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę rozwój jego myśli na przestrzeni drogi naukowej oraz specyfikę metody uprawiania teologii, którą się posługiwał.

wyprowadzenie całości bytu z nicości (*ex nihilo*) do istnienia, bez żadnej uprzednio istniejącej materii, oraz (Ib) podtrzymywanie bytów przygodnych w ich istnieniu i istocie. Konsekwencją (Ia) i (Ib) jest fakt pełnej zależności bytów przygodnych od Boga w tym czym są oraz w tym, że są, co określa istotę stworzenia w znaczeniu biernym (II).

Odnosnie do (Ia) Tomasz — w duchu neoplatońskim, dla podkreślenia tego, że nicość nie może być przedmiotem Boskiego działania w akcie stworzenia — stwierdza, iż „trzeba brać pod uwagę nie tylko wyłanianie jakiegoś poszczególnego bytu z jakiegoś poszczególnego twórcy, lecz także wyłanianie całego bytu z powszechnej przyczyny, którą jest Bóg; i to właśnie wyłanianie oznaczamy nazwą: stwarzanie” (*STh*, I q. 45 a. 1 co.)⁵. Warto przy tym dodać, że będąca skutkiem aktu stworzenia materia nie jest według Tomasza nieokreślona, jak zakłada Chaberek, gdy mówi o stworzeniu jako wyprowadzeniu z nicości „jakiejs pierwotnej materii o nieokreślonej formie”⁶. Przeciwnie, Tomasz mówi wprost, że „materia pierwsza nie była stworzona zgoła bez formy; nie była też stworzona jako podmiot jednej wspólnej formy, ale jako przedmiot oddzielnych form” (*STh*, I q. 66 a. 1 co., odp. na 2 arg. sc), wyliczając w tym miejscu formy czterech elementów: ziemi, wody, powietrza i ognia.

Odnosnie do (Ib) Tomasz definiuje Boski akt podtrzymywania bytów przygodnych w istnieniu i istocie (w tym, że są oraz w tym, czym są) jako *conservatio rerum*. Co więcej, nawet jeśli podkreśla, że „zachowanie rzeczy w istnieniu przez Boga nie dokonuje się poprzez jakąś nową czynność, ale przez ciągłe dalsze trwanie tej czynności, która daje istnienie” (*STh*, I q. 104 a. 1 ad 4), Akwinata nie używa popularnego dziś pojęcia ciągłego stwarzania (*creatio continua*). Wydaje się, że bliższe jego myśli jest jeszcze jedno pojęcie pojawiające się w ramach teologii stworzenia, a mianowicie *conservatio a nihilo* — zachowanie bytów przygodnych od popadnięcia w nicość.

Odnosnie do (II) Tomasz — podkreślając kluczową rolę zależności bytów przygodnych od Boga w istnieniu — wydaje się wręcz twierdzić, że ten fakt ma definitywne znaczenie dla naszego rozumienia tego czym jest stworzenie. W *De pot.*, q. 3 a. 3 co. czytamy, że „stworzenie nie jest realnie czymś różnym od pewnej relacji do Boga wraz z rozpoczęciem istnienia”⁷. W sfor-

⁵ Skrótly odnośników oraz wykaz dzieł Augustyna, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu znajdują się w bibliografii.

⁶ Z metafizycznego punktu widzenia forma substancjalna (FS) nie może być nieokreślona. Jej istota polega na określoności (byciu określoną), CHABEREK, „Skąd”, 202.

⁷ W odpowiedzi na zarzut 6 tego samego artykułu Tomasz wyjaśnia: „Stworzenie zakłada wspomnianą relację [zależności od Boga w istnieniu] wraz z rozpoczęciem istnienia; rzecz nie

mułowaniu tym pierwotny akt stwórczy wydaje się być niejako podporządkowany relacji zależności bytu stworzonego od Boga. *Prima creatio* stanowi jedynie początek istnienia materii, podczas gdy istotą bycia stworzonym jest relacja zależności zaistniałej materii (a także, dodajmy, bytów niematerialnych, tj. aniołów) od Stwórcy *secundum totam substantiam*⁸.

PROCESY EWOLUCYJNE A STWARZANIE

Mając na uwadze Tomaszowe rozumienie Boskiego aktu stwórczego w znaczeniu (I) i (II), wróćmy zatem raz jeszcze do krytykowanej przez Chaberka interpretacji *concursum divinum naturalis*, tj. „współpracy” przyczynowości Boga i stworzeń w powstawaniu nowych gatunków na drodze ewolucji wewnątrz arystotelesowsko-tomistycznego systemu filozoficzno-teologicznego, którą zaproponowałem w posłowniu. Uważam, że jako taka wymaga ona rozwinięcia lub uszczegółowienia oryginalnego stanowiska Tomasza w przynajmniej czterech jego istotnych aspektach:

- (1) uznania możliwości powstawania nowych gatunków, a więc tego, że doskonałość wszechświata może co dzień powiększać się nie tylko pod względem liczby jednostek, lecz także pod względem liczby gatunków;
- (2) podkreślenia tego, że pierwotny akt stwórczy Boga ogranicza się do wprowadzenia z nicości (*ex nihilo*) materii o najniższym stopniu złożoności;

musi więc być stwarzana, kiedy jest, choć zawsze odnosi się do Boga. Mimo to nie stanowiłoby trudności, gdyby (tak jak powietrze świeci tak długo, dopóki jest oświetlane przez słońce) stworzenie, póki ma istnienie, było stwarzane przez Boga. [...] Tu jest jednak rozróżnienie wyłącznie nazwy, o ile nazwę ‘stworzenie’ można rozumieć z rozpoczęciem lub bez”. Raz jeszcze należy podkreślić, że nawet jeśli chcielibyśmy mówić o ciągłym stwarzaniu danego bytu przygodnego, należałoby je rozumieć jako ciągłą zależność od Boga w istnieniu, nie zaś jako okazjonalistycznie rozumiane nieustanne stwarzanie go na nowo *ex nihilo* wraz ze wszystkimi zmianami, które jedynie w oczach obserwatora rodziłoby iluzję ciągłości trwania owego bytu w przestrzeni i w czasie.

⁸ Warto w tym miejscu zauważyć, że mówiąc o statusie bycia stworzonym w znaczeniu (II) Tomasz wspomina najczęściej o zależności od Boga w istnieniu, niejako z pominięciem faktu zależności od Boga w istocie. Zakładając, że istnienie bytów stworzonych nie jest tożsame z ich istotą, dużo bardziej trafna wydaje się być definicja stworzenia w znaczeniu (II) jako zależności od Boga w odniesieniu do całej substancji rzeczy (zarówno w jej istnieniu jak i istocie). Wśród nielicznych miejsc w których Tomasz argumentuje w ten sposób zob. *STh*, I q. 45 a. 3 s.c., gdzie jest mowa o stwarzaniu, „przez które coś się staje co do całej substancji (*secundum totam substantiam*)”, oraz *De pot.*, q. 3 a. 2 arg. 2, gdzie stworzenie rozumiane jest jako akt, „dzięki któremu powstaje cała substancja rzeczy” (*per quam fit [res] secundum totam substantiam suam*). Zob. także *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 s.c.

- (3) uznania tego, że procesy ewolucji chemicznej, biochemicznej i biologicznej należą do dzieła upiększenia (*opus ornatus*), którego kolejne etapy rozciągają się na całą historię wszechświata, a więc nie ograniczają się do zamkniętego i należącego do przeszłości przedziału czasowego;
- (4) uznania braku konieczności bezpośredniej interwencji Boga w powstaniu pierwszych przedstawicieli gatunków roślinnych i zwierzęcych (z wyjątkiem człowieka)⁹.

Chaberek sugeruje sprzeczność (1) i (3) ze stanowiskiem Akwinaty oraz klasycznym teizmem zarzucając mi twierdzenie, iż „ewolucja trwa nadal”, podczas gdy „w chrześcijańskim ujęciu stworzenie się skończyło”. Zarzut ten byłby słuszny, gdyby przyjąć, że procesy ewolucyjne mają istotnie charakter stwórczy. Przyznaję, że tego typu sformułowanie pojawia się kilkakrotnie w moim artykule opublikowanym w *American Catholic Philosophical Quarterly*, jak również we wstępie do mojego posłowie w książce amerykańskich dominikanów¹⁰. Jednocześnie uważna lektura obu tekstów wskazuje na kierunek mojej refleksji, która zmierza ku zasadniczemu odróżnieniu zmian ewolucyjnych oraz powstawania nowego rodzaju bytów nieożywionych i ożywionych z już istniejącej materii od Boskiego aktu stwórczego, którego owocem jest — jak wspomniałem powyżej — powstanie najprostszycy substancji materialnych oraz bytów czysto duchowych (aniołów) z nicości. Innymi słowy, procesy nieustannej transformacji materii, w wyniku których powstają nowe byty — należące do już istniejących rodzajów naturalnych, bądź też dające początek nowym rodzajom naturalnym — nie są procesami stwórczymi *sensu stricto*, lecz należą do dzieła Boskich rządów nad światem (*gubernatio*). Jeśli określamy je mianem procesów stwórczych, należy natychmiast dodać, że jest to możliwe jedynie w znaczeniu przenośnym lub analogicznym¹¹.

W ten sposób moje stanowisko staje się zasadniczo odmienne od stanowiska wielu teistycznych ewolucjonistów, którzy zazwyczaj traktują procesy ewolucji jako stwórcze *per se*, bądź określają je mianem *creatio continua*, co

⁹ TABACZEK, Posłowie, 237–238.

¹⁰ Zob. Mariusz TABACZEK, “What Do God and Creatures Really Do in an Evolutionary Change? Divine Concurrence and Transformism from the Thomistic Perspective,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 93, nr 3 (2019): 462–466, 480–481; TABACZEK, Posłowie, 225.

¹¹ Tomasz zgadza się z twierdzeniem, że brak określonej formy substancjalnej (FS) jest niebytem, ale tylko pod pewnym względem. W związku z tym, należy jego zdaniem odróżnić rodzenie „dzięki któremu powstaje rzecz co do części substancji” (chodzi o określoną formę, której brak jest niebytem pod pewnym względem) od stwarzania „dzięki któremu powstaje cała substancja rzeczy” z zupełnego niebytu (*De pot.*, q. 3 a. 2 arg. 2).

także wydaje się być nieadekwatne w świetle teologii Tomasza z Akwinu, dla którego *creatio continua* (termin, którego on sam nie używa — patrz wyżej) oznaczałoby podtrzymywanie bytów przygodnych w istnieniu (*conservatio a nihili*), nie zaś powstawanie nowych bytów z już istniejącej materii¹². Konsekwentnie, popularny wśród teistycznych ewolucjonistów pogląd opisujący działanie przyczynowe już istniejących bytów wewnątrz procesów ewolucyjnych w kategoriach współuczestnictwa w Boskim dziele stworzenia należy uznać za nieadekwatny i błędny. Jako taki stoi on w jawnej sprzeczności ze stanowiskiem Tomasza, który mówi wprost: „Tak więc niemożliwe jest, by jakieś stworzenie mogło stwarzać i to ani mocą własną, ani w charakterze narzędzia, czyli na mocy zlecenia” (*STh*, I q. 45 a. 5 co.)¹³.

W tym kontekście (2) nie wydaje się być stwierdzeniem bezprzedmiotowym, jak twierdzi Chaberek,¹⁴ jeśli uznać, iż (podążając za intuicją Akwinaty w jego komentarzu do *Heksameronu* w *Sumie teologicznej*) powstanie roślin i zwierząt (a także bytów nieożywionych) nie jest owocem aktu stwórczego (nie powstają one *ex nihilo*), lecz skutkiem zmian substancjalnych zachodzących w już istniejącej materii. Jak podkreślałem kilkakrotnie w moich publikacjach, znaczącym jest to, że Tomasz w odniesieniu do *opus distinctionis* i towarzyszącego mu powstania roślin oraz w odniesieniu do *opus ornatus* i towarzyszącego mu powstania zwierząt używa kategorii *productio* lub *formatio*, nie zaś *creatio*. Ta ostatnia kategoria pojawia się na powrót przy powstaniu człowieka, które rzeczywiście ma charakter stworzenia, w aspekcie wyprowadzenia do istnienia *ex nihilo*

¹² Dla przykładu można przywołać poglądy Denisa Lamoureux, który twierdzi, że „Ojciec, Syn i Duch Święty stworzyli wszechświat i życie przez kierowany, podtrzymywany i odzwierciedlający [Boży] plan proces ewolucji”. Formułując swoje stanowisko Lamoureux stwierdza, że układ słów w nazwie „teistyczna ewolucja” nie jest najszcześniejszy, ponieważ stawia „proces ewolucji jako termin podstawowy, czyniąc Stwórcę (stwarzanie) jedynie dookreślającym przymiotnikiem”. Stąd jego sugestia, aby terminy „teistyczna ewolucja” oraz „teistyczny ewolucjonizm” zastąpić terminami „ewolucyjne stwarzanie” oraz „ewolucyjny kreacjonizm”. Zob. Denis O. LAMOUREUX, „Evolutionary Creation: Moving beyond the Evolution Versus Creation Debate”, *Christian Higher Education* 9, nr 1 (2009): 28–30.

¹³ W *De pot.*, q. 3 Tomasz poświęca cały artykuł (8) na odpowiedź na pytanie: „Czy Bóg działa w naturze stwarzając, to znaczy, czy stwarzanie dołącza się do działania natury”. Odpowiadając na tak postawiony problem Akwinata stwierdza w s.c. 1: „Dzieło stworzenia różni się od dzieła rządzenia i rozmnażania. To zaś, co sprawia działanie natury, należy do dzieła rządzenia i pomnażania rzeczy. Stwarzanie zatem nie jest dołączone do działania natury”. Na łamach czasopisma *Theology and Science* ukaże się niebawem artykuł mojego autorstwa, zatytułowany „Does God Create through Evolution? A Thomistic Perspective”, w którym precyzuję i rozwijam moje stanowisko w tej kwestii.

¹⁴ CHABEREK, „Skąd”, 202.

duszy ludzkiej, która formuje materię pierwszą (MP) w organicznym ciele ludzkim¹⁵.

Oczywiście Tomasz nie jest w tym względzie w pełni precyzyjny i spójny. Znajdziemy w jego dziełach takie miejsca, w których zarówno w odniesieniu do pierwotnego aktu stwórczego jak i w kontekście stworzenia człowieka używa kategorii *productio*, oraz takie, w których *opus ornatus* opisuje w kategoriach *creatio*¹⁶. Celem (2) jest zatem jasne i stanowcze rozróżnienie Boskiego aktu stwórczego (*opus creationis*) od procesów,

¹⁵ Człowiek jest zaiste bytem szczególnego rodzaju. Zarówno jego zaistnienie (powstanie) jak i śmierć różnią się od stworzenia/zaistnienia bytów przygodnych oraz wszystkich zmian jakim mogą one podlegać. Stworzenie człowieka różni się od stworzenia pierwotnej materii, które nie będąc zmianą polega na wyprowadzeniu do istnienia *ex nihilo* zarówno MP jak i form substancjalnych (FFSS) elementów (pierwiastków) w stanie złożenia substancjalnego (w momencie zaistnienia MP jest uformowana przez FFSS elementów). W powstaniu człowieka (pierwszych rodziców i każdego ich potomka) mamy do czynienia z Boskim aktem stwórczym, któremu towarzyszy jednocześnie zmiana. Bóg stwarza *ex nihilo* nieśmiertelną duszę ludzką, która w zmianie substancjalnej jaką jest zapłodnienie formuje MP, będącą u podstaw gamet. Jako takie przestają one istnieć dając jednocześnie początek nowemu organizmowi.

Z kolei śmierć człowieka, nie jest zwykłą zmianą substancjalną, w której FS substancji S_1 przestaje formować leżącą u jej podstaw MP, która z kolei zostaje jednocześnie uformowana przez nową formę substancjalną substancji S_2 . W wyniku śmierci MP zostaje istotnie uformowana przez nową FS, a raczej wiele form substancjalnych substancji wchodzących w skład zwłok, do złudzenia przypominających organiczne ciało ludzkie i cechujących się jednością na poziomie przypadłościowym. Jednocześnie, wiara chrześcijańska uczy nas, że — w odróżnieniu od FFSS wszystkich innych nieożywionych i ożywionych bytów przygodnych — dusza ludzka, przekraczając granicę śmierci, nadal subsystuje, zachowując charakter substancjalny oraz indywidualną tożsamość, będącą kontynuacją tożsamości osoby ludzkiej, którą określona dusza ożywiła. W związku z tym wydaje się, że śmierć ludzką należałoby potraktować jako odrębną kategorię zmiany, będącą niejako pomiędzy zmianą substancjalną i przypadłościową. Tym co zbliża ją do zmiany substancjalnej jest to, że natura indywidualnej substancji, która przez nią „przechodzi” ulega radykalnej zmianie. Natomiast tym, co stawia ją w pobliżu kategorii zmiany przypadłościowej jest to, że tożsamość tego samego indywiduum, które jej „doświadcza” jest zachowana. Wskazuje to na wyjątkowy status metafizyczny osoby ludzkiej.

¹⁶ Na przykład w *STh*, I q. 45 a. 4 ad 3 znajdziemy definicję stworzenia jako produkcji całości bytu (*creatio est productio totius esse*). We wstępie do 90 kwestii tej samej pierwszej części *Sumy teologicznej*, wyliczając tematy, którymi zamierza się w niej zająć, Tomasz mówi o „produkcji człowieka [Adama] jako takiego” (*de productione ipsius hominis*), zarówno w aspekcie jego ciała jak i duszy (*de productione hominis quantum ad animam [...] quantum ad corpus viri*). Tej samej kategorii użyje odnośnie do zaistnienia pierwszej kobiety (*quantum ad productionem mulieris*). Odnośnie do duszy ludzkiej użyje także terminu „czynić” (*utrum anima humana sit aliquid factum*), zestawiając go ze stwarzaniem (*supposito quod sit facta, utrum sit creata*). Jednocześnie, wspominając w *De pot.*, q. 5 a. 9 ad 8 o *opus ornatus*, które w myśl rozumowania przedstawionego powyżej nie jest stwarzaniem *sensu stricto*, Tomasz będzie o nim mówił jako o „dziele stworzenia poprzez ozdobienie zwierzętami i roślinami” (*opus creationis per ornatum animalium et plantarum*).

w których z już istniejącej materii powstają nowe byty (*opus distinctionis* oraz *opus ornatus*).

Takiej jasności brak moim zdaniem w rozumowaniu Chaberka, który wprowadza pojęcia *prima creatio* oraz *secunda creatio*, określając to drugie mianem kształtowania „pierwotnej materii o nieokreślonej formie”¹⁷. Należy zauważyć, że kształtowanie już istniejącej materii jest zmianą, podczas gdy Tomasz jasno i dobitnie podkreśla, że stworzenie nie jest zmianą. Poza tym, tak rozumiane *creatio*, które jako takie jest *ex definitione* Boskim aktem oznaczałoby bezpośrednią interwencję Boga w naturalny ciąg przyczyn, co słusznie krytykuje mój adwersarz, mówiąc, że „w dziele stworzenia nie ma interwencji”¹⁸.

Ta sama uwaga jest także odpowiedzią na pytanie odnośnie do (4) o to „na jakiej podstawie” ograniczam „Boskie bezpośrednie działania stwórcze do jedynie dwóch momentów, to jest pierwszego stworzenia (*creatio ex nihilo*) i stworzenia ludzkiej duszy”¹⁹. Moja sugestia ograniczenia w tym względzie jest wynikiem konsekwencji w stosowaniu Tomaszowej definicji stworzenia, nie ma zaś podłoża naukowego — w znaczeniu odniesienia do nauk przyrodniczych i próby „podporządkowania wiary chrześcijańskiej teoriiom ewolucyjnym” — co sugeruje Chaberek²⁰. Nawiązując jednocześnie do pojawiającego się w tym miejscu argumentu skrypturystycznego z jego strony, trzeba zauważyć, że jakkolwiek Rdz istotnie mówi o „kształtowaniu świata” nie ma w niej mowy o „stworzeniu gatunków jak i pierwszego ciała ludzkiego”²¹. Uważna lektura tekstu pierwszego opisu stworzenia pokazuje, że w odniesieniu do powstania wszystkich gatunków roślin jak i zwierząt w zasadzie nie pojawia się termin „stworzenie”. Znajdujemy go natomiast w pierwszym wersecie w kontekście pierwotnego aktu stwórczego materii o najmniejszym możliwym stopniu zaktualizowania²². Także w opisie powsta-

¹⁷ CHABEREK, „Skąd”, 202.

¹⁸ Tamże, 203.

¹⁹ Tamże, 203.

²⁰ Tamże, 203. Warto w tym miejscu zauważyć powtarzającą się w tekstach Chaberka i typową dla środowisk antyewolucyjnych łatwość w utożsamianiu naturalizmu metodologicznego właściwego naukom przyrodniczym z naturalizmem ontologicznym, i to w wersji skrajnej (Chaberek używa tu pojęcia „konsekwentny naturalizm”). Tego typu wnioskowanie jest daleko idącym uproszczeniem, które nie bierze pod uwagę złożoności dyskursu wewnątrz nauk przyrodniczych, filozofii nauki oraz filozofii poszczególnych dziedzin przyrodznawstwa, także w odniesieniu do teologii wewnątrz dialogu nauk szczegółowych, filozofii i teologii.

²¹ Tamże, 203.

²² „Niechaj ziemia wyda rośliny zielone. [...] Niechaj się zaroją wody od roju istot żywych, a ptactwo niechaj lata nad ziemią, pod sklepieniem nieba! [...] Niechaj ziemia wyda istoty żywe

nia ciała człowieka nie ma mowy o stworzeniu, lecz o „uczynieniu” Adama i Ewy (opis w Rdz 1,26) bądź o „ulepieniu z prochu ziemi” oraz „zbudowaniu niewiasty” z żebra Adama (opis w Rdz 2,7.22), co należy interpretować w kategoriach zmiany, której przedmiotem jest już istniejąca materia²³.

Wracając do Tomasza, warto w tym miejscu zauważyć, że on sam nie wprowadza precyzyjnego rozróżnienia na *prima* i *secunda creatio*, jak to sugeruje Chaberek, mówiąc, że „Tomasz wyróżnia pierwsze stworzenie oraz drugie stworzenie, czyli nadprzyrodzone kształtowanie świata na przestrzeni czasu, który Księga Rodzaju nazywa sześcioma dniami”²⁴. Analizując punkty odniesienia do dzieł Tomasza towarzyszące argumentowi przytoczonemu przez Chaberkę zauważamy, że w *De pot.*, q. 3 a. 18 ad 12 jest mowa o tworzeniu (*factione*) stworzeń w znaczeniu ich uformowania (*formatione*) w zestawieniu z pierwszym stworzeniem (*prima creatio*). W odpowiedzi na jedenasty zarzut tego samego artykułu (ad 11) podobnie *prima creatio* jest odróżnione od formowania (*formatione*). W korpusie *Super Sent.*, lib. 2 d. 12 q. 1 a. 5, w którym temat stworzenia pojawia się pośrednio jest jedynie mowa o tym, że „Przez dzieło stworzenia (*opus creationis*) ustanowione jest całe stworzenie (*creatura*) pod względem swojego istnienia (*esse*) nieuformowanego”. Nie ma tu mowy o rozróżnieniu na *prima* i *secunda creatio*, a *opus ornatus* jest po raz kolejny opisywane w kategoriach produkcji²⁵.

różnego rodzaju: bydło, zwierzęta pełzające i dzikie zwierzęta według ich rodzajów!” (Rdz 1,11.20.24). Co prawda komentując powstanie ryb i ptaków (Rdz 1,21) autor biblijny używa terminu „stworzenie” („Tak stworzył Bóg [...]”), jednak wydaje się, iż termin ten należy interpretować wraz z Augustynem w odniesieniu do pojęcia potencjalności materii. Interpretacja ta wypływa wprost z dostępnej Augustynowi starołacińskiej edycji Rdz, w której drugi opis stworzenia (w przekładzie na język polski) zaczynał się w następujący sposób: „To jest księga stworzenia nieba i Ziemi. Kiedy został uczyniony dzień, Bóg stworzył niebo i Ziemię, i każdą roślinę zieloną na polu zanim się ona pojawiła na Ziemi” (Rdz 2,4–5a). W tłumaczeniu Biblii Gdańskiej: „Teć są zrodzenia niebios, i ziemi, gdy były stworzone, dnia, którego uczynił Pan Bóg ziemię i niebo. Wszelką różdżkę polną, przedtem niż była na ziemi; i wszelkie ziele polne, pierwej niż weszło [...]”. Warto zaznaczyć, że przekład ten jest bliższy tekstowi hebrajskiemu od przekładów współczesnych. Pojawiającą się w nim koncepcję stworzenia bytów zanim pojawiły się na ziemi można odnieść zarówno do gatunków roślin jak i zwierząt. W tym samym duchu Augustyn tak pisze o powstaniu człowieka: „Nie ulega wątpliwości, że ulepienie człowieka z mułu ziemi i uformowanie z jego boku dla niego niewiasty nie mogło mieć miejsca wtedy, gdy Bóg wszystko jednocześnie stworzył, a po dokonaniu tego odpoczął. Należy to odnieść do działania Boga, jakie towarzyszy biegiem wieków i jakie trwa aż do tej pory” (*De Gen.* VI, 4).

²³ Zmianie tej towarzyszy rzecz jasna stworzenie duszy ludzkiej *ex nihilo*. Zob. powyżej, przypis 15.

²⁴ CHABEREK, „Skąd”, 202, przypis 7.

²⁵ O ile mi wiadomo, Tomasz z Akwinu w ogóle nie używa pojęcia *secunda creatio* jako odrębnego i skonstrastowanego z *prima creatio*. Status *esse* nieuformowanego należy rozumieć

Wyjątkiem jest *De pot.*, q. 5 a. 9 ad 8, gdzie, jak już zresztą wspomniałem (zob. przypis 16), Tomasz istotnie mówi o „dziele stworzenia poprzez ozdobienie zwierzętami i roślinami”, jednak w ramach spójności ze wspomnianą już definicją stworzenia Akwinaty trzeba uznać, że termin „stworzenie” w odniesieniu do *opus ornatus* ma tu znaczenie analogiczne.

CZY POWSTANIE NOWEGO GATUNKU WYMAGA BOSKIEJ INTERWENCJI?

Odróżniając dzieło stworzenia (*opus creationis*) od zmian wewnątrz już istniejącej materii, których owocem jest pojawianie się nowego rodzaju bytów, Tomasz odwołuje się do refleksji Augustyna w jego *De Genesi ad litteram libri duodecim*, gdzie ten proponuje, aby uznać, że „[Bóg] uczynił wszystko równocześnie, bez żadnych przerw czasowych” (*De Gen.* V, 11). Augustyn dodaje, że „Kiedy Bóg wszystko jednocześnie stworzył; [świat posiadał] wszystko, co w nim zostało dokonane, [...] nie tylko niebo wraz ze słońcem, księżycem i gwiazdami [...] ale również to, co wydaje woda i ziemia potencjalnie oraz przyczynowo — zanim się rozwiną w czasie” (*De Gen.* V, 21). Innymi słowy, „w pierwotnym stworzeniu [świat] pojawił się w stanie niejako załączkowym” (*De gen.* V, 40–41). Augustyn nawiązuje tu rzecz jasna do stoickiej koncepcji *rationes seminales*, tj. racji załączkowych, za pomocą których wyraża metafizyczną intuicję dotyczącą potencjalności materii²⁶.

Jak wiadomo w swoim komentarzu do *Heksameronu* Tomasz podąża za intuicją Augustyna, o czym wspomniałem w posłowie²⁷. Wyzwaniem dla obu teologów staje się określenie tego, czy aktualizacja *rationes seminales* następuje spontanicznie w sprzyjających warunkach środowiska czy też wy-

w kategoriach istnienia w potencjalności prymitywnej materii, która jednocześnie ma substancjalny charakter.

²⁶ Augustyn używa także innych terminów na określenie przyczyn załączkowych: *causales rationes*, *rationes primordiales*, *primordia causarum*, *quasi semina futurorum*.

²⁷ TABACZEK, Posłowie, 234. W swojej teologii stworzenia Akwinata odwołuje się do dwóch tradycji interpretacyjnych *Heksameronu*: (1) bardziej dosłownej, którą przypisuje Ambrożemu (jej zwolennikami byli także Ireneusz z Lyonu, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy i Bazyli Wielki), oraz (2) alegorycznej, kojarzonej głównie z osobą Augustyna (jej zwolennikami byli także Atenagoras z Aten, Tertulian, Bonawentura, Albert Wielki, a wśród późniejszych autorów Roger Bacon, oraz Nicolas Malebranche). Lektura dzieł Tomasza nie pozostawia wątpliwości, że bliższa jest mu propozycja Augustyna. Zob. *STh*, I q. 71 co.; *STh*, I q. 72 co.; *De pot.*, q. 4 a. 2 ad 28; *Super Sent.*, lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1, ad 3; *STh*, I q. 62 a. 3 co.; *STh*, I q. 74 a. 2 co., ad 1–2.

maga bezpośredniej interwencji Boga, która — podkreślmy to raz jeszcze — nie jest jednakowoż stwórcza, lecz jest wyrazem szczególnego działania opatrności Bożej i Boskiego sprawowania rządów nad światem (*gubernatio*) (nowego rodzaju byty powstawałyby wówczas w krótkim odstępie czasu w stadium dojrzałym). Po rozważeniu obu możliwości Augustyn stwierdza, że należy przyjąć je równocześnie, dodając przy tym, że człowiek z pewnością powstał w wyniku nadprzyrodzonej interwencji Boga²⁸.

Tomasz z Akwinu twierdzi, że powstanie roślin można postrzegać jako owoc propagacji (*propagatio*), która należy do Boskich rządów nad światem (*gubernatio*), a więc zachodzi w ramach naturalnych procesów, którym podlega materia: „Gdy jest powiedziane ‘niech ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona’ nie należy twierdzić, że wówczas [trzeciego dnia] zostały wytworzone [*producere*] rośliny w ich własnej naturze. Raczej, ziemi została wtedy udzielona życiodajna moc [*virtus germinativa*] do wydania [*ad producendum*] roślin poprzez dzieło propagacji [*opere propagationis*]”²⁹.

Kwestia jego poglądów odnośnie do powstania pierwszych reprezentantów gatunków zwierzęcych jest złożona. Z jednej strony w *Sumie teologicznej* Akwinata zdaje się podążać za Augustynem mówiąc, iż „w pierwszym ustanowieniu rzeczy początkiem czynnym było Słowo Boże. Ono to z materii elementarnej utworzyło zwierzęta: albo gotowe, tj. jako rzeczywistość od razu istniejąca [*in actu*] — jak chcą inni święci, albo w postaci mocy czy zarodków [*virtute*] — jak chce Augustyn” — co można interpretować, podobnie jak w przypadku gatunków roślin, jako aktualizację nie wymagającą bezpośredniej interwencji Boga³⁰. Z drugiej strony, znajdziemy Tomasza podkreślającego, iż „pierwsze uformowanie [*formatio*] ludzkiego ciała nie mogło dokonać się jakąś stworzoną mocą, ale bezpośrednio przez Boga”,

²⁸ Augustyn, w duchu dualizmu platońskiego, odróżnia powstanie ciała ludzkiego, które opisuje w kategoriach tworzenia, od powstania duszy ludzkiej, która jest owocem stworzenia *ex nihilo*. Odnośnie do wszystkich innych organizmów Augustyn stwierdza: „Tak więc należy uznać, że zostały stworzone zgodnie z obydwojma sposobami, zarówno zgodnie z tym, według którego najzwyczajniej rozwijają się w czasie, jak i z tym, w jaki dokonują się przypadki rzadkie i cudowne, w zależności od woli Boga, który wszystko poddaje czasowi” (*De Gen.* VI, 14).

²⁹ *Super Sent.*, lib. 2 d. 14 q. 1 a. 5 ad 6. „Innym zaś wydaje się” — dodaje Tomasz — „że rośliny zostały wytworzone [*productae*] właśnie wtedy [jako zaktualizowane]. W obu interpretacjach, stosownie, wytworzenie roślin należy do dzieła oddzielenia. Jako że dla ich kiełkowania [*pullulatio*] wystarczy moc niebios w miejsce ojca i moc ziemi w miejsce matki, jak mówi filozof” (tamże). Zob. także *De Pot.*, q. 4 a. 2 ad 28 (autorstwa Vincentiusa Castronovo). Oczywiście moc niebios, tj. ciał niebieskich, w ujęciu Tomasza jest źródłem szczególnego rodzaju przyczynowości — nie wydaje się jednak, aby Akwinata utożsamiał ją z działaniem samego Boga.

³⁰ *STh*, I q. 71 ad 1. Zob. także *Super Sent.*, lib. 2 d. 14 q. 5 ad 6.

podczas gdy jego dusza „może stać się jedynie drogą stwarzania”. Tomasz dodaje przy tym, że taka droga powstania „nie dotyczy innych form”, co można by interpretować jako tezę dopuszczającą możliwość powstawania nowych gatunków zwierząt (FFSS) na drodze spontanicznej aktualizacji potencjalności materii³¹.

Ktoś mógłby jednak powiedzieć, że Tomaszowi chodzi w tym miejscu o powstanie FFSS należących do już istniejących rodzajów naturalnych, co nie dotyczyłoby powstawania nowych gatunków. I rzeczywiście na innym miejscu Tomasz stwierdza, że „pierwsi przedstawiciele (*primae hypostases*) [gatunków] są bezpośrednio stworzeni przez Boga: tak jak pierwszy człowiek, pierwszy lew i inne”³². Co ciekawe, w tym samym miejscu Tomasz podkreśla jednocześnie, że stworzenie nie może być przyczyną, czy też „posiada[ć] przyczynowość ponad całym gatunkiem, tak jak słońce jest przyczyną w zrodzeniu człowieka i lwa”, co po raz kolejny przywołuje pytanie o charakter przyczynowości ciał niebieskich (zob. przypis 29 powyżej). Jeśli uznać, że są one przyczynami wtórnymi, z przytoczonych słów Tomasza wynikałoby, że mogą one być przyczynami powstania całych klas bytów (nowych gatunków).

Wszystko to wskazuje na złożoność zagadnienia, które nie znajduje w dziełach Tomasza jednoznacznej i pewnej odpowiedzi (interpretacji). Stąd ogólne stwierdzenie Chaberka przypisujące Akwinacie tezę zakładającą, że „kształtowanie świata na przestrzeni czasu” jest w pełni „nadprzyrodzonym” i „bezpośrednim” działaniem Boga wydaje się być daleko idącym uproszczeniem³³.

³¹ *STh*, I q. 90 a. 2 co.

³² *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 co.

³³ W ostatnim czasie, na łamach czasopisma *Nova et Vetera* ukazał się artykuł mojego autorstwa poświęcony w części kwestii koncepcji *rationes seminales* Augustyna oraz jej interpretacji w myśli Tomasza z Akwinu („The Metaphysics of Evolution: From Aquinas’ Interpretation of Augustine’s Concept of Rationes Seminales to the Contemporary Thomistic Account of Species Transformism”, *Nova et Vetera* 18, nr 3 (2020): 945–972). W moim artykule „What Do God and Creatures Really Do in an Evolutionary Change?” (475–477) rozważam możliwość konieczności bezpośredniej interwencji Boga dla zajścia zmiany specjacyjnej. Jej istotą miałyby być nadanie przez Boga jedności złożonej sieci związków przyczynowo-skutkowych w ramach tejże zmiany. Odnośnie do roli przyczynowości ciał niebieskich w ujęciu Tomasza, także w kontekście ewolucji biologicznej, zob. Brian T. CARL, „Thomas Aquinas on the Proportionate Causes of Living Species”, *Scientia et Fides* 8, nr 2 (2020): 223–248.

SUBSTANCJALIZM
ARYSTOTELESOWSKO-TOMISTYCZNY

Przechodząc na grunt rozważań o charakterze ściśle metafizycznym chciałbym najpierw poruszyć kwestię zarzutów ze strony Chaberka odnośnie do mojego rozumienia substancji, zarówno w aspekcie jednostkowym, jak i w aspekcie przynależności gatunkowej. Przyznaję, że moje stanowisko w tej kwestii przedstawione w posłowniu nie jest w pełni klarowne i precyzyjne³⁴. W związku z tym chciałbym wyraźnie zaznaczyć, że przez substancję rozumiem samodzielnie (w odróżnieniu od przypadłości i części) istniejące indywiduum³⁵. Tak rozumiana substancja materialna — metafizycznie rzecz ujmując — jest złożeniem MP oraz FS, która jest zasadą aktualizującą materię i decyduje o tym, że dany byt jest tym, czym jest. Dodatkowo, substancja jest dookreślana przez formy przypadłościowe (FFPP), które modyfikują ją, „idąc” za FS i mając w stosunku do niej charakter „uzupełniająca” (*STh* I q. 7 a. 3 co.)³⁶. Jeśli chodzi o przynależność gatunkową, w myśl esencjalizmu arystotelesowsko-tomistycznego decyduje o niej to, że FS danego bytu jednostkowego jest zawsze FS określonego typu, co sprawia, że cechują go pewne ściśle określone cechy charakterystyczne oraz dyspozycje, tj. zasady ruchu i spoczynku (zmienności i stałości), akcji i reakcji³⁷. A zatem gatunki istnieją realnie, jednak nie jako odrębne byty, lecz jako konkretne sposoby bycia i działania, zrealizowane w zanurzonych w czasie i przestrzeni, indywidualnych i podlegających zmianom substancjach. Tak rozumiany realizm gatunkowy jest zasadniczo różny zarówno od

³⁴ Między innymi ze względu na ograniczenie dotyczące objętości tekstu oraz jego popularno-naukowy charakter.

³⁵ Zob. *STh*, I q. 3 a. 5 ad 1. Tak rozumianą „substancję pierwszą” (*substantia prima*) należy odróżnić od „substancji drugiej” (*substantia secunda*), którą jest natura w znaczeniu ogólnym.

³⁶ Z teologicznego punktu widzenia, każdy byt jednostkowy jest realizacją idei wzorczej w umyśle Boga: „Jako wzorzec, idea odnosi się do wszystkiego, co Bóg czyni w tym czy innym czasie” (*STh*, I q. 15 a. 3 co.). Egzemplaryzm w ujęciu Akwinaty ma zatem charakter jednostkowy, a nie gatunkowy. Należy przy tym podkreślić, że idee wzorcze w Bogu nie są tożsame z FFSS poszczególnych bytów. Zob. Gregory T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2008).

³⁷ Punktem wyjścia dla tak rozumianego, metafizycznego ujęcia umiarkowanego realizmu co do gatunków, jest zmysłowa obserwacja przyrody wskazująca na to, że pewne zestawy bytów jednostkowych posiadają tę samą strukturę, lub lepiej ten sam zestaw kluczowych cech decydujących o ich indywidualnej tożsamości (przez co jedno i to samo indywiduum nie może zmienić przynależności gatunkowej). W związku z tym nazwy ogólne, które nadajemy na podstawie odkrycia określonej struktury czy też zestawu cech, wyrażają istotę bytów jednostkowych, które klasyfikujemy jako odrębną kategorię systematyczną.

skrajnie realistycznego stanowiska szkoły platońskiej, w której uniwersalia jakimi są gatunki traktuje się jako odrębne byty, jak również od nominalizmu, który traktuje je jako użyteczne fikcje.

Stanowisko Chabierka w tej kwestii wydaje się sugerować, że byty należące do tego samego gatunku posiadają numerycznie jedną FS, która jest w nich obecna, przy czym brak w jego rozumowaniu wyjaśnienia na czym owo „bycie w” miałyby polegać. Za taką interpretacją zdaje się przemawiać wprowadzone przez Chabierka rozróżnienie na „formę indywidualną danego bytu, [którą] zmieniają [...] różnorakie zmiany przypadłościowe” oraz „formę substancjalną [...] [która] trwa [w nim jako to, co] niezmienione”, wraz z towarzyszącą konstatacją mówiącą, że „forma substancjalna danego gatunku istnieje realnie w każdym indywiduum”³⁸. Stwierdzenie to świadczy o zupełnym niezrozumieniu tego, czym jest umiarkowany realizm, w myśl którego nie istnieje taka kategoria jak FS gatunku, a jeden i ten sam byt nie może posiadać dwóch form: indywidualnej i substancjalnej czy też gatunkowej (jakkolwiek należałoby je rozumieć, Chaberek nie podaje jasnej definicji).

W tym samym duchu — odrzucając koncepcję makroewolucji biologicznej — Chaberek definiuje ją jako „powstanie zupełnie nowych form substancjalnych takich jak kot, orzeł czy wieloryb”³⁹. Podobny sposób myślenia widoczny jest także w jego krytyce teizmu ewolucjonistycznego w oparciu o przykład śmierci kury, gdzie Chaberek twierdzi, że śmierć pojedynczej kury nie zmienia gatunku kurzego⁴⁰. Należy zgodzić się, że śmierć pojedynczej kury nie zmienia treści, którą rozpoznajemy w poszczególnych kurach, tworząc pojęcie kury. Nie wynika z tego jednak, że niezmiennosc treści pojęcia „kura” domaga się istnienia FS gatunku kura, różnej od indywidualnych FFSS poszczególnych kur. Błąd Chabierka polega w tym miejscu na hipostazowaniu pojęć oraz przypisywaniu formie substancjalnej cech powszechnika. W ten sposób jego myśl wykazuje zbieżność ze stanowiskiem Platona, czego Chaberek pragnie za wszelką cenę uniknąć⁴¹.

³⁸ CHABEREK, „Skąd”, 205–206.

³⁹ Tamże, 207.

⁴⁰ Tamże, 205.

⁴¹ Warto odwołać się w tym miejscu do ujęcia tej kwestii zaproponowanego przez Giovanniego Reale, które jeszcze wyraźniej uwypukla błąd Chabierka: „Należy podkreślić, że arystotelesowskie *eidos* ma dwa aspekty: jednym z nich jest aspekt *ontologiczny* [...], drugim jest aspekt, który można by nazwać *logicznym*. Stagiryta nie badał i nie precyzował tych dwóch aspektów i zachodzących między nimi różnic, ale w różnych wypadkach przechodził nieświadomie od jednego do drugiego. My, także z racji językowych, lepiej niż on zauważamy różnice i dlatego w poszczególnych przypadkach *eidos* musimy tłumaczyć na dwa różne sposoby: raz jako *formę*, kiedy

W tym kontekście, należy przywołać jeden z kluczowych zarzutów ze strony Chabereka wobec mojego stanowiska: „Błąd ten popełnia Tabaczek, który wprost odrzuca istnienie formy substancjalnej w poszczególnych indywidualach. W jego ujęciu forma substancjalna istnieje w umyśle Boskim, natomiast w poszczególnych bytach realizuje się jedynie w postaci zmiennych form indywidualnych”⁴². Formułując ten zarzut Chaberek odnosi się do następującego stwierdzenia odnośnie do FFSS, które pojawia się w moim posłowie: „Formy te są realizacją egzemplarycznych idei w umyśle Boga”⁴³. Odpowiadając pragnę zauważyć, że po pierwsze, Chaberek przypisuje mi tezę, której nie głoszę. Powiedzenie, że FFSS są realizacjami idei w umyśle Boga nie jest równoważne stwierdzeniu, że istnieją one w umyśle Bożym. Po drugie, argument mojego adwersarza opiera się na wprowadzonym przez niego błędnym rozróżnieniu zhipostazowanych FFSS oraz form indywidualnych, które nakłada na moją koncepcję FS⁴⁴.

W kontekście definicji substancjalizmu, pragnę zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny szczegół argumentacji Chabereka. Zupełnie niezrozumiałe jest według mnie to, jak należałoby interpretować tezę mówiącą, że „zmiany przypadłościowe zmieniają formę indywidualną danego bytu”⁴⁵. W klasycznej wersji substancjalizmu każdy byt posiada numerycznie jedną i indywidualną FS, która w żaden sposób nie ulega zmianie przez cały czas trwania (istnienia) danego bytu. Zmieniać mogą się jedynie jego formy przypadłościowe. Dodatkowo, Chaberek ulega w tym miejscu powszechnemu dziś błędowi orzekania na temat przyczynowości w post-Humowskich kategoriach sprawczości zdarzeń (*events*). W jego ujęciu tym, co zmienia „formę

indziej jako *gatunek*. Jeśli chodzi o ontologiczny aspekt *eidōs*, to znaczy o formę, to Arystoteles ma rację, gdy mówi, że nie jest ona ogółem. A *eidōs* w sensie logicznym, *eidōs* jako gatunek? Oczywiście gatunek jest niczym innym jak *eidōs*, o ile jest ono pomyślane przez umysł ludzki. Można by zatem zupełnie dobrze powiedzieć, że jako struktura ontologiczna i zasada metafizyczna *eidōs* nie jest ogółem; natomiast jako pomyślane i wyabstrahowane przez ludzki umysł staje się powszechnikiem. Powtórzmy jednak, że Arystoteles, zatroskany o podkreślenie pierwszego punktu widzenia, nie uwypuklił drugiego” (Giovanni REALE, *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Arystoteles*, tłum. Edward Iwo Zieliński [Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996], 424).

⁴² CHABEREK, „Skąd”, 205–206.

⁴³ TABACZEK, Posłowie, 236.

⁴⁴ Nawiasem mówiąc, zarzuty, które stawia Chaberek wzajemnie się wykluczają. Krytykując moje stanowisko stwierdza, że oddziela formę indywidualną od substancjalnej, umieszczając tę ostatnią w Bogu. Jednocześnie utrzymuje, że jest to ten sam błąd, który popełniają teistyczni ewolucjoniści utożsamiając formę indywidualną i FS w porządku immanentnym świata stworzonego.

⁴⁵ CHABEREK, „Skąd”, 205.

indywidualną” bytu są „zmiany przypadłościowe”. Język ten jest zupełnie obcy klasycznej filozofii, w której sprawczość (bycie przyczyną) mieści się w domenie bytów (substancji), a nie zdarzeń.

ANALOGICZNY CHARAKTER BYCIA SUBSTANCJĄ

Kolejnym istotnym aspektem stanowiska Chabereka względem substancjalizmu jest kwestia rozumienia analogicznego charakteru bycia substancją. W punkcie wyjścia Chaberek podkreśla, że ten fakt pomaga nam odróżnić substancje od „rzeczy”, które „ciężko nazwać substancjami w metafizycznym sensie”⁴⁶. Z toku dalszej części wywodu mojego adwersarza wnioskuję, że metafizycznie nieprecyzyjny i kolokwialny termin „ciężko nazwać” jest pochodną rozumienia przez niego analogii jako kryterium wyłączającego. W efekcie, wydaje się, że w ontologii zaproponowanej przez Chabereka mamy do czynienia z dwiema odrębnymi klasami bytów materialnych. Są to substancje oraz „rzeczy”, które substancjami nie są. Oczywiście, natychmiast pojawia się pytanie o status metafizyczny „rzeczy”. Jeśli nie są substancjami to czym są? Niestety Chaberek nie precyzuje tej jakże istotnej kwestii.

Bardziej wnikliwy czytelnik zauważy zapewne, że w swoich poglądach na ten temat Chaberek wydaje się podążać za stanowiskiem grupy filozofów przyrody klasycznej proveniencji, którzy proponują, aby status substancji przypisać jedynie organizmom żywym (człowiek, zwierzęta, rośliny) oraz cząstkom elementarnym. Przykładem może być Andrew G. van Melsen, który przyjmując za kryterium substancjalności naturalną spójność w przestrzeni i czasie stwierdza, że wszystkie byty nieożywione na poziomach organizacji wyższych niż poziom cząstek elementarnych są agregatami tych ostatnich⁴⁷. Ontologii Chabereka brak precyzji właściwej stanowisku van Melsena oraz jasnego określenia statusu bytów, które klasyfikuje jako „rzeczy” nie będące substancjami. Negacja statusu bycia substancją w odniesieniu do cząstek elementarnych — Chaberek stwierdza, że „są [...] elementami, czyli zaprzeczeniem substancji” — stawia pod znakiem zapytania ontologiczny status ich kombinacji w przyrodzie nieożywionej⁴⁸. To samo

⁴⁶ Ibid., 206.

⁴⁷ Zob. Andreas G. M. van MELSEN, *Filozofia przyrody*, tłum. Sylwester Zalewski (Warszawa: Pax, 1963), 195–226.

⁴⁸ CHABEREK, „Skąd”, 207.

pytanie dotyczy zwierząt niższych i roślin, którym Chaberek (w odróżnieniu od van Melsena) także odmawia statusu bycia substancją.

Wracając do kwestii zakresu klasy bytów o charakterze substancji, Chaberek dochodzi najpierw do wniosku, że stanowi ona w zasadzie zbiór jednoelementowy. Jediną substancją „w najprawdziwszym sensie” jest Bóg. Przyznając Bogu status substancji, Chaberek — odwołując się do neoplatonickiej doktryny partycypacji — decyduje się jednocześnie rozszerzyć zbiór substancji w zasadzie na wszystkie byty, stwierdzając, że „wszystko inne jest substancją jedynie przez uczestnictwo”. Nie precyzuje przy tym, w czym i w jaki sposób owo „wszystko inne” (jakkolwiek należy rozumieć znaczenie i zakres tego kolokwialnego terminu) miałyby uczestniczyć.

W kolejnych krokach swojego rozumowania Chaberek decyduje się ponownie zawęzić klasę substancji. Stwierdzając najpierw (bez żadnych odnośników tekstualnych), że według Tomasza klasa substancji „rozciąga się od aniołów przez człowieka, zwierzęta, rośliny do związków i elementów”, dodaje, że „elementy są substancjami jedynie w bardzo słabym sensie, do tego stopnia, że właściwie nie można ich nazwać substancjami”⁴⁹. A zatem substancjami byłiby aniołowie, wszystkie byty ożywione oraz wszystkie byty nieożywione (związki) poza elementami (ziemia, woda, powietrze, ogień)⁵⁰.

Jednak Chaberek na tym nie poprzestaje. Idąc dalej stwierdza, że „Prawdziwymi substancjami na poziomie bytów złożonych są dopiero rośliny, a jeszcze ściślej, dopiero gatunki tak zwanych zwierząt wyższych lub tak zwane gatunki doskonałe (Tomasz podaje przykłady lwa i człowieka, można więc wnosić, że chodzi mu o wszystkie ssaki, zapewne również ptaki i gady)”⁵¹. Okazuje się zatem, że substancjami są według Tomasza (przynajmniej w ujęciu Chabereka) jedynie ssaki, które należy zaliczyć do „gatunków doskonałych” (przy czym w tekście Chabereka brak wyjaśnienia na czym owa doskonałość miałyby polegać)⁵². Chaberek mniema, że są nimi także

⁴⁹ Tamże. Mówiąc o związkach Chaberek nie precyzuje, o jakie związki chodzi. Jak wiadomo kategoria związków w nomenklaturze średniowiecznej nie jest tożsama ze współczesnym pojęciem związku chemicznego czy biochemicznego. Po raz kolejny Chaberek zostawia nas bez koniecznej definicji.

⁵⁰ Zapewne Chaberek zalicza elementy do klasy „rzeczy” nie będących substancjami. Po raz kolejny nie wykorzystuje okazji do tego, aby określić ich status metafizyczny (ontologiczny).

⁵¹ CHABEREK, „Skąd”, 206.

⁵² Tomasz zdaje się definiować wspomnianą doskonałość w odniesieniu do różnorodności organów: „zwierzęta doskonałe mają największą różnorodność organów, rośliny zaś najmniejszą” (CG, lib. 2 cap. 72; zob. także *STh*, I q. 76 a. 5 ad 3; *STh*, I q. 76 a. 8). Trzeba przyznać, że tak zdefiniowane kryterium jest mało precyzyjne.

ptaki i gady, nie dowiadujemy się jednak na jakiej podstawie należy tak twierdzić. Odwołując się do kryteriów określoności, oddzielenia i niepodzielności jako decydujących o byciu substancją⁵³, Chaberek nie mówi w jaki sposób należy je zastosować do określenia statusu ontologicznego tych oraz innych typów bytów materialnych. Zarówno bowiem w odniesieniu do wszystkich gatunków roślin i zwierząt, jak również artefaktów, agregatów, a nawet elementów, możemy jak najbardziej mówić o stopniach określoności, oddzielenia i niepodzielności. Stąd odmowa przez Chaberkę części z tych bytów statusu bycia substancją jest arbitralna i nieuzasadniona⁵⁴.

Chaberek dodaje, że rozróżnienie, które przypisuje Akwinacie dotyczy „bytów złożonych” jednak nie tłumaczy o jaką złożoność chodzi. Czy o opisywaną przez nauki empiryczne złożoność mereologiczną, tj. złożoność artefaktów i agregatów z prostych bytów nieożywionych oraz złożoność organizmów żywych z organów, tkanek, komórek, biomolekuł, etc., czy też złożoność metafizyczną? W przypadku złożoności mereologicznej — pomijając kwestię sprzecznego ze stanowiskiem arystotelesowsko-tomistycznym redukcjonowania bytów złożonych do sumy ich części — granica zaproponowana przez Chaberkę jest arbitralna i nacechowana ignorancją w stosunku do nauk szczegółowych. Na jakiej podstawie mielibyśmy bowiem uznać, że gady są jeszcze substancjami (tzn. są wystarczająco złożone, aby posiadać status bycia substancją), podczas gdy płazy, ryby, zwierzęta niższe, oraz agregaty bytów nieożywionych już nimi nie są? W przypadku złożoności w rozumieniu metafizycznym, należy zauważyć, że Tomasz uznaje za złożony każdy byt, w którym MP jest aktualizowana przez FS (zob. *De ente*, cap. 2). W związku z tym, każdy materialny byt przygodny posiada według niego status substancji (bądź agregatu substancji w przypadku mieszanin i artefaktów), w świetle czego wprowadzone przez Chaberkę ograniczenie i podział na substancje i „rzeczy”, które nimi nie są okazuje się po raz kolejny podziałem arbitralnym i pozbawionym wszelkich racji wyjaśniających (przypomnijmy, Chaberek nie wyjaśnia statusu ontologicznego „rzeczy” nie będących substancjami)⁵⁵.

⁵³ CHABEREK, „Skąd”, 206.

⁵⁴ Innymi słowy, definiując substancję jako to, „co jest najbardziej określone, najbardziej oddzielone i niepodzielne”, oraz byty, które substancjami nie są jako „najbardziej podzielne, zmieszane i nieokreślone”, Chaberek nie precyzuje granic określoności, bycia oddzielnym od innych bytów i niepodzielności, które w jego mniemaniu wyznaczają zakres klasy substancji.

⁵⁵ Znaczący myśli Tomasza z Akwinu zgodnie przyznają, że poza człowiekiem, wszystkimi zwierzętami i roślinami oraz cząstkami elementarnymi (elementami) status substancji posiadają jego zdaniem także — cechujące się wewnętrzną spójnością — agregaty tych ostatnich, takie jak np. brąz. W *In De an.* I lect. 1 (§ 218) Akwinata przyznaje status substancji bytom nieożywo-

W konsekwencji, próbując odwołać się do analogii partycypacji (wewnętrznej atrybucji) zastosowanej przez Tomasza w refleksji teologicznej, Chaberek doprowadza do jej załamania. Analogia ta polega bowiem na tym, że określona cecha (doskonałość) analogatu głównego jest obecna (w pewnym stopniu) w analogatach pochodnych. W przypadku doskonałości jaką jest status bycia substancją, w nawiązaniu do analogii bytu (*analogia entis*) w ujęciu Akwinaty, należałoby stwierdzić, że coś z doskonałości Boga, który jest substancją konieczną, „pierwszą i prostą” (*De ente*, cap. 1), można przypisać wszystkim bytom przygodnym⁵⁶. Tymczasem Chaberek rozumie analogię jako narzędzie pozwalające mu odróżnić wąską klasę bytów, którym przysługuje status bycia substancją od pozostałych bytów, które klasyfikuje jako „rzeczy”, nie będące substancjami. Przy czym — powtórzmy to raz jeszcze — bez odpowiedzi pozostaje pytanie o to czym owe „rzeczy” w zasadzie są⁵⁷.

nym: „Człowiek bowiem i drewno, i kamień są ciałami naturalnymi, dom zaś albo siekiera są ciałami sztucznymi. Substancjami w sposób bardziej oczywisty są ciała naturalne niż ciała sztuczne, ponieważ ciała naturalne są zasadami ciał sztucznych”. Zob. także Edward FESER, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction* (Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014), 164–171; Eleonore STUMP, „Substance and Artifact in Aquinas’s Metaphysics”, w: *Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga*, red. Thomas M. Crisp, Matthew Davidson, David Vander Laan (Dordrecht: Springer, 2006), 63–80; Michael J. DODDS, *The Philosophy of Nature* (Oakland, CA: Western Dominican Province, 2010), 29–39. W tym świetle ontologia zaproponowana przez Chaberkę istotnie odbiega od Tomaszowej.

⁵⁶ Przypisując Bogu status bycia substancją nie można zapominać, że w rozumieniu Tomasza z Akwinu Bóg jest jednocześnie poza wszelkimi kategoriami, włączając kategorie rodzajowe, w tym także rodzaj substancji: „Bóg nie należy do rodzaju substancji” (*Deus non est in genere substantiae*) (*STh*, I q. 3 a. 5 ad 1). Innymi słowy, status bycia substancją w przypadku Boga jest nieporównywalny ze statusem bycia substancją jakiegokolwiek bytu przygodnego.

⁵⁷ W swojej argumentacji Chaberek przytacza szereg przykładów z dziedziny chemii oraz fizyki (zmiany stanu skupienia, krystalizacja), posługując się przy tym niespójną i nieprecyzyjną terminologią. Odmawiając statusu substancji bytom, które klasyfikuje jako „elementy” oraz „związki” chemiczne — w zaproponowanej przez niego ontologii zapewne należą one do klasy „rzeczy” — Chaberek twierdzi, że mogą w nich jednocześnie zachodzić zmiany przypadłościowe (zob. CHABEREK, „Skąd”, 206). Pamiętając o tym, że FFPP pełni funkcję dookreślającą FFSS, łatwo dostrzec wewnętrzną sprzeczność takiego stanowiska. Chaberek odwołuje się także do kategorii emergencji, po raz kolejny bez próby wyjaśnienia, co przez nią rozumie. Taka postawa wskazuje na sporą dozę ignorancji ze strony mojego adwersarza odnośnie do złożonych studiów metafizycznych z dziedziny filozofii chemii oraz koncepcji emergencji, zwłaszcza w kontekście debaty nad metafizycznymi kryteriami statusu bycia substancją w rozumieniu współczesnych nauk przyrodniczych. Zob. Howard ROBINSON, „Substance”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020), red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/substance/>; Józef ZON, „Substancja (w naukach przyrodniczych)”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18 (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013), kol. 1146.

GATUNEK NATURALNY A BIOLOGICZNE KATEGORIE SYSTEMATYCZNE

Warto w tym miejscu wspomnieć o pojawiającej się w tekstach Chabereka alternatywnej taksonomii, w której odwołuje się do kategorii tzw. „gatunku naturalnego”, definiując go w następujący sposób:

Jest to rodzaj bytów ożywionych, taki jak kot, pies, koń i niedźwiedź. W perspektywie teologicznej gatunki naturalne można uznać za rodzaje wspomniane w biblijnym opisie stworzenia w Księdze Rodzaju. W kontekście metafizycznym gatunek naturalny to organizmy posiadające tę samą naturę. W tym sensie Akwinata definiuje naturę jako „istotę rzeczy w odniesieniu do jej działania” (*De ente*, cap. 1). W tej samej metafizycznej perspektywie gatunek naturalny może być rozumiany jako fizyczna realizacja (lub przykład) gatunku metafizycznego bytu ożywionego, składającego się z formy substancjalnej i materii. W perspektywie biologicznej gatunek naturalny stanowią organizmy zaliczane do jednej grupy taksonomicznej na poziomie rodziny lub rodzaju⁵⁸.

Nie wnikając w zawłość i trudności metafizyczne tej definicji (m.in. definiowanie gatunku jako rodzaju, zbioru kolektywnego, czy też w odniesieniu do dwóch odrębnych poziomów taksonomicznych rodziny i rodzaju), należy zauważyć, że koncepcja gatunków naturalnych zyskała popularność w kręgach teologów katolickich zajmujących się teorią ewolucji na przełomie XIX i XX w., w kontekście sporej dozy sceptycyzmu Kościoła względem ewolucjonizmu i negatywnej oceny stanowiska teologów takich jak Augustin Zahm CSC (1851–1921) czy Marie-Dalmace Leroy OP (1828–1905). Po roku 1950, a zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, gdy klimat dialogu teologii z naukami szczegółowymi się zmienił, teoria naturalnych gatunków została odrzucona jako nie dająca się pogodzić z danymi nauk biologicznych. Oznaczałaby bowiem „zamrożenie” dyskusji o wszelkich zmianach ewolucyjnych na poziomie rodzin czy rodzajów organizmów, co wydaje się być sprzeczne z zapisem kopalnym. Za koncepcją naturalnych gatunków opowiedzieli się między innymi: Erich Wasmann, Hermann Muckermann, Joseph Gredt, Richard P. Phillips, Mortimer Adler, Anthony C. Cotter oraz Charles Kingsley⁵⁹.

⁵⁸ Michał CHABEREK, „Tomasz z Akwinu a teistyczny ewolucjonizm”, *Zeszyty Naukowe KUL* 59 (2016): 61–62. Zob. także CHABEREK, „Skąd”, 204, 212, przypis 19.

⁵⁹ James Hofmann analizuje historię pojęcia „gatunku naturalnego” podając odwołania do dzieł wszystkich autorów wspomnianych w tekście głównym. Zob. James R. HOFMANN, „Erich Wasmann, S.J.: Natural Species and Catholic Polyphyletic Evolution during the Modernist Crisis”, *Journal of Jesuit Studies* 7 (2020): 244–262. Chaberek odwołując się do tej samej kategorii gatunku naturalnego nie odnosi się do jej historycznych źródeł oraz krytycznej oceny. W zbioro-

SKĄD POCHODZĄ FFSS PIERWSZYCH PRZEDSTAWICIELI
NOWYCH GATUNKÓW?

Przechodząc do filozoficznych aspektów związanych z teologią stworzenia w jej odniesieniu do teorii ewolucji, chciałbym odnieść się do pytania, które Chaberek stawia w tytule swojej polemiki, mianowicie do pytania o to „Skąd pochodzą nowe formy substancjalne?”. Sam sposób postawienia problemu przez mojego adwersarza jest nieadekwatny, wskazując raz jeszcze na błędne rozumienie przez niego umiarkowanego realizmu. Chaberek ma tu z pewnością na myśli pochodzenie „FFSS gatunków”, o których powiedzieliśmy już, że nie istnieją jako odrębna kategoria ontyczna w systemie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Mając na względzie przedmiot sporu proponuję zatem aby zmodyfikować pytanie, stawiając w centrum kwestię pochodzenia FFSS pierwszych przedstawicieli nowych gatunków biologicznych.

Próbując odpowiedzieć na tak postawione pytanie należy najpierw odnieść się do kwestii pochodzenia nowych FFSS w zmianach substancjalnych, w których powstają byty należące do już istniejących gatunków. Ponieważ FS decyduje o tożsamości i sposobie funkcjonowania jednostkowego bytu materialnego, dla Tomasza staje się oczywistym, że nowe FFSS są aktualizacjami potencjalności materii. Akwinata używa tu pojęcia „wydobywania” czy „wyprowadzania” (łac. *educere*) FFSS z potencjalności materii pierwszej w zmianie substancjalnej: „ściśle mówiąc, forma nie staje się w materii, ale wywodzi się z możliwości materii [*de materiae potentia educatur*]” (*De pot.*, q. 3 a. 8 co.)⁶⁰. Zadając pytanie o przyczynę sprawczą tego procesu (zmiany) Akwinata odróżnia dwa poziomy sprawczości wspominając o: (1) działaniu „zasady niecielesnej, od której forma zależy istotowo” (w domyśle zasadą tą jest Bóg), oraz (2) sprawczości „cielesn[ego] czynnik[a] działając[ego], którego działanie polega na wprawianiu w ruch” (*De pot.*, q. 5 a. 1 co.). A zatem, FFSS nowo powstających bytów, choć ich ostateczną i pierwszą przyczyną jest Bóg, nie są przez niego „wyprowadzane” z potencjalności materii bezpośrednio, lecz za pośrednictwem przyczyn wtórych⁶¹.

wej publikacji przygotowywanej w ramach grantu dotyczącego katolickiego ujęcia ewolucjonizmu (kierownikiem jest Nicanor Austriaco OP z Providence College, RI, USA) ukaże się mój artykuł zatytułowany „Essentialist and Hylomorphic Notion of Species and Species Transformation”. Zwracam w nim uwagę na aktualność stanowiska esencjonalistycznego w złożonej debacie dotyczącej definicji gatunku biologicznego (publikacja planowana na rok 2021).

⁶⁰ Zob. także *De pot.*, q. 3 a. 4 ad 7, ad 14; *De pot.*, q. 3 a. 8 ad 10.

⁶¹ „Niższe cielesne czynniki [...] przystosowują [*disponunt*] materię i wyprowadzają formy z możliwości materii [*educunt formam de potentia materiae*]. Formy więc rzeczy zrodzonych za-

Przenosząc ten ogólny model na grunt filozofii biologii oraz zmian zachodzących wewnątrz linii rozwojowych organizmów żywych należy stwierdzić, że rozmnażając się nie przekazują one swojej własnej jednostkowej formy substancjalnej (przystałyby wówczas istnieć), nie kopiują jej też ani nie pomnażają, lecz działając (celowo) jako przyczyny sprawcze „wydobywają” („wyprowadzają”) FS właściwą określone mu gatunkowi biologicznemu, do którego należą, z potencjalności materii. Dzieje się to na drodze zmiany substancjalnej, której skutkiem jest powstanie nowego organizmu żywego. W przypadku rozmnażania płciowego zmiana ta polega na połączeniu gamet, tj. zapłodnieniu, w wyniku którego przestają one istnieć, a zaczyna istnieć nowy organizm. Zważywszy na to, że gamety są odrębnymi bytami można zasugerować, iż są one *de facto* przyczynami wtórnymi (instrumentalnymi) w odniesieniu do organizmów rodzicielskich.

Biorąc pod uwagę idące za myślą Augustyna przekonanie Tomasza o tym, że nowego rodzaju byty (pierwsze egzemplarze nowych gatunków) powstają na skutek zmian w obrębie już istniejącej materii, należy podkreślić, że ich FFSS są także „wyprowadzane” z potencjalności tejże materii⁶². Jeśli założymy, że u podstaw uformowanej materii znajduje się MP rozumiana jako czysta potencjalność, zakres FFSS, które mogą być „wyprowadzone” jest również, przynajmniej w pewnym sensie, nieograniczony (w rzeczywistości ograniczeniem jest dyspozycja MP o czym więcej poniżej). Propozycja Cha-

leżą w sposób naturalny od rzeczy rodzących ze względu na to, że są wyprowadzone z możliwości materii, a nie ze względu na istnienie absolutne [w tym aspekcie są zależne od Boga]” (*De pot.*, q. 5 a. 1 co.). W *Super Sent.*, lib. 2. d. 1 q. 1 a. 4 ad 4, w polemice z (1) stanowiskiem zakładającym „ukrycie” (*latitationem*) form w materii i stwierdzającym, że „powstawanie następuje jedynie przez łączenie i rozdzielanie lub przez zmianę [*alterationem*]” oraz z (2) platonizującą opinią Awicenny, który twierdził, „że wszystkie formy pochodzą od inteligencji, zaś sprawca naturalny wyłącznie przygotowuje materię do przyjęcia formy”, Tomasz opowiada się za (3) rozwiązaniem Arystotelesa zgodnie z którym „wszystkie formy są w możliwości w materii pierwszej, jednak nie w akcie, jak mówili zwolennicy ukrycia [form]. Ponadto, sprawca naturalny wytwarza nie tyle formę, lecz złożenie, sprowadzając materię z możliwości do aktu. Ów sprawca naturalny jest narzędziem samego Boga działającego, który zarówno utwierdził [*condidit*] materię, jak i formie dał [czynną] możliwość [aktualizowania]. Stąd, podtrzymując tę opinię, nie należy twierdzić, że rodzący stwarza formę, ani że czyni cokolwiek z niczego. Nie czyni bowiem formy, lecz byt złożony [*compositum*]”.

⁶² Czynniki sprawczymi są tu Bóg oraz przyczyny wtóre, których działanie (szeroko rozumiany ruch) prowadzi do zmiany substancjalnej, w której wspomniana FS nowego typu jest „wyprowadzona” z potencjalności materii. Nie jest zatem prawdą, że w moim ujęciu „forma substancjalna wyskakuje jak królik z kapelusza, gdy tylko materia nabierze odpowiedniej dyspozycji, [gdzie] czynnikiem aktywnym (aktualizującym) nie jest już forma [...] lecz materia” (CHABEREK, „Skąd”, 209).

berka, który wydaje się twierdzić, że powstanie nowego gatunku wymaga stworzenia przez Boga *ex nihilo* nowej „FS gatunku”, która zaczyna formować liczne jednostki nowopowstałego gatunku, jest skrajnie platońska, a przez to obca myśli arystotelesowsko-tomistycznej. Co więcej, nawet jeśli założymy, że do powstania pierwszego przedstawiciela nowego gatunku konieczna jest bezpośrednia interwencja Boga — co, jak widzieliśmy powyżej, jest przedmiotem rozważań zarówno Augustyna jak i Tomasza — interwencję tę należy rozumieć jako aktualizację materii, tj. „wyprowadzenie” pierwszej FS nowego typu z potencjalności materii, nie zaś stworzenie jej *ex nihilo*⁶³.

Wspomniane powyżej rozróżnienie dwóch poziomów sprawczości pomaga zaadaptować w kontekście zmian specjacyjnych istotny aspekt stanowiska Tomasza, dotyczący rozróżnienia między byciem przyczyną „wyprowadzenia” określonego typu FS z potencjalności materii w porządku przyczyn wtórych, a byciem przyczyną (pierwszą) określonego gatunku *per se* (traktowanego jako uniwersale). Akwinata zauważa, że w zrodzeniu potomka tego samego gatunku organizmy rodzicielskie — będąc przyczynami tego, że FS właściwa gatunkowi, do którego należą „jest w materii, tzn., że ta materia nabywa tę formę” — nie są jednocześnie przyczyną tego typu FFSS rozumianych *per se* (jako takich). W przeciwnym razie, w aspekcie uniwersalnym określonego typu organizmów którego są przedstawicielami, byłiby przyczynami samych siebie. Innymi słowy, podczas gdy „stawanie się skutku zależy od przyczyny sprawczej” materialnej (cielesnej), FS nowopowstałego bytu (jako należącego do określonego typu substancji) oraz jego istnienie są zależne od sprawczości przyczyny niecielesnej, od której zależą istotowo. Przyczyną tą jest Bóg⁶⁴.

⁶³ Wyjątkiem jest tutaj rzecz jasna powstanie człowieka, którego FS (dusza rozumna) jest istotnie stworzona *ex nihilo* w momencie jego poczęcia, przede wszystkim ze względu na jej kluczowe dyspozycje wolitywne i intelektualne, które transcendują materię (rozumianą nie tyle w odniesieniu do MP co raczej w odniesieniu do cielesności), oraz na jej status odrębności substancjalnej (tj. możliwości subzystowania w stanie, w którym nie aktualizuje ona MP w organicznym ciele ludzkim). Zob. *De pot.*, q. 3 a. 8 ad 7.

⁶⁴ „Gdy dwie rzeczy są tego samego gatunku, to jedna nie może sama przez się być przyczyną formy drugiej rzeczy, o ile jest taką właśnie formą, bo gdyby nią była, byłaby przyczyną własnej formy, jako że obie formy mają tę samą naturę gatunkową; może jednak być przyczyną tego typu formy powodując, że ona jest w materii, tzn. że ta materia nabywa tę formę: i to znaczy być przyczyną stawania się; tak np. człowiek rodzi człowieka, a ogień nieci ogień. I dlatego kiedykolwiek naturalny skutek w naturalny sposób przyjmuje działanie czynnika nań działającego według tego samego sposobu i gatunku, w jakim znajduje się w przyczynie sprawczej, wówczas stawanie się

W przypadku zmian specjacyjnych należałoby uznać, że organizmy rodzicielskie określonego pokolenia gatunku G_1 , będąc przyczynami sprawczymi własnego potomka, sprawiają, że materia zostaje zaktualizowana, czy też zaczyna funkcjonować na sposób określony przez FS nowego typu, tj. właściwą dla nowego gatunku G_2 . Jednocześnie, nie należy ich traktować (także wewnątrz zmiany specjacyjnej w jej ujęciu poligenicznym) jako przyczyn nowego typu FFSS rozumianych *per se* (jako takich). W tym aspekcie jedyną i pierwszą przyczyną jest Bóg.

ROLA DYSPOZYCJI MATERII W ZMIANIE SPECJACYJNEJ

Wracając do rozważań o charakterze ściśle metafizycznym, warto zauważyć, że zagadnienie „wyprowadzenia” (*eductio*) FFSS z potencjalności materii jest ściśle związane z Tomaszową koncepcją jej właściwej dyspozycji. Mówiąc o cielesnej (materialnej, a zatem przygodnej) przyczynie sprawczej, Tomasz zauważa, że jako taka nie tylko „wprowadza formę” (*formam inducit*), lecz także „przystosowuje [dysponuje — *disponit*] materię” (*De pot.*, q. 5 a. 1 co.). Precyzując i rozwijając moje poglądy w tej kwestii pragnę podkreślić, że należy tu odróżnić dyspozycję MP jako takiej (nazwijmy ją dyspozycją dalszą), od dyspozycji MP uformowanej przez daną FS (nazwijmy ją dyspozycją bliższą). Pierwsza dotyczy zakresu FFSS, które MP może przyjąć w ogólności, podczas gdy druga odnosi się do zakresu FFSS, które MP może przyjąć w najbliższej zmianie substancjalnej. W metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej dyspozycja dalsza MP (jako metafizycznej zasady czystej potencjalności) jest nieograniczona, podczas gdy jej dyspozycja bliższa jest zdeterminowana przez aktualizującą ją w danym momencie FS.

W związku z tym należy podkreślić, że Chaberek ma rację mówiąc, że ponieważ „materie przybierają dyspozycje stosowne do swoich form”, dyspozycja materii jako taka nie może zmieniać się „niezależnie od formy”⁶⁵. Jednocześnie trzeba dodać, że pod uwagę należy wziąć nie tylko formę substancjalną, lecz także formy przypadłościowe (FFPP). Ponieważ FFPP należą do konkretnej substancji i są nierozzerwalnie z nią związane, również one mogą mieć wpływ na dyspozycję bliższą MP. W związku z tym, na skutek zmian FFPP dyspozycja bliższa MP, mająca wpływ na kierunek i za-

skutku zależy od przyczyny sprawczej, nie zaś istnienie skutku” (*STh*, I q. 104 a. 1 co.). Zob. także *CG*, lib. 2 cap. 21 n. 8; lib. 3 cap. 65 n. 4; *STh*, I q. 13 a. 5 ad 1.

⁶⁵ CHABEREK, „Skąd”, 205. Zob także *CG*, lib. 2 cap. 40 n. 3.

kres jej możliwych przyszłych aktualizacji, może ulec zmianie bez zmiany samej substancji. Należy przy tym podkreślić, że w przypadku organizmów żywych zmiany FFPP mogą mieć charakter trwały, tzn. być przekazywane z pokolenia na pokolenie (np. długość kończyn, ubarwienie, etc.), co w dłuższej perspektywie czasowej może prowadzić do ich akumulacji (aktualizacji MP przez FFSS kolejnych potomków w linii rozwojowej L gatunku G_1 towarzyszy „dookreślenie” przez tego samego typu FFPP)⁶⁶.

W tym kontekście nowego znaczenia nabiera myśl Akwinaty, który twierdzi, że odpowiednio dysponowana materia „zwraca się ku aktowi, bądź też przysposabia się do jego przyjęcia” (*Super Sent.*, lib. 4 d. 49 q. 3 a. 2 co.). Na innym miejscu Tomasz zauważa, że „z faktu, że materia jest rozumiana jako ukonstytuowana w pewnym bycie substancjalnym, może być ona rozumiana jako zdolna do przyjęcia przypadłości, dzięki którym jest dysponowana [*disponitur*] do wyższej doskonałości, na podstawie której materia staje się [materia] właściwą do przyjęcia wyższej doskonałości” (*De an.* 9 co.). W komentarzu do dzieła *O duszy* Arystotelesa Akwinata dodaje, że „wszystko, co znajduje się na niższym poziomie rzeczy, pragnie upodobnić się do wyższych [poziomów], jak tylko może” (*In De an.* II lect. 7 [§ 315]).

W konsekwencji, należy stwierdzić, że Tomaszowe przekonanie o „tendencji” właściwie dysponowanej materii do tego, aby będąca u jej podstaw MP w kolejnych zmianach substancjalnych była aktualizowana przez FFSS nowego typu (w tym także FFSS coraz wyższego rodzaju), nie dotyczy jedynie jego poglądów na embriologię człowieka, lecz może być uznane za ogólnie obowiązującą zasadę w jego systemie metafizycznym⁶⁷. Ta obserwacja wydaje się czynić jak najbardziej zasadnym i spójnym model zmian ewolu-

⁶⁶ W związku z tym zarzut Chabereka jakoby moim zdaniem „w jakimś bycie pod formą niezależnie zmienia się dyspozycja materii aż w końcu materia niejako przyjmie nową formę” (jakkolwiek należałoby rozumieć kolokwialne i metafizycznie nieprecyzyjne stwierdzenie bycia „pod formą”) jest pozbawiony podstaw (zob. CHABEREK, „Skąd”, 208). W swoim ujęciu przypadłości Chaberek zupełnie ignoruje fakt istnienia FFPP oraz ich relację do FFSS.

⁶⁷ „Im więc jakiś akt jest późniejszy i doskonalszy, tym bardziej zwraca się ku niemu pożądanie materii. Stąd też pożądanie materii, którym dąży ona do formy, musi zmierzać jako do ostatecznego celu powstawania do ostatecznego i najdoskonalszego urzeczywistnienia, jakie materia może osiągnąć. W urzeczywistnianiu form znajdujemy zaś pewne stopnie. Najpierw bowiem materia pierwsza jest w możności do formy elementu. Posiadając zaś formę elementu, jest w możności do formy ciała złożonego: dlatego elementy są materią ciała złożonego. Gdy zaś posiada formę ciała złożonego, jest w możności do duszy wegetatywnej, dusza bowiem jest urzeczywistnieniem takiego właśnie ciała. Podobnie dusza wegetatywna jest w możności do duszy zmysłowej, a zmysłowa do umysłowej [...]. A zatem ostatecznym celem całego powstawania jest dusza ludzka i do niej materia dąży jako do ostatniej formy” (*CG*, lib. 3 cap. 22). Zob. także *De an.* 9 co.

cyjnych zaproponowany w kręgu współczesnych przedstawicieli arystotelesowsko-tomistycznej szkoły filozofii i teologii⁶⁸.

CHARAKTERYSTYKA ZMIANY SPECJACYJNEJ

Spróbujmy zatem opisać zmianę specjacyjną w ramach metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, tj. w kontekście rozumienia fenomenów stałości i zmienności bytów materialnych w odniesieniu do kategorii możności i aktu oraz substancji i przypadłości. Proponuję zdefiniować ją jako serię złożonych zmian przypadłościowych i substancjalnych w linii rozwojowej L danego gatunku G_1 , występujących na określonej (często znacznej) przestrzeni oraz w dużych przedziałach czasowych⁶⁹. W ich wyniku MP zaktualizowana przez FFSS gamet określonego typu organizmów męskiego i żeńskiego (bądź przez FS organizmu wyjściowego w przypadku rozmnażania przez podział) gatunku G_1 wewnątrz L zostaje dysponowana do tego, aby w kolejnej zmianie substancjalnej towarzyszącej zrodzeniu potomstwa (bądź podziałowi organizmu/komórki) została uformowana przez nowego rodzaju FS gatunku G_2 .

Należy przy tym zauważyć, że zmiany substancjalne towarzyszące zrodzeniu potomstwa są zmianami szczególnego rodzaju. Ich skutkiem jest powstanie nowych organizmów, których FS jest tego samego typu co FFSS organizmów rodzicielskich (bądź FS organizmu/komórki wyjściowej w roz-

⁶⁸ Chaberek słusznie zauważa, że moje poglądy na temat filozoficznych i teologicznych aspektów teorii ewolucji są kontynuacją tradycji interpretacyjnej wypracowanej w środowisku współczesnego tomizmu, o czym wspominam w moich publikacjach, odwołując się w nich m.in. do dzieł autorów takich jak Antonio Moreno, Fran O'Rourke, William E. Carroll, czy Étienne Gilson. Chaberek zarzuca im wszystkim błędne rozumienie hylemorfizmu arystotelesowsko-tomistycznego. Niniejszy artykuł stanowi próbę odpowiedzi na tę krytykę.

⁶⁹ Obok mutacji genetycznych należy wspomnieć o innych zmianach przypadłościowych istotnych dla zmian specjacyjnych, takich jak rekombinacje genetyczne, transfer genów, dryf genetyczny oraz zmiany epigenetyczne (tj. trwałe zmiany poza-genetyczne, które mają wpływ na ekspresję DNA). Dodatkowymi czynnikami są bariery geograficzne, ekologiczne i rozrodcze, oraz dobór naturalny, który — ściśle rzecz ujmując — jest nie tyle przyczyną, co określeniem faktu większego sukcesu reprodukcyjnego organizmów lepiej przystosowanych do środowiska, w którym obowiązuje zasada walki o byt. Wszystkie te czynniki dotyczą organizmu żywego, który ze swej natury dąży do zachowania życia (utrzymania homeostazy) i wydania potomstwa (rozmnażania). A zatem, analizując zmiany ewolucyjne, obok przyczyn sprawczych należy wziąć także pod uwagę aspekt teleologiczny — nie tyle w kontekście pytania o cel wszystkich zmian ewolucyjnych w ujęciu globalnym (tego typu refleksja jest domeną metafizyki i teologii), co raczej w odniesieniu do organizmu, który jest ich podmiotem (wewnątrz populacji, której jest częścią).

mnażaniu przez podział). W przypadku specjacji ostatnia z tego typu zmian substancjalnych, wieńcząca cały proces transformacji międzygatunkowej, różni się od pozostałych. W jej wyniku powstaje organizm, którego FS jest różna gatunkowo od FFSS organizmów rodzicielskich (bądź FS organizmu/komórki wyjściowej w przypadku rozmnażania przez podział).

Tak rozumiana zmiana specjacyjna wydaje się zaprzeczać klasycznej zasadzie mówiącej, że w ramach procesu rozrodczego określonego typu przyczyny (rodzice) prowadzą do powstania potomka, który jest do nich podobny⁷⁰. W odpowiedzi na tę trudność należy zauważyć, że w myśl teorii ewolucji biologicznej nowopowstały pierwszy przedstawiciel gatunku G_2 jest w większości aspektów i dyspozycji podobny do organizmów poprzedzającego go gatunku G_1 , z którego się wywodzi⁷¹. Niemniej jednak, fakt przynależności rodziców oraz ich potomka do różnych gatunków domaga się wprowadzenia pewnej modyfikacji w interpretacji metafizyki klasycznej. Modyfikacja ta polega na osłabieniu zasady „podobne rodzi podobne” poprzez uznanie, że podobieństwa w zrodzeniu nie należy rozumieć jako bezwzględnej i ścisłej jakościowej tożsamości FS organizmu rodzicielskiego oraz FS potomka, lecz jako proporcjonalną bliskość form substancjalnych tychże organizmów. Warto przy tym zauważyć, że sam Tomasz dopuszcza możliwość odstępstwa od zasady „podobne rodzi (czyni) podobne”. W *STh*, I, q. 104 a. 7 co. czytamy:

Otóż niekiedy skutek z natury nie przyjmuje działania czynnika nań działającego według tego samego sposobu i gatunku, w jakim jest w przyczynie sprawczej. Widać to na przykładzie wszystkich przyczyn sprawczych, które nie sprawiają skutków podobnych do siebie co do gatunku. Tak właśnie ciała niebieskie są przyczyną powstawania niższych ciał, niepodobnych do nich co do gatunku: i taka przyczyna sprawcza może być przyczyną formy według istotnej treści takiej formy a nie tylko o ile jest przyjęta w tej oto materii. I dlatego jest przyczyną nie tylko stawania się, ale i istnienia.

⁷⁰ Zasada ta stanowi szczegółowy wariant szeroko pojętego prawa proporcjonalnej przyczynowości, które pojawia się w wielu miejscach w tekstach Arystotelesa i Tomasza. Oto kilka przykładów: „to, co tworzy, jest tego samego rodzaju, co i rzecz wytworzona” (*Meta.* VII, 8 [1033b 30]); „Skutek nie może być mocniejszy niż jego przyczyna” (*STh*, II-II q. 32 a. 4 arg. 1); „każda przyczyna działająca sprawia skutek podobny do siebie [...] skutki bowiem sprowadzają się do proporcjonalnych przyczyn” (*CG*, lib. 2 cap. 21); „Porządek skutków musi odpowiadać porządkowi przyczyn, dlatego że skutki są proporcjonalne do swoich przyczyn” (*CG*, lib. 2 cap. 15).

⁷¹ W ramach teorii ewolucji twierdzi się, że z uwagi na specyfikę mechanizmów specjacyjnych oraz niską liczebność populacji tzw. gatunków przejściowych, nie zachowały się one w zapisie kopalnym. Stąd, w potocznym rozumieniu zmian ewolucyjnych (na podstawie porównania form, które zostały zapisane w materiale kopalnym) gatunki różnią się między sobą zasadniczo. W rzeczywistości różnice między bezpośrednio sąsiadującymi ze sobą, filogenetycznie spokrewnionymi taksonami nie są radykalne.

W świetle tego fragmentu staje się oczywistym, że Tomasz przyznaje, iż istnieje wiele przyczyn sprawczych, które nie sprawiają skutków podobnych do siebie co do gatunku. Jednocześnie, w nawiązaniu do przykładu ciał niebieskich, można próbować argumentować na rzecz tego, że w ujęciu Akwinaty tego rodzaju skutki są zawsze ontologicznie „niższe” od swoich przyczyn, podczas gdy zdefiniowana przez nas zmiana specjacyjna zakłada możliwość powstania organizmu „wyższego” ontologicznie, tzn. posiadającego nowe i metafizycznie „doskonalsze” dyspozycje w stosunku do swojej bezpośredniej przyczyny sprawczej⁷². Mając na uwadze różnicę między doskonałością biologiczną i ontologiczną (np. populacja motyli, biologicznie rzecz ujmując, może być dużo lepiej „wyposażona” w kontekście dominacji określonej niszy ekologicznej niż populacja słoni, które z pewnością są doskonalsze w ujęciu metafizycznym), trzeba podkreślić, że fakt poligenicznego charakteru zmiany specjacyjnej pomaga nam uświadomić sobie, że ilość informacji, która zostaje „włożona” w ów proces na poziomie jego licznych przyczyn pozostaje we właściwej proporcji do ilości informacji „zawartej” w ontologicznym „uposażeniu” pierwszego organizmu nowopowstałego gatunku G_2 ⁷³.

Wracając do polemiki ze strony Chabereka należy zauważyć, że jeden z zasadniczych błędów w jego argumentacji polega na redukcji zmiany specjacyjnej do ostatniej ze wspomnianych zmian substancjalnych, tj. zmiany, której skutkiem jest powstanie organizmu o FS różnej od FFSS organizmów rodzicielskich. Tym samym nie bierze on pod uwagę istotnych aspektów złożoności i poligeniczności procesów transformacji międzygatunkowych, które decydują o ich odrębności oraz nieredukowalności do samych tylko zmian przypadłościowych⁷⁴.

⁷² Należy przy tym pamiętać, że tak sformułowany argument nie wynika wprost z przytoczonego fragmentu *Sumy teologicznej*. Warto także zauważyć, że niełatwe w interpretacji stwierdzenie Tomasza, mówiące o byciu „przyczyną formy według istotnej treści takiej formy a nie tylko o ile jest przyjęta w tej oto materii”, tj. byciu „przyczyną nie tylko stawania się, ale i istnienia” mogłoby wskazywać na — przynajmniej w pewnej mierze — nadprzyrodzony (Boski?) charakter przyczynowości ciał niebieskich w rozumieniu Akwinaty. Takie ujęcie pozostawałoby jednak w sprzeczności z radykalną krytyką ze jego strony neoplatońskiej koncepcji „pośredników” Boskiego aktu stwórczego (zob. także przypis 29 powyżej).

⁷³ Ten znany argument pojawia się w analizie metafizycznych aspektów zmian ewolucyjnych w ujęciu Benedicta Ashleya, Norberta Luytena, czy Leo Eldersa. Zob. TABACZEK, „What Do God and Creatures Really Do in an Evolutionary Change?” (475–476).

⁷⁴ W swojej krytyce Chaberek twierdzi, że zmiana ewolucyjna w teistycznym ewolucjonizmie jest rozumiana jako proces, w którym „wszystkie zmiany to jedynie zmiany przypadłościowe” (CHABEREK, „Skąd”, 204). W kontekście przedstawionej analizy metafizycznej jest oczywiste, że

Co więcej, w ujęciu mojego adwersarza, zmiany przypadłościowe nie mogą prowadzić do zmiany substancjalnej, która — podkreślmy to raz jeszcze — w reprezentowanym przez niego redukcjonistycznym ujęciu zmiany specjacyjnej byłaby nie tyle zmianą „wieńczącą” poligeniczną przyczynowo zmianę specjacyjną (a zatem będącą jednym z wielu kroków na drodze jej wystąpienia), lecz zmianą specjacyjną *per se*⁷⁵. Jednocześnie Chaberek przyznaje, że szereg zmian przypadłościowych może w rzeczy samej doprowadzić do zmiany dyspozycji materii umożliwiającej wystąpienie zmiany substancjalnej, którą określa mianem „anihilacji jednostki tego określonego gatunku”⁷⁶. Abstrahując od tego, co Chaberek ma na myśli mówiąc o anihilacji⁷⁷, należy zapytać o rację ograniczenia procesów zmieniających dyspozycję materii na sposób umożliwiający wystąpienie zmiany substancjalnej jedynie do procesów rozkładu, w których nowopowstałe substancje znajdują się niżej na skali doskonałości metafizycznej. Argumentacja przedstawiona w niniejszym artykule wskazuje na to, że podobny scenariusz zmian dyspozycji MP może równie dobrze prowadzić do zmiany substancjalnej, w której nowopowstała substancja należy bądź do tego samego rodzaju naturalnego, co przyczyna(-y) sprawcza(-e), bądź też do innego (w tym także nowego) rodzaju naturalnego, którego jednostkowi przedstawiciele mogą znajdować się na tym samym bądź wyższym poziomie doskonałości metafizycznej. Oczywiście zakres stopni doskonałości jest w tym przypadku ograniczony przez dyspozycję materii oraz rodzaj działania i poziom złożoności sieci czynników sprawczych.

w ramach procesu specjacji zachodzą nie tylko zmiany przypadłościowe, lecz także liczne zmiany substancjalne, polegające na rodzeniu kolejnych potomków w danej linii rozwojowej *L*.

⁷⁵ Formując ten zarzut w odniesieniu do wspomnianego już przykładu zabicia kurczaka (CHABEREK, „Skąd”, 205), Chaberek popełnia błąd sofizmu rozszerzenia (atakowania chochoła, ang. *straw man argument*). Choć sam przykład nie jest fałszywy — ucinając kurczakowi głowę człowiek jest istotnie przyczyną zmiany substancjalnej na drodze modyfikacji przypadłości, która zmienia dyspozycję materii, umożliwiając w ten sposób zajście wspomnianej zmiany — zastosowanie tego przykładu jako argumentu za ewolucją, bądź w znaczeniu podanym przez Chaberkę, bądź w ujęciu zbliżonym do tego, które prezentuje Chaberek, jest błędem, którego nie popełnia żaden z jego oponentów.

⁷⁶ CHABEREK, „Skąd”, 205.

⁷⁷ Pytając o to czy Bóg coś unicestwia Akwinata zauważa, że „Nic w sposób całkowity nie zostaje obrócone w nicłość”, gdyż nie służyłoby to objawianiu się mocy Bożej, a raczej byłoby jej przeciwnie, jako że moc i dobroć Boga w najwyższym stopniu objawiają się właśnie w zachowaniu bytów w istnieniu (por. *STh*, I q. 104 a. 4 ad 1). W zmianie substancjalnej mamy do czynienia nie tyle z anihilacją bytu, co raczej z transformacją, w wyniku której określona „porcja” materii oznaczonej (*materia signata*) przestaje być formowana przez FS_1 a zaczyna być formowana przez FS_2 bądź też przez dwie lub więcej FFSS różnego rodzaju (np. w przypadku śmierci organizmu).

ZAKOŃCZENIE

Teoria ewolucji jest wciąż uznawana za teorię, która na gruncie nauk szczegółowych najlepiej tłumaczy powstanie obserwowanej w świecie różnorodności gatunków bytów nieożywionych i ożywionych. Jednocześnie, jak każda teoria naukowa, jest przedmiotem nieustannej analizy i weryfikacji, zarówno w aspekcie czysto empirycznym, jak również w kontekście metafizycznych przedzałożeń oraz wniosków, które można formułować na jej podstawie. Celem niniejszego artykułu była nie tyle obrona teorii ewolucji, co wskazanie na to, że jeśli jest prawdziwa, nie pozostaje w sprzeczności z klasyczną myślą filozoficzno-teologiczną. Starłem się tego dowieść w odpowiedzi na zarzuty i krytykę mojego stanowiska ze strony Michała Chaberka. Ufam, że przedstawiona argumentacja pomaga dostrzec aktualność myśli arystotelesowsko-tomistycznej w kontekście współczesnego przyrodoznawstwa.

PODZIĘKOWANIA

Pragnę podziękować Krzysztofowi Ośce OP za cenne uwagi i sugestie oraz wspólny namysł nad niektórymi zagadnieniami poruszonymi w tekście.

BIBLIOGRAFIA

SKRÓTY ODNOŚNIKÓW ORAZ LISTA DZIEŁ AUGUSTYNA,
ARYSTOTELESA I TOMASZA Z AKWINU

- De an.* TOMASZ Z AKWINU. *Quaestio disputata de anima*. Red. James H. Robb. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968.
- De ente* TOMASZ Z AKWINU. *De ente et essentia*. W: *Opera Omnia*, 43:131–157. Roma: Editori di San Tommaso, 1976. Wydanie polskie: *Byt i Istota*. Tłum. Władysław Seńko. Warszawa: Instytut Tomistyczny; Kęty: Marek Derewiecki, 2009.
- De Gen.* AUGUSTYN Z HIPPONY. *De Genesi ad litteram libri duodecim*. W: *CSEL*, 28:1–435. Wydawnictwo J. Zycha, 1894. Wydanie polskie: „Komentarz słowny do Księgi Rodzaju”. W: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. Jan Sulowski. Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1980.
- De pot.* TOMASZ Z AKWINU. *Quaestiones disputatae de potentia Dei*. Torino: Marietti, 1965. Wydanie polskie: *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*. T. 1–5. Warszawa: Instytut Tomistyczny; Kęty; Marek Derewiecki, 2008–2011.
- In De an.* TOMASZ Z AKWINU. *In Aristotelis librum De anima commentarium*. W: *Opera Omnia*, t. 45/1. Roma: Typographia polyglotta, 1984.

- Meta.* ARYSTOTELES. *Metafizyka*. Tłum. Kazimierz Leśniak. W: *Dzieła Wszystkie*, 2: 615–857. Warszawa: PWN, 1990.
- CG* TOMASZ Z AKWINU. *Summa contra gentiles*. Torino: Marietti, 1961. Wydanie polskie: *Summa contra gentiles: Prawda wiary chrześcijańskiej*. T. 1–3. Poznań: W drodze, 2003–2007–2009.
- STh* TOMASZ Z AKWINU. *Summa theologiae*. Rzym: Editiones Paulinae, 1962. Wydanie polskie: *Suma teologiczna*. T. 1–35. Tłum. Pius Bełch OP. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1960–1998.
- Super Sent.* TOMASZ Z AKWINU. *Scriptum super Libros Sententiarum*. Red. S. E. Fretté, P. Maré. W: *Opera Omnia*, t. 7/1. Paris: Vivès, 1882–1889.

POZOSTAŁE POZYCJE BIBLIOGRAFICZNE

- AUSTRIACO, Nicanor Pier Giorgio, James BRENT, Thomas DAVENPORT, John Baptist KU. *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*. Tłum. Grażyna Gomola, Aleksander Gomola. Poznań: W drodze, 2019.
- CARL, Brian T. „Thomas Aquinas on the Proportionate Causes of Living Species”. *Scientia et Fides* 8, nr 2 (2020): 223–248.
- CHABEREK, Michał. „Skąd pochodzą nowe formy substancjalne? — Polemika z teistycznym ewolucjonizmem w ujęciu M. Tabaczka”. *Roczniki Filozoficzne* 68, nr 4 (2020): 199–216.
- CHABEREK, Michał. „Tomasz z Akwinu a teistyczny ewolucjonizm.” *Zeszyty Naukowe KUL* 59 (2016): 59–82.
- DODDS, Michael J. *The Philosophy of Nature*. Oakland, CA: Western Dominican Province, 2010.
- DOOLAN, Gregory T. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2008.
- FESER, Edward. *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014.
- HOFMANN, James R. „Erich Wasmann, S.J.: Natural Species and Catholic Polyphyletic Evolution during the Modernist Crisis”. *Journal of Jesuit Studies* 7 (2020): 244–262.
- HOFMANN, James R. „Some Thomistic Encounters with Evolution”. *Theology and Science* 18, nr 2 (2020). <https://doi.org/10.1080/14746700.2020.1755548>.
- LAMOUREUX, Denis O. „Evolutionary Creation: Moving Beyond the Evolution Versus Creation Debate”. *Christian Higher Education* 9, nr 1 (2009): 28–48.
- REALE, GIOVANNI. *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Arystoteles*. Tłum. Edward Iwo Zieliński. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996.
- ROBINSON, Howard. „Substance.” W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020), red. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/substance/>.
- STUMP, Eleonore. „Substance and Artifact in Aquinas’s Metaphysics”. W: *Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga*, red. Thomas M. Crisp, Matthew Davidson, David Vander Laan, 63–80. Dordrecht: Springer, 2006.
- TABACZEK, Mariusz. „The Metaphysics of Evolution: From Aquinas’ Interpretation of Augustine’s Concept of Rationes Seminales to the Contemporary Thomistic Account of Species Transformism”. *Nova et Vetera* 18, nr 3 (2020): 945–972.
- TABACZEK, Mariusz. Posłowie do *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna* Nicanor Pier Giorgio AUSTRIACO, James BRENT, Thomas DAVENPORT, and John Baptist KU, 225–241. Poznań: W drodze, 2019.

- TABACZEK, Mariusz. „What Do God and Creatures Really Do in an Evolutionary Change? Divine Concurrence and Transformism from the Thomistic Perspective”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 93, nr 3 (2019): 445–482.
- VAN MELSEN, Andreas G. M. *Filozofia przyrody*. Tłum. Sylwester Zalewski. Warszawa: IW Pax, 1962.
- ZON, Józef. „Substancja (w naukach przyrodniczych).” W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, kol. 1146. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013.

EWOLUCJA A DZIEŁO STWORZENIA —
ODPOWIEDŹ NA POLEMIKĘ MICHAŁA CHABERKA
Z TEISTYCZNYM EWOLUCJONIZMEM

Streszczenie

W odpowiedzi na tekst Michała Chabierka, będący polemiką z moim stanowiskiem w kwestii teistycznego ewolucjonizmu, zwracam uwagę na kilka kluczowych zagadnień dotyczących filozofii i teologii arystotelesowsko-tomistycznej w kontekście teorii ewolucji, oraz wykazuję pewne nieścisłości i błędy w argumentacji mojego adwersarza. Definiując kluczowe aspekty terminu „stworzenie” w ujęciu Tomasza z Akwinu podkreślam, że zmiany ewolucyjne należą do Boskiego *gubernatio*, a nie *creatio*. Przedstawiam także nieco bardziej wnikliwą analizę zagadnienia dotyczącego konieczności bezpośredniej Boskiej interwencji w powstaniu nowych gatunków. Przechodząc do zagadnień *stricte* metafizycznych poruszam kwestie definicji substancjalizmu arystotelesowsko-tomistycznego, analogicznego charakteru statusu bycia substancją, oraz alternatywnej systematyki organizmów żywych zaproponowanej przez Chabierka. W dziedzinie teologii filozoficznej odpowiadam na pytanie o pochodzenie formy substancjalnej pierwszego przedstawiciela nowopowstałego gatunku, w odniesieniu do zagadnień dyspozycji materii i przypadłości substancji. Wracając do kwestii metafizycznych aspektów ewolucjonizmu, proponuję charakterystykę transformacji międzygatunkowej jako procesu, na który składa się wiele zmian substancjalnych i przypadłościowych.

Słowa kluczowe: dyspozycja materii; ewolucja a stworzenie; ewolucjonizm teistyczny; gatunek naturalny; przypadłość; Tomasz z Akwinu; tomizm; specjacja; substancja; wiara i ewolucja.

EVOLUTION AND CREATION—
A RESPONSE TO MICHAŁ CHABEREK’S POLEMIC
WITH THEISTIC EVOLUTIONISM

Summary

In response to Michał Chaberek’s polemic with my position regarding theistic evolutionism, I refer to some key aspects of the Aristotelian-Thomistic philosophy and theology in their encounter with the theory of evolution and point toward some inconsistencies and flaws in the argumentation developed by my adversary. After defining crucial aspects of Aquinas’s understanding of creation, I emphasize that evolutionary changes belong to divine *gubernatio*, and not *creatio*. I also offer an analysis of the question concerning the need of a direct divine intervention in instantiation of a new species. Moving to metaphysics I comment on the Aristotelian-Thomistic substantialism, the analogical character of substantivity, and Chaberek’s alternative taxo-

nomy of living organisms. Regarding philosophical theology, I answer the question concerning the source of the substantial form of the first representative of a new species, in reference to the categories of disposition of matter and accidental features of substances. Addressing once again metaphysical aspects of the evolutionary theory I suggest characterizing species transformation as a complex process, engaging many substantial and accidental changes.

Keywords: accidental features; disposition of matter; evolution and creation; faith and evolution; natural species; speciation; substance; theistic evolutionism; Thomas Aquinas.