

TANULMÁNYOK

„Tudományos” istenkeresés és antropológiai kutatás Teilhard de Chardin munkásságában

ÁGH ATTILA

Teilhardizmus és teilhardológia

Minden elméleti kutatásnak abból kell kiindulnia, hogy Teilhard neve már fogalomná vált Nyugat-Európában, s munkássága nemcsak a filozófusok szűk körében váltott ki visszhangot, hanem a hívők körében általában. Ezért beszélhetünk a teilhardizmusról nem csupán mint egy filozófiai iskoláról, hanem mint egy ideológiáról is, amelyben a katolikus tömegek — mindenekelőtt az értelmiség — tudatosítják a XX. század realitásait, a modern tudományos világképet és a szocializmus világrendszerének meglétét, és igyekeznek a vallásos világkép legkirívóbb ellentmondásait és elmaradásait felszámolni. Ebben a vallás és tudomány szintézisére irányuló társadalmi igényben van Teilhard de Chardin műveinek „igazsága”.

A teilhardizmus mint modern vallásos világkép a mindennapok valósága, az újságok hasábjain éppúgy találkozhatunk vele, mint államfők kijelentéseiben. Ez sokszor Teilhard nevének említése nélkül történik, vagy nem is áll kapcsolatban közvetlenül a munkásságával, de a társadalmi közvetítések láncolatán át megőrződik a lényeg: a fejlődés elvének bevitele a vallásba, emberi optimizmus hirdetése, s egy modern istenhit kidolgozása a modern tudományok eredményeire támaszkodva. Ez a teilhardizmus központi mozzanata, ezt alakítják, formálják azután tovább, s ez válik végső soron a marxistákkal való párbeszéd nyelvévé is.

A teilhardizmust természetesen el kell határolni a teilhardológiától. Egy filozófus hatását nyilvánvalóan az is jól mutatja, ha a könyvtárakban növekszik a rá vonatkozó elméleti irodalom. Teilhard műveinek kommentálása ott tart, hogy már teilhardológiáról is beszélhetünk. Ez többnyire valahol a teilhardizmus „felett” „lebeg”, leggyakoribb formája Teilhard munkásságának aprólékos tárgyalása, kommentálása és rendszerre merevítése a teológiai gondolkodás igényei szerint. Teilhard nézeteit a Vatikán továbbra is visszautasítja, ehhez képest persze pozitívnak tekinthető, hogy teológusprofesszorok és a katolikus szellemi élet más vezetői máris tekintélyt csináltak belőle. Ez a teilhardológia azonban egyben Teilhard megmerevítése, negatív-teológikus vonásainak előtérbe állítása.

Ezzel magyarázható, hogy a tekintélyesre nőtt irodalomban szinte semmi utalást nem találunk Teilhard szakantropológiai-filozófiai *fejlődésére*¹, a két aspektus egymáshoz való viszonyának alakulására, amely feltárná munkássá-

¹ A Teilhard-irodalomban C. Cuénot *Pierre Teilhard de Chardin les grandes étapes de son évolution* c. munkája (Plon, Párizs 1958) ismert mint a Teilhard *fejlődését* tárgyaló szakmunka. Valójában Cuénot műve nem egyéb, mint deskriptív jellegű tudományos életrajz, amit már az is jelez, hogy Teilhard munkásságát tartózkodási helyei alapján korszakolja.

gának lényegét, s amelyet az alábbiakban szeretnénk megvizsgálni. A teológus-teilhardológiai irodalom Teilhard filozófiáját lezárt, befejezett egésznek tekintti, s lényegében csak kommentálásra szorítkozik. Illusztrálásul idézzük Emile Rideau ismert jezsuita professzort, akinek könyve klasszikus formájában mutatja be a teilhardológiát. Rideau egy konzervatívabb vallásos világnézetnek megfelelően Teilhard filozófiáját eleve totálisnak, a lét egészét átfogó ontológiának tekinti: „Teilhard munkássága az egész valóság fenomenológiája... a létező összes aspektusainak szintézise.”² Szó sincs többet Teilhard őszinte szerénységéről, a tudományokból való kiindulásáról és eredményeik szintetizálásáról, ami Teilhardnak, minden ellentmondása ellenére, alapelve maradt. Rideau Teilhard munkásságát „új apologetikának” nevezi, s nagy szerepet tulajdonít benne „a misztikus tapasztalatnak”.³ A mindent átfogó teilhardi filozófiában kozmológiát — mint természetfilozófiát —, antropológiát — mint az ember tudományát —, metafizikát — mint a lét eredetéről és az abszolút létezőről szóló tudományt, amely isten létezésének az ész által történő bizonyításába torkollik —, végül ontológiát — mint a létezésről s ennek fokairól, szintjeiről, „szféráiról” szóló tudományt — különböztet meg, még a teilhardi teológia „alatt”.⁴ Most nem is egyszerűen arról van szó, hogy Teilhard a két utóbbit — a metafizikát és az ontológiát — többször „kitagadja” munkásságából, s így nyilvánvaló az ellentét a kommentár és a művek között, hanem inkább arról, hogy teológiai buzgalmában Rideau öntudatlanul is elárulja Teilhard rendszerének titkát, azt ti., hogy tudomány és vallás egyesítése — a filozófia szintjén — nem sikerült, s a kitagadott ontológia és metafizika végső soron visszalopózott. Amit azonban Rideau eleve eredménynek tekint, s úgy szögez le, mint természetes igazságot — a tudomány alárendelését a hitnek, a vallásnak, azaz Teilhard törekvéseit a modern tomista álláspontjáról fogadja el —, az Teilhardnál megannyi érdekes részeredményekben bővelkedő, de végeredményben kudarcba fulló kétségbeesett kísérlet az egység megtalálására. Éppen ez adja munkásságának értékét és jelentőségét.

A rideau-i felosztás azonban nem csupán azért alaptalan és igazságtalan, mert nem veszi figyelembe Teilhard megannyi tiltakozását a metafizika és az ontológia ellen, hanem azért is, mert e kettőt tulajdonképpen megkülönböztetni sem tudja, sem elválasztani a kozmológiától és — kisebb részben — az antropológiától. Ha valahol újjászületik a régi és vallásos metafizika Teilhardnál, az éppen kozmológiájában történik, de kozmológiája, evolucionalista kiindulópontjánál fogva, nem egyéb, mint antropológiájának logikai folytatása. Így azután hiába idézi büszkén Rideau, hogy „miként Hegelnél és Marxnál, a teilhardi fenomenológia is *történeti*”⁵ — ami Rideau-nál elvész, az éppen az evolucionista jelleg: az általa tételezett részeket mereven szétválasztja és egymástól teljesen elkülönítve is tárgyalja, s az összefüggés hiányáról saját többszázoldalas jegyzet- és kommentárányaga tanúskodik legjobban.

Nem időzünk tovább Teilhard kommentátorainál, akik vallásos kötöttségük miatt nem tudják megérteni, hogy Teilhardnál — bizonyos értelemben — nincs egyéb, csak antropológia; ez az antropológia azonban, éppen

² E. Rideau: *La pensée du Père Teilhard de Chardin*. Editions du Seuil, Párizs 1965. 546. o.

³ Uo. 50. o.

⁴ Uo. 51–53. o.

⁵ Uo. 109. o.

teológiai kiindulásai és szándékai miatt, a benne foglalt minden tudományos tartalom ellenére, kozmikus antropológiává, ontológiává deformálódik — mégpedig nem annyira egyes tételeinek verbális tartalmával, hanem ezek tendenciájával, immanens, kimondhatatlan tartalmával — vezet el a teológiához.

E kozmikus antropológia rendszerét akarjuk megvizsgálni, valóságos kiindulópontjából, a teilhardi szakanropológiából kiindulva. Teilhard számára ténylegesen úgy merült fel a tudomány és a vallás viszonya, mint a (szak)antropológia és az istenhit viszonya, s az előbbit csak fokozatosan általánosította a „tudománnyá” általában (mégpedig úgy, hogy biológiai kötöttségei mindvégig megmaradtak). Nem kívánjuk tehát munkásságának egészét elemezni, csupán egy vonatkozását, de ez szerintünk egész munkásságának lényegét érinti. Nem foglalkozunk vallásos munkáival sem, csak azokat érintjük, amelyekben a tudományos kiindulópont és szándék nyilvánvaló, így mindenekelőtt összegyűjtött műveiben megjelent antropológiai tanulmányait, valamint *Az emberi jelenség és Az ember helye a természetben* című munkáit.⁶

Hívei manapság szeretik hangsúlyozni, hogy Teilhard az egyházi fegyelemnek engedelmeskedve nem publikálta nézeteit, s így mint mártírt s egyben mint az egyház hű fiát mutatják be. Ez azonban egy kissé legenda, mivel — bár nagy összefoglaló munkáját, *Az emberi jelenséget* valóban nem publikálhatta — munkássága során több tucat tanulmányt jelentetett meg, amelyekben — mint látni fogjuk — már megtalálhatjuk a teilhardizmus összes alapelvét. Ezek a cikkek ugyanakkor azt is bizonyítják, hogy Teilhard mindvégig a tudomány élvonalában haladt, egyben jelzik a XX. sz.-i paleantropológia történetét is a Sinanthropus-leletektől az újabb Pithecanthropus-leleteken át az Australopithecus-problémakör felmerüléséig. S Teilhard nemcsak asszisztált ezeknél a tudományos eseményeknél, hanem tevékenyen résztvett a feltárásukban és feldolgozásukban is. Minden filozófusi vonatkozástól eltekintve szakantropológiai kutatásai önmagukban is érdekesek és értékesek, s vizsgálatunk egy fontos szempontját alkotják. Vizsgálatunk kezdetben *történeti*, később — fő művéhez, *Az emberi jelenségekhez* elérkezve — logikai-rendszertani, s állomásait magának Teilhard fejlődésének szakaszai szolgáztatják.

I. A 20-as évek geológiai és antropológiai kutatásainak eredményei és a teilhardi rendszer kezdetei

Teilhard tanulóévei a múlt század utolsó s századunk első évtizedére esnek. Érdeklődésének előterében ekkor még a geológia és a paleontológia állt. Mindkettő továbbra is munkásságának alapját, egyik alkotóelemét alkotja, később is publikált geológiai tanulmányokat⁷, illetve mindkettőt szükségképp alkalmazza paleantropológiai kutatásai során, a továbbiakban mégis ezek háttérbeszorulásáról beszélhetünk a humán paleontológia, a paleantropológia javára. Az átmenetet s egyben önálló tudományos munkásságának kezdetét az eocénkori rovarvölg (tarsis, lemur) vizsgálata jelzi. Tudományos hírnevét is azzal alapozta meg, hogy megcáfolta Wood Jones hipotézisét az embernek ezektől való közvetlen leszármazásától. Ez az eredmény sarkallhatta újabb kutatásokra, most már közvetlenül a paleantropológia területén.

⁶ Teilhard de Chardin művei 9 kötetes kiadásának (Editions du Seuil, Párizs 1955—) (a továbbiakban *Művei*) I., II., III. és VIII. kötete.

⁷ Pl. *La face de la Terre*. Études, 1921 dec. 5—20.

A paleantropológiában azonban századunk elején már a győztes evolucionizmus és transzformizmus uralkodott. Teilhard pedig a Jézus Társaság tagja, azaz jezsuita volt. Tudományos érdeklődése és vallásos meggyőződése, társadalmi pozíciója tehát kezdettől fogva éles ellentmondásban volt, és feloldást követelt. Egész munkássága ennek a feloldásnak kísérlete lesz.⁸

Tudományos munkásságát azonban megzavarja az első világháború. A harcok szüneteiben igyekszik megfogalmazni, rendszerezni gondolatait. Ezeket a háború idejéből származó írásait összegyűjtötték, és külön kötetben kiadták.⁹ Mint Teilhard maga is írja, ezek a tanulmányok egy filozófiai szintézis kísérletei, vagyis bennük vallásos hitét és evolucionizmusát akarta összhangba hozni. Tudományos tapasztalatok híján s fiatalosan csapongó, túláradó lelkesedése miatt ezek az írások inkább vallásos elmélkedéseknek, mint tudományos tanulmányoknak tekinthetők. Teológiai-vallásos nyelvezetet használ, a tudományra való utalásai, filozófiai fejtegetései absztraktak és homályosak. Bizonyos szintézist azonban ezen absztrakt szinten is kétségtelenül megteremt, többször megfogalmazza a természeti törvények, fejlődés, anyag, valamint isten (Krisztus) egységét,¹⁰ de minden konkrét dokumentálás nélkül. Teilhard munkássága tehát előlegezve van ezekben az írásokban, de csak csíraformában, korántsem lehet arról szó — bár akad ilyen vélemény —, hogy gondolatvilága már kezdettől fogva készen állt, mintegy intuícióként adott volt, s a továbbiakban csak kifejtette, részletezte. Vallásos jellegű „anyag-misztikájának” jellemzésére megemlítünk néhány címet, terminust: *Az anyag spirituális hatalma*, *Az anyag himnusza*, *Az örök asszonyi*, *Krisztus az anyagtalan*, *A szent fejlődés*. Még nem állítja maga elé a tudományos objektivitás követelményét, számos írása, mint címük is jelzi, kizárólag vallásos témával foglalkozik — *A Világ lelke*, *A kozmikus Krisztus*, *A cselekvő hit*, *A misztikus környezet*, *Krisztus formája*. Ezek a munkák inkább a húszas években írott tisztán vallási művei felé mutatnak (melyek közül legismertebb *Az isteni környezet*). Részletesebben nem is foglalkozunk velük, hanem első jelentősebb tudományos publikációiból indulunk ki, azokból, amelyekben megindul a fenti absztrakt szintézis konkretizálása.

Az antropológia területén tett első lépéseiről a 10-es években és a 20-as évek elején megjelent cikkei tanúskodnak. Ezek közül kettő¹¹ láthatóan a kezdő tudós terjedelmesebb recenziója, önálló álláspontot még alig tükröznek, a bennük felvonultatott antropológiai anyag azonban figyelemre méltó, és megmutatja Teilhard szakmai kiindulópontját is. Az első recenzió H. Obermaier könyvét, a *Der Mensch der Vorzeit*et kivonatolja, viszonyítási alapja a *Dictionnaire apologétique* H. Breuil által szerkesztett ember-címzava. Kezdi a rend-

⁸ Nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy nem csupán a paptudósok tevékenysége, hanem az evolucionizmus valamilyen formájához való kapcsolódásuk sem volt ismeretlen Franciaországban. A XVIII. sz.-ban Sauvages és Soulaie atyák, a XIX. sz.-ban pedig Croizet és Duilhé de Saint-Projet atyák kísérelték meg, hogy az evolucionizmust az egyházon belül képviseljék, ill. hogy legalábbis kutatását elősegítsék, Breuil atyát pedig egyenesen „az őstörténet pápájának” nevezték kortársai. Teilhard magatartásának és felfogásának voltak tehát előzményei, sőt kortársai és támogatói is. Ezek a kísérletek azonban nem jutottak el egy elméleti rendszer kidolgozásának még az igényéig sem, ennyiben jelent Teilhard munkássága valóban *eredetiséget*.

⁹ *Écrits du temps de la guerre* (1916–19). Grasset, Párizs 1965.

¹⁰ Uo. 275. o.

¹¹ *La préhistoire et ses progrès* Études, 1913 jan.; *Művei* II. köt. *Les hommes fossiles* (A propos d'un livre récent). Études, 1921 márc.; *Művei* II. köt.

szeres áttekintést a geológiai előzményekkel, a négy jégkorszakkal, majd áttér a legősibb emberre, elutasítva harmadkori létezésének hipotézisét. Ami ismeretében szakmailag szembeszökő, az mindenekelőtt a változások felgyorsítása, a leletek összesűritése a legutolsó jégkorszakra, a Würmre: a chelles-típusú leleteket a felszálló ágra teszi, valamivel utána következik az acheul, még a maximum előtt a moustier, kevéssel utána az aurignac mint a felső paleolit kezdete. Ami ebből a sémából kiszorul, az mellékes vagy nem bizonyítható: a chelles jelzi a legkorábbi emberi maradványokat, de a maueri állkapoccsal összefüggésben a Mindel-Riss interglaciálisra való datálásukat (Penck) elutasítja, a Pithecanthropus is csak lábjegyzetben kerül elő, mint egy nagy majom, amely a chelles-korszakban élt, s nem alkotja az ember közvetlen elődjét. Az egyetlen — általa is elismerten — jól definiálható törzs, a neandervölgyi is kívül kerül a fejlődési vonalon, s szerinte nem dönthető el, hogy primitív vagy degenerált, elkésett vagy retrográd fejlődésről van-e szó. Végül a legizgalmasabb kérdésben, a Homo sapiens megjelenésének kérdésében nem foglal állást, csak Franciaország területén való megjelenését konstatálja az ismert leletek (Cromagnon stb.) alapján.

A teilhardi ismertetésben és állásfoglalásban egy jól átgondolt tudományos álláspont jelei mutatkoznak meg. H. Obermaier és H. Breuil egyaránt pap-tudósok — mi az, ami koncepciójukban olyannyira elfogadható Teilhard számára? Először is szembeötlő a szkepticizmusuk mindenféle paleantropológiai lelettel szemben, s bár általánosságban elfogadják a transzformizmus gondolatát, minden tényleges leletet kiiktatnak a konkrét fejlődési láncolatból. Másodszor feltűnő, hogy bár nemcsak régészek, mégis a régészeti leleteknek adnak elsőbbséget, sémájuk kizárólag eszközmaradványokon alapul, ahol a szukcesszív, folyamatos és előrehaladó fejlődés egyértelműen nyomon követhető. Az embert — maradványairól ítélve — nem tartják „mértónak” a szerszámahoz, az egész koncepció mögött a „másik ember” hipotézise húzódik meg, aki a szerszámokat készítette, és aki jól megkülönböztethető „degenerált”, „retrográd” rokonaitól. Amikor tehát Teilhard a fejlődés felgyorsítására irányuló törekvésüket, amellyel szakadékot igyekeznek teremteni az emberi és állati között, s a „másik ember”-re vonatkozó hipotézisüket átveszi, tulajdonképpen a teremtésméleletet igyekszik belevinni a tudományba. A teremtés gondolata azonban, Obermaierrel egyetértésben, nyíltan is előkerül.¹²

A jó néhány évvel későbbi, M. Boule *Les hommes fossiles* c. könyvéhez kapcsolódó másik cikkben döntő különbséget találunk, mégpedig a neandervölgyi ember vonatkozásában. Az első „valódi” embernek tekinti, aki a fellelhető nyomok (tűz, temetés) szerint már intelligens volt, de változatlanul nem fogadja el az ember őseül, csak mellékágnak, amely még az utolsó glaciális idején is fennmaradt. Ha továbbra is ragaszkodik ahhoz, hogy a különböző lelettípusokat mint őseket elutasítsa, és hogy a fejlődést felgyorsítsa, s a Homo sapiens megjelenését változatlanul nem értelmezi, csak mint tényt rögzíti, hogyan felel meg teóriája egyáltalán az evolucionizmus követelményének? Nos, Teilhard már ebben az igen korai cikkében kimondja egyik paleantropológiai alaptételét, amelyet több-kevesebb következetességgel végigvisz egész munkásságán: feltételez egy korai elágazást az emberfélék (hominidák) között, amelyek közül egy szál közvetlenül vezet a mai emberhez. A szálak tehát egy közös pontból divergálva párhuzamosan futnak, s így megkülönböztethetünk

¹² *Művei* II. köt. 38. o.

mellékágakat, laterális formákat, valamint direkt vagy generalizált formákat. A probléma csak az, hogy nem mondhatjuk rá minden lelettípusra, hogy laterális forma, anélkül, hogy fel ne mutatnánk direkt formákat is. Teilhard, a tudós, belátja ezt, és anélkül, hogy a korai elágazásról szóló tételét megváltoztatná, a továbbiakban a konkrét anyag feldolgozásában fokozatosan egyre hajlékonyabb álláspontot foglal el, s igyekszik a direkt ágat jobban dokumentálni.

Ez a tendencia már a jelen cikkben is megmutatkozik, arról ír benne, hogy már a neandervölgyivel egy időben éltek egy intelligensebb faj képviselői, melyek nem voltak a neandervölgyiek utódai, s fokozatosan kiszorították a neandervölgyieket. A felső paleolit elején már meg is jelentek, itt már gazdag leletanyagra tud hivatkozni. Konstataálja a fajoknak már a történelem hajnalán, sőt esetleg még korábban való meglétét is, s néhány utalást tesz ennek kapcsán a történelemre is. Megkülönbözteti a *Homo nordicust*, a *Homo mediterraneust* és a *Homo alpinust* mint különböző kultúrák hordozóját, s a történelmet ezek folyamatosságaként és kölcsönhatásaként fogja fel. Félreértés ne essék, semmi sincs tőle messzebb, mint egy fajelmélet, az viszont kezdettől fogva nyilvánvaló, hogy nem tudja másképp elképzelni a történelmet, mint hogy biológiai törvények határozzák meg.

Láttuk, hogy Teilhard fentebb ismertetett legsajátabb szaktudományos tételei sem mentesek a vallásos világkép hatásától. Ennek jelentkezési formája azonban semmiképp sem direkt, valószínűleg nem is tudatos, állásfoglalásai megalapozottak voltak a tudomány akkori állása szerint, az egyik lehetséges variánst jelentették, s nem utolsó sorban szigorúan dokumentáltak. Önmagukban nem kelthették tehát senkiben egy vallásos világkép hatását, sőt az akkori vallásos gondolkodás számára a paleantropológia mint olyan volt gyanús és elfogadhatatlan. Nem véletlen tehát, hogy mindkét cikkét magyarázkodással kezdi és zárja: az antropológia tudománya, írja, gyanakvás légkörében él, eredményeit nemcsak a többi tudományok tekintik kétkedéssel, hanem a hívők is, akik az ilyen kutatást eleve vallásellenesnek tekintik. Egész életében mindkét irányban küzdenie kell, egyfelől a tudósok felé bizonyítania, hogy a paleantropológia „egzakt” tudomány, mely vizsgálataival a meglevő csekély lelet alapján is messzemenő következtetésekre képes jutni, s ezek „verifikálhatók”, másfelől igyekszik tudományát a hívők előtt „szalonképessé” tenni. Pályájának kezdetén inkább arra helyezi a súlyt, hogy a paleantropológia semleges a hit, isten létezésének kérdésében, később egyre jobban mint isten létezéséhez vezető racionális utat igyekszik bemutatni.

Első cikkeiben mindenesetre közvetlenül látható, hogy a tudományos tartalom — tudományos publikációról van szó, tudományos szakfolyóiratokban! — és a vallásos álláspont inkább egymás mellé vannak helyezve, mintsem hogy áthatva egymást, egységes rendszerré forrnának össze. A tudományos tények sajátos interpretálását ugyan láttuk, de tételei még nem direkt érvek isten létezése mellett. Ami kezdettől fogva közvetlenül mutatja a vallás befolyását, az inkább az az enyhe agnoszticizmus, amellyel tárgyát kezeli; utóbbi cikkében pl. elutasítja és naívnak tekinti azokat a törekvéseket, amelyek az ember pontos genealógiáját és megjelenésének pontos idejét keresik.¹³ A teremtésre tett korábbi megjegyzését idéztük már, második cikkében erre a gondolatra úgy tér vissza, hogy — s ez egy sokat idézett teilhardi gondolat — a biblia szerint az embert a földből teremtették, a tudomány meg azt mutatja, hogy

¹³ Uo. 48. o.

ezen a földön egy lassan kimunkált szubsztancia értendő, amelyet a dolgok totalitása hozott létre.¹⁴ Az egyetértés meglesz a tudomány és a hit között, ha egyik oldalról sem utasítják vissza a közeledési kísérletet. A hitnek minden igazságra szüksége van.¹⁵

A 20-as évekből még egy nagyobb átfogó paleantropológiai cikkét szeretnénk felidézni, amely már az önálló tudós álláspontját, hatalmas anyagismertét és redszerező készségét mutatja. A tudományos szempont önállósága és kizárólagossága itt már mint elméleti kiindulópont jelentkezik: az antropológia, viszonylag kevés tény bázisán, igen távoli következtetéseket tud levonni, az ember fejlődésének megismeréséhez az egész emberi élet tanulmányozása nyújt alapot, ezt a fejlődést kell rekunstruálnunk minden filozofálás nélkül.¹⁶ A törzsfejlődés egyes szakaszai nála az eocén rovarrevők (lemur, tarsis), az oligocén majmok, amelyek már szétváltak szélesorrú (Platyrrhiniens) és keskenyorrú (Catarrhiniens) típusra, amely utóbbiaktól az antropoidok felé ágazott a fejlődés. Ennek kapcsán részletesen tárgyalja a századunk elején nagy tudományos szenzációt kiváltó fajumi leleteket. A következő szakasz az antropomorf típusok miocénbeli inváziójáról beszél: az antropoidok a miocénben hatalmas területen elterjedtek, többek között elárasztották Európát is, s erősen mutáló, számos variánst felmutató fajaik között keresik azt a szálat, amely az emberszabásúak és az emberfélék felé vezet. Ennek kapcsán alaposan elemzi azt a jelenséget, amelynek a paleantropológia még ma sem tulajdonít elegendő jelentőséget: a migráció, a vándorlás, a biológiai érinkezés hatását a fajok fejlődésére és újabb fajok keletkezésére. Elfogadja a Dryopithecust mint generalizált típust, mint az emberszabásúak elődjét, de vitatja K. Gregory véleményét, hogy az az emberfélék közvetlen elődje is lenne. Az eddigi osztályozás a korabeli tudomány élvonalában állt, de megtorpan, mihelyt közeledik az ember felé. Nem mintha a Dryopithecus értékelése lenne a döntő — hiszen ez mindt máig vitatott, bár többnyire az ember őséne tekintett lelettípus —, de itt elkezdődik Teilhardnál egy óriási szakadék az állat és az ember között, amelye-meglehetősen spekulatív konstrukciókkal igyekszik áthidalni, s változatlanul kiiktatja a feltárt közbeeső formákat.

Az ember keletkezésére közvetlenül áttérve, a harmadkori — lényegében a pliocénről, a harmadkor legutolsó szakaszáról van szó — ember létezését elutasítja, és a kérdést mesterségesen felnagyított problémának nevezi. Ez utóbbi megállapítása lényegében még elfogadható lenne, de további állásfoglalása szaktudományos szempontból is jogos bírálat alá esik. A legkorábbi embert továbbra sem a csont-, hanem az eszközleletek alapján definiálja, s a Riss-Würm interglaciálisra datálja.¹⁷ Ez lényegileg azt jelenti, hogy nemcsak a harmadkor utolsó szakaszát — a pliocént — iktatja ki a folyamatos fejlődés egészéből, hanem szinte az egész negyedkort is, hiszen csak a pleisztocén végi, a felső pleisztocénbeli leleteket ismeri el. Teilhard maga is tudatában van annak a problémának, hogy itt nyilvánvaló hiátus van az emberfélék és az emberszabású majmok között, hiszen így az ember mindjárt úgy jelennék meg, mint viszonylag fejlett forma, zoológiai terjeszkedésének tetőpontján; meg is fogal-

¹⁴ Uo. 49. o.

¹⁵ Uo. 50. o.

¹⁶ Uo. 54. o.

¹⁷ Uo. 69. o.

mazza a problémát: de miért lepi meg ez a természettudósokat — kérdezi,¹⁸ vagyis teljesen világos számára, hogy állásfoglalása „meglepő”, s hogy elméletileg meg kell indokolnia.

Ervelésének lényege a minőségi ugrás dialektikus jellegével való operálás. Később világosabban látható lesz, hogyan rokonítja a minőségi ugrást és a teremtést, most ne induljunk el ezen az úton, vizsgáljuk csupán a közvetlen antropológiai vonatkozásokat. Nos, Teilhardnak teljesen igaza van szerintünk akkor, amikor elutasítja a paleantropológiában állandóan kísértő két végletet, az emberi genealógia csak „vertikális”, illetve csak „horizontális” felfogását, azt ti., hogy egyes tudósok hajlamosak egy igen korai formából kiindulva függőleges párhuzamos vonalakat elképzelni, amelyek közül csak egy vezet közvetlenül az emberhez, míg a többiek mellékágak, mások viszont minden formát rokonítanak az emberrel, s az ember közvetlen elődjéül az ember elé sorolnak be, holott nyilván voltak zsákutcák, archaikus formák stb. is. A valóságban azonban az egyes formák közötti kontinuitás és diszkontinuitás igen bonyolult, csak „vertikális” és „horizontális” egységében ragadható meg — s Teilhard igen értékes megjegyzéseket is tesz a leszámazás dialektikájának rekonstruálására. Megállapítja, hogy a paleantropológia az egyes korokban nem egy-egy fejlődési vonalat talál, hanem a kort jellemző egész mezőnyt, egy másik korban pedig egy másik mezőnyt, s ez a „mezőny”, emberkör mindenkor divergáló száakra is oszlik. Visszatérve a genealógia horizontális és vertikális vonalaihoz, Teilhard úgy fogalmaz, hogy a fejlődés egymástól független párhuzamos vonalakkal — sem vízszintesekkel, sem függőlegesekkel — nem vázolható fel. A valódi folyamatosság csak úgy ábrázolható, hogy az egyik függőleges vonalról — a vízszinteseknek megfelelően — át kell ugranunk egy másikra — azaz az emberi körön belül a legfejlettebb formától egy újabb veszi át a „stafétabotot”, lassan kiszorítja az összes rokonformákat, de lassan maga is elágazik, és egy újabb emberi kör, mezőny jön létre, ahol a fejlődés hasonlóképpen zajlik le. Teilhard hasonlata szerint a párhuzamos vonalak közötti ugrás a toboz leveleinek egymáshoz kapcsolódására emlékeztet.

El kell tehát fogadni a materiális és történelmi összefüggést a különböző lelettípusok között — összegezi véleményét — ezek nem véletlenül, nem is a teremtő közvetlen beavatkozása révén jelentek meg, hanem fokozatosan alakultak ki, úgy, ahogyan egy épület, amelynek különböző részei más-más stílust jeleznek.¹⁹ A probléma az, hogy ezeket a kapcsolódási pontokat, átmeneteket megkeressük — Teilhard azonban áthághatatlan akadályt állít elé: amikor egy faj elválk a korábitól, mondja, vagyis erős mutáció megy végbe, a faj individualizálódik, s az átmenet egész kevés egyeden keresztül történik meg, így a nyomok könnyen megsemmisülnek, a genealógia kényes pontjai, a fejlődési vonalak közötti csatlakozási pontok tehát gyakorlatilag feltárhatatlanok, és csak elméletileg rekonstruálhatók.

Ami Teilhard szaktudományos koncepcióját illeti, korábbi álláspontjához képest közvetlenül megmutatkozik a nagy előrelépés, s a fenti rekonstrukció szerintünk igen érdekes felfedezésének tekinthető. Tudományos vonatkozásban azonban nem indokolja, sőt éppen hogy kizárja azt a nagy szakadékot, amelyet Teilhard az antropoidok és hominidák között tételez. Sémájának alátámasztására a konkrét anyagot kellene felsorakoztatnia — maga is tisztában van vele,

¹⁸ Uo. 70. o.

¹⁹ Uo. 79. o.

hogy a pleisztocénban több emberi körrel kell számolni —, a meglevő leleteket azonban „kritikusan kezeli”, s így elméleti konstrukcióját nem tölti meg konkrét tartalommal. Bár ez a törekvése — hogy ti. a legtöbb formát mellékágnak, laterálisnak minősítse — mindvégig fennmarad, mivel azonban ilyen nagy úr fenntartása a fejlődésben a tudomány követelményei alapján lehetetlen, lassan mégis fokozatosan előtérbe kerül nála a meglevő formák konkrét, előremutató rendszerezése. Az átmeneti pontok megsemmisülésére vonatkozó tétele pedig egyszerre hordoz magában egy nagyszerű felismerést s egyúttal az agnoszticizmus lehetőségét, s ezt a továbbiakban valóban mindkét irányban ki is használja.

Jóllehet tudományos koncepciója nem mentes a vallásos világnézet hatásától, továbbra is határozott törekvést tapasztalhatunk a tudományos objektivitásra, a tudomány keretei között maradásra, amit a „filozofálás” változatlan elutasítása s — a korábbiakkal szemben — a közvetlen teremtés kikapcsolása is jelez. Persze ez nem lemondást jelent a tudományok és a vallás szintézisének megteremtéséről, hanem csak a rendszer fejlődését. De megvilágítottuk-e ezzel az ember misztériumát? — teszi fel cikke végén a kérdést. A fenti vizsgálat csak az ember embriogenezisét világítja meg, mondja Teilhard, s nem a lélek szellemi természetét. Ezért tévednek azok, akik materializálni akarják az embert²⁰ — voltaképpen arról van szó, hogy van a létezésnek egy dimenziója, a bensőség, a materiális folyamatosság mellett a szellemi folyamatosság, amelyet a tudomány eddig nem vizsgált meg. Ez a felfogása érett megfogalmazásban csak később jelentkezik, itt még csak alapjai formálódnak ki a világmindenség (Univers) organikus egységének tételében. De ezzel tulajdonképpen megtörténik az egész világmindenség átbizológizálása — átpsichologizálása, ami megadja a szellemi oldalt az anyagi mellett. Teilhard viszont ugyanakkor az evolucionizmust mindkettőre értelmezi. Az előbbi fejlődést az élővilágban az idegrendszer gazdagodásához és differenciálódásához köti, s megjegyzi, hogy az állatvilágban a pszichikum fejlődése párhuzamba állítható az agy mennyiségi fejlődésével. Ezek a megállapításai közvetlenül vezetnek a későbbi komplexitás-tételéhez.

A közvetlenül paleantropológiai anyagot feldolgozó cikkek mellett a 20-as évek elején elméleti tanulmányok egész sorozatában tárgyalja a transzformizmus kérdését. A transzformizmus kiemelt jelentősége nem meglepő nála, hiszen a fejlődés elve volt az, amit az egyház leginkább elutasít, viszont egyre nyilvánvalóbban igazol a tudomány. Így Teilhard ennek az elvnek a bevitelét kísérli meg a vallásos világnézetbe, ehhez azonban a transzformizmust és a vallásos világnézetet egyaránt át kell alakítania. Első ilyen irányú cikkében²¹ a tudományos megalapozást akarja megteremteni. Transzformizmus-kritikájának jól megkülönböztethetően két iránya van: egyrészt tudományos fogyatékoságait bírálja, s számos vonatkozásban jogosan, másrészt ehhez kapcsolja világnézeti általánosításait, nevezetesen a hivatalos egyházi felfogással ellentétes állásfoglalásait. A transzformisták első nemzedéke — írja — nem tudta egzaktan megfogalmazni a fejlődés biológiai lényegét, nézeteik gyakran zseniálisak voltak, de helytelen magyarázatokkal és hamis filozófiai állásponttal keveredtek. Alig néhány fejlődési vonalba rendezték az egész élő világot, s a primitívebb formákat szükségképp előbbieknak, elődnek vélték.

²⁰ Uo. 80—81. o.

²¹ *Comment se pose la question du transformisme*. Études, 1921 jún.; *Művei* III. köt.

Lamarcktól Haeckelig ebben foglalható össze legfőbb hibájuk. A biológiai fejlődés elve megerősödött létezésében, de manapság sokkal komplikáltabbnak tűnik — fejtegeti Teilhard —, ezen az alapon jött létre az új, kiérlelt transzformizmus, amely elismeri az organizmusok fizikai formáinak kontinuitását és függőségét, de sokkal több variációt enged meg a fejlődésben.²² Ez a tudományos kritika, amely minden jogosultsága mellett kissé méltánytalannak tűnik. Nem véletlen, hogy Teilhard sohasem nevezte darwinistának magát, s aligha találunk nála elismerő sorokat Darwin munkásságáról, vele szemben nem a tudományos egyetértés, hanem a világnézeti ellentét dominál. Teilhard azzal vádolja a korábbi transzformistákat, hogy metafizikát csináltak a tudományos tételekből — vagyis a tudományt érvényén túlra kiterjesztették —, s így jutottak el a teremtető kizárásához. A materialista biológusok azt hiszik, hogy a pszichokémiai mechanizmusok feltárásával elvethetik a lélek fogalmát, az Első Okot feleslegesnek nyilváníthatják, mert művét valamivel jobban megismerték. Holott a transzformizmus nem bizonyít semmit isten ellen, s egyáltalán nem von maga után semmiféle filozófiát.²³

Teilhard tehát a 20-as évek elején aktívan résztvett a transzformizmusról szóló vitákban, védte a transzformizmust, amennyiben semlegesnek tekintette a teremtetés és az Első Ok kérdésében,²⁴ s az átmeneti formák megsemmisüléséről szóló, már említett tételét szembeségezte azzal a felfogással, amely éppen ezen átmeneti formák hiányára hivatkozva utasította el a fejlődést.²⁵ Kísérletet tett a transzformizmusnak megfelelő új biológiai szisztematika kidolgozására,²⁶ s igyekezett a fejlődés elvét egészen az irreverzibilitás tételezéséig alkalmazni a paleantropológiában.²⁷ Az irreverzibilitásnak a fejlődés folyamán érvényesülő törvényéről beszél: az organizmusokban felgyűlnek a fejlődés, a megtett fázisok eredményei, ezért képtelenek egy korábbi állapotba visszatérni. Ez egyben a tudomány egyetlen lehetősége is — írja —, mert különben a paleantropológiában csak kibogozhatatlan szövedéket találnának.²⁸ Az organizmusok fejlődésének valóban egyik legnyilvánvalóbb ténye a tapasztalatok akkumulálódása, amely a fejlődés sorozatában a további előrelépést lehetővé teszi, s megadja az alapját a fejlődés későbbi tudományos rekonstrukciójának. De az is nyilvánvaló, hogy nem minden fejlődési vonal folytatódik direkt és irreverzibilis formában. Bizonyos fajok stagnálnak, mások pedig egyenesen hanyatlanak vagy kipusztulnak. A korábbi formákhoz persze nem térnek vissza, ugyanazokat a formákat nem ismétlik meg, de hanyatlásuk során a korábbiaknál életképtelenebb egyedeket hoznak létre, amelyek veszítettek a biológiailag felhalmozott tapasztalatokból. Ez a problematika azonban Teilhardnál hiányzik, mivel a fejlődést nem az élőlény és környezete kölcsönhatásában megnyilvánuló lehetőségeknek, hanem vak szükségszerűségnek tekinti. A biológiai fejlődés mindenáron való folytatódása a teilhardi gondolkodás egyik alappillére, s mint a természeti kölcsönhatásaiból kiszakított elv, a világ-egyetem egyik misztikus alaptörvényévé válik.

²² *Művei* III. köt. 17—25. o.

²³ Uo. 35—37. o.

²⁴ *La paradoxe transformiste*. Revue des Questions Scientifiques, 1925 jan.

²⁵ *Sur l'apparence nécessairement discountinue de toute série évolutive*. L'Anthropologie, XXXVI. köt., 1926 márc.-i előadás.

²⁶ *L'histoire naturelle du monde*. Scientia, 1925 jan.

²⁷ *Sur la loi d'irréversibilité en évolution*. L'anthropologie, XXXIII. köt.; *Művei* III. köt.

²⁸ *Művei* III. köt. 73—74. o.

Nem hiányzik azonban Teilhardnál a hagyományos vallásos világkép bírálata és az átalakításra irányuló törekvés sem. A transzformizmusról szóló legkésőbbi, 1930-ban írott cikkében²⁹ nyílt támadást intéz az első emberpárról szóló bibliai elbeszélés ellen, amelyet az egyház változatlanul hitelesnek fogad el. A szigorú monogenezis, azaz az emberiség leszármaztatása egyetlen pártól teljesen valószínűtlen, írja, az egyház jól megalapozott — tehát filozófiai és exegetikai — ok nélkül tartja magát ehhez a koncepcióhoz, csupán a bukáshoz és megváltáshoz kapcsolódó teológiai okok miatt. Míg Teilhard a fentiekben a korábbi transzformizmus mechanikus vonásainak bírálatát annak filozófiai következményei ellen fordította, most az egyházi oldalt is bírálja, s egyértelműen kijelenti, hogy a tudomány és a vallás közötti szakadék másik oka az, hogy az egyház tartja magát Ádám és Éva históriájához, a bibliai elbeszélés történelmi hiteléhez, ezzel pedig a tudomány nem tud mit kezdeni.³⁰ A meg nem értés azonban csak átmeneti a hit és a vallás között — fejtegeti, hiszen a monogenezis elve teológiai veszteség nélkül visszahozható úgy, hogy a tudomány számára is elfogadható legyen.³¹ Ez az utalás sok mindent megmagyaráz szakantropológiai munkásságában, ebből értjük csak meg, hogy miért törekszik mindenáron arra, hogy az ember felé elinduló evolúciót minél kevesebb kiinduló egyedre lehessen leszőkíteni. Vagyis egyértelműen és határozottan elveti azt a vallásos világképben, ami már végképp tarthatatlan, hogy a többi tudományokkal összhangba hozhassa, s minél kevesebb változtatással megőrizhesse. A keresztény világkép alapvető vonását, az ember isten előtti semmisségét többször is hangsúlyozza, s ezzel egyúttal megvonja a tudományok korlátait is. A markánsan jelentkező panteista vonások ezt ugyan enyhítik, de egyben az istenhez kapcsolják az ember lehetőségeit: a világ sohasem lesz elég nagy s az ember elég erős, hogy méltó legyen ahhoz, aki teremtette és aki benne inkarnálódott(!).³²

Teilhard legkorábbi korszakából már láttuk szakantropológiai állásfoglalásait, valamint a transzformizmusra vonatkozó elméleti megállapításait. A kettő között az a különbség, hogy míg az előbbieken a tudományos objektivitásra irányuló minden törekvése ellenére a tudomány és a vallás szintézise áll előtérben, addig a transzformizmus kérdésében inkább a tudomány semlegeségét hangsúlyozza, nyilván a számára még megoldatlan elméleti összefüggések miatt. Azonos bennük viszont az, hogy mindezek a kísérletek a nyilvánosság előtt és számára játszódnak le: a fenti publikációk megjelennek különböző tudományos folyóiratokban, és jelentős hatást is gyakorolnak.

Teilhard azonban nem elégszik meg a tudomány és vallás, az ember és isten viszonya vizsgálatának ilyen közvetett formáival, a húszas években már filozófiai jellegű tanulmányokat is ír, persze kezdettől fogva az objektív tudomány nyelvén és igényével. Ezek a kísérletek azonban nem jelentek meg, s valószínűleg nem is szánta őket publikálásra, inkább maga is előmunkálatnak tekintette őket későbbi elméleti összefoglaló munkájához.

Ezekben a korai vázlatokban — mint cseppben a tenger — megtalálható már szinte az egész későbbi teilhardi rendszer. Közülök a legkorábbi, az 1923-

²⁹ *Que faut-il penser du transformisme?* Revue des Questions Scientifiques, 1930 jan.; *Művei* III. köt.

³⁰ *Művei* III. köt. 219. o.

³¹ Uo. 220. o.

³² Uo. 223. o.

ban írott,³³ már az „emberi jelenség” fogalmával indít, ami azt jelenti, hogy csak „tisztá, objektív, tapasztalati” tudomány, semmi filozófia, metafizika. A tudomány csak a jelenségeket vizsgálja, mégpedig tapasztalati úton, így válik tárgyává az emberi jelenség is, méghozzá a világmindenséghez való viszonyában.³⁴ A tudománytól indított dezontologizálási kísérlet és vallási indítású antropocentrikus ontológia tehát mint ellentétes tendenciák kezdettől fogva szembenállnak egymással munkásságában. Ezt az ellentétet a világmindenség egészének evolutív struktúrájával igyekszik feloldani, de ez még nem áll készen, s így az ellentétes tételek egyszerűen egymás mellé helyeződnek.

Az emberi jelenség bemutatását annak leszögezésével kezdi, hogy az ember a csak csekély anatómiai eltérés ellenére is lényegesen különbözik a majmoktól. Ez az állítás, amellyel a szellemi fejlődés döntő mivoltát igyekszik aláhúzni, az egyik leggyakoribb érvévé válik. Az ember lényegének felvázolásában azonban megjelenik itt egy olyan vonás, amely munkásságában másuttalig fordul elő — a vallásos gondolkodó teljesen háttérbe szorítja a tudóst. A tudománynak arról a közismert állításáról van szó, hogy az ember eszközkészítő lény. Teilhard itt megemlíti, hogy van az életnek egy instrumentális fázisa, az embernél ugyanis megjelenik a testéhez képest külsőlegesen eszköz, amelyet saját zoológiai típusának megváltoztatása nélkül alakíthat. Ez az ember sikerének titka, az eszközök segítségével átfogja és megváltoztatja a Földet, a Föld arculatát.³⁵ A munkatevékenység beépítése a teilhardi koncepcióba a továbbiakban azonban abbamarad, egyfelől mivel a munka — mint isten büntetése — alapjában véve idegen a vallásos világképtől, másfelől mivel a munkatevékenység bekapcsolásának materialista következményei is fenyegetőek.

Az emberi jelenség fogalma mellett már ebben a korai cikkben találkozunk egy másik teilhardi fogalommal, a nooszférával is. A nooszféra nála a kollektív emberi tudat megjelölésére kreált terminus. Az előrelépés az állattól az emberi tudatig történik — létrejön a nooszféra —, s mivel Teilhard szerint a fejlődés továbbra is csak a tudat síkján mehet végbe, máris elérkezünk istenhez. A nooszféra belső egyensúlya, a dolgok természete feltételezi, megkívánja egy felsőbbrendű irányító pólus vagy centrum létezését³⁶ — ez az isteni központ —, itt azonban még nem nevezi későbbi terminusával Ómegapontnak.

Vagyis a teilhardi kozmológia — vagy inkább metafizika —, ami az ember és az isten közötti átmeneti, fejlődési sémát illeti, vázlatosan adott már, az emberhez, a „világmindenségben” vezető út azonban még kimunkálatlan. Annyit mindenesetre leszögez, hogy az ember a világegyetem, a fejlődés kulcsa³⁷ — az ember mint középpont egy zárt, isteni harmóniával átítatott világegyetemben —, ami bizony az antropocentrizmusnak elég durva megfogalmazása. Ismét csak a közvetlenül jelentkező vallásos korlátokról van szó; akár milyen fejlődési struktúrát is vázolunk fel, ha az embert egy zárt világegyetem központjának tekintjük — amit a teremtés, megváltás stb. követel meg —, kialakulásához nem vezethetnek természeti törvények, hanem csak misztikus,

³³ *L'Hominisation (Introduction à une étude scientifique du phénomène humain)*. 1923.; *Művei* III. kö.

³⁴ *Művei* III. kö. 77. o.

³⁵ Uo. 84–86. o.

³⁶ Uo. 110. o.

³⁷ Uo. 96. o.

kozmosz törvények. Később látni fogjuk, hogy Teilhard is sokat vívódik ezen — az egyetlen vagy a többféle lehetséges emberiség problémáján —, s végeredményben ellentétes megoldásokat kínál majd. Azt azonban már itt egyértelműen tagadja, hogy antropocentrizmusa a nooszféra törvényeinek kiterjesztése lenne az élet egyéb formáira.³⁸ Ez alól a vád alól valóban őszintén felmentve érzi magát, hiszen az emberi mozgásformának vélt absztrakt öntudatot előbb kozmosz törvénné vetíti ki, hogy aztán egy evolutív struktúrában *különböző mértékben* vigye vissza az élet különböző fejlettségi fokaira.

A következő, már 1926-ban Indiában írott elméleti vázlata³⁹ éppen az általunk fentebb konstatált úrt igyekszik kitölteni, vagyis felvázolni az evolutív struktúrát az „ősanyagtól” — az emberig. Teilhardnál ugyanis a végső kiindulópont az anyag mozgása, fejlődése, bonyolódása. Minden az anyagból jön letről, és az egész világegyetem a boldogságát és összetartozását csak a szintézisben találja meg. Az anyagból való kiindulás persze még látszatra sem materialista, hanem arisztotelészi típusú, az anyag és forma ellentétére épített evolutív felfogású dualista metafizikáról van szó; mint látni fogjuk, az „ősanyag” mellett kezdettől fogva ott van az „összszellem” is, amely dialektikus öntételezése során átfogja a világmindenséget. A fejlődés tehát a világegyetemben az abszolút érték pólusa felé vezet, nem kell félnünk attól, hogy materialista panteizmusba(!) esünk, a világegyetem evolutív struktúrája nem zárja ki az Első Mozgatót — nyugtat meg bennünket Teilhard.⁴⁰

Persze az anyagnak akármilyenféle mozgása s az „összszellem” tételezése is éles ellentétben áll a hagyományos teremtkonceptióval. Ezt úgy igyekszik feloldani, hogy a teremtés nem egyszeri aktus, hanem hatássorozat. Az isten megteremtette a világot, s azóta nem szűnik meg hatni rá, befolyásolja a világegyetem fejlődését. De már a teilhardi ontológia kezdeteinél felmerül egy súlyos probléma, amelyet alig tud elkendőzni: az ő abszolút kiindulópontja — s a vallásos világkép ezt kívánja meg — ugyanis két princípiumot tartalmaz, s istenhez *mint személyiséghez* csak a fejlődés végén jutunk el — vagyis isten maga is immanens ebben a folyamatban, alakul, fejlődik benne, ami nyilván egy dialektikus panteizmus. Ez azonban annyira sértené a hagyományos vallásos világképet, hogy logikusabb mivolta ellenére kénytelen lemondani róla, s istennel úgy is operál, mint aki már eleve teljességében létezik, s e folyamaton kívül áll, ezt kívülről befolyásolva. A külsőleg irányított folyamatnak azonban semmi értelme, hiszen akkor nem lenne valóságos evolúció, ezért az így tételezett istent inkább tétlenségre szorítja, vagyis egy deista istenkonceptióhoz jut el. De isten bármilyen tételezése értelmetlenné teszi az evolúciót, hiszen ha isten eleve készen áll, logikailag tekintve fejlődési folyamattal a nooszférából kiindulva nem lehet hozzá eljutni. Teilhard maga is jól látja az ellentmondást, állandóan vergődik a két véglet között, s a vallásos körökből várható támadások kivédésére dühös kirohanásokat tesz hol a panteizmus, hol a deizmus felé.

A kézirat új mozzanatai közé tartozik még a „spiritualista transzformizmus” koncepciójának megjelenése is. Az elterjedt vallásos nézetek szerint a transzformizmus támad minden értéket, erkölcsöt és vallást — írja —, holott a transzformizmus mint tudományos elmélet összekapcsolható a legmagasabb-

³⁸ Uo. 102. o.

³⁹ Les fondements et le fond de l'idée d'évolution. (1926.); *Művei* III. köt.

⁴⁰ *Művei* III. köt. 187. o.

rendű moralitással, a spiritualizmussal, s nem vonja maga után logikailag sem a materializmust, sem az ateizmust⁴¹. A transzformizmust azért tartják erkölcstelennek — folytatja —, mert a természetes kiválasztódással az egoista harcot hirdeti, ez azonban csak a materialista transzformizmus állítása.⁴² Teilhard tehát végképp — s saját nézetei szempontjából okkal — elhatárolja magát a darwinizmustól. Valóban a darwinizmus beleesik abba a „hibába”, hogy a törzsfejlődést a környezethez való viszonyból, az alkalmazkodásból, majd ennek nyomán a természetes kiválasztódásból vezeti le, azaz a természet belső mozgását tárja fel. Teilhard a törzsfejlődést azonban csak tényeiben fogadja el — a későbbiekben találhatunk ugyan nála néhány homályos utalást a gének mutációjára, kölcsönhatására stb. —, a fejlődésnek nála nincs belső természeti hajtóereje, mivel az irreverzibilitás törvényét vagy az idegrendszer kötelező bonyolódásának törvényét nem tekinthetjük annak.

A természeti kölcsönhatásra alapított transzformizmustól való elhatárolódását arra is felhasználja, hogy „elvi erkölcstelensége” miatt támadást intézen a materializmus ellen. A természetben nem létezik individuális harc, a társadalomban is csak a materializmus honosítja meg, s ezzel az emberiség fejlődését fenyegeti. Holott az embernek meg kell értenie(!), hogy bele kell illeszkednie az evolutív folyamatba, s el kell fogadnia korlátozásait, s ez a megértés annak révén lehetséges, ha hisz a személyiség legfensőbb centrumában, vagyis istenben.⁴³

Végül a húszas években megkezdett elméleti munka lezárásaként egy újabb, 1928-ra datált kéziratot találunk.⁴⁴

Szokása szerint itt is az antropológia tudományának fejlődéséből és eredményéből indul ki. Arra konkludál azonban, hogy a tudomány jól felismert és azonosított már két alapvető és ellentétes mozgást, amelyek felosztják a világmindenséget: az entrópiát és az életet. De ellentétük valójában csak látszólagos, meg kell találni szintézisüket, s ez a további tudományos kutatások feladata.⁴⁵ Teilhard tehát itt dualista megfogalmazásba bocsátkozik, tételei valójában — mint a test és lélek, az anyag és a szellem dualizmusa — a keresztény metafizika hagyományos anyagához tartoznak. A XIX–XX. században ez mint a fizikai és pszichikai ellentmondása és dualizmusa születik újjá, ennek a variánsával találkozunk nála is.

Teilhard azonban e két princípium ellentétét kölcsönös fejlődésük dialektikájában igyekszik felfogni, és nem merev, mozdulatlan ellentétül. A dualizmus feloldása természetesen a szellemi mozgásforma irányába indul, de Teilhard, dicséretére legyen mondva, tudományos megkötöttségei miatt ezt sohasem tudja teljesen végigvinni. Az entrópia és az élet formájában később két alapvető energiatípust állít szembe, s ha nyilvánvaló is, hogy az élet „energiájának” kozmikus vetítésével megengedhetetlen extrapolációt hajt végre, a megkülönböztetés jogosultságát, sőt felismerés-jellegét egy korlátozott körön belül el kell ismernünk: a fizika világában az energia elosztódása, az organizmusok világában az energia koncentrációja mutatkozik alaptörvénynek. Mindezeket azonban csak majd a kiteljesedett teilhardi rendszer vizsgálatakor fogjuk alaposabban boncolgatni.

⁴¹ Uo. 185–86. o.

⁴² Uo. 190., 193. o.

⁴³ Uo. 195–96. o.

⁴⁴ *Les mouvements de la vie* (1928).; *Művei* III. köt.

⁴⁵ *Művei* III. köt. 210. o.

Átfutottuk röviden Teilhard tudományos munkásságának kezdetét szakantropológiai cikkeitől a transzformizmushoz kapcsolódó állásfoglalásán át elméleti rendszerezési kísérleteiig. Láttuk, hogyan épülnek egymásra ezek a szintek, s hogyan kísérel meg a konkrét antropológiai anyagból kiindulva egy vallásos jellegű világképet felépíteni. Ahogy egyik kézírata datálásánál is jeleztük, a húszas évek közepén elhagyja Európát, s ebben egyaránt közrejátszik a tudós érdeklődése a feltárandó leletek iránt és az egyház heves reakciója a „forradalmi” nézetei miatt. A húszas évek végén s a harmincas években komoly sikereket elérő kutatásai tovább növelik Teilhard tudományos presztízsét, s egyúttal konkrét anyagot szolgáltatnak elméleti rendszere további fejlesztéséhez, kimunkálásához is.

II. Paleantropológiai szisztematika a harmincas években, és a teilhardi szintézis előkészítése

Az első teilhardi publikáció a tárgyalt korszakban *Sinanthropus* felfedezését jelzi. A felfedezés története meglehetősen közismert,⁴⁶ a leletek jellemzésére is csak igen röviden térünk ki, hiszen bennünket mindenekelőtt Teilhard velük kapcsolatos állásfoglalása érdekel. Mint tudjuk, Teilhard a húszas évek közepén már Ázsiában tartózkodott, s csatlakozott a *Sinanthropus* feltárását végző tudóscsoporthoz. A további publikációk a tudományos közvélemény első kézből való informálását szolgálták, tehát egyik alapvető feladatuk az adatközlés, a leletek ismertetése volt. Amint az első tudományos visszhangok megérkeznek, Teilhard hosszas polémiába bonyolódik, s igyekszik megvédeni és alátámasztani tudományos elképzeléseit. A vallás ezekben a cikkekben is csak kísérőjelenség lehet, szerzőjük nem bocsátkozhat hosszas elmélkedésekbe, de már érződik rajtuk — különösen a legutolsón —, hogy egyre inkább a tárgyalt anyag filozófiai általánosítása felé fordul.

A harmincas évek elején mindenestre megváltozott helyzetben találjuk Teilhardt, a szaktudóst. Míg a húszas években a mások által feltárt és már feldolgozott leletek kommentálásával foglalkozott, addig a harmincas évektől maga kerül az elé a feladat elé, hogy leleteket feltárjon és feldolgozzon. A megváltozott helyzetben fokozatosan megszűnik a szkepticizmusa a leletekkel szemben, a terepen dolgozó tudós nem engedheti meg magának, hogy az általa feltárt leleteket ne vonatkoztassa az emberi evolúció egészéhez. Így Teilhardnál is eltűnik az az űr, amelyet az antropoidok és hominidák között a húszas években konstruált, s a *Sinanthropus*hoz viszonyítva valamennyi leletet egy-egy rendszerbe foglalja össze. Szkepticizmusa persze álláspontjának döntő változása ellenére is bizonyos mértékig fennmaradt, hajlamos bizonyos konkrét formákat marginálisnak vagy laterálisnak tekinteni, de a nekik megfelelő szakaszt egyértelműen meghatározza az emberiség filogenezisében. Itt már olyan kérdésekhez érkeztünk el, amelyeket csak a szaktudománynak van joga eldönteni, s a filozófus csak annyit jegyezhet meg, hogy ha Teilhardnak igaza

⁴⁶ Mint ismeretes, hosszabb kutatás után 1927-ben, a Peking melletti Cso-kou-tien-ben talált fog alapján írta le D. Black a *Sinanthropus* pekinensist. 1929-ben Pei Ven-csung megtalálta az első koponyát, 1930-ban pedig már szerszámokat is talált. Jelenleg már kb. 44 egyed maradványai ismertek, amelyek feldolgozását Black halála után — Teilhard de Chardin mellett — Weidenreich, az ismert német paleantropológus folytatta.

is van, nem véletlen — a világnézetéből következik —, hogy éppen az adott megoldás felé hajlott.

A fentebb mondottak konkretizálására már első *Sinanthropus*-publikációjából megemlíthetjük,⁴⁷ hogy a *Sinanthropus*t az emberi törzsfajlódás egy önálló fázisának tekinti, amely az alsó pleisztocénre datálható. Törzsfajlódásileg a *Pithecanthropus* és a neandervölgyiek közé helyezi, ami egyúttal azt is jelzi, hogy ezeket is elfogadja *általában* az emberi genealógia önálló fázisainak, amelyekben az emberi fejlődés szükségszerűen átmegy, függetlenül *konkrét formák* esetleges laterális mivoltától.⁴⁸ Ugyanakkor vitába száll D. Blacknek, a kutatócsoport vezetőjének azzal a hipotézisével, hogy ez az ember-típus Közép-Ázsiában született a harmadkor végén, s onnan indult el kelet és nyugat felé. A blacki hipotézis ugyanis magával vonja azt a feltételezést is, hogy az emberiség bölcsője Ázsiában van, s a *Sinanthropus*ban az emberiség közvetlen elődjét kell látnunk. Teilhard ezzel szembeállítja azt a hipotézist, hogy a *Sinanthropus* valahol India vagy Indonézia környékén alakult ki a negyedkor elején, s onnan jutott el Kínába,⁴⁹ amivel már azt a véleményét előlegezi, hogy a *Sinanthropus* másodlagos típus, amely fokozatosan keletebbre szorult saját fejlettebb formái elől.

Néhány év múlva megjelent újabb publikációjában⁵⁰ egyfelől alkalma van vitázni a felfedezés értékéről, hiszen az első tudományos reflexiók már megérkeztek, másfelől újabb leletekről számolhat be. Mivel a *Sinanthropus* a *Pithecanthropus* és a neandervölgyiek közötti közbeeső típus, sokan nem fogadják el önállóságát, egyesek — mint M. Boule és O. Abel — csak *Pithecanthropus*nak, mások viszont — Dubois és Hrdlička — olyan neandervölgyinek tekintik, amelynek valamivel kisebb az agytérfogata. A nevesebb paleantropológusok közül csak Elliot Smith fogadja el, hogy a *Sinanthropus* önálló, közbeeső fázis. Ezek az elég éles viták is mutatják, hogy mennyire pozitívnak tekinthető Teilhard véleménye, amit később teljes egészében igazolt a tudomány.

A *Sinanthropus*-leletek kezdetben csak csontleletekre korlátozódtak, 1930-ban W. C. Pei, a tudóskollektíva kínai tagja feltárta az első kőszerszámokat, s a továbbiakban fokozatosan egy egész kőipart fedeztek fel. S most válik igazán érdekessé Teilhard állásfoglalása. Az első tudományos reflexiók ugyanis nem tudták elfogadni a primitív ember és eszközei együttesét, mondván, hogy kell lennie egy fejlettebb embernek, aki az eszközöket készítette, s aki legfeljebb vadászta a *Sinanthropus*t.⁵¹ Korábban — mint láttuk — maga Teilhard is ellentmondást látott a neandervölgyiek testi alkata és szerszámaik fejlettsége között, ezért most önkritika is, amikor megjegyzi, hogy annak idején ugyanezt mondták a neandervölgyi leletekre is, s később mégis egyértelműen bebizonyosodott az eszköz és az ember összetartozása. A fejlettebb embertípus feltételezése a *Sinanthropus* mellett túl negatív és általános ahhoz, hogy meg lehessen cáfolni, s ezt megnehezíti az is, hogy a *Sinanthropus* egyelőre még elég elszigetelten áll a fejlődés menetében⁵². A valóságban azonban az a helyzet, hogy

⁴⁷ *Le Sinanthropus pekinensis*. Revue des Questions Scientifiques. 1930. júl.; *Művei* II. köt.

⁴⁸ *Művei* II. köt. 93. o.

⁴⁹ Uo. 94. o.

⁵⁰ *Les fouilles préhistoriques de Péking*. Revue des Questions Scientifiques, 1934. XXV. köt.; *Művei* II. köt.

⁵¹ *Művei* II. köt. 104. o.

⁵² Uo. 105. o.

Kínában az eszközleletek alapján az emberi településnek az egész pleisztocén alatti folyamatossága kimutatható, s a Sinanthropus mellett a felső barlangban találnak Homo sapiens csontvázakat is felső paleolit szerszámokkal.⁵³

Az észak-amerikai pleisztocén leletekre tett rövid kitérés⁵⁴ után Teilhard tovább folytatja a vitát a Sinanthropus intelligenciájáról. Újabb érveléssel hozza az időközben már rendszerezett szerszámokat és a tűz kétségtelen használatát.⁵⁵ Valóban számot kell vetni azonban azzal az érdekes körülménnyel, hogy Európában a neandervölgyi fázisig a szerszámok mellett nem találtak csontleletet, s ilyen eset elvileg előfordulhat Kínában is, s akkor a Sinanthropus valóban csak vadászszákmány lenne. A Sinanthropus azonban olyan egyértelműen elhelyezhető az emberi törzsfejlődés vonalában (s az 1936-ban talált három koponya közül az egyiknek a térfogata elérte az 1200 cm³-t, ami már igen fejlett gondolkodásra vall), hogy ez a hipotézis aligha tartható. Rendkívül érdekes, hogy Teilhard szinte gúnyolódva utasítja vissza P. W. Schmidtnek, egy másik pap-tudósnak a feltételezését, hogy a Sinanthropus maradványai egy vallásos-kultikus szertartás eredményeként kerültek jelenlegi helyükre.⁵⁶

A Sinanthropus tehát homo faber, azaz eszközkészítő és gondolkodó lény volt — foglalja össze a véleményét —, aki kétlábon járt és úgy használta kezeit, mint mi. A Pithecanthropussal együtt az alsó pleisztocénben egy elkésett variánsot képvisel, amelynek európai és afrikai változata — a chelles-típusú kőipar létrehozója — sokkal fejlettebb volt. Az ázsiai variáns azonban a Sinanthropus után is folytatódott: a Ngadongi ember⁵⁷ a neandervölgyi foknak felel meg. Ezt a vonalat nem tekinti a mongol rassz elődjének, tehát nem használja fel érvelésként az emberiség közös származása ellen.

A Sinanthropus-leletek jelentősége a teilhardi paleantropológiai szisztematika szempontjából közvetlenül átlátható, de még ennél is nagyobb jelentősége van filozófiai fejlődése szempontjából a Sinanthropus „intelligenciájáról” szóló vitának. Ismeretes a vallásos világképben az emberi gondolkodásnak, az öntudatnak és a léleknek az összekapcsolása. A bibliai történet szerint a lélek megjelenése a teremtéssel együtt lezajló egyszeri aktus. Bár Teilhard ezt a kiélezett formát kezdettől fogva visszautasította — korábban az állat és az ember között konstruált szakadékkal, amelynek megfelelően az ember, a Homo sapiens hirtelen, előzmények nélkül, jelenik meg —, lehetséges lett volna egy olyan értelmezés, hogy csak a törzsfejlődés végén jelenik meg az emberi intelligencia, azaz a vallásos gondolkodás kategóriái szerint a lélek. Teilhard ilyen irányú törekvései ugyan nem tűntek el teljesen, a konkrét anyag most mégis arra kényszeríti, hogy a Sinanthropus — egy, a Homo sapienstől még távol levő, viszonylag igen fejletlen forma — esetében beszéljen intelligenciáról. Ennek következtében a továbbiakban intelligenciát kell tulajdonítani nemcsak a neandervölgyieknek, hanem — a hasonló szituáció miatt — egy korábbi formának, a Pithecanthropusnak is — amiből viszont az is következik, hogy az emberi intelligencia fejlődése az egész negyedkorra kiterjed.

A következő fontosabb antropológiai publikációja a negyvenes évek elejéről való. Ez már a következő periódus, a rendszerezés időszaka. Korábbi

⁵³ Uo. 107—108. o.

⁵⁴ *La faune pleistocène et l'ancienneté de l'homme en Amérique du Nord*. L'Anthropologie, 1835.; *Művei* II. köt.

⁵⁵ *Művei* II. köt. 128. o.

⁵⁶ Uo. 129. o.

⁵⁷ Uo. 130. o.

adatközlő tanulmányaiban a vallás kérdésében csak néhány megjegyzésre szorítkozott, a materializmussal való vitára az ember származásának következményeiről,⁵⁸ vagy éppen a transzformizmus és a spiritualista felfogás kibékíthetőségéről. A szakanropológiai és filozófiai szempont közvetlen egységére utal nála, hogy szerinte a *Sinanthropus* vizsgálata is az „emberi jelenség” jobb megértéséhez segít hozzá. Az ember egyre jobban előtérbe kerül a tudományban mint a világmindenség (sic!) egyik nagy ereje.⁵⁹ Ezek a megjegyzések azonban inkább csak programot jeleznek, álláspontjának fenntartását kívánják aláhúzni egy tudományos publikáció keretei között.

Az elméleti összegezés azonban már a harmincas években készül, nem is annyira elméleti cikke sorozatában, mint inkább *Az emberi jelenség* vázlataiban, fogalmazványaiban. A 30-as évek elméleti jellegű írásai a teilhardi gondolkodás egyértelmű orientálódását mutatják az ember felé. Az egyik 30-as évek elején megjelenő tanulmány⁶⁰ már direkt az ember definíciójára törekszik: Az emberi jelenség egy tapasztalati jelenség a világegyetemben (!); a gondolkodás és reflexió képességét jelenti. Tudata az állatnak is van, de nem tudja, hogy tud, azaz nincs öntudata. Az emberi jelenség vizsgálatának szigorúan történelmi és tudományos szintre kell redukálnia.⁶¹ Vagyis semmi filozófia — hangzik megint a teilhardi álláspont —, de az embert ismét a világegyetembe helyezi, ahol a „tapasztalati” tudomány nevében kozmikus folyamatokat vizsgál. A termodinamika és az élet kozmoszbeli ellentétéből indul ki, majd megállapítja, hogy az erkölcs és a vallás teljesen idegennek tűnnek a fizikától, amely utóbbit a nagy számok törvénye jellemzi. Az ellentétek azonban feloldódnak, s megtalálják kapcsolatukat egymással, ha belehelyezzük őket a világmindenség fejlődésébe.⁶² A teilhardi evolucionizmus kozmikus kiterjesztésének programját egyértelmű megfogalmazásban látjuk itt, s hogy a fejlődés lényegéről ne legyen kétségünk, azt is megjegyzi lábjegyzetben,⁶³ hogy a világ általános fejlődését a teremtő aspirálja.

Fenti tanulmányában s más korabeli írásaiban már határozottan jelentkezik egyféle tudományos antropocentrizmus igénye is, értve ezen azt, hogy az összes tudományok központi, szinte kizárólagos tárgyának az embert tekinti. Ez egyfelől adódik kozmikus evolucionizmusából — mindennek kulcsa az ember, tőle vezet a fejlődés fel- és lefelé egyaránt. Másfelől ez egyben reakció a pozitivistá-szcientista világképre, amelyből az ember kiszorult, s amelyre a fizikai világfelfogás nyomja rá a bélyegét. Nem kétséges azonban, hogy vallásos antropocentrizmusa következtében válik nála az „ember tudománya” ilyen központi jelentőségűvé: a megismerő ember magára az emberre koncentrált, s ez az egyetlen igazi természettudomány.⁶⁴ Egy pekingi előadásban a tudomány szemére veti, hogy csak a csillagokat, hegyeket, stb. tanulmányozta, de sohasem tanulmányozta a gondolkodást — amellyel az élet átlép egy küszöböt — mint a kozmikus és fejlődő természet realitását.⁶⁵

⁵⁸ Uo. 95. o.

⁵⁹ Uo. 131. o.

⁶⁰ *Le phénomène humain*. Revue des Questions Scientifique, 1930 nov.; *Művei* III. köt.

⁶¹ *Művei* III. köt. 227. o.

⁶² Uo. 235–42. o.

⁶³ Uo. 231. o.

⁶⁴ Uo. 243. o.

⁶⁵ *La place de l'homme dans la nature*. Revue des Étudiants de l'Université de Péking, 1932.; *Művei* III. köt. 254. o.

A harmincas évek további elméleti tanulmányaiban⁶⁶ a fenti program felvázolása irányában megy tovább, s közben készül a paleantropológiai szintézis, amely már továbblépést jelez a program realizálása irányába, s amely közel egyidős *Az emberi jelenség* megfogalmazásával.

A negyvenes évek elején publikálja a paleantropológiai szisztematika első teljes rendszerét,⁶⁷ mégpedig egy újabb lelethez kapcsolódva. Koenigswald harmincas évekbeli *Pithecanthropus*-leleteiről van szó. Korábban ugyanis — írja Teilhard — a *Pithecanthropus* a Dubois-féle leletek nyomán egy nagy emberszabású majomnak vélték, M. Boule pl. egy óriási gibbonnak tartotta, s hozzátehetjük, sokáig ez volt Teilhard véleménye is, az 1935-ös teljesebb koponya-leletek alapján viszont már nem volt kétség afelől, hogy a *Pithecanthropus* hominida, ezt már ő is elfogadja, s besorolja a *Sinanthropus* elé. A két forma azonban nagyjából egyidejű, ez magyarázza nagyfokú hasonlóságukat, a *Pithecanthropus* valószínűleg szintén értelmes lény volt, bár ezt a leletek alapján közvetlenül nem lehet bizonyítani. Összefoglalva tehát Teilhard szerint az emberi fejlődés kezdeti fokának, az alsó negyedkornak jellegzetes ember-típusa a *Sinanthropus*, amelyet előembernek nevez, s ennek közeli rokona a *Pithecanthropus*. Ezek azonban a fejlődésnek csak általánosságban vett szakaszai; megismétli, hogy konkrét ázsiai formáik már elmaradtak, a fejlődés szélére szorultak. Most az afrikai *Australopithecus*-leletek azok, amelyeket nagy szkepticizmussal kezel, nagy majmoknak tekinti őket, bár elismeri, hogy a *Pithecanthropust* közvetlenül megelőző fejlődési korszakból, a pliocén végéről származnak és hogy erőteljes mutációt jeleznek. Ez a tudományban máig sem eldöntött kérdés azonban már a negyvenes évek tudományos problematikája, a folytonosság evidenciája azonban Teilhard számára is olyan erős, hogy később egy talánnal mégis az emberi fejlődéshez kapcsolja őket.

A további osztályozás már különösebb nehézségek nélkül zajlik, hiszen a neandervölgyiek „rehabilitása” már korábban megtörtént. A neandervölgyi eddig a legismertebb forma, mondja Teilhard, s helyesen inkább fázisnak, mint csoportnak tekinti a törzsfejlődésben. A középső pleisztocén embere volt, s barlangjában rendszerint tevékenysége eredményeivel, szerszámaival együtt találták meg, bizonyos jelek a halottak eltemetésére is mutatnak, amiből Teilhard vallásos képzetekre következtet. Az utóbbi kérdésről ma is elkeseredett viták folynak, bennünket ez most csak annyiban érdekel, hogy Teilhard nem viszi tovább ezt a következtetést az ember és isten viszonyára stb.

A *Homo sapiens* kialakulásával kapcsolatban sajátos szakmai véleményét az adja, hogy elfogadja az ún. korai *Homo sapiens*-leleteket (Steinheim stb.), amelyeket pedig időben és eszközkészletben nagy távolság választ el a kialakult *Homo sapiens*től, ugyanakkor említi a palesztinai leletcsoportot is, amelyet manapság általában a *Homo sapiens* közvetlen elődjétől valónak tekintenek a neandervölgyiek és a *Homo sapiens* közötti átmeneti vonásai miatt. Teilhard hangsúlyozza, hogy 40—50 ezer évvel ezelőtt a neandervölgyi típus már a felbomlás jeleit mutatta, s a *Homo sapiens* megjelenése kb. 30 ezer évvel ezelőttre tehető. Mindenesetre, ha az antropológiai szisztematikát egybevetjük a geológiai korszakokkal, világosan látható, hogy — a korábbi sűrítéssel szemben — az emberi fejlődés Teilhardnál már átfogja az egész negyedkort. Ez

⁶⁶ *La découverte du Passé. Études*, 1935 nov., *Művei* III. köt.; *Les unités humaines naturelles. Études*, 1939 júl.; *Művei* III. köt.

⁶⁷ *La Question de l'homme fossile*. Angolul Peking 1943, a francia fordítás 1948-ban jelent meg Párizsban. — *Művei* II. köt

egyike a legjelentősebb változásoknak, kénytelen feladni periodizálása elemibb formáját, hogy a hirtelen megjelent fejlettebb emberhez köthesse a teremtetést és a lélek megjelenését.

Amennyiben ilyen törekvései a továbbiakban mégis jelentkeznek, természetesen a Homo sapienshez kötődnek: a Homo sapiens hirtelen bukkan fel, már kialakult és rasszokra való felosztásában, megjelenik vele a művészet is, és átítat minden kultúrát. A Homo sapiens már a modern ember, s teljesen kialakult anatómiailag, pszichológiailag és társadalmilag. Vele már a történelembe kellene lépnünk, Teilhard azonban itt megtorpan. Konstatálja a cerebralizáció és a kollektivizáció — vagy szocializáció — tényét, azaz a Homo sapiens kialakulásával az individuális átmenetét a kollektívba — de még mindig a biológia területén vagyunk: a kollektivizáció párhuzamául a rovarokat említi meg, s az embernél az agyak asszociációjának fogja fel. A történelmi fejlődés kimerül a neolit forradalomra, valamint a XIX. sz.-i ipari forradalomra való utalásban.⁶⁸

Teilhard nem elégszik meg azzal, hogy csak az emberi fejlődést biologizálja teljesen. Ez csak kiindulópont, bár nagyon jellegzetes, hogy rendszerének ez a kiindulópontja. A továbbiakban ezt a biológiai mozgást kozmikus méretűvé terjeszti ki, s általános törvényszerűséget lát benne: az ember fejlődését szemlélve egyre jobban meggyőződhetünk arról, hogy ez a biológiai fejlődés az alacsonyabb formákra is kiterjeszthető, a kozmikus anyag organizálódik, és ezzel megindul a fejlődés útján. Ugyanakkor kijelenti, nincs okunk feltételezni, hogy a tudat növekedése az antropogenezis után megáll.⁶⁹ Íme a teilhardi rendszer maga árulja el titkát, a csupán biológiai mozgásában tekintett ember kozmikus vetítését a növekvő komplexitás és öntudat kozmikus törvénye formájában, hogy maga az anyag mozgása vezessen el az emberen keresztül istenhez. Bár emögött egy rokonszenves gondolata is lappang, mármint az, hogy a Homo sapiens kialakulásával az ember fejlődése nem fejeződött be, a megelőző szakasz csak embriogenezis volt, az igazi fejlődés csak utána kezdődik. Ezzel azonban a párhuzam a marxizmussal ki is merült, mert nála ez a fejlődés csak arra való, hogy isten felé vigyen tovább, a marxizmusban pedig az emberiség igazi történelmének létrehozására irányul. Ezért aztán Teilhard joggal jegyzi meg, hogy az élet fejlődéséről szóló elképzelésének semmi köze a filozófiai materializmus-hoz.⁷⁰

Sőt tanulmánya végén rendszerét áttekintve elégedetten konstatálja a szintézist: sokan azt képzelik, hogy az előtörténet tanulmányozása lealacsonyítja az embert és az ember alatti világhoz (sous-humanité) viszi közel. Holott ellenkezőleg, az ember-feletti (sur-humanité) világhoz közelíti, ezért a vallás erőit támogatja.⁷¹ Amint azt a tanulmány is jelzi, a kiteljesült teilhardi szintézisnél vagyunk, az elméleti rendszere megszületett. Vizsgáljuk meg ezt most közvetlenül Teilhard főművén *Az emberi jelenségen* keresztül, amelynek első megfogalmazása valamivel a fenti tanulmány előtt született.

⁶⁸ *Művei* II. köt. 168. o.

⁶⁹ Uo. 173. o.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Uo. 174. o.

III. A teilhardi szintézis és elméleti rendszer „Az emberi jelenség”-ben

Teilhard a harmincas évek végén elérkezettnek látta az időt arra, hogy megalkossa a vallás és a tudomány átfogó szintézisét, s a vallásos világképbe ennek megerősítésére bevezesse az evolucionizmust. 1938 júniusa és 1940 júniusa között megírja Pekingben főművét, *Az emberi jelenséget*. Filozófiai szempontból erről tulajdonképpen nemcsak mint fő, hanem mint egyetlen művéről beszélhetünk, hiszen benne a rövidebb terjedelmű elméleti írásait, törekvéseit foglalja össze, ez a műve munkásságának mintegy logikai keresztmetszete, rendszerezése. A fentiekben előlegeztük a teilhardi rendszer egyes vonásait, megmutattuk, hogyan jelentkeznek fokozatosan az egyes teilhardi tételek, most látni fogjuk, hogy ezek szerves folyamatosságukban hogyan bővülnek átfogó elméleti rendszerré. Teilhardt mint gondolkodót tehát *Az emberi jelenség* alapján kell elemezni és bírálni.

Szaktudományos munkáival ellentétben *Az emberi jelenség* nem jelenhetett meg — Teilhard alávetette magát az egyházi fegyelemnek. Levelezéséből tudjuk, hogy munkájával nem is volt elégedett, tovább dolgozott rajta, s 1947–1948-ban lényeges változásokat hajtott végre benne, átdolgozta és kiegészítette. A kiadásra azonban ekkor sem volt több lehetősége — műve végül is 1955-ben, a halála után jelent meg, Művei I. köteteként. Konceptióját e mű megírása után is továbbformálta — így 1949-ben a Sorbonne-on tartott előadássorozatában is —, *Az emberi jelenség* utolsó változata *Az ember helye a természetben* (*La place d l'homme dans la nature*) címmel később Művei VIII. köteteként jelent meg. Rövid, frappáns megfogalmazásai miatt sokan ezt tekintik legsikerültebb munkájának, mi azonban éppen a számos rövidítés miatt inkább *Az emberi jelenség* 1955-ös kiadására támaszkodunk, mely egyben a legismertebb és legelterjedtebb írása is.

Műve címében az „emberi jelenség” vizsgálatát ígéri. A terminussal már sokkal korábban találkoztunk — Teilhard a rendszerének tudományos kiindulópontját kívánja kifejezni vele: az embert kell vizsgálni, metafizikai előítéletek nélkül, olyannak kell tekinteni, amilyen ténylegesen, vagyis jelenségnek. Ne menjünk most bele a kiindulópont kritikájába, abba, hogy Teilhard tényleg megmarad-e a jelenség szintjén, s hogy ez a „fenomenológia”-e a tudomány feladata, valamint hogy jogos-e a vallást mint tényt belefoglalni az „emberi jelenség”-be, s így mint ontológiai tényezőt kiindulópontnak tekinteni. A jelenség szó eredetiben „phenomène”-nak hangzik, rendszerét maga Teilhard is fenomenológiának nevezi. A XX. század első felében nem tekinthetünk el ennek a szónak a sajátos történetétől s Husserlnál és az egzisztencialistáknál való jelentésétől. Teilhard maga is jól tudta ezt. 1953. április 11-én C. Cuénot-hoz írott levelében fenomenológiáját a Husserlétől és a Merleau-Pontytól alapvetően különbözőnek nevezi, s mentegetőzik, hogy nem tudott más szót a jelenség fejlődésére alapozott világnézetének elnevezésére. A párhuzamot tehát visszaautásítja, s valóban nehezen lehetne közvetlen kapcsolatot találni koncepcióik között. Nem véletlen azonban az — s ebben a XX. sz.-i pozitivista módon hangolt, Husserlt olvasó tudományos közvélemény hatása tükröződik —, hogy Teilhard azt minősíti tudományosnak, ami a jelenséggel foglalkozik. Ebből a tudományos közvéleménynek tett engedményből adódik azután, hogy egyfelől kénytelen a jelenséget igen tágra értelmezni, másfelől hamar eljut a tudomány korlátaivalhoz. Nem mintha a teilhardi ontológia, kozmikus evolucio-

nizmus és a tudomány *egyáltalán* összeegyeztethető lenne logikailag, csupán arról van szó, hogy Teilhard nem a valóságos, hanem a pozitivisták módon eltorzított tudománnyal konfrontálja nézeteit, s így a tudomány kereteit már akkor elhagyta, amikor ezeken még belül érzi magát, s mikor a túllépést más vonatkozásban a tudomány szűkkeblűségére hivatkozva proklamálja, egy *valóságos* tudományos általánosításra és lényegfeltárássra még lenne lehetőség.

Mielőtt a teilhardi rendszer részletesebb vizsgálatába kezdenénk, próbáljuk meg belső gondolatmenetét rekonstruálni. Teilhard mint paleantropológus kétségtelen ténynek látja a fejlődést az emberi világban, mindenekelőtt biológiai vonatkozásban: az ember kiemelkedik az állatvilágból. Ennek eredményéül konstatálja az emberi öntudat megjelenését, amely az idegrendszer és az agyfunkciók bonyolódása révén mutatkozik meg. De vajon a fejlődés mint bonyolultabbá válás, mint „komplexifikáció” csak az emberi világra vonatkozik? — teszi fel a kérdést magának Teilhard. Ez nyilvánvalóan az élet, az organizmusok általános törvénye — válaszol —, sőt szükségszerűnek mutatkozik az az irány is, amely az élet fejlődésében az ember felé vezet. Dehát az élet az óriásmolekulák mozgása, az élet előtt is fejlődésnek kellett lejátszódnia, hogy az óriásmolekulák létrejöhessenek, a vonal ismét világosan megmutatkozik az „elemi” anyagtól az atomokká, majd molekulákká szerveződésen keresztül. Vagyis a fejlődés mint komplexifikáció a világegyetem általános törvényének mutatkozik meg a fenti tudományos, tapasztalati anyag keretén belül maradván, sőt iránya, az ember, az öntudat megjelenése felé mutató mozgása is egyértelmű. A további fejlődés során az egymástól elszigetelt egyéni öntudatok fokozatosan szocializálódtak, egységbe szerveződtek, kialakult kollektívájuk. Az emberi öntudat az érintkezés révén már átfogja az egész földet, mennyiségileg nem tud tovább terjeszkedni, önmagára kell tehát vonatkoznia, minőségileg kell előrelépnie. Ez csak egy egységes belső cél irányába történhet, amely egyúttal a tudat belső következményeinek is megfelel. Ez a mozgás ugyanakkor az emberiség válságperiódusában játszódik le: a Földre korlátozott, önmagára utalt ember számára kétségessé válik, hogy van-e továbblépés, vagy pusztulásra van ítélve. Itt felmerül az a lehetőség, hogy a tudati fejlődés átvezet a fenti cél felé, amelynek személyiségnek kell lennie, hiszen az öntudatok hordozói, az emberek is azok, ugyanakkor centrum jellegénél fogva felül is kell emelkednie a személyiség-mivolton. A fejlődésnek ezt a központját, csúcspontját fontolgatja Teilhard, nevezhetnénk Ómega-pontnak, ez tehát egy hiper-személyiség, s segít az emberiségnek átjutni a krízisen a tudat magasabb régiói felé. A perspektívát — a pusztulást vagy a magasabb centrum elérésének lehetőségét — a tudomány tapasztalati tényei tárják elénk, s így a hívő ember, a tudományokra támaszkodva választhatja az utóbbi lehetőséget, fokozatosan felismerve, hogy az Ómega-pont voltaképp nem egyéb, mint az isten. Ez Teilhard belső gondolatmenete.

A következőkben megpróbáljuk feltárni ellentmondásait és következtetlenségeit. Ehhez ismét, de most már részleteiben is, végig kell járnunk a fenti utat, mégpedig gondolatmenetének megfelelően az emberből kiindulva.

Melyek a paleantropológiai vizsgálat tapasztalati tényei? Az idegrendszer, az agy, a tudat növekedése — fejtegeti Teilhard.⁷² Anélkül, hogy bármilyen tudatos szándékot feltételeznék, a fejlődésnek a tudatira való leszűkítéséből is nyilvánvaló már, hogy világnézete behatol szakanropológiai vizsgálataiba,

⁷² *Művei* I. köt 156–159. o.

s tudományosan eleve hamissá teszi kiindulópontját: az ember nem egyéb, mint tiszta gondolkodás. Ezt nyíltan is megfogalmazza, az ember megjelenésekor felkiált: „Íme itt a gondolkodás!”⁷³ Kiindulópontja tehát magában foglalja a végeredményt, a fejlődés szellemi lényegét, s ezzel az érveléssel könnyen eljuthat istenig.

De nem ez az egyetlen kifogásunk tudományos kiindulópontja ellen. Pozitivisták szempontból az ember a legmisztikusabb a tudomány tárgyai közül, helyét a világegyetemben még nem találta meg a tudomány, írja bevezetőül Teilhard. Azon túl, hogy azonosítja a tudományos és a pozitivisták szempontot, erősen valószínűtlennek tartjuk, hogy a tudománynak az ember helyét a „világegyetemben” kellene keresnie.

Egyrészt tehát kora leszűkített pozitívizmusát fogadja el „a” tudománynak, másrészt a tudomány elé a vallásos antropocentrikus világkép által megkövetelt feladatot állít. „Tudományos” kiindulópontja tehát eleve a tudományos vizsgálat képtelenségét, lehetetlenségét bizonyítja! Bármennyire is igyekszik a továbbiakban a tudományok anyagát felhasználni, a vallásos szempontokat formailag kiiktatni és lábjegyzetbe szorítani, kiindulópontja eleve vallásos-antropocentrikus kereteket kényszerít rá a vizsgálatra, s implikálja a végeredményt: istent.

A konkrét anyagon ez úgy mutatkozik meg, hogy Teilhard szerint a paleantropológiai vizsgálatok az emberi test struktúrájáról nem mutatják meg a teljes valóságot. Az ember paradoxona abban áll, hogy az állatokéhoz képest minimális morfológiai változásai hihetetlenül nagy előrelépésével járnak, a tudomány azonban mellőzi ezt az igen fontos tényezőt.⁷⁴ Vagyis Teilhard szerint az ember és az állatvilág között egyfelől folyamatosság van szomatikus vonatkozásban, s ezt jól ki tudja mutatni a tudomány, másfelől — spirituális vonatkozásban — ugrás —, ezt viszont képtelen megmagyarázni a tudomány, pedig ebben van az ember lényege. S ez a lényeg a reflexió, a reflektált lét,⁷⁵ egyszerűbben szólva: az öntudat. A főemlősöknél az idegrendszer már annyira koncentráldott, hogy csak egy lépés kellett az ugráshoz — s ezzel a teilhardi dualizmus nyíltan is felborul, mivel ezt a változást mint a tangenciális energiából a radiálisra való átmenetet jellemzi.⁷⁶ A további, emberi fejlődés már a szellemi energiák síkján játszódik le.

Teilhard tehát kiindulásul megkonstruál egy szakadékat az ember és az állat között, amelyet nem láthat át a tudomány — erre vonatkozó kísérleteit különben eddigi munkásságán át nyomon kísértük —, s ezt, mint a továbbiakban látni fogjuk, kiérett rendszerében a Homo sapiens elé helyezi. Ilyen „tudományos” előkészítés után következik az a nevezetes lábjegyzet, amelyben kifejti, hogy ő csak a jelenséget írja le, de a spiritualista gondolkodót semmi sem akadályozza abban, hogy egy felsőbb rend és végső dialektika okából felfedjen a jelenségek fátyla alatt egy forradalmi átalakulást, egy teremtmény aktust, különleges beavatkozást.⁷⁷ Teilhard, a szaktudós, kimondja rendszerének titkát: paleantropológiájának minden törekvése arra irányul, hogy helyet teremtsen isten számára.

⁷³ Uo. 175. o.

⁷⁴ Uo. 179. o.

⁷⁵ Uo. 181. o.

⁷⁶ Uo. 185. o.

⁷⁷ Uo. 186. o.

Koncepciójának azonban az ember keletkezését vizsgáló konkrét paleantropológiai anyag „ellenáll”. Mindjárt az első változásnál, amelyet az agy fejlődésében konstatált, akad a tudománynak kritizálni valója a teilhardi leírásban. Az agynak a fejlődéséhez ki kell szabadulnia a tartóizmok börtönéből, vagyis szükséges a két lábon járás⁷⁸ — írja. Azt meg sem említi, hogy „egyébként” a kéz is felszabadult, s alapvető mozgató ereje lesz a fejlődésnek. Teilhard ősemberre ugyanis munkát nem végez, csak gondolkodik. (Erre, mint alapvető ellentmondásra, még visszatérünk.) De jellemző a teilhardi rekonstrukcióra az a mozzanat is, hogy az ontogenezis és a filogenezis párhuzamát elveti, az előbbiben csak folyamatosságot, az utóbbiban csak ugrást lát az intelligencia fejlődésében.⁷⁹ Az intelligencia fejlődésében van egy küszöb, amelyet át kell lépni az emberré váláshoz, de ez egy tapasztalaton túli intervallum, amelyről tudományosan semmit sem tudunk modani.⁸⁰ Ez az agnoszticizmus itt egészen közvetlenül a vallásos világkép megerősítését szolgálja.

Teilhard, miután ilyen erőteljesen hangsúlyozta az ugrást, a szakadékot az antropogenezisben, kénytelen a folyamatosságot is kiemelni: az ember lassan, korszakról-korszakra fejlődik, a világmindenség lényege lakozik benne.⁸¹ A különböző szférák, a geoszféra, a bioszféra, majd, az emberi pszichogenezist követően, a nooszféra (a tudat szférája, a nous görög szó alapján) egymásra épülnek, az ugrás közöttük csak a folytonosság átmenete. Teilhard hangsúlyozza, hogy az ember az állatvilágból nemcsak származik, hanem bizonyos értelemben benne is marad: a szexuális vonzás és reprodukció törvényei, a táplálkozás, „a létért való küzdelemre való hajlam” formájában az állati lét folytatódik tovább.⁸²

Az ugrás leírásában kénytelen közvetlenül konfrontálni a vallásos és a tudományos koncepciót, s ez utóbbi átalakításának minden kísérlete ellenére — bár mérsékelt — kritikát gyakorolni a vallásos pozíció felett. Ahogy a paleontológiából tudjuk — írja Teilhard —, egy állati forma nem tűnik fel elszigetelten, hanem párhuzamos variánsok sokaságától kísérve. Így volt az emberrel is. Bár most biológiailag izolált, keletkezése idején jobban körül volt véve rokonságával, az Ázsiától Afrikáig terjedő hatalmas területen számos antropoid élt a harmadkor végén.⁸³ Ebben az átalakulásban, amely az ember felé vezet, a tudomány csak a csoportot tudja megragadni, az első ember nem létezik számára.⁸⁴ De a lábjegyzetből ismét megszólal a vallás refrénje: a tudomány tehát, mely saját természete szerint elutasítja a szigorú értelemben vett monogenezist, nem tud az idők mélyéről egyedekeket kiválasztani és nyomon követni, ezeket a fejlődés adott intervallumában megtalálni tapasztalaton túli tudatot követel.⁸⁵ Vagyis a vallási koncepció szerinte is bizonyíthatatlan tudományosan — de lehet, hogy helyes, csak *hinni* kell benne.

Akármennyire is „hiszünk” Teilhard szaktudományos becsületességében, mindenképpen rá kell mutatnunk arra: úgy csoportosítja az anyagot, hogy ezt a hitet megerősítse, sőt ennek érdekében tudományosan nem túlságosan mega-

⁷⁸ Uo. 187. o.

⁷⁹ Uo. 188. o.

⁸⁰ Uo. 189. o.

⁸¹ Uo. 199. o.

⁸² Uo. 198. o.

⁸³ Uo. 204. o.

⁸⁴ Uo. 205—206. o.

⁸⁵ Uo. 206. o.

lapozható állításokat is tesz. A polyphyletizmust, vagyis az ember több párhuzamos törzsből való származását elutasítja: a fejlődés ugyan különböző pontokon, párhuzamosan ment végbe, de a különböző szájak összeforrtak még a reflexiókra való átmenet előtt — fejtegeti Teilhard⁸⁶ —; ez önmagában még lehetne pozitív vélemény. Álláspontját azonban — ismét lábjegyzetben — így összegezi: a tudomány nem nyújt bizonyítékokat a monogenezis mellett vagy ellen — tehát az első emberpárt illetően —; de bizonyítanilátszik a monophyletizmust, vagyis az egy közös törzsből való származást.⁸⁷ Ezt a monophyletizmust pedig — noha e művében és másutt is egyértelműen szól az első emberpár vallásos tézisének tudományos abszurdításáról —, bár rejtett formában ugyan, de a teremtés „költői” megfogalmazásával mégis igencsak valami biblikusan vett monogenezis irányában értelmezi: az első reflektált tudat szikrája után a tűz körben terjed, s területe egyre nagyobbodik.⁸⁸

A monophyletizmus teilhardi koncepciója azonban más aggodalmakat is ébreszt. Mit jelent a reflexió a törzsfajlás egésze szempontjából, s hol helyezkedik el az a pont, amelyben a szájak a reflexió előtt egyesülnek? Korábban — mint láttuk — intelligens lénynek minősítette a Sinanthropust, sőt még a Pithecanthropust is, a neandervölgyinél vallásos tendenciákat is látott már, s bár a Homo sapiens hirtelen jelent meg rendszerében, az intelligencia fejlődésében különösebb szakadékot nem teremtett köztük, leírásában a harmincas években inkább a folyamatosság dominált. A teremtésről kialakított nézeteiben is inkább a folyamat-jelleget emelte ki, isten inkább a folyamat egészét látszott irányítani, mintsem hogy egy ponton a direkt beavatkozás eszközt választotta volna. Most azonban a hangsúly felcserélődik, a rendszeralkotó Teilhard visszafelé tesz egy lépést: az ember kialakulását a Homo sapiensre szűkíti le, s a megelőző fejlődési folyamatot mellékesnek minősíti. Ezzel a folyamatosság paleantropológiai vonatkozásban is háttérbe szorul, nem is beszélve a formák közötti pszichológiai fejlődés diszkontinuitásáról, amelyet most egyértelműen kihangsúlyoz.⁸⁹ A Sinanthropus s általában az előemberek még nem voltak emberek, nem lépték át a reflexió küszöbét, az emberiség kibontakozási pontja alatt vannak.⁹⁰ A reflexió és az intelligencia megkülönböztetése az emberi fejlődési formák közötti szakadék megteremtését és egy kritikus pont létrehozását szolgálja; ez a reflexió alatti egyesülési pont. Ezzel az isteni beavatkozáshoz minden tudományos anyag szépen össze van gyűjtve, az isten a törzsfajlásban továbbra is csak távolról asszisztál, de a valódi ember megjelenésénél — sugallják a szövegek és ajánlják a lábjegyzetek —, vagyis a Homo sapiens kialakulásánál, közvetlenül beavatkozik.

A teremtés tényét azzal is alátámasztja, hogy a Homo sapiens hirtelen, minden előzmény nélkül jelenik meg: a negyedkor végén már a valódi ember áll előttünk.⁹¹ Jellegzetes, hogy fejtegetésében már nem játszik szerepet az ún. korai Homo sapiens problémája, amely régebben olyan fontos volt számára. Nem az az érdekes, hogy tudományos szempontból a fenti leletcsoport valóban problematikus, hanem az, hogy aszerint említi vagy sem, hogy a teremtés adott felfogásához tudományos adaléku szolgál vagy sem. A felső paleolit embere már

⁸⁶ Uo. 207. o.

⁸⁷ Uo. 208. o.

⁸⁸ Uo. 201. o.

⁸⁹ Uo. 215. o.

⁹⁰ Uo. 216. o.

⁹¹ Uo. 222. o.

anatómiailag megegyezik velünk, kultúránk eredeteit is megtaláljuk, ez saját gyermekkorunk.⁹² De megállt-e az ember fejlődése a negyedkor végén? — teszi fel a kérdést Teilhard, s mindjárt válaszol is —: anatómiailag igen, pszichikuma és idegrendszere azonban tovább fejlődik, s a továbbiakban ezt kell vizsgálni. Másrészt a pszichikum megjelenésével megindul a szocializáció is, ez is lényünk biológiai attribútuma. Más állatoknál a szocializáció fejlődésük viszonylag késői szakaszán jelentkezik, míg az embernél korán — állapítja meg Teilhard.⁹³

Az antropogenezis tehát befejeződik, de a történelem tulajdonképpen sohasem kezdődik el. A fejlődés pszichikai és biológiai keretek között folytatódik tovább, nem függetlenül attól, ahová eljutni akar. Nem mintha az antropogenezis után valóban nem lenne pszichikai fejlődés, sőt ezt Leontyev és mások munkássága nyomán nagy vonásaiban már rekonstruálni is tudjuk, nem mintha a szocializáció, a társadalmiasulás folyamatának nem lennének biológiai aspektusai, de mindezek a folyamatok egy reális emberi történelem alapjaira helyeződnek. Teilhard számára azonban nincs és nem is lehet történelem, hiszen embere absztrakt, biológiai-pszichikus lény. Nézzük meg ezt a kérdést röviden.

Tegyük fel a kérdést, amely Teilhard antropológiájának, s ezen keresztül egész evolucionista koncepciójának alapvető problematikusságára utal: miért fejlődik az ember, mi a fejlődés mozgatóereje? Erre Teilhard egész munkássága során soha és sehol nem kapunk választ. Első lépésben rögzíti a tényeket, leírja — mégpedig igen magas tudományos színvonalon — a leleteket s egymáshoz kapcsolódásukat, a második lépésben mintegy konstatálja közöttük az összefüggést, a fejlődés tényét, azt hogy fejlettebb, bonyolultabb formák követik egymást. Ebből megkonstruálja a fejlődés misztikus törvényét, amelynek mindenáron, tehát fatalista módon, keresztül kell törnie, de ennek a fejlődésnek nincs meg nála az immanens, belső alapja, oka. Sőt a fejlődésnek ilyen alapját a darwinizmus bírálatakor erőteljesen visszautasítja, kiiktatja a létért való küzdelem, az alkalmazkodás szerepét. Vagyis a környezet csak statisztál a fejlődésnél. Az állati cselekvés hiányzik a teilhardi rendszerből, az állatok holt vázai maradnak, melyeket a fejlődés misztikus törvénye hoz mozgásba, az embert illetően pedig a tárgyi tevékenység, a munka hiányzik Teilhard legszigorúbb értelemben vett szaktudományos munkásságából. A munka figyelembevételéhez az ember genezisében nem kell marxistának lenni, maga a régészet, a kőeszközök léte, fejlődése olyan egyértelműen szól az emberi tevékenység tárgyi közvetítéséről mint a fejlődés hajtóerejéről, hogy ez spontánul munkahipotézissül szolgál valamennyi s tudatosan a legtöbb őstörténésznél. Teilhard is említi néha az eszközöket, szorgalmasan leírja őket, de semmi szerepet nem játszanak rendszerében, arra az elemi tényre sem következtet belőlük, hogy az ember mégiscsak dolgozott, s testi struktúrájának egésze ezzel áll összefüggésben.

Pedig a szaktudomány egész sereg kézenfekvő példát hoz fel a munka, a kéz stb. jelentőségére. A legeklatánsabb a két lábon járás, amit Teilhard is említ: az agy fejlődéséhez szükségesnek találja a két lábon járást, nyilvánvalóan az anatómiai összefüggések miatt, de fel sem teszi a kérdést, miért állt ez a lény két lábra? Az említett esetben az Austraropithecusról van szó, az irodalom már igen részletesen feltárta, hogy a harmadkor végén antropoid őseink

⁹² Uo. 223. o.

⁹³ Uo. 225. o.

a környezet változása miatt voltak kénytelenek megváltoztatni életmódjukat, a környezethez való jobb alkalmazkodás érdekében használták az első primitív eszközt. Ez követelte meg a kéz felszabadítását, vagyis a két lábon járást, s az Australopithecus felfedezői maguk megállapították, hogy a kéz fejlődése jóval megelőzte az agy fejlődését: azaz hogy a tevékenység következtében megváltozott testtartás (egyenes test-helyzet, tartóizmok szükségtelemmé válása) tette lehetővé az agy fejlődését, indította el az arckoponya visszafejlődését (minden fejlődési formára az eszköz és a fogak együttese jellemző), sőt az új típusú tevékenység igényei megkövetelték egy fejlettebb agy kialakulását, a valóság bonyolultabb visszatükrözését. A fejlődésnek csak egy rövid fázisát villantottuk fel, ezt is csupán rendkívül elnagyoltan, a tudomány ezt még tovább részletezi és korrigálja, de ebben az egy példában is megmutatkozik a fejlődés immanens dialektikája, éppen az, ami eltűnik Teilhardnál, nemcsak mint filozófusnál, hanem mint szaktudósnál is. A példákat még tovább szaporíthatnánk — ismeretesek vizsgálatok a kéz struktúrája és a közvetlen munkafolyamat közötti összefüggésekről, a karizmok fejlődése és a szerszámkészítés kapcsolatáról a törzsejlődésben stb. Sőt magára Teilhardra is hivatkozhatnánk, aki megemlíti leírásában, hogy a Sinanthropus keze már munkaképes kéz volt, tudata azonban még viszonylag kezdetleges fokon állt.

Teilhard embere azonban, ismételjük, nem dolgozik, csak gondolkodik. Alapvető jellemzője a reflexió, az öntudat, ez az oka nemcsak egy *valóságos* őstörténet, hanem egy *valóságos* történelem hiányának. Embere nem tud fejlődni, kialakulni, csak ha valami misztikus törvényszerűség ragadja magával, nem tudja elkezdeni a történelmet, azaz eszközeivel emberivé változtatni maga körül a környezetet, melynek folyamatosságát az egymást követő nemzedékek tartják fenn, ezért embere eleve a tiszta tudat biológizált és pszichologizált karrierjére van ítélve. A teilhardi rendszer tehát alapjában, *szaktudományos* kiindulópontjában hibás, *emberképe nemcsak a marxizmus, hanem általában az antropológia számára elfogadhatatlan.*

Teilhard láthatólag küzd az anyaggal, megpróbálja annak belső, saját mozgását érvényre juttatni, de ezt a mozgást — hinni szeretnénk mindvégig, hogy korántsem szándékosan, akarattal, ez a teilhardi életmű leegyszerűsítése lenne — spekulatív konstrukcióival végül is lefékezi. A spekulatív öntudatnak, amely eredetét és ihletését a teilhardi rendszerben az antropogenezisből nyeri, még be kell futnia — hiszen lényege már eleve erre predesztinálja — a kozmológia, a történelem és a krisztológia odüsszeiáját — s bár még igen sok nehézséggel fog találkozni —, el kell jutnia a teilhardi rendszer csúcsához, istenhez. Az emberkép vizsgálata után ennek az anyagtól az életig vezető antropocentrikus evolúciónak útját követjük végig a továbbiak során a „kozmoszban”.

Amikor a teilhardi emberképből kiindulva a „lefelé”, az anyagig vezető utat vizsgáljuk, mindenekelőtt tisztáznunk kell, hogy a kutatás és kifejtés sorrendje természetesen eltér egymástól: a teilhardi rendszer az anyag elemzésével kezdődik, tehát a kutatás „lefelé vezető útja” az evolutív világképben, a kifejtésben természetszerűleg az első periódust jelenti. Vegyük először rövidre a teilhardi rendszer előfeltevéseit.

Láttuk már a teilhardi „fenomenológia” fogalmát, „tisztá” tudományra irányuló törekvéseit. Ezeket a törekvéseket fogalmazza meg erőteljesen rendszere bevezetésekor. Maga Teilhard egy figyelmeztetést csatol műve elé, amely szerint munkája nem teológiai értekezés, hanem tudományos emlékirat: az embert választva középpontul, előzményeit és következményeit vizsgálva,

csak a jelenséget akarja adni, de a teljes jelenséget; bevezetést kíván nyújtani a világ magyarázatába, de ez a vizsgálat megmarad a tapasztalati törvények szintjén, és nem válik ontológiai rendszerré.⁹⁴

Az *emberi jelenség*hez írott előszavában N. M. Wildiers, egy ismert teilhardológus is azt fejtegeti, hogy e mű a tapasztalati tudás területére tartozik, s mentes minden teológiai problémától. Később mégis szükségesnek tartja megjegyezni — nyilván a hívők kedvéért —, hogy a fenomenológiai leírásban „Teilhard helyet hagy az isteni beavatkozásnak, s hogy műve megfelel a Humani Generis enciklikának.”⁹⁵

Nem kétséges, hogy Teilhardnak, az elismert tudósnek, joga van a tudomány nevében beszélni, s világosak az indokok is, amelyek erre a „figyelmeztetésre” készítetik. Nem először találkozunk nála azzal, hogy a XX. sz. metafizika-ontológiaellenes tudományos közhangulatának megfelelően elutasítja az ontológiát, és a tapasztalati tudomány nevében igyekszik beszélni. Ez a dezontologizáló tendencia egész munkásságában igen erős, saját szaktudományos kutatásai miatt is szükségesnek tartotta a tudomány önállóságát. Ne felejtjük el, hogy Teilhard munkássága a neotomista filozófia közegében tör magának utat, a zárt és spekulatív neotomista metafizika őt is akadályozza, mivel közvetlen beavatkozást jelent a tudományos munkába, és a tradicionális vallásos világkép direkt igazolását követeli meg. Teilhardnak, látva a fenti rendszer elavultságát és népszerűtlenségét, s mindenekelőtt az új tudományos eredményekkel való összeegyeztethetetlenségét, a dezontologizálás útjára kellett lépnie. A teilhardi életmű ennyiben a teológia és a tudomány szigorú kettéválasztását, a két területnek egymástól való függetlenségét jelenti. Ezt így értelmezték már a kortársak, így értelmezik ma is a teilhardisták. Ha azt látjuk, hogy a teilhardi tudományos koncepció számos alkalommal deformálódik a vallási előfeltételek hatására, ez nem cáfolata a fentieknek. Ugyanis nem egyszerűen arról van szó, hogy Teilhard, a szaktudós, nem tud megszabadulni az ideologikus tudatától, s hogy a tudományos interpretációja konkrét szándéka ellenére ideologikusan eltorzul — ennek számtalan példájával találkozhatunk más tudósoknál is —, s hogy erre egy adott szakaszban a tudományos hipotézisek sokfélesége lehetőséget nyújt, hanem arról, hogy a teilhardi életmű lényege szerint a tudományos kutatásnak nem *eleve* kell megfelelnie a vallásos világképnek, hanem a tudomány szuverén eredményeit *utólag* össze lehet vetni a vallásos világképpel, az értelmezésre bizonyos *lehetőségek* adódnak, vagyis a két szféra között az átmenet nem logikai szükségszerűséggel adódik. A teilhardi életmű igazi jelentőségét tehát nem csupán az adja, hogy evolucionista világképet dolgozott ki, s ezzel a tradicionális vallásos világképet alapjaiban megváltoztatta, hanem méginkább az, hogy felvetette annak a lehetőségét, hogy a tudományok fejlődésével a vallásos világképnek is tovább kell fejlődnie. A teilhardi rendszer tendenciájából kiderül, hogy a vallás örök igazságai, a biblikus koncepció és értelmezés fenntarthatatlanok, végső magként a személyes istenbe vetett hit s az emberhez való különleges, kitüntetett viszonya marad meg. A teilhardizmus így nemcsak a vallásos világkép adott reformja, hanem további reformjainak lehetősége, előkészítése is.

Ezért kell igen komolyan vennünk dezontologizáló törekvéseit. Persze eleve felmerül a kérdés, hogy egy vallásos világkép keretei között ez a ten-

⁹⁴ Uo. 21. o.

⁹⁵ Uo. 14–15. o.

dencia végigvihető-e. Mielőtt magunk ítélnénk, hallgassuk meg ismét őt, aki maga is megfogalmazza törekvésének kudarcát: a vallás és a tudomány szétválasztását fejtegetve utal arra, hogy vallásos megjegyzéseit lábjegyzetekbe szorította. Minden kísérleti tudomány azonban — fordít az irányon Teilhard — hipotézisek rendszerére épül. De mielőtt még hipotéziseit ismertetné, máris kijelenti, hogy a „Minden” közelében a tudomány, a filozófia és a vallási szükségképpen konvergálnak.⁹⁶ És a teilhardi vizsgálat tárgya — a világmindenség — éppen ez a „Minden”. Két kiinduló hipotézise — egyfelől az ember kiváltságos helye a világmindenségben, másfelől az ember természeti származása⁹⁷ — jól szemlélteti azokat az ellentétes tendenciákat, amelyeket össze akar békíteni. Az előszóban még pontosabban kifejti, hogy az ember a világmindenség kulcsa, konstrukciójának központja, hogy a kozmogenezist az antropogenezis koronázza meg. Filozófiájának programja tehát nem egyéb, mint az ember felfedezése az ember által.⁹⁸

Nem kell különösebben bizonygatni, magától értetődik, hogy a fenti megállapítások nem illenek bele egy „tapasztalati”, sőt egyáltalán semmilyen tudomány keretébe. A dezontologizáló és ontologizáló tendencia küzd tehát egymással, ez a harc minden szinten újra kezdődik, s az utóbbi végül is felülkerekedik. Ez szükségszerűen adódik alaphipotéziséből, az embernek a világmindenségben való kitüntetett helyéből. Ezt a hipotézisét viszont vallásos antropocentrizmusa követeli meg; isten valahogy még csak értelmezhető egy végtelen kozmoszban, bár ebben az esetben személyiség mivolta már nehezen fenntartható, az ember és isten viszonya viszont már értelmetlenné válik. Az egész keresztény dogmatikának, azaz a teremtésnek, bűnbeesésnek és megváltásnak, gondviselésnek csak akkor van értelme, ha az ember egy zárt világmindenség középpontjában áll, s istennel közvetlen, személyi viszonyt alakít ki. A keresztény dogmatika fenntartásának ezt a követelményét fogalmazza meg alapvető hipotézisül, ezzel rugaszkodik el a tudománytól, s alkot szükségyszerűen egy absztrakt metafizikát. A zárt világegyetem feltételezése mindig antropocentrikus, s minden olyan „tudomány”, amely egy zárt világegyetemről vizsgálódik, szükségképpen a tradicionális vallási ontológiát idézi fel rejtett vagy nyílt formában. A tudomány számára az ember és a „világegyetem” viszonya értelmetlen kérdés, feltételezése eleve involválja istent. Ha tehát Teilhard valamit „bizonyítani” akar, könnyen megteheti, hiszen a bizonyítás eleve bele van foglalva kiinduló tézisébe.

Vizsgálatunk szembetűnően megmutatta, hogy Teilhard az ember közvetlen világát tágítja világmindenséggé, s a tudattá absztrahált emberi mozgásformát extrapolálja zárt, evolutív struktúrájú világegyetemmé: az emberi fejlődés törvényeit látjuk viszont kozmikus törvények formájában. Az így megszerkesztett teilhardi séma természetesen részleteiben is összeütközésbe kerül a tudománnyal. Vegyük a teilhardi kozmológia kiindulópontját, az elemi anyagot. Mondanunk sem kell, hogy a tudomány nem ismeri s nem is ismerheti el az anyag „legelemibb” formáját, s ha valamikor ezt az állítást megkockáztatná, ez korántsem lenne „örök” igazság. A teilhardi kozmológiának viszont szüksége van egy véges elemi anyagra, mert különben a világegyetem fejlődésének kezdőpontja a végtelenbe, a végtelenségig tolódnék el. Ne fejtessük elemi

⁹⁶ Uo. 22. o.

⁹⁷ Uo. 23. o.

⁹⁸ Uo. 26–28. o.

anyagának spekulatív tulajdonságait — az anyag eljut az atomi, majd a molekuláris fokra, vagyis engedelmeskedik a komplexifikáció, azaz bonyolultabbá válás törvényének mondja Teilhard.⁹⁹ Már többször láttuk, hogy ezt a „törvényt” a biológiából kölcsönözte, filozófiai oldalról pedig ezt a mechanikus világképet, a világmindenségben az egyszerűtől a bonyolultabbig való lineáris haladást már Spencer megfogalmazta, s Teilhard, dialektikus kísérletei ellenére is, e koncepció foglya marad. Bármennyire is hadakozik a XIX. sz.-i evolucionistákkal vallásellenes nézeteik miatt, a biológiai fejlődés fatalista értelmezésében őket folytatja.

Nem feladatunk itt a szervetlen természetben végbemenő mozgás teilhardi értelmezésébe részleteiben belemenni — az egyirányú fejlődésként való értelmezés eleve finalista, metafizikai világképet von maga után, ilyen mozgáson keresztül a világegyetem egésze semmiképpen sem fejlődhet. Márpedig ezek a teilhardi rendszer filozófiai alapfeltevései, s nem véletlen, hogy ilyen kiindulópontból azt az állítást is megengedi magának, hogy az anyag „fejlődése” eleve az antropogenezis felé irányul.¹⁰⁰ Az sem véletlen, hogy az anyag fejlődése során a Földre érkezünk el, a „világegyetem” fejlődése itt folytatódik. A teilhardi kozmológia mint evolutív struktúra végső soron nem ismeri a mellékutakat, a természet próbálkozásait — az anyag mindig „előre tudja”, milyen fokra kell lépnie. Vagyis ismételten meg kell állapítanunk, hogy a természet immanens belső mozgása, dialektikája teljesen hiányzik a teilhardi rendszerből, a fejlődési formák egy előre elkészített sémára vannak felfűzve, s így a finalizmus közvetlenül megmutatkozik.

De mitől mozog, fejlődik az anyag? Teilhardnál az anyag az idealizmus hagyományainak megfelelően holt, mozgásképtelen princípium. Hogy mozoghasson, hozzá kell adni az aktív princípiumot, nevezetesen itt az energiát. Ez ismét Teilhardnak a tudományokkal való összhang megtartására irányuló törekvéseit jelzi. A szervetlen természetben az anyag és az energia egységben van, s az egész mozgás engedelmeskedik a termodinamika törvényeinek, amit előszeretettel emleget. A spiritualizmusnak a világképbe való megjelenítése érdekében azonban kénytelen ismét megszakítani a tudományos fejtegetést újabb spekulatív előfeltevést felállítani: Így beszél a tudomány és én hiszek a tudománynak, a tudomány azonban sohasem vett magának fáradságot arra, hogy másképp tekintse a világot, mint külsőséget (dehors).¹⁰¹ S Teilhard ezért elvesz egy másik princípiumot, a bensőséget (dedans), s tartalma felől sem hagy semmi kétséget. Bírálja a tudományt azért, hogy a tudatot az élet legfelsőbb formáira korlátozta, ez szerinte csak ürügy a világmindenség konstrukcióját figyelmen kívül hagyni.¹⁰² Egy újabb lábjegyzetben pedig megjegyzi,¹⁰³ hogy ő a tudatot a legáltalánosabb értelemben veszi. A tudat előzményei valóban messzire visszanyúlnak az élővilágban, de ez még nem indokolja a „világegyetemre” való kiterjesztését. Teilhard pedig az újabb spekulatív előfeltétel után újra azt bizonygatja, hogy a tudomány álláspontja a jelenség álláspontja, s tanulmányának célja csak a tapasztalati egymásutániság megállapítása a természetben.¹⁰⁴

⁹⁹ Uo. 43. o.

¹⁰⁰ Uo. 36. o.

¹⁰¹ Uo. 48. o.

¹⁰² Uo. 51. o.

¹⁰³ Uo. 53. o.

¹⁰⁴ Uo. 54. o.

A teilhardi kozmológia kiindulópontja tehát, sok kerülőút után, egy világosan megfogalmazott dualizmus, amelyben a külsőségnek és bensőségnek, vagy, fogalmazzunk egyértelműen, az anyagnak és szellemnek, kétféle energia felel meg, tangenciális és radiális. Ez a dualizmus azonban, bár először megállapítja, hogy a szellemi tökéletesség, azaz az a tudat koncentrálttsága és az anyagi szintézis ugyanannak a jelenségnek két oldala, összekapcsolt részei, a további fejtegetésekben látványosan felbomlik. A világmindenség fejlődését ugyanis egyértelműen csak a bensőség vonatkozásában konstatálja¹⁰⁵ anyagi és szellemi, fizikai és pszichikai energia kölcsönösen hatnak egymásra, de mégis függetlenek egymástól.¹⁰⁶ Mint minden dualizmusban — amilyen végső soron a teilhardi is — nála sem tudni, miért és hogyan felel meg egymásnak a két oldal, önállóságukból indul ki, s mégis több helyen átmenetükről beszél. A tangenciális energia — megfelelően a termodinamikai törvényeknek — mindig állandó, a kozmikus energia azonban a radiálison keresztül fokozódik, ami viszont ellentmond a köztük levő párhuzamosság elvének, ezért sietve megjegyzi, hogy a radiális növekedésének eredményeként a tangenciális is nő,¹⁰⁷ ami pedig az energiamegmaradás elvével van ellentmondásban.

Teilhard rendszerének kétségtelenül leggyengébb, legszínvonalaltalanabb része ez. Kozmikus ontológiájának megalapozásához ellentmondások során vezet az út, kénytelen többször egyértelműen letérni a tudomány ösvényéről, hogy azután ismét deklarálja a tudománnyal való egységet. Fejtegetésének, a kétféle energia megkülönböztetésének, van egy racionális magja: a biológiai törvények érvényesek, ha saját kereteik között tekintjük őket. A bonyolulttá válás és szerveződés valóban az élet törvénye, s ez egy fokon valóban az idegrendszer, majd ennek centralizációjával az agy fejlődésében jelentkezik. De ez a „komplexifikáció” a környezethez való viszony, alkalmazkodás stb. függvénye, maga a magatartás, a viselkedés bonyolódik, s ez a funkció alakítja, formálja az idegrendszert, az agyat stb. Ilyen értelemben beszélhetünk az organizmusoknál az „energia” felhalmozódásáról is, anélkül persze, hogy ezt kozmikus törvénnyé emelnénk.

A fenti teilhardi séma az „előélet” (prévie) szakaszát fogta át. A fejlődés elérkezvén a Földre, az élet (vie) szakaszához jutott el, ennek állomásait is gondosan elemzi Teilhard: mikroorganizmusok, mega-molekulák, sejtforrádalom. Amint a fejtegetés a Földhöz ér, s ezzel „szilárd talajt érez a lába alatt”, jórészt megszűnik az elvont-spekulatív jellege, s konkrét tudományos tartalommal telik meg. Itt megmutatkozik Teilhard hatalmas anyagtudása a geológiától a paleontológiáig. Ez a leírás valóban fenomologikus abban az értelemben, hogy csupán egy ténylegesen lezajlott fejlődés egymást követő formáit követi nyomon az élet legelemibb formáitól az egyre bonyolultabbakig. A fejlődés miértjének kérdését ismét nem teszi fel, illetve nem a természetnek teszi fel. A fejlődés útját ismét egy finalista koncepció szabja meg, az élet fejlődése eleve az antropogenezis természeti kereteit készíti elő,¹⁰⁸ s mivel ezt a finalizmust a tudomány nem fogadhatja el, ismét elhatárolja magát a tudománytól: az étellel megjelenik a világmindenségben a negyedik dimenzió, az az alaptétel, amely a továbbiakban felüláll minden verifikáción és a gyakorlat

¹⁰⁵ Uo. 57. o.

¹⁰⁶ Uo. 60–61. o.

¹⁰⁷ Uo. 63. o.

¹⁰⁸ Uo. 149. o.

minden tényén.¹⁰⁹ Isten már az élet kezdeteinél jelen van, s Teilhard nem hagy kétséget afelől, hogy az élet fejlődése irányított fejlődés.¹¹⁰ Azt állítja, hogy ő elveti az antropocentrizmust, de ugyanakkor meg van győződve arról, hogy ez az egy értelem és fejlődési vonal létezik az élet számára, s reméli, hogy ez a felfogás általánosan elterjed majd a tudományban.¹¹¹ Külön kommentár nélkül is nyilvánvaló görcsös igyekezete az antropocentrikus világkép és a tudományok összeegyeztetésére, s ennek állandó kudarca. A fejlődés eddig egyértelműen a biológia síkján mozgott, s a főemlősökön át eljutottunk az emberhez. Nézzük meg a továbbiakban a „felfelé vezető utat”, először is azt, hogyan konzerválja Teilhard a biológiai mozgásformát, s hogyan iktatja ki az emberiség valódi történelmét.

A kialakult Homo sapienst, a felső paleolit emberét további biológiai fejlődésében már nem követhetjük nyomon, hiszen az azóta eltelt időszakban nem organikus szerveit, hanem társadalmi alakzatait fejlesztette. Ezzel a ténnyel Teilhardnak is számot kell vetnie, s a fejtegetést a történelemre vonatkozóan kell tovább folytatnia, De kérdés az, hogy ez a történelem valódi történelem-e? A történelmet persze sokféleképp értelmezték már, s tőle sem a marxizmus értelmezést kérjük számon, hanem a történelmi mozgás önállóságának, a megelőző mozgásforma fölé emelkedésének és sajátosan új törvényszerűségeinek egyáltalán bármiféle megjelenítését. S éppen ez az, ami hiányzik, a történelmi mozgás nála áltörténelem, a biológiai mozgás továbbfolytatódása, pszichologizálása: biológiai fogalmakkal és törvényekkel operál az emberi történelem területén is, s főképp a fejlődés fatalista, biologizáló koncepcióját alkalmazza a történelmi előrehaladás magyarázatára, a történelmi konfliktusok feloldására.

Ennek alapját már feltártuk paleantropológiai rendszerét vizsgálva abban, hogy az embert absztrakt öntudatnak tekinti, és nem veszi figyelembe alapvető munkatevékenységét. Tegyük hozzá, ez a teilhardi absztrakt öntudat nem rokonítható a hegelivel, amely éppenséggel megkülönbözteti magát a természeti mozgástól és valóságos történelmet fut be, ha transzcendens formában is, míg a teilhardi öntudat biológiai princípium: a legfejlettebb organizmus, s pszichikai mozgását is biológiai jegyek jellemzik. Ilyen kiindulásból azonban nemcsak a munkatevékenység marad elérhetetlen Teilhard számára, hanem az ember társadalmisága is. A szocializáció úgy jelentkezik, mint a biológiai fejlődés eredménye, velejárója, amelyet a biológiai fejlődés másutt is kitermel, ahogy az állati „társadalmakra” tett ismételt utalásai mutatják. Az emberi társadalomnak természetesen nála is vannak megkülönböztető jegyei, de ezek még a biológiai mozgáson belül maradnak: a fejlettebb élőlények társadalma az organizmusok közössége, az emberi társadalom az öntudatok közössége. A társadalom persze struktúrált, s a civilizáció kialakulásával kapcsolatban Teilhard mellékesen megemlíti az állam- és jogrendszer, valamint az erkölcsi normák, a monogám házasság intézményének megjelenését.¹¹² Vagyis az osztálytársadalmak létezését a legtermészetesebb dolognak tartja, s többet vissza sem tér erre.

A történelem kezdetét lényegében a neolittal számítja, amely lényegében összemosisodik nála a civilizáció keletkezésével, a modern történelmet viszont

¹⁰⁹ Uo. 151. o.

¹¹⁰ Uo. 153. o.

¹¹¹ Uo. 154. o.

¹¹² Uo. 227. o.

a neolit egyenes folytatásának tekinti.¹¹³ Helyesen állapítja meg, hogy a történelemben egyfelől politikai-kulturális csoportulások vannak az addigi genealógiai-vérségi csoportok helyett, másfelől megindul az individuális pszichikum fejlődése; az egész további fejlődés tengelyének viszont a pszichológiát minősíti.¹¹⁴

E megállapításához kapcsolódva azonban teret kell szentelnünk a teilhardi történelemfelfogás igen pozitív, s torzulásaival együtt is a marxizmus közelítő vonatkozásainak. Nevezetesen Teilhard észreveszi, hogy míg az állati fejlődés szintjén az egyedek elszigeteltek, addig az ember közösséget alkot, s tapasztalatait közvetíti. Vagyis rámutat az érintkezés szerepére a történelemben, sőt az emberi történelem alapvető hajtóerejének mutatja be. Mivel azonban a társadalom nála nem az együttes munkatevékenységen alapuló viszonyrendszer, ez az érintkezés és közvetítés sem alapvetően a termelés szférájában zajlik le nála, ahogy a valóságos történelemben, hanem csak az egyedi öntudatok, illetve különböző csoportjaik között. A történelmi mozgás „felületét”, azaz a közvetítést és érintkezést, ezzel az emberi kultúra akkumulációját azonban a teilhardi elemzés jól mutatja.

Abból indul ki, hogy már az emberi történelem kezdetein különböző kultúrák ötvöződése ment végbe, a meghódított nép maga is átalakítja legyőzőjét, vagyis a Homo sapiens szintjén a szintézis uralkodik.¹¹⁵ Az emberi fejlődésre egyes helyek földrajzilag alkalmasabbnak mutatkoztak, s itt felsorolja az ismert nagy civilizációkat, a kínait, az indiait, a Nílus és Mezopotámia kultúrvidékét, megemlíti még a maya kultúrát is, s — elég feleslegesen — ide sorolja a polinéz civilizációt is. A lényeg azonban az, hogy látja ezek eredeti elszigeteltségét, majd különállásuk feloldódását az érintkezés révén; találkozássukat és harmonizálásukat tekinti a történelem lényegének.¹¹⁶ A történelem konkrét menetét azonban nem a szintézisüknek fogja fel, hanem ebben — az antropogonezis fő tengelyének nevezve — a „nyugati” civilizációnak tulajdonít kizárólagos szerepet.¹¹⁷ A megszokott Európa-centrikus szemlélet nála a zsidó-keresztény hagyomány hatása kizárólagosságának formájában jelentkezik. S ha hozzávesszük, hogy ennek az „új emberiségnek” hatezer éves történelmet számít a Földközi-tenger medencéjében,¹¹⁸ nem kétséges, hogy a bibliai időszámítás óvatos rekonstrukciójáról van szó. Az emberiség ugyan százezer éveken keresztül fejlődött, a Homo sapiens is már tízezer éveket tudhat a háta mögött, míg a Földközi tenger medencéjében elérkezik a történelem küszöbére az „új” — nyilván a „kiválasztott” — emberiség, amely méltó a kinyilatkoztatásra, de az egész emberiség további kultúráját, fejlődését már az ezen alapuló hagyomány szabja meg. Egy kissé az az érzésünk, hogy Teilhard itt „túlteljesítette” a hit védelmében rárótt kötelességeket.

Összefoglalóan meg kell tehát állapítanunk, hogy Teilhard koncepciójában igen pozitív vonás az érintkezés elvének felhasználása, amely szerint az egyes elszigetelt kultúrákból az út az egész emberiség egységes kultúrája és történelme felé vezet. Ez nála a nooszféra planetizációjának folyamata, amely tulajdonképpen nem más, mint a marxi világtörténet koncepció lesűkítése

¹¹³ Uo. 229. o.

¹¹⁴ Uo. 230. o.

¹¹⁵ Uo. 231. o.

¹¹⁶ Uo. 232. o.

¹¹⁷ Uo. 235. o.

¹¹⁸ Uo. 234–235. o.

a biologizált tudat szférájára. Teilhardnál ez a koncepció — akárcsak Marxnál — maga után vonja azt a felismerést is, hogy az antropogenezis valójában még nem fejeződött be, az egész történelem alatt tovább folytatódik, s a világtörténelem kialakulásával egy magasabb szintre helyeződik át, ami Marxnál a társadalmi ellentmondások bizonyos típusának, az elidegenedésnek a feloldásával, a kommunizmus megjelenésével, Teilhardnál pedig az egyéni öntudat krízisének feloldásával és a szuperélet (survie) megjelenésével jár együtt. Határozott párhuzam s ezen belül alapvető ellentét van itt a két koncepció között, amelynek tárgyalására a teilhardi szuperélet kapcsán még visszatérünk.

A neolittal induló emberi történelem első szakaszát a XVIII. sz. végével zárja le. Ez a beosztás bármennyire is elnagyolt, mégis alapvetően helyesen tükrözi a prekapitalista és kapitalista társadalmak, s hagyományos és az ipari társadalmak közötti korszakváltást, s Teilhard maga is ebben a szellemben interpretálja a fordulatot. A XVIII. sz. végén konstatálja a gazdasági változásokat, az ipar fejlődését, az energiafelhasználás fellendülését, másfelől a tömegek ébredését a francia forradalom kapcsán. A régi egyensúly felborult, s egy merőben új korszak kezdődött el. A „nagy organizmus”, az emberiség új egyensúlyt keres, a „noogenezis” „biológiai” válságba jutott.¹¹⁹ Ne időzzünk most Teilhard biologizáló terminológiájánál, a lényeges az, hogy a fenti jellemzés ellenére sem társadalmi-gazdasági, hanem az öntudat, a gondolkodás síkján lezajló válságról van szó nála.

— A krízis szerinte Galileival kezdődött, aki kimutatta, hogy a Föld csak egyszerű csillagpor. A XIX. sz.-ban a biológia hatására kezdtek feltárni minden létező belső összetartozását,¹²⁰ az összes tudományok forradalmasodnak, ugyanazon áramlatba kapcsolódnak bele. Egy fénysugár van, amely megvilágítja az összesényt, egy görbe létezik, amely összefoglalja az összes vonalakat — s ez a fejlődés.¹²¹ Az emberi eredet kérdését azonban — a materialisták — csak testi síkon vetették fel, igazságuk ezért csak féligazság maradt; mi viszont — zárja fejtegetését Teilhard — az első lapoktól kezdve megpróbáltuk kimutatni, hogy a változások nem korlátozódnak a testre, hanem a tér-idő behatol a lélekbe is, s áthatja. A fejlődés redukálható és azonosítható a gondolkodás felé mozgással, s mértékét lelkünk fejezi ki.¹²²

Teilhard tehát a tradicionális világkép felbomlását — anélkül, hogy erről közvetlenül szólna, hiszen ez nyilván *vallásos* világkép volt — s az új tudományos világkép kialakulását kozmikus antropológiája, pánbiologizmusa szellemében értelmezi, saját nézetei, koncepciója bevezető fázisának tekinti. Ezt a vonalat folytatva teljesen érthető, hogy ha egyszer a „nagy organizmus”, az emberiség, a korszakváltás után nem tud élni új gondolkodás nélkül, s ezért egy új intuíció kell, amely módosítja annak totalitását, a világmindenség fiziognómiáját, vagyis egy ébredés — ahogy ezt kifejti¹²³ —, akkor az öntudatnak ebben a krízisében a fenti előzmények után csak egyetlen megoldás van: maga a teilhardi filozófia. Filozófiájának ezt a feloldó, világmegmentő, a konfliktusokból az emberiséget az egyetlen lehetőség, az isten felé vezető funkcióját többször is hangsúlyozza. Minden miszticizmus és ellentmondásosság ellenére, íme egy

¹¹⁹ Uo. 236—237. o.

¹²⁰ Uo. 240—241. o.

¹²¹ Uo. 242. o.

¹²² Uo. 244. o.

¹²³ Uo. 238. o.

újabb párhuzam a marxizmussal, amely egyúttal magyarázza a teilhardizmus mint társadalmi-szellemi mozgalom létét: a teilhardi filozófia a teljesség igényével lép fel és korunk válságából igyekszik a kiutat megmutatni.

A kiút lényege felől azonban nem hagy semmi kétséget, szerinte az élet progresszív ugrását aktív és finalista (sic!) módon kell interpretálni.¹²⁴ Az egész krízis a biológiai mozgáson belül játszódik le, hiszen — mint írja — a társadalmi jelenség akkumulációja, nem pedig elhalványulása a biológiai jelenségnek.¹²⁵ Az ember nem a világmindenség centruma, ahogy korábban gondoltuk — fordul ismét szembe formálisan az antropocentrizmussal —, de a nagy biológiai szintézis, az ember a legkésőbb született és legbonyolultabb az élet teremtményei közül.¹²⁶ S valamivel később¹²⁷ a nevelést és a hagyományt is a felhalmozás biológiai formájának nevezi. A teilhardianusok az emberi történelem teilhardi biologizálásának vádjá alól azzal szoktak kitérni, hogy Teilhard a biológia fogalmát sokkal tágabb értelemben használja, mint a szokásos értelmezés, de mi épp azt vitatjuk, hogy joga van-e erre a kiterjesztésre, ami mindenekelőtt a biológiai törvények kiterjesztését jelenti, az adott esetben a társadalmi mozgásra. Ezért lehet eleve egyértelmű „finalista” válasza az emberiség problémáira.

Teilhardnál elsikkadnak a történelem valóságos ellentmondásai, a történelemben a fejlődés végeredményben ugyanazzal a vak szükségszerűséggel tör előre, kerülőutak és lehetőségek, véletlenek és zsákutcák nélkül, ahogy a kozmológiában és az élet fejlődésében már láttuk, s ahogy nála már megszoktuk. Néha bekövetkezik egy-egy válságszakasz, de a fordulópontokon átségit a fejlődés lendülete, ereje. Korunk válsága is nyilvánvaló tény Teilhard számára, de ezt nem mint társadalmi válságot értelmezi, hanem a fentieknek megfelelően az életérzés, az emberi öntudat válságának. Ezek közé sorolja a téridő-betegséget, azaz a hatalmassá tágult kozmosszal szembeni tehetetlenség érzését, majd a szakadéktól és a zsákutcatól való félelmet — az az emberek valóságos problémáit absztrakt aggodalmakká szublimálja. Ezekre az „aggodalmakra” a válasz persze, hogy csak az életérzés szintjén adható meg, s így sikerült rendszeréből teljesen eltávolítania korunk valódi konfliktusait. Ezekután már tisztán szónoki kérdésnek hangzik a felkiáltása: megáll-e tehát a fejlődés s elpusztul-e az emberiség, vagy áttörünk-e ezen az újabb akadályon is? Abszolút optimizmus vagy abszolút pesszimizmus, nincs középút — szögezi le Teilhard.¹²⁸ Ezen a kritikus ponton kínálja Teilhard a saját rendszerét mint a megoldás lehetőségét: a világnak a művet, amelyet elkezdett, ugyanazokkal a módszerekkel be is kell fejeznie. A legjobb garancia arra, hogy egy dolgot elérjünk, az, hogy szükségszerűnek látszik. Az élet, amely elérte a gondolkodás fokát, struktúrájánál fogva mindig magasabbra emelkedik. Az, ami előttünk van, nemcsak a fennmaradás, hanem a szuperélet. Ezt ott találjuk meg, ahol a fejlődés eddigi vonalai a maximumukban találkoznak.¹²⁹

Lássuk ezt a teilhardi „megoldást”, azaz az előélet és az élet szférája után következő „szuperéletet”.

¹²⁴ Uo. 248. o.

¹²⁵ Uo. 247. o.

¹²⁶ Uo. 249. o.

¹²⁷ Uo. 250. o.

¹²⁸ Uo. 257–258. o.

¹²⁹ Uo. 259. o.

A szuperéletre való átmenetre vonatkozó fejtegetéseit azzal az állítással kezdi, hogy jelenleg még folyik az emberek között a létért való harc,¹³⁰ vagyis az individuumok kölcsönösen szembeállanak egymással, ezt azonban negatívumnak, állati formának tünteti fel, amelyet a szuperéletre való átmenettel le kell küzdeni. A létért való küzdelem tehát, amely nem játszik konstruktív szerepet rendszerben, utólag csak előkerül, bár mint sekélyes individualizmus és materializmus, amelyet meghalad az emberiség fejlődése. Vagyis erre az állításra inkább a kontraszt okából van szüksége, az új állapot kihangsúlyozására. Az emberi történelem a különböző emberi csoportok csatlakozása és összeforrása. Kezdetben még divergáló tendenciák — fejtegeti —, de ezt a fejlődés meghatározott pontján konvergencia váltja fel a különböző népek, fajok, nemzetek között, amelyek kölcsönösen megtermékenyítik egymást. Ezentúl a párhuzamos fejlődés, a szelekció, a létért való küzdelem másodlagossá válik, alá van rendelve a kohéziós erőknek. Ez a filogenezis új módja.¹³¹ A létért való küzdelem belevitele a történelemben nem egyéb, mint a történelem átbiofizikálása, ahogy leküzdése sem a biológiai szféra elhagyását jelenti, hiszen úgy tárgyalja ezt az egyesülést, mint egy gigantikus pszicho-biológiai operációt, megasztintézist. A szuperemberibe való belépéssel csak egyetlen nép, egyetlen törekvés lesz a földön, a nooszféra zárt rendszer lesz, amelyben mindenki egyet akar (unanimité), s a tudatok harmonikus kollektívája szupertudattá fejlődik.¹³²

Ez a teilhardi utópia a múlt századi szcientizmus ellenlábasa, de egyben öröksége is. A tudománnyal szemben elfoglalt álláspontját alapvetően a szcientizmus csődjé határozza meg, annak az álláspontnak látványos veresége a nyugati gondolkodásban, hogy a tudomány mindenre képes, az emberiség összes problémáját megoldja, társadalmi ellentmondásait felszámolja. A XIX. sz.-ban úgy tűnt, hogy a világ elérkezett az ígéret földjére, az aranykorba, amelyet a tudomány szervez és a testvériség lelkesít — írja —, holott az a szituáció, amelyben élünk, egyre tragikusabbá válik.¹³³ Az a társadalmi tény, amelyből kiindul, a tudományban való csalódás, korlátainak felismerése, a szkepticizmus és agnoszticizmus, gyakran vezet az istenhithöz. Ennek társadalmi okait most nem elemezhetjük, egyértelműen a polgárság társadalmi pozíciójának gyengülésében rejlenek. Csak azt akarjuk hangsúlyozni, hogy Teilhard állításai a tudomány korlátozottságáról, bizonytalanságáról és válásos kiegészítésének szükségességéről a fenti szituációban bizonyos rétegek számára gyakorlati igazság — ugyanakkor azonban ezek a rétegek, ahogy az egész modern társadalom, megmaradnak a tudomány talaján, egész életük össze van kapcsolva vele. Teilhard ezért elégítheti ki az igényeiket akkor, amikor — gúnyolódva a szcientizmuson — kibékíti istent és a tudományt —, utópiája, amelyet megfogalmaz, éppúgy tudományos utópia, csak hogy már istennek is helye, szerepe van benne.

De az utópiáknak ezt a békés váltakozását megzavarják a társadalmi események, politikai és szociális forradalmak, az emberi tömeg homályos forrongásai, ahogy Teilhard nevezi őket.¹³⁴ Embermilliók, a tömegek léptek a

¹³⁰ Uo. 264. o.

¹³¹ Uo. 269. o.

¹³² Uo. 271. és 279. o.

¹³³ Uo. 282. o.

¹³⁴ Uo. 284. o.

történelem színpadára, amelyeket uniformizált, elszemélytelenített az üzem. Teilhard a polgári értelmiségi borzalmával fogadja ezeket a tényeket, amelyek szerinte a legszörnyűbb dolgokhoz, a nemzeti szocializmushoz és a kommunizmushoz vezettek, amelyek a noogenezis perverziói. Ez az eltorzulás azért van, mert elhanyagoltuk a személyiséget, a perszonifikációt.¹³⁵ Ne vitassuk most ezt az egyenlőségjelet a szocializmus és fasizmus között — Teilhard zurnalisztikai szinten ismételteti a tömegektől megrettent burzsoázia rágalmait. Nem tanúskodik magasabb színvonalról a marxizmusra tett egyetlen utalás sem, amelyet Marx tanítványaihoz címez, akik csak növelni és igazolni akarják az emberiség nélkülözéseit.¹³⁶

Teilhard színvonalához nem méltó ez a polémia, tudományos lelkiismeretessége és alapossága ez alkalommal cserbenhagyja, s a fő ellenféllel szemben érvek helyett csak kirohanásokat találunk. A marxizmussal kapcsolatos tudományos objektivitását világnézeti kiindulópontja megakadályozza, ezért sem jutott el soha a marxizmus megismeréséig. A marxizmussal való viszonya azonban korántsem ilyen egyszerű — kommunistákkal, marxistákkal lehetetlen volt nem találkoznia a XX. sz. Franciaországában (bár Teilhard nem kereste különösebben az alkalmat rá). M. Boule laboratóriumában pl., ahol sokat dolgozott, megismerkedett Ida Treattal, Vaillant Couturier első feleségével, s így gyakran konfrontálnia kellett nézeteit a marxizmussal. A negyvenes években Pekingből Párizsba visszatérve Teilhard igen aktív tudományos életet élt, sokat érintkezik és vitatkozik értelmiségekkel. Már elkészült s elég széles körben ismert rendszerét propagálja és védelmezi, s közben szembekerül a marxizmus problémájával is. Tudomásunk van róla, hogy 1945. dec. 15-én Vinogradovval vitázott a történelmi materializmusról, 1946 júniusában pedig Bergyajevvel a marxizmus és egzisztencializmus témáról, későbbiekben majd idézünk egyik ilyen vitájából részleteket, s ebből láthatjuk, hogy nem túl nagy sikerrel. Ezt különben könyve is mutatja, az 1947–48-ban történt átdolgozás után is csak a fenti sovány „érveket” tudta felvonultatni a marxizmus ellen.

A marxizmus és a tömegmozgalmak elleni kirohanások azonban csak epizódok fejtegetésében, amelyek megszakítják a szuperélet leírását. A fejtegetés következő fázisa már isten „tudományos lehetőségéhez”, az Ómegaponthoz vezet. Rekonstruáljuk ezt a gondolatmenetet: a fejlődés haladás a tudat felé, ezt még a legagnosztikusabb materialisták sem vitatják. De tovább csak egy szuper-tudat, hiper-reflexió, hiper-perszonalizáció következhet. Minden ezzel szembeni ellenvetés a nooszféra, a világegyetem meg nem értéséből fakad. A világegyetem nemcsak zárt, hanem centralizált is. A vonalak egy pont felé tartanak — nevezzük ezt Ómegának —, amely integránsan magába foglalja őket. Ezért a világegyetem — anélkül hogy elveszítené hatalmaságát és antropomorfizálnánk — az idejében és terében a noogenezis szempontjából nézve humanizálódik, sőt szuperhumanizálódik. Az univerzális és a személyes (centralizált) egyidejűleg kulminálnak. A hiba az, hogy létünk és a nooszféra folytatását valami személytelenben keressük, holott a jövőendő világegyetem nem lehet más, csak hiper-személyiség, vagyis az Ómegapont. A perszonalizáció a tudat belső elmélyülése. Az Ómega, definíciója szerint, a tudat addíciója és integritása. Az Ómega tehát egy szupercentrum, a végső elv, a legfelső autonóm.¹³⁷ Erről az alapról bírálja a panteizmust, amely

¹³⁵ Uo. 285–286. o.

¹³⁶ Uo. 290. o.

¹³⁷ Uo. 287–289. és 291–292 o.

elhanyagolja a személyiség elvét. Valóban, ez itt éppenséggel a másik véglet, az evolucionalista deizmus: az isten, a legtökéletesebb lény mint a fejlődés csúcsa, végpontja. Íme az első teilhardi „istenbizonyíték”.

Hogyan érhető el azonban az emberiség szuperéletbe való emelkedése, egységének kialakulása? Itt lép be Teilhardnál a szeretet elve: az emberi kollektivizációhoz, unifikációhoz át kell alakítani az anyagi helyzetet, jobb körülményeket kell teremteni egy társadalmi osztálynak vagy elmaradt népeknek. A mindennapi tapasztalatok azonban azt mutatják, hogy csak a szeretet képes egyesíteni az embereket. Az emberi jelenség utolsó fázisát tehát a szeretet jellemzi — a teilhardi utópia egyik tartópillére tehát a szeretet mint hajtóerő. Ez is arra utal, hogy Teilhard számos vonatkozásban XIX. sz.-i jelenség, ugyanezt a szeretetvallást fellelhetjük már Feuerbachnál. Míg azonban Feuerbachnál a szeretet csak mint egy konkrét emberi érzés szerepel, addig Teilhardnál absztrakt kozmo-biológiai princípiummá válik: a szeretet a maga biológiai valóságában nem korlátozódik az emberre, hanem általában jellemzi az életet, az emlősöknél pl. könnyen felismerhető a szexuális vonzódás, az anyai és apai szeretet és a társadalmi szolidaritás formájában. El kell képzelni — írja Teilhard —, hogy ez a szeretet átfogja az egész emberiséget. Az univerzális szeretet nemcsak pszichológiailag lehetséges, hanem az egyetlen végső mód, ahogy tudunk szeretni.¹³⁸ Ne bocsátkozzunk most bele annak kritikájába, hogy Teilhard a szeretet ilyen értelmezésével eltekint a társadalmi erők valóságos mozgásától, szövetségétől és harcától, hanem a teilhardi belső gondolatmenetet tovább követve tegyük fel az újabb kérdést: egyszóval az ember s rajta kersztül a világmindenség a szeretet segítségével önállóan, saját erejéből felemelkedik istenig mint végső centrumig? A teilhardi válasz egyértelmű nem.

Teilhardnak szüksége van ugyan a világmindenség evolutív struktúrájára mint istenbizonyítékra, de ez a keresztény dogmatikát nem elégíti ki, istennek jelen kell lennie a fejlődésben és irányítania kell. Így alakul ki egy újabb istenbizonyíték, amely az előbbinek ellentmond, de logikailag is belső ellentmondást hordoz: egyfelől panteista, másfelől teista. (Ez az ellentmondás talán feloldható teológiailag a Szentháromságra való hivatkozással, de Teilhardnál nem találunk erre egyértelmű utalást.) Teilhard tehát, aki mindig hevesen bírálja a panteizmust, most nyíltan kiáll mellette, s kijelenti, hogy az utóbbi száz év tudományos felfedezései létrehozták a modern panteizmust.¹³⁹ Isten tehát maga is benne van a fejlődésben, azonosul vele — másfelől, a teista koncepciónak megfelelően, kívül is áll rajta, irányítja is. A modern gondolkodás Teilhard szerint rehabilitálta a szintézis evolutív teremtő funkcióját, vagyis a fejlődés minden új foka több, mint az előző szint elemeinek összessége, s a fejlődésnek ezt a szintetikus ugrását, előrehaladását az Ómega kisugárzása teszi lehetővé.¹⁴⁰ Vagyis a teilhardi dialektika bizonyos értelemben látszatnak bizonyul, a dialektikus ugrás nem a fejlődés belső öntörvénye, hanem csak isten külső segítségével mehet és megy végbe. Mondanunk sem kell, hogy ez utólag újra megerősíti a teremtést, hiszen az ember is ugrás révén vált ki a természetből, s ezt nem tehetette a fentieknek megfelelően önerejéből, csak az isten beavatkozásával. Ugyanakkor a dialektikának ez a megcsonkítása

¹³⁸ Uo. 293–296. o.

¹³⁹ Uo. 297. o.

¹⁴⁰ Uo. 298–299. o.

Teilhardnál istenbizonyítékká válik. Mivel az ugrás s egyáltalán a fejlődés másképp nem mehet végbe, s mivel a fejlődés tény, kell hogy isten létezzen: a nooszféra aktuális és reális, a centrum reális és aktuális — hogy a legfelsőbb vonzást gyakorolhassa, az Ómegának a legfelsőbb jelenlevőnek kell lennie.¹⁴¹ Íme a második teilhardi istenbizonyíték!

Ne felejtjük el, mindezeket Teilhard a tudomány, mégpedig a modern tapasztalati tudomány nevében mondja, s ennek nevében jut el az istenbizonyítékok fenti rendszeréig. Az istenbizonyítékok azonban a középkor óta számos viszontagságon mentek keresztül, s Teilhard óvakodik attól, hogy közvetlenül felelevenítse őket. Nem beszél tehát istenbizonyítékokról, nem állítja szó szerint a tudományos anyagból logikai szükségszerűséggel isten létét. A jövőre, az emberiség jövőjére utalva inkább a lehetőség kategóriájával operál, hogy enyhítse a bizonyítás logikai zártságát. Istensbizonyítékai rejtett, szégyenlős istenbizonyítékok, de akárhogy is forgatjuk, Teilhard a logikai szükségszerűség erejével akar meggyőzni bennünket. Az óvatos gondolatmenet alapja persze az, hogy a tudomány és a vallás két különböző terület, s az előbbi nem illetékes isten létezésének kérdésében — a kettős igazság elve a mai, defenzívába kényszerített vallás alapelve. Mivel azonban a tudomány korszakát éljük, s a tudomány szükségképp világnézeti következtetésekre is vezet, s ez alól a hívók sem kivételek, egyes vallásos gondolkodók, az adott esetben Teilhard, megkísérlik megmutatni, hogy a tudomány végkövetkeztetései nem ellentétesek a vallással, sőt összhangba hozhatók velük. A szintézisnek ezek a kísérletei, anélkül, hogy maguk is észrevennék, tulajdonképpen felrúgják a kettős igazság elvét, a tudományból akarnak eljutni a vallásig, s ezzel a vallást a tudományos megítélés tárgyává, a tudományok alárendeltjévé teszik.

Ez történik Teilhard esetében is, s ezért igyekeztünk mindenekelőtt rendszerének belső ellentmondásait kimutatni. Rendkívül érdekes az, hogy Teilhard, aki nagyon távol áll a tomista és neotomista gondolkodástól, a statikus világképtől stb., bizonyos mértékig mégis a középkori istenbizonyítékokat ismétli meg, alig változott formában. Ez arra mutat, hogy ennek a problémakörnek meghatározott belső logikája van, meghatározott érvrendszerre, amelynek csak kifejezési formáját lehet megváltoztatni, modernizálni, tartalmát azonban nem. Az alapvető teilhardi újítás, az evolutív világkép sem mond többet, mint hogy isten a legtökéletesebb lény — csak egy folyamatot tételez fel „bizonyításul”: ha a tapasztalat azt mutatja, hogy a lények tökéletesednek, kell lenni egy legtökéletesebbnek, aki a fejlődés végén áll. S a fejlődés Teilhardnál valóban *megáll* istennél, s már ebből is nyilvánvaló, hogy csak azért indult el, hogy eljuthasson oda. Világosan meg is fogalmazza, hogy mi helyt a nooszféra eléri konvergens pontját, bekövetkezik a „világ vége”.¹⁴² De megtalálhatjuk Teilhardnál az ontológiai istenbizonyítékot is, fejtegetése szerint az Ómega a legfelsőbb és irányító elv, de csak akkor tudja betölteni funkcióját, ha létezik. Ehhez nem kell kommentár — a létezés evidensen itt is a dolog fogalmából adódik —, valamint a régi mechanikus világkép maradványaként felbukkanó első mozgató koncepciójához sem. Teilhard ugyanis az irányított fejlődés kapcsán ezt az érvet is egyértelműen felidézi: a fejlődés hatalmas periódusaiban láthatatlan módon az első mozgató (premier moteur)

¹⁴¹ Uo. 300. o.

¹⁴² Uo. 303. o.

hajt előre.¹⁴³ Egyre jobban megmutatkozik tehát, hogy a teilhardi világkép újdonsága nem abban van, amit bizonyítani akar, hanem abban, hogy *ahogyan* bizonyít, a hagyományos metafizikus keresztény világképet statikusból dinamikussá, evolutívvá teszi, a tudományok eredményeinek *jobban* megfelelteti. Az ellentmondások, az antagonizmusok a vallás és a tudomány között ettől még fennmaradnak, sőt lényegükben ugyanazok maradnak, de egy sokkal távolabbi síkra tolódnak át, míg a hagyományos vallási világképben közvetlenül beléjük ütközik a modern gondolkodás. A hívő számára így lehetővé válik, hogy ezeket az ellentmondásokat bizonyos megközelítésben feloldottnak vélje, gondolkodási sztereotípiái pedig átsegítik azokon az ellentmondásokon, amelyek végső soron mégis felmerülnek. De a hívők többsége nem jut el idáig; a vallásos tudat fenomenológiáját elemezve látnunk kell, hogy a hívők itt a mindennapi gondolkodás közvetlenségében mozognak, s csupán arra van szükségük, hogy egyfelől sértetlenül megtalálják a megszokott vallási fordulatokat, másfelől a kurrens tudomány tételeit és fordulatait. Teilhardnál mindkettő fellelhető, s ez magyarázza a teilhardizmus társadalmi erejét, jelentőségét. Ilyen értelemben egyes ellentmondásai sem véletlenek, és csak előnyére válnak: az átlagos hívő megtalálja nála a személyes és irányító isten, tehát a gondviselés fogalmát, a laicizálódó intellektuel, akinek a vallás csak végső mentség, választhat a teilhardi panteizmus és deizmus között, amely a tudomány önmozgását, integritását, a természet mozgásának zavartalanosságát ígéri.

A noogenezis a geogenezis megszabta cikluson keresztül irreverzibilisen halad az Omega felé. Napról-napra közeledünk az élet végéhez, az emberi jelenség utolsó fázisához glóbusunkon.¹⁴⁴ Az emberiség azonban még igen fiatal — fordít az irányon Teilhard —, szinte azt mondatni, hogy most született. Sőt megfigyelve az utóbbi idők gyors fejlődését, teljesen új biológiai(!) ciklusra kell számítanunk. A modern világ és a földi élet vége (terre finale) között még óriási időszak van, gyorsuló, nem pedig lassuló fejlődéssel. Így talál alkalmat, hogy befejezze a szuperéletre vonatkozó utópiáját. A leírásban kétségtelenül háttérbe szorítja a biológiai elemeket, az ember megjelenése óta — ismétli Teilhard — a szomatikus és organikus átalakulás lassulása tapasztalható a tudatos és aktív társadalmi individuumbé javára. A mesterséges felváltja a természetet, a fejlődés tehát szellemi és kollektív lesz. A fejlődésnek három alapvető kritériumát szögezi le: a tudományos kutatás megszervezését, az emberi tárgyra koncentrációját, végül a tudomány és vallás összekapcsolódását. Ezek adják meg a teilhardi szcientista utópia alapjait, amely demokratikus is annyiban, hogy a tudományos kutatás nemcsak egy elit, hanem mindenki, az utca embere számára is elérhetőnek deklarálja ebben az ideális társadalomban. Itt hangzanak el Teilhard sokat idézett prófétikus szavai az olyan Földről, ahol a gigantikus teleszkópok és atomrombolók több aranyat nyelnek el és több spontán csodálatot váltanak ki, mint a fegyverkezés igényei. Teilhard igen erős, éles szavakkal fordul szembe a profitért, a fegyverkezés, a rombolás fejlesztéséért dolgozó tudósokkal, s a tudománynak az emberi élet megjavítása szolgálatába állítását követeli.¹⁴⁵ A teilhardi humanizmus csúcseinél vagyunk.

¹⁴³ Uo. 302. o.

¹⁴⁴ Uo. 304. o.

¹⁴⁵ Uo. 308–311. o.

Teilhard szerint azonban egy humanista világkép csak egy antropocentrikus világkép lehet, ezért követeli a tudományoknak az emberre koncentrációját is. Közel sem a marxi „egységes tudomány” koncepcióról van szó, hanem arról, hogy mivel a világegyetem a komplexifikáció evolutív biológiai elve alapján alkot egységet, s lépcsőfokai csupán a tudat jelentkezésének lépcsőfokai, az ember, amely a biológiai hierarchia csúcsán áll, ahogy Teilhard írja, a természettudományok kulcsa.¹⁴⁶ Vagyis Teilhard nem tudja megkülönböztetni az objektív természetet — azaz a természetet általában — és a humanizált természetet, az ember belevitelét a természetbe nem mint ennek fokozatos tárgyi humanizálását fogja fel, hanem az ember általa értelmezett lényegét eleve az egész világmindenség lényegének fogja fel. Így válik a világegyetem zárttá, és jut mellette hely az emberi lényeg transzcendens formában való megismétlődésének, azaz istennek, akinek létét formailag a hiper-jelzők biztosítják. A teilhardi humanizmus tartalmilag pedig nagyrészt elvész, hiszen az ember minden vívmányát hiposztazált másának, az istennek tulajdonítja. Láttuk, hogy a teilhardi sémában az ember önerejéből, a szeretet révén még felemelkedni sem képes istenhez, csak az isteni „vonzás” közreműködésével. Ha azonban a teilhardi rendszer *egészét* nézzük, humanizmusa jól kihangsúlyozott a hagyományos vallásos világképpel, a többi vallásos gondolkodóval szemben, az ember nem tehetetlen, bűnöktől marcangolt lény, és a földi élet sem siralomvölgy, hanem az ember aktív alkotó lény, akinek a tevékenysége — ha külső segítség kíséri is — elkerülhetetlenül szükséges az evolúció menetéhez, végső soron pedig az istenhez való eljutásához. A teilhardi világképben tehát nemcsak az ember függ istentől, hanem isten is az embertől. A vallásos világkép fokozódó humanizálásának kísérlete irányába mutat az is, hogy a teilhardi filozófiában nem istennek — keresztény terminológiával szólva az Atya-istennek — van központi szerepe, hanem a Fiú-istennek, Krisztusnak, aki emberalakot öltött, és az egész emberiség problémáinak megoldását vette magára.

A teilhardi humanizmus gyengéi azonban egyértelműen a vallásos világkép visszahozását követelik, s újra meg újra kimondja a tudomány korlátozottságát és a hit fölényét. A modern világ látszólag vallásellenes, az ész legyőzi a hitet, az ember megelégszik önmagával, mondja Teilhard, vagyis jól látja, hogy a tudományra támaszkodás az ember önerejét jelenti, a valláshoz fordulás pedig gyengeségének bevallását, s így egyértelműen ellentétes a humanizmussal. A fejtegetést azonban a szcientizmus ismert kritikája irányában folytatja tovább: úgy tűnt, hogy a tudás teljesen helyettesítheti a hitet, kétév-százados fejlődés után azonban megmutatkozott, hogy a hit és a tudás nem lehetnek meg, nem fejlődhetnek egymás nélkül. Konstatálhatjuk tudományosan az emberi organizmus vagy a társadalom fejlődését, a probléma azonban indeterminált, megoldatlan marad, a szuperracionálishoz kell fordulnunk. A múltat felmérhetjük tiszta tudománnyal, de a jövő csak a valláson keresztül fogható fel. A vallás és a tudomány a megismerés(!) két összekapcsolt területe, amelyek együttesen tárják fel a múltat és a jövőt.¹⁴⁷ Teilhard alapvető érve tehát a tudomány korlátozottsága mellett egyfelől az, hogy nem képes a teljesség megragadására — ez nyilván a külsőség, és bensőség ismert megkülönböztetésén alapul —, másfelől hogy a jövő rejtve marad előtte. Valóban, a tudomány a jövőre vonatkozólag hipotézisekkel, lehetőségekkel operál,

¹⁴⁶ Uo. 313. o.

¹⁴⁷ Uo. 315–317. o.

maga Teilhard is így vetette fel az emberiség további fejlődésének kérdését, s hipotéziseit a megelőző fejlődésben igyekszik megalapozni, s istenre vonatkozó hipotézisét is evolutív koncepciója egészéből vonta le. Egyszerűen maga is a kifogásolt tudományos sémát használta vallásos tézisének bizonyítására. Ennek belső következetlenségei nyilvánvalóak: maga Teilhard is abszurdnak érezné azt az állítást, hogy isten léte eddig nem mutatkozott meg, de a jövőre nézve *higgyük el*, hogy afelé haladunk — pedig állításának tartalma ez. Hol marad tehát a vallás jövőbe látása, hiszen csupán olyasmit vetít a jövőbe, amit már a jelenben és a múltban is *hinnünk* kellett. A vallás napjainkban egyre inkább szabadulni szeretne a tudományok halálos szorításából, függetlennek igyekszik nyilvánítani magát, de a tudományok nyelvén és a logika eszközeivel védekezik, mivel az emberi gondolkodás és kultúra keretei között más lehetőség nincs; ezért mindig védtelenné teszi magát, mert ezekkel az eszközökkel le is győzik.

A teilhardi antropocentrikus világnézetnek másik nagy gyengéje a biológizmus. Hiába ismételteti a szaktudós meggyőződését, hogy az ember biológiai struktúrája alig változik a történelem folyamán, a természetet felváltja a mesterséges, sőt még egy tétova utalást is tesz a szerszám szerepére, amely elválik a szervtől,¹⁴⁸ mindez nem változtat azon, hogy a teilhardi rendszer belső logikája megköveteli az ember további biológiai fejlődését. Erre tesz is kísérletet a humán tudományok központi szerepével kapcsolatban, azt fejtegetve, hogy elhanyagoltuk azoknak a morális és orvosi problémáknak a kutatását, amelyek lehetővé tennék a természetes kiválasztás brutalitásának kikapcsolását. Most nem arról van szó, hogy ismételten utólag értesülünk ennek hatásáról, hogy a történelemben már nem úr a természetes kiválasztás, hanem arról, hogy Teilhard a fejlődést biológiailag fejlettebb egyedek „nem brutális” létrehozásában látja. A következő századok folyamán el kell jutni egy valóban emberi eugenikához, folytatja, az egyének eugenikája egyben társadalmi eugenika is.¹⁴⁹ Az eugenika mint az ember biológiai önfejlesztésének tudománya a jövőben persze nem kizárt dolog, bár alkalmazásának veszélyeit Teilhard is látja, a probléma azonban az, amit Teilhard viszont nem lát, hogy az ember fejlődése a történelemben eddig sem és ezután sem alapvetően biológiai probléma.

A teilhardi humanizmusnak és evolutív világnézetnek harmadik nagy gyengéje a Föld abszolutizálása, a geocentrizmus. Hiába üdvözlí Galilei felfedezését, minősíti a Földet csillagpornak, mond le látványosan az antropocentrizmusról, ha rögtön visszahozza, ha egyszer a teilhardi kozmoszban az anyag fejlődése nyílegyenesen a Földhöz, a földi élet kialakulásához, s a világmindenség kulcsához, az emberhez vezet. Ez a kozmikus antropocentrizmus szükségszerűen vonja maga után a geocentrizmust — emlékezzünk, maga Teilhard említi, hogy a noogenezis a geogenezis korlátai között zajlik le. A geocentrizmus a modern tudományos világnézetben pedig egyszerűen tarthatatlan. Ezért Teilhard megpróbál megszabadulni tőle, nem törődve az ellentmondásokkal, hogy megmentse a lényeket: elképzelhető — mondja —, hogy az ember a gondolkodás segítségével kiszabadul földi börtönéből, eljut más égitestekre, és ott értelmes lényekkel találkozik. A két nooszféra kölcsönösen megtermékenyíti egymást, a tudat megkonstruálja a különböző planéták

¹⁴⁸ Uo. 318. o.

¹⁴⁹ Uo. 314. o.

egységét. Ennek a hipotézisnek a lehetősége azonban — folytatja — kicsi. Az emberi fizikum a földi feltételekhez alkalmazkodott, és az óriási csillagtávolságok miatt is lehetetlennek látszik, hogy a gondolkodás fejlődése a két helyen egybeessék, azonos fázisban legyen. Ezért úgy gondolja, hogy a nooszféra a Földön elzártaságra van ítélve, a kitörést a Földről nem térbeli, hanem pszichikai eszközökkel kell megvalósítani. Ha az egész emberiség önmagára reflektál, úgy, hogy az organikus földi szempontokat elhanyagolja és a transzcendens centrumra koncentrál, akkor a szellem a Földön elérte befejezettségét. A világ vége belső önmagára fordulás a nooszférában, az összes súlyt az Ómegára helyezve.¹⁵⁰

A gondolatmenetet analizálva láthatjuk, hogy kezdetben Teilhard elvileg megengedi, hogy létezzenek más bolygók is, amelyek az élet útját végigjárták, s más emberiséget hordoznak. Valóban, tudományos megközelítésben ezt a lehetőséget fel kell tennünk, a földiekkel azonos természeti feltételek másutt is törvényszerűen kialakíthatták az emberi mozgásformát, a teilhardi filozófia cáfolata szempontjából mindegy, hogy két vagy végtelen számú emberiség létezését tesszük fel. A lényeg az, hogy egy nyílt világegyetemben a vallásos világkép szükségszerűen összeomlik, hiszen az az ember és isten különleges és kizárólagos kapcsolatára épül, a teremtés, bűnbeesés, megváltás, utolsó ítélet csak egy emberiségre, egy bolygóra koncentrálva lehet érvényes. Végtelen világegyetemet feltéve a biblikus keret abszurdummá válik, sőt isten alakja egyenesen karikaturizálódik: a világok sorra bűnbe esnek, meg kell váltani őket, s ugyancsak sorozatban kell ismételni a világ végét...

Természetesen nem akarunk fejtegetésekbe bocsátkozni arról, hogy vannak-e ilyen emberiségek és hogyan fejlődnek, csupán azt a tényt kívántuk aláhúzni, hogy a vallásos világkép szükségképp geocentrikus és antropocentrikus, a Föld különleges helyzetét, az ember és a „világegyetem” személyes viszonyát tételezi fel, ezért tudományosan nyilvánvaló abszurdításokhoz vezet. Mindezt Teilhard is jól látja, s bár ez az egész konstrukciójának ellentmond, fenti fejtegetésében elvileg megengedi a nyílt világegyetem létét. Azután a kapcsolatok valószínűtlenségére hivatkozva a problémát ismét eltünteti, az embert visszazárja földi világába, anélkül, hogy hipotézisét folytatni merné, s kifejtene, hogy milyen lehet az általa feltételezett emberiségek és isten viszonya. Zárt világegyetemre van szüksége, amely elvisz az istenhez, zárt világegyetem, antropocentrizmus és a világegyetem általános tudománya, metafizikája egymást feltételező tézisek.

A teilhardi geocentrizmus, amelyben a fatális biológiai fejlődés minden körülmények között eljut istenig, már a kortársaknak is feltűnt, s a negyvenes években egy párizsi vitában egy vitapartnere feltette a kérdést: Mi lenne rendszerével és istennel, ha egy üstökös megsemmisítené a Földet? Teilhard szárazon úgy válaszolt, hogy ez nem fog előfordulni. A vitapartner persze ellenvetette, hogy ez egy teológus, nem pedig egy filozófus válasza, mire Teilhard nyílt beismerésre kényszerült: Életünk csak egy hívó élete lehet.¹⁵¹ Vagyis Teilhard, a tudós számára rendszere védelmében nem maradt más, mint nyíltan a hitre hivatkozni, s ezzel kudarcát beismerni.

Mint tudjuk, Teilhard maga is elégedetlen volt művével, sikerületlennek érezte, ezt mutatják rezignált zárószorai is, amelyekhez igazán nem kell

¹⁵⁰ Uo. 318—321. o.

¹⁵¹ Idézi Cuénót: Id. mű 313. o.

kommentár: Azok között, akik ezt a könyvet elolvassák, bizonyára sokan elégedetlenek, a tényeket, a metafizikát, vagy az álmodozást illetően. A gondolat helyét akartam megteremteni a világban, az entrópia visszafordulását a noogenezisben és végső soron mindennek Valaki felé fejlődését. Ezeket tárgyalva bizonyára több ponton tévedtem, amit mások majd jobban megoldanak. A probléma fontosságát és nehézségét akartam érzékelteni, s azt, hogy a megoldást nem lehet elkerülni. Az emberi jelenséget másképp nem lehet megérteni, mint egy irreverzibilisen perszonalizálódó világmindenségben.¹⁵²

Valószínűleg ennek az elégedetlenségnek tulajdonítható, hogy Teilhard *A keresztény jelenség (Le phénomène chrétien)* címmel epilógust csatolt a művéhez. Itt néhány lapon újra végigfutja a könyv egész problematikáját, de más megközelítésben. A fenti két istenbizonyíték mellé egy harmadikat csatol, amelyet az ontológiai istenbizonyíték társadalmi változatának nevezhetnénk, s amely igen népszerű a modern keresztény gondolkodásban.

Teilhard itt isten létezését a vallás létezésén keresztül igyekszik bizonyítani. Isten létezik a gondolkodásunkban, tetteinkben, sőt nemcsak egyediben, hanem számos emberében, a kereszténység tömegvallássá vált, egyházzá formálódott, rajtahagyta keznyomát az emberi történelmen, kultúrán. Ez a „keresztény jelenség” a tudomány számára megfoghatatlan, magyarázhatatlan, létét és történetét csak isten léte, hatása stb. magyarázhatja. Abból indul ki tehát, hogy az Ómega aktualisan hat és létezik az emberi gondolkodás legmélyén, és meg is figyelhető. A biológiai fejlődést személytelen formában hajtja előre, a hominizáció formájában viszont a személyességben próbálja feloldani az ellentmondást. Vagy pedig mindez csak tiszta ideológia, s a gondolkodás önmaga árulójává válnék? — fakad ki Teilhard.; A kereszténység szívében élve én apológiával vagyok vádolható — folytatja —, de a megismerés különböző fajait nem a hívőknek kell szétválasztaniok, hanem a természettudósoknak, aki ezt követelik. A keresztény jelenség itt van előttünk, a világ többi realitásai között.¹⁵³ A fentiekből világos a teilhardi pozíció — érve láthatóan egy kibővített cogito, a szubjektum számára nemcsak saját léte, hanem tartalma is közvetlenül evidens —, felesleges a hosszú és fárasztó út a tudományokon keresztül, a kereszténység jelenség önmagát magyarázza, s ha a tudós elégedetlen, oldja meg problémáit saját maga.

Teilhard a kereszténység történetét is invokálja: viszonylag könnyű egy világképet felvázolni — vagyis a tudomány nevében egységbe foglalni a világot Teilhard szerint már az egyszerűbb feladatok közé tartozik —, de nehéz egy vallás születését megragadni. Platón, Spinoza, Hegel, valamennyien megmaradtak az ideológia szintjén. A kereszténység ellenben a legszélesebb spontán mozgalom, amelyet az emberiség létrehozott. Először a judaizmus formájában egy nép vallása volt, majd egy kisebb világé, jelenleg pedig egyesíti a gondolkodás egész rendszerét, perszonalizmus és univerzalizmus együtt. Az egész emberhez és minden osztályhoz fordul, s a legtermékenyebb mozgalom, amelyet az emberiség története feljegyzett. A keresztény szeretet nagy erő, de érthetetlen annak, aki nem köstolta.¹⁵⁴ Az elmondottak részletes cáfolatába nem érdemes belebocsátkoznunk, hiszen eléggé nyilvánvaló, hogy a tudományok nem állnak értetlenül a vallás jelensége előtt, hanem legapróbb részleteit is világosan magyarázni tudják, csupán Teilhard az, aki a vallási

¹⁵² *Művei* I. köt. 322—323. o.

¹⁵³ Uo. 324—325. o.

¹⁵⁴ Uo. 326—329. o.

misztériumot misztikusan találja. Másrészt az is evidens, hogy a vallás történelmi útja egyáltalán nem diadalút, ahogy Teilhard feltünteti, ellenkezőleg, jól látható regresszió. Végül pedig éppen a vallás történelmi útja mutatta meg, hogy a vallás osztályfelettsége ideologikus látszat, s ez teljesen devalválja Teilhard szép szavait a keresztény szeretetről. Számunkra itt az aprólékos polémia helyett a teilhardi gondolatmenet az érdekes.

A keresztény jelenség történetéhez hozzátartozik Krisztus születése, mondja Teilhard, amely egy csodálatos biológiai operáció: a megváltó inkarnáció. A világegyetem eléri a centrum szintézisében a törvények egységét. Isten a centrumok centruma — ez a keresztény dogmatika csúcsa.¹⁵⁵ Ahogy a világ egyre nagyobb lesz, ahogy a belső kapcsolatok organikusak lesznek, úgy győz az inkarnáció perspektívája — s itt kezdődik a teilhardi „krisztológia”: Krisztus univerzálisan dominál a világban, amely spirituálisan konvergens, amelyet a krisztusi energia hajt előre. Márpedig ha Krisztus foglalja el a centrumot, akkor a krisztogenezis nem egyéb, mint a noogenezis, s egyben a kozmogenezis kulminációja.¹⁵⁶ Néhány teilhardi gondolat még befejezésül a kereszténység értelmezéséről: a kereszténység az egyetlen gondolkodási irányzat, amely elég merész és progresszív ahhoz, hogy megragadja a világot. A kereszténység a múltba begyökerezett, s mégis állandóan fejlődik, a tudat fejlődésében a szintézis felé halad a szeretet alapján, amely feltételezi a kapcsolatot a szellemi pólussal és a transzcendens univerzális konvergenciával. Ha pedig a keresztény jelenség ennyire a fejlődés szívében van, akkor ő nem is mint keresztény, hanem mint a tudomány embere beszélhet erről.¹⁵⁷ Teilhard tehát befejezésül igyekszik visszakerülni valamiféle tudományos objektivitás talárára, holott fejtegetése korábbi ilyen pozícióit is megingatja; világosan megmutatkozik, hogy az „emberi jelenség” „tapasztalati tudománya” eleve a „keresztény jelenség” értelmezését kísérelte meg. S ennek a rövid epilógusnak az ellentmondásossága refrénszerűen újra azt mutatja, hogy a tudomány és a vallás ellentétesek, s nem szintetizálhatók — vagyis hogy a teilhardi kísérlet szükségképp végződött kudarccal.

IV. Az Australopithecusok értékelése és a teilhardi rendszer korrekciói

A negyvenes években az új Australopithecus-leletek kerültek a paleontológiai érdeklődés középpontjába, s elmondhatjuk, hogy domináns szerepük ma is tart. Lényegesen módosították az ember kialakulásáról szóló elképzeléseinket, pontosabban szólva világosabbá tették az emberszabású majmok fejlődésétől való elválás részleteit. Ugyanakkor rengeteg vitát váltottak ki. Felfedezők, Dart, Broom, Leakey fejlett hominidákat látnak bennük, olyan értelmes élőlényeket, akik ismerték a tüzet és szerszámot használtak. De nem hiányzik az ellenkező véglet sem, melynek képviselői inkább majomi formáknak tekintik őket, s szerszámhasználatukat vitatják. Bár az első Australopithecus-leleteket már a húszas években feltárták, a figyelem mégis csak a negyvenes években fordult feléjük, amikor a leletek sorozata

¹⁵⁵ Uo. 327—328. o.

¹⁵⁶ Uo. 330—331. o.

¹⁵⁷ Uo. 331—332. o.

már azt mutatta, hogy az emberiség keletkezésének egy valószínű centrumáról van szó. Teilhard érdeklődése a negyvenes évek végéről származik, amikor az USA-ba távozik, s a Wenner—Gren Foundation segítségével folytatja tudományos munkásságát. E szervezet megbízásából az ötvenes években többször Afrikába utazik, hogy személyesen is megismerkedjék a kutatókkal és közvetlenül láthassa a leleteket. Ütőbeszámolóit, jelentései egyben anyagközlő publikációk is, ahogy ezt a korábbiakban is láttuk, ugyanakkor rendszertani elképzeléseit, általános megfontolásait is tartalmazzák.

Az új leletek azonban, a *Sinanthropus*-leletektől eltérően, nem gyakorolnak döntő hatást rendszerére. A teilhardi rendszer már készen áll, s az újabb paleantropológiai szisztematika, amelyet Teilhard az új felfedezések nyomán készít, nem sokat változtat rajta. Arról sem feledkezhetünk meg, hogy Teilhard már igen magas korban van, s ezért 1955-ben bekövetkezett haláláig inkább rendszere tökéletesítésén, mint általános átalakításán dolgozik. Végeredményben az új leletek nem is követelnek ilyet a teilhardi gondolkodástól, hiszen a biológiai mozgásformának — a növekvő öntudat törvényének — átvitele a világmindenség egészére már megtörtént, s többé-kevésbé mindegy, hogy ehhez mennyi paleantropológiai anyag adta az „ihletet”.

A leletek feldolgozása és az antropológiai szisztematikába való illesztésük, illetve a filozófiai rendszer korrekciója tehát bizonyos mértékig elválík egymástól. Ezért kezdetben néhány olyan cikket tárgyalunk, amelyek nincsenek közvetlen kapcsolatban az új leletekkel, hanem közvetlenül *Az emberi jelenség* gondolatmenetét folytatják. Ezek a cikkek egy-egy újabb kísérletet jelentenek a rendszer bizonyos ellentmondásainak kiküszöbölésére, ezekre a gyenge pontokra korábban már rámutattunk. Így veszi fel újra a természetes kiválasztódás témáját az emberi fajokról¹⁵⁸ szóló cikkében. Teljes mértékben elutasítja — mint írja — a szelekció mechanikus törvényének átvitelét az emberre, s ha a mechanikus terminust illetően igazat is adnánk neki, következő fejtegetései egyetértésünket gyorsan eloszlatják. Az emberi fejlődésben mindenki szimpátiája, a szellemi energiák helyettesítik az anyagi erők mechanikus egyensúlyát, a kollektíva törvénye helyettesíti a dzsungel törvényét.¹⁵⁹ Ez nyilván inkább az emberi történelemre vonatkozhat, az ember kialakulására majd más hipotézist találunk, mindenestre meg kell állapítanunk, hogy Teilhard némi habozás után inkább a természetes kiválasztódás teljes elutasításának álláspontjára helyezkedik. A fajokról szóló fejtegetései egyfelől igen pozitívak, szép hasonlattal az emberiség izotópjainak nevezi őket, az emberiség jövőjét — mint már említettük — a fajok egyesülésében, a teljes szintézisben látja. Másfelől azok a fejtegetései, hogy van bizonyos egyenlőtlenség a fajok között, de ez csak akkor megalázó, ha statikusan és izoláltan tekintjük, nem pedig a fajok lényegi komplementaritásában, mely utóbbi esetben nemcsak elfogadhatókká, hanem tiszteletreméltóvá is válnak¹⁶⁰ — feltétlenül a neotomista organikus társadalomképet idézik fel, amely szerint a különböző osztályok más-más szerepet töltenek be a társadalmi organizmusban, s éppen különbségükből adódik a harmónia.

A másik nagy kérdéscsoport az ember világmindenség-beli helyével kapcsolatos — az antro-po-geocentrizmus és a modern tudományos világkép kö-

¹⁵⁸ *Essai d'une biologie et d'une morale des races. Művei* III. köt.

¹⁵⁹ Uo. 298—299. o.

¹⁶⁰ Uo. 288. o.

zötti ellentmondást igyekeznek feloldani. Egy Pekingben tartott előadásában¹⁶¹ azt fejtegeti, hogy Galilei és Darwin felfedezései révén apáink naív antropocentrizmusa összeomlott, s az új világkép képviselői egészen a végtetekig mentek el, a földet úgy tekintették, mint jelentéktelen porszemet a világűrben, ahol a gondolkodó lét csak egy hajtása az élet fájának. Az ember valóban nem tekinthető többé egy statikus világegyetem középpontjának — ismeri el Teilhard —, de szerinte elkezdődött egy harmadik fázis: az ember ember által való felfedezése. Ezen egy dinamikus antropocentrizmust ért, amely megfelel a Teilhard-féle evolucionista világképnek. Erre utal — az egybeesés sokszor szó szerinti — egy másik cikkében is: Galilei óta úgy tűnt, hogy az ember minden privilégiumát elveszítette a világmindenségben, most azonban megmutatkozik mint nem a stabilitás, hanem mint az evolutív mozgás centruma: a neoantropocentrizmus szerint az ember nem a pozíciója, hanem e mozgás iránya alapján játszik kitüntetett szerepet. Az antropocentrizmusnak az eddigiekben is inkább csak formális elutasításával találkoztunk, most viszont egyértelműen kiáll az ember „privilégiuma”, az antropocentrizmus mellett. Teilhard azonban említett előadásában tovább is megy: a tudat megjelenése nem bizzarr véletlen, hanem törvényszerű és általános jelenség a világegyetemben, a kozmikus szubsztanciáknak a nagymolekulák felé való fejlődéséből következik — az élet mindenütt megjelenik a világegyetemben, ahol ez lehetséges. Így teret adva a természettörvények érvényesülésének. Teilhard a tudat többszöri előfordulásának egyedül a valószínűségét csökkentheti, ennek során azonban megint csak a *gyakorlati* kiiktatásig jut el. Ezt azonban ismét *elméletinek* veszi, s így visszatér arra az állítására, hogy az ember, intenzív pszichikuma révén, a világegyetem klimaxa, csúcsa — ami a fentiek alapján nyilván értelmetlen lenne, viszont megalapozza Teilhard befejező megállapítását, amely szerint a tudomány erőfeszítései révén a legmodernebb világegyetemben újra megjelenik isten képe.¹⁶³

A fenti két esetben találhatunk a teilhardi érvelésben új mozzanatokat, de az ellentmondás ugyanúgy megjelenik, legfeljebb elodázódik. Ez mutatkozik meg egy harmadik esetben is, amikor a fajfejlődéssel foglalkozva igyekeznek mozgatóerői közül a természetes kiválasztódást kiiktatni. A fajok változását formális oldalról a következőképpen írja le: minden fajt közös jegyeik összessége jellemez, a faj azonban sohasem teljesen homogén, az alapvető tulajdonságok eloszlása szerint az egyedek összessége egy harangszerű görbével jellemezhető, amelynek csúcsán a faj egyedeinek zöme az átlagtípus körül sűrűsödik. Ez a görbe már eleve dinamikus mivoltában írja le a fajt, hiszen egyik ága a korábbi, a másik pedig az új tulajdonságokat viselő, az átlagtípustól eltérő egyedeket jelképezi. A faj változása úgy zajlik le, hogy az új jegyeket viselő egyedek száma egyre növekszik — a görbén egy új csúcs jelenik meg —, majd az új faj megerősödik — a kapcsolat az előző görbével megszakad. A leírás kétségtelenül igen érdekes, de a kérdés változatlanul megmarad: mi indítja a fajokat változásra, mi váltja ki új tulajdonságok megjelenését. Teilhard korunk egyik legfiatalabb tudományára, a genetikára tá-

¹⁶¹ *La place de l'homme dans l'Univers. Múvei* III. 19 t.

¹⁶² *Évolution de l'idée de l'évolution. Bulletin de l'Union Catholique des Scientifiques Français*, 1950 jún. — júl.; *Múvei* III. köt., lásd 349. o.

¹⁶³ *Uo.* 318—320., 324., o.

maszkodva válaszol, a fajok átalakulását mint a gének, a kromoszómák változásának eredményét mutatja be.¹⁶⁴

A gének átalakulásának miéértje azonban változatlanul megválaszolatlan marad, s vagy elfogadjuk, hogy a gén az organizmus részeként meghatározott funkciót tölt be, s összefüggésben van az egyed egész életútjával, vagy a változásokat a véletlen játékaúl kell felfognunk. Teilhard maga is látja ezt a dilemmát, de mivel egyik megoldást sem vállalhatja, az ellentmondást azzal igyekszik feloldani, hogy a determinizmus és az indeterminizmus összébékülnek a nagy számok törvényének hatásában, amelyben egy preferencia érvényesül a világegyetem anyaga számára a fejlettebb és komplexebb öntudat felé. Ha azonban a teilhardi rendszer egészét nézzük, ez ismét csak a bizonyítandó eleve feltételezettségére fut ki, hiszen a komplexifikáció törvényét éppen a fajfejlődésen „bizonyította”. Az ellentmondásoknak ezt a sorozatát Teilhard az agnoszticizmushoz menekülve zárja le: a preferencia az anyag vele született tulajdonsága, és ezért tudományosan megmagyarázhatatlan.¹⁶⁵

Az Australopithecusra vonatkozó cikkek sorát egy olyan tanulmány nyitja meg, melyben Teilhard R. Broom egyik könyvére (*Finding the Missing Link*. London 1950) reflektál.¹⁶⁶ Teilhard, mint a Sinanthropus esetében, az Australopithecus helyét is eleve vitatja az ember ősei között. Broom úgy írja le a leleteket, mint egy fejlett élőlény maradványait, aki vadászott, ismerte a tüzet stb., egyszóval a majmok és a hominidák közötti átmenetet látja bennük. Bár Broom eltúlozza fejlettségüket, utóbbi állítását azóta megerősíteni látszik a tudomány. Teilhard maga is fokozatosan feladta teljesen elutasító álláspontját, mivel ez különböző ellentmondásokba sodorta. Broommal vitatkozva az Australopithecusokat egy „kísérletnek” tekinti, amely a pliocénban indult el az emberszabásúak ágáról, s bár Dél-Afrikában elérte a Pithecanthropusoknak megfelelő szintet, később utód nélkül eltűnt. Egészüben közelebbállónak tartja őket a majomhoz, mint az emberhez.¹⁶⁷

Számunkra a legérdekesebb talán az, ahogyan Broom nyíltan vallásos álláspontját bírálja. Amikor Broom az átmenettel kapcsolatban irányított tervről beszél, a darwini természetes kiválasztódás helyett, Teilhard nagyon szigorúan rögtön vallásos elképzelésnek és metafizikai teremteselméletnek minősíti ezt.¹⁶⁸ A fejlődés tervét is nagyon bizonytalannak találja, akár lamarckista, akár bergsonista legyen az ember, mondja, el kell ismernie, hogy a hominizáció csak nagyon tapogatózva haladt előre, sok helyet hagyva a véletlen játékának. A teremtő beavatkozás nem lehet más, mint egy folyamat, amelyben csak a spiritualista elemzés fedheti fel a szándékot. Ő tehát a világ általános szerveződési folyamatát, egy deistán orientált koncepciót állít szembe Broom direkt teremteselméletével, abban azonban nagyon is egytért vele, hogy az élet fejlődése antropocentrikus jellegű, s reméli, hogy ez rövidesen az egész tudomány álláspontja lesz.¹⁶⁹ Ez a rövid cikk tehát nemcsak Teilhard szakantropológiai kiinduló pozícióit villantja fel, hanem kontrasztjával megmutatja a teilhardi értelmű pozitív vonatkozásait is. Megmutatkozik, hogy

¹⁶⁴ Uo. 367–368. o.

¹⁶⁵ Uo. 369. o.

¹⁶⁶ *Les Australopitheques et le chaînon manquant ou „missing link” de l'évolution.* Études, 1950 jún.; *Művei* II. köt.

¹⁶⁷ Uo. 180–181. o.

¹⁶⁸ Uo. 179. o.

¹⁶⁹ Uo. 182. o.

Teilhard valóban komolyan vette a vallás és a tudomány elválását, hevesen bírálja Broomot azért, mert *közvetlenül* belevitte a vallást a tudományba. Másrészt ha találunk is Broomnál és Teilhardnál megegyező mozzanatokot, amelyeket most Teilhard bírál, nem szabad arról megfeledkeznünk, hogy a teilhardi rendszer a vallás és tudomány sokkal finomabb szintézise, bár ezt ellentmondások árán éri el, de őszintén törekszik az egységük megőrzésére, s küzd bármely mozzanata abszolutizálásával. Ezért bírálja Broom nyíltan *teista* elképzelését *deista* oldalról, amely elfogadhatóbb a tudomány számára.

Később, 1951-es, majd 1953-as afrikai utazásai során Teilhard közelebb-ről is megismerkedett az anyaggal, belekapcsolódott a feldolgozásába, részletes értékelésébe, beszámolói bővebbé, inkább leíróvá válnak, s ennek során enged fel lassan az elutasító véleménye is. 1951-ben írott cikkében már aprólékosan elemzi a leleteket, infrahominoidnak találja az arcot és az agykapacitást, hominoidnak a fogakat, a két lábon járást s a feltételezhetően fejlett pszichikumot, parahominoidnak az őrlőfogak jellegét. Fenntartja azonban a véleményét, hogy oldalágról van szó. Mindezzel éles ellentétben viszont azt állítja, hogy Afrika az emberré válás, a hominizáció centruma volt.¹⁷⁰

1952-ből származó első New York-i akadémiai beszámolójában elismeri az igen nagy leletsűrűséget, viszont hangsúlyozza, hogy a csontleletek és a szerszámok más-más réteghez tartoznak, s a hominidák határvonalát az Australopithecusok és a Pithecanthropusok között húzza meg.¹⁷¹ Újabb akadémiai beszámolója még részletesebben dokumentálja ezt az álláspontot, még a Teleanthropus-lelettől is megtagadja a szerszámhasználatát és hominoid jellegét.¹⁷² Ez az álláspont Leakey nyomán ma már cáfoltnak tekinthető, de maga Teilhard is ellentmond ennek azzal, hogy már korábban elismerte, az Australopithecus Dél-Afrikában elérte a Pithecanthropusnak megfelelő szintet, azaz, ha esetleg nem is volt hominida, de hominidává *vált*. Ellentmondásait elmélyíti az, hogy továbbra is Afrikát tartja az emberré válás centrumának.

1953-ból származó elmélete szerint az emberré válásnak két tengelye van, ami feltételez egy korai szakadást az ember elődei között. Kelet-Afrika és Indonézia a két centrum, mindkettőnek megvan az Australopithecus, Pithecanthropus és Homo Neanderthalensis fázisa, de csak az afrikai ág érte el a Homo sapiens szintjét.¹⁷³ Teilhardnak nyilván meg kell magyaráznia a két vidék fejlődésének párhuzamosságát. Lehetséges, hogy valóban párhuzamos fejlődésről van szó, bár az antropológiai anyag arra is enged következtetni, hogy ezek a formák korántsem voltak elszigetelve egymástól. Ami a meglepő, hogy Teilhard továbbra is az emberiség afrikai eredetéhez ragaszkodik, látja és deklarálja itt a leletek folyamatosságát, viszont az Australopithecus *valamennyi* formáját mégis parahominoidnak minősíti. 1954-es cikkében a Leakey által az Olduway-szakadéknál talált préchelless-típusú ipart is említi már, de ragaszkodik hozzá, hogy az Australopithecusok a szakóca-réteg, azaz a kőipar alatt vannak.¹⁷⁴

¹⁷⁰ *Note de Préhistoire Sud Africaine.*; *Művei* II. köt. lásd 238. és 241. o.

¹⁷¹ *Australopithecus, Pithecanthropus et structure phylétiques des Hominiens.*; *Művei* II. köt., lásd 245–247. o.

¹⁷² *Observation sur les Australopithecins.*; *Művei* II. köt. lásd 253. o.

¹⁷³ *Sur la probabilité d'une bifurcation précoce de phylum humain au voisinage immédiat de ses origines* (előadás); *Művei* II. köt., lásd 260. o.

¹⁷⁴ Uo. 273. o.

Az ellentmondás bizonyos feloldására egy 1955-ben megjelent, tehát egyik legkésőbbi írásában kerül sor. Teilhard először is összefoglalja a kutatások történetét: a vezető antropológusok először Nyugat-Európában látták az emberiség kialakulásának színhelyét, majd Ázsia következett a Himalájától északra, utána Indo-Malajzia. Kezdetben senki sem gondolt Afrikára, amely most a leletek révén egyre jobban előtérbe került, és az emberiség expanziója keresett kiindulópontjének bizonyult. Itt kereshetjük a legnagyobb eséllyel az emberiség bölcsőjét, mivel az emberek és az emberszabásúak bölcsője valószínűleg egybeesik.¹⁷⁵ Az Australopithecusok gyors differenciálódást mutatnak ugyan, de kicsi az agykapacitásuk, törzsfejlődésileg nem vezethető le belőlük az ember. Az ellentmondás a szakanropológiai anyag és Teilhard hipotézise között egyre nyilvánvalóbbá válik, Teilhard kénytelen feloldást keresni: a negyedkor hajnalán valamilyen Homo X készítette a megtalált eszközöket, ő volt a fejlődés hiányzó láncszeme, de eddig sajnos semmi nyoma. Álláspontjának védelmére csupán a maueri állkapcsot és a palikaoi (Algéria, 1954) két állkapcsot tudja felhozni. Az emberhez vezető fejlődés rekonstruálására azonban feltételez egy Homo Y-t is, aki a második hullámot alkotná, s átvezetné a mediterrán területeken lezajló már jól észlelhető fejlődéshez.¹⁷⁶

Válaszoljunk Teilhardnak a saját érveivel? A Sinanthropus-vita nagyon sok lehetőséget nyújt erre: Teilhard nagyon meggyőzően mutatta ki, hogy a „másik ember” hipotézise túl általános és túl negatív ahhoz, hogy cáfolni lehessen: továbbá: most ő nem találja „méltnak” az embert a szerszámához — amit másutt másoknál kifogásolt. Anélkül, hogy az Australopithecusok problémáját egy pillanatig is eldöntöttnek tételeznénk, keresnünk kell az okot, miért ez a makacs ellenállás Teilhardnál az Australopithecus-leletekkel szemben? Valamelyes választ talán az ad, hogy Teilhard ragaszkodott mesterének, M. Boule-nak az ún. rövid kronológiájához, s ez ellentmondásba került volna az Australopithecusok datálásával. Ez kevéssé valószínű, hiszen Teilhard a rövid kronológiát fokozatosan feladta. Ha azonban a teilhardi filozófiai rendszer egészét nézzük, nyilvánvalóvá válik, hogy Teilhard számára az Australopithecusok mint a hiányzó láncszem *elvileg* elfogadhatatlanok az emberiség fejlődésében. Magunk is korábban az Australopithecusok példáját említettük, mint egy olyan esetet, amely szembeszökően cáfolja a teilhardi ember- és fejlődéskoncepciót. Teilhard ugyanis mint paleantropológus és mint filozófus a fejlődés mértékét az agykapacitás fejlődésében látja. Ezt tartja a fejlődés általános törvényének, ebből vonja le a komplexifikáció kozmikus törvényét, s ez felel meg annak a koncepciójának, hogy az embert a *tudata* jellemzi. Ha már most az Australopithecusok egy olyan formát képviselnek — s ez általánosan, még Teilhard által is elismert —, amely az emberszabásúaktól vezet az ember felé (most attól eltekinthetünk, hogy elvezet-e oda ténylegesen, vagy csupán a fejlődés *irányáról* van-e szó), akkor az antropológiai anyag alapján nyilvánvaló, hogy itt elsősorban a *tevékenység* forradalmáról van szó, amelyet az anatómiai alkat még nem tükröz eléggé, illetve csak a tevékenység közvetlen, testi szerveinek átalakulásában tükröz, tehát a felegyenesedésben, a kéz átalakulásában és a fogak redukciójában — ezeket mint tényeket Teilhard is említi. Az agykapacitás és a koponyafelépítés hosszú ideig még ma-

¹⁷⁵ *L'Afrique et les origines humaines*. Revue des Questions Scientifiques, 1955 jan., *Művei* II. köt., lásd 277–278. o.

¹⁷⁶ *Uo.* 283–284., 287–288. o.

jomi jellegű marad, a majomi formákat őrzi, csak lassú folyamat eredményeként alakul át. Az agykapacitás ugrása a Pithecanthropusnál van, az Australopithecusok agykapacitása még lényegében nem különbözik az emberszabású majmokétól. S mivel Teilhardtól alapvetően idegen az emberi tárgyi tevékenység szempontja, a kis agykapacitású — ezt a jellemzőjüket mindig első helyen említi — Australopithecusokat még nem tekinti értelmes élőlényeknek, méltónak szerszámaikhoz, elismeri ezt ellenben a Pithecanthropusokra tekintélyes agytérfogatukkal. Máskülönben az egész teilhardi rendszer radikális átalakítást kívánna, hiszen ha kb. azonos agytérfogat mellett lehetséges lenne majomi és — bármilyen primitív — emberi mozgásforma, akkor megmutatkoznék, hogy a valódi különbség valóban a *tevékenységben* van, amely aztán megteremti magának a megfelelő szerveket, így az absztraháló gondolkodásra képes tudatot is.

A továbbiakban még két, összefoglaló jellegű Teilhard-munkával foglalkozunk,¹⁷⁷ amelyek főművéhez hasonlóan a paleantropológiai szisztematikából kiindulva filozófiai antropológiává szélesednek, s *Az emberi jelenséghez* viszonyítva új mozzanatokat is tartalmaznak. Mivel ezt az utat a paleantropológiától a kozmikus antropológiáig — amely a teilhardi filozófia váza, keletkezési aktusa, s egyben titka — többször megtettük már Teilharddal, most csak az új mozzanatokon futunk végig. Mindenképpen jellegzetes, hogy Teilhardnál többször megtaláljuk a kész rendszer megfogalmazását; ha *Az emberi jelenség* előtti vázlatokról el is tekintünk, e mű átdolgozásaival, amelyek közé *Az ember helye a természetben* c. munkáját is odaszámíthatjuk, már három, az alábbi két hosszabb összefoglaló-rendszerező tanulmánnyal pedig ötre nő a variánsok száma. Ez a többszöri próbálkozás egyértelműen nyilvánvalóvá teszi, hogy maga Teilhard is látta rendszerének ellentmondásait, és hogy ismétléseivel — változtatásaival a legkülönbözőbb formákban próbálta feloldani őket.

Ilyen kritikus hely mindjárt a fejlődés hajtóerőinek kérdése, amelynek kapcsán Teilhard most egyértelműen megfogalmazza, hogy az élet nem más, mint a kozmosz egy alaptörvényének — a komplexifikáció-öntudat törvényének — privilegizált formája, s ezt interpretálva egy hagyományosan és nyíltan deista fordulatot alkalmaz: a magára hagyott anyag saját törvényeinél fogva egyre bonyolultabb és a tudatos felé tendáló formákat hoz létre. A különböző fajok — a komplexifikáció-öntudat törvényének megfelelően — az élet problémáinak sajátos megoldásait reprezentálják. Teilhard tehát, miután előlegezte a törvényt, amely szerint az anyagnak mozognia kell, nyugodtan magára meri hagyni az anyagot, amely így már isten közvetlen jelenléte nélkül futja be útját. Most már egyértelműen azonosítja a fejlődés belső mechanizmusát a kromoszómák „játékával”, a mutáció önmozgásával. Az antropoidoknál a kulmináló törzsfelődés nem egyik eset a sok közül, hanem egybeesik a cerebralizáció fő tengelyével, a bioszféra megortogenezisével.¹⁷⁸ Teilhard tehát nyíltan védelmébe veszi ezt a finalista koncepciót, az ortogenezisnek a tudományban igen kompromittált fogalmát. Egy 1955-ben írott kiadatlan kéziratában kifejti, hogy az antropológusok ugyan megvetéssel ejtik ki ezt a fogalmat, mivel szinte mágikus linearitását jelenti egy törzsnek, s elavult vitalista vagy finalista koncepciókat implikál. Szerinte azonban egyáltalán

¹⁷⁷ *La structure phylétique du groupe humain*. Annales de Paléontologie, XXXVII. köt. 1951., *Les singularités de l'espece humaine*. Uo. XLI. köt. 1955.

¹⁷⁸ *Művei* II. köt. 194–198. o.

nem kell elvetni ezt a fogalmat, legfeljebb némileg módosítani, hiszen a komplexifikáció-öntudat elvéből következik a fejlődés az egyre valószínűtlenebb állapotok felé. Sőt az antropológia nem más, mint az ortogenezis tudománya, amely megvilágítja az emberiség eredetét és zoológiai jövőjét is. Az utóbbi pedig a holnap antropológiájának programja.¹⁷⁹

Teilhard legkétségbeesettebb lépése ez, néhány hónappal halála előtt, amely egyúttal kifejezi az életmű kudarcát is. A tudomány és vallás elválasztására gondosan ügyelő Teilhard most nyíltan kívülről visz be a tudományba egy spekulatív alapelvet, s maga is tisztában van azzal, hogy ez szaktudós kollégái számára elfogadhatatlan. A dolog szépséghibája különben az, hogy ezt a törvényt korábban a *szakantropológiai* anyagból általánosította, aminek során maga is többször említett oldalágakat, kihalt formákat, s később, amikor *filozófiájának* védelmében ezt a törvényt visszaviszi az antropológiába, már nyílegyenes „lineáris” fejlődés lesz belőle, amelyet viszont nem ismer a tudomány. Ugyanakkor annyira komolyan veszi a saját maga által felállított entrópia-élet ellentétet, hogy az ember kapcsán egyre valószínűtlenebb formákról beszél, mindezzel kihangsúlyozva az ember különlegességét, holott a környezetbe helyezve az emberi mozgásforma egyre „valószínűbb”, kiegyensúlyozottabb szintekre emelkedik.

Az említett első összefoglaló tanulmányban a paleantropológiai rendszerezés után a történelem kezdetére érkezünk. Többször is megemlékezik a szocializáció biopszichikai erőiről, amelyek ráadásul közősek minden élőlény-nél.¹⁸⁰ A történelem biologizáló felfogása tehát megmarad, mégis két alapvető különbséget észlelhetünk társadalomfelfogásában. Először is az eddigiekkel szemben világosan kimondja, hogy a társadalomban két elem különböztethető meg, a gazdasági-társadalmi elrendezés mint anyagi és a gondolkodás mint pszichikus elem. Ez kiinduló, formálisan dualista „kozmosz-konceptiójának” megfelelő tétel mégis előrelépésnek számít, hogy ennek megfogalmazásáig eljutott — s ebben valószínűleg szerepe van a negyvenes évek párizsi, egyebek között a marxizmusról folytatott vitáinak is, bár a megkülönböztetéssel nem tud mit kezdeni, s mindkettőt feloldja a biológiai szférában: e két elem elkülönítése vulgarizáció, — mondja — mivel ezek az ember kapcsolattényezői, a komplexifikáció-öntudat törvényének megjelenései és meghosszabbításai, s amennyire ez csak lehetséges a világegyetemben, szembeszegülnek az entrópia elvével.¹⁸¹

Amíg a fenti megállapítással egyfelől leróva érezte a társadalom gazdasági élete iránti adósságát, úgy másfelől egy újabb kijelentése az isten felé való továbblépés lehetőségét igyekszik jobban alátámasztani. Az már eddig is ismert, hogy Teilhard az emberi fejlődésben konvergenciát tételez fel, amely a tudat vonalán isten felé vezet, most ezt a vonalat megerősíti egy „egyenlítő” konstruálásával, amely a planétán való expanzív terjeszkedés lezárulását jelenti. „Kozmikus sémája”, amely eddig az antropológiai fejlődés ábrázolásából, majd a történelmi időket elérve, az Ómegába összefutó vonalak felvázolásából állt, most kibővül egy függőleges $r-R$ tengellyel, amely a fejlődés váza lesz, „ r ” az individuális reflexió alsó kritikus pontja, „ R ” a kollektív

¹⁷⁹ *Une défense de l'orthogénèse a propos des figures de spéciation* (1955).; *Művei* III. köt., lásd 386–391. o.

¹⁸⁰ *Művei* II. köt. 213–214. o.

¹⁸¹ *Uo.* 215–216. o.

reflexió feltételezett felső pontja, vagyis a teilhardi Ómega. A rajzón van egy vízszintes E—E vonal is, amely a történelmi időkben elválasztja az alsó, expanzív zónát a felső kompressziótól. Ez az egyenlítői vonal (*ligne équatoriale*). Teilhard a kompressziót — a tudatok kölcsönösen egymásra gyakorolt nyomását, versengését — mint erőt kapcsolja be a történelmi fejlődésbe, hogy ennek révén megalapozottabbnak lássék az átmenet és a továbblépés a hiperszemélyiség felé. A komplexifikáció-öntudat elvét ennek megfelelően kompresszió-, versengés-, komplexifikáció-öntudat elvre bővíti ki.¹⁸² Kommentár nélkül is látható, hogy mennyi spekulatív előfeltételre van szüksége Teilhardnak ahhoz, hogy az emberi történelemből az isten felé történő ugrás valamenynyire is „valószínű” legyen.

Teilhard azonban megjegyzi, hogy mint a természetben általában, a nooszférában is jelen van az energia nyers formában, amely elég nehezen használható fel.¹⁸³ Ne lepődjünk meg — a *munkásosztályról* van szó. Ez a megállapítás nemcsak rendszerének és szemléletének korlátairól tanúskodik, árulkodik, hanem általában megmutatja, hogyan lehet az idealizmus egy osztályálláspontnak közvetlen vetülete, s a tömegek megvetése hogyan vezet el a teóriában a tárgyi tevékenység szerepének meg nem értéséig, s ezzel a szaktudományos elmélet kudarcáig is. Teilhard számára csak egyetlen kérdésnek van értelme: hogyan lehet a munkásosztály nyers erejét szellemi munkává átváltoztatni. A válasz: a tömegek *nevelésével*. A teilhardi gondolatmenet nyílegyenesen vezet innen tovább szcientista utópiájáig: az emberi energiák felszabadítása nem a pihenés, nem is a háború, hanem a tudományos kutatás formájában történhet meg. A kutatók az emberi történelem legutóbbi szakaszában már az avantgarde-ját alkották az emberiségnek, az emberiség jövője a gondolkodásban mind tovább és mind jobban előrehatol.¹⁸⁴

Ezzel a planetáris méretű gondolati forradalommal Teilhard szerint a kozmogenezis jövője is az ember kezébe kerül. A teilhardi koncepcióban az ember — a tudományon keresztül — egyre jobban hasonlítani kezd az „önmagát gondoló gondolkodó”, vagyis az isten arisztotelészi koncepciójához, Teilhard ugyanis abban látja az ember s az emberi tudomány jövőjét, hogy saját lényegén, s a világmindenséghez való viszonyán elmélkedjék.¹⁸⁵ Az ember egyedülálló mivolta csak most tárul fel önmaga előtt. A faj még nagyon fiatal, a növekedés krízisének kellős közepén van, a kezdet „misztériuma” után felmerül majd a befejezés „misztériuma” is. Az általánosan elterjedt koncepció szerint a világegyetemben ciklikus fejlődés van, s így az ember is mint faj eléri a végét. Teilhard ellenérve az, hogy ezt az Élet Fájának mellékágán tapasztalták, és nem a főágon. Az embernél konvergencia van, s hogyan lehetne megmagyarázni az előregedést a konvergencia esetében? — veti fel a kérdést — konvergenciára viszont csak a Gondolkodás képes — bár ezt nem tudjuk bizonyítani dialektikusan, csak az evidencia révén.¹⁸⁶

Íme a teilhardi gondolatmenet, amely a világegyetem fejlődésének kérdését az „Élet Fájára” hivatkozva dönti el, amely eleve saját maga tételezi el lenvetéseit, hogy elutasítsa őket, s végül mégis csak oda jut el, hogy a princíp-

¹⁸² Uo. 219. o.

¹⁸³ Uo. 222. o.

¹⁸⁴ Uo. 223—224. o.

¹⁸⁵ Uo. 225. o.

¹⁸⁶ Uo. 227—232. o.

piummá emelt gondolkodás fejlődésének irreverzibilitását nem lehet bizonyítani, de evidensnek kell elfogadni. Ami itt végtelékig misztikusan és spekulatíván van megfogalmazva, az tulajdonképpen nem egyéb, mint a fejlődés, az organikus élet, majd a történelem előrehaladó, s egyben *akkumulatív* jellege. Ez akkumulált alap mint bázis valóban továbbra is előrehajtja a fejlődést, ha a lehetőségek adottak hozzá, mivel maga a fejlődés nem légüres térben, hanem jól meghatározott, konkrét környezetben játszódik. Mivel azonban Teilhard eleve eltekint a fejlődés tényleges környezetétől, vagy ennek elemeit közömbösekknek vagy predetermináltaknak tekinti, a tényleges akkumulációt is a komplexifikáció spekulatív kozmikus törvényévé változtathatja, s a feltevéleitől megfosztott fejlődés fatalista és finalista jeleget nyer.

Nagy problémát okoz azonban Teilhardnak egy bizonyos feltételtől való absztrahálás — a fentiek alapján sejthetjük, hogy az élet és a történelem *földi* kereteiről van szó. Nos, újabb fejtegetéseiben az „egyenlítővel” egész koncepcióját még jobban a földhöz kötötte, ezért még erőteljesebben megjegyzi, hogy egy újabb planétára való átköltözésben nem hisz, biológiailag ez nem valószínű, s különben sem oldaná meg a kérdést, csak elodázná.¹⁸⁷ Az emberiséget tehát változatlanul a Földre korlátozza koncepciójának megőrzése végett, ugyanakkor azonban egy merész lépést tesz előre, egy világegyetem vízióját vázolja fel előttünk, amelyben minden gondolkodó planétának megvan a maga terminusa, amikor átlép nooszférájának koncentrációja révén a dolgok térbeli-időbeli világán. Ez valóban radikális szakítás a geo-antropocentrizmussal. De hogyan néz ki az evolutív világkép az emberiség sokasága mellett, és mi lesz istenből ebben a végtelenné tágult világban? Ezt Teilhard sem tudja, érvelésének gyenge oldalát megerősíteni igyekezve eljutott a végtelékig, s most fáradtan, a záró sorokban, ismét a tudományokhoz tér meg: de hogyan lehetséges ez az anyag fejlődésének folyamatában? Kozmikus szinten — az egész modern fizika erre tanít minket — csak a fantasztikus egyedül a lehetséges.¹⁸⁸ Alapos azonban a gyanúnk, hogy a teilhardi világkép fenti alapvető ellentmondására a fizika további fejlődése sem fog felelettel szolgálni.

A másik rendszerező-összefoglaló tanulmány 1955-ben jelent meg. Ahogy már a dátum is jelzi, Teilhard legutolsó, s tegyük hozzá, a legérettebb munkájáról van szó. Terjedelmileg is megközelíti *Az ember helye a természetben*, a megfogalmazás kiforrott, s a téma, a rendszer teljesen letisztult, klasszikus formájában tárul elénk. Az embert illetően három nagy szakaszt különböztet meg itt: az elsőben az ember a reflexió révén kiválik a dolgok közül, a másodikban a koreflexió révén fejlődik a társadalmi organizmus szférájában, a harmadikban az ultra- vagy szuperreflexió révén eljut az irreverzibilitáshoz. Mindegyiknek megfelel egy bizonyítandó tézis: 1. a reflexióba való belépés kritikus természete, 2. a társadalom biológiai jelentősége, 3. az univerzum képessége a hominizáció folyamatát végig vinni — azaz, egyszerűbben, eljuttatni az embert az istenig. E kiindulópont megfogalmazása után az olvasóhoz fordul: Íme ez az, amit minden metafizikán és természetén kívüli finalizmuson túl megkísérlek megmutatni, úgy ahogy én érzem. Álláspontját neantropocentrizmusnak nevezi, eszerint az emberiség nem a világ-mindenség középpontja, hanem a nyíl, amely e középpont felé mutat. Ezek

¹⁸⁷ Uo. 233. o.

¹⁸⁸ Uo. 234. o.

talán sok olvasómnak tudománytalannak tűnnek majd — írja jogos gyanúval, részletes fejtegetései előtt.¹⁸⁹

Ebből is nyilvánvaló, hogy maga Teilhard is sokat vívódhatott a tudományosság kritériumával, erre kényszerítették már csupán rendszerének kritikai visszhangjai is, bár számos ellentmondást maga is lát. Ismételjük, szerintünk nagyfokú leegyszerűsítés lenne Teilhardot a vallás és tudomány tudatos és közvetlen összemosisásával vádolni. A probléma inkább abban áll, hogy mit tekinthetett „ténynek”, amelyből a tudomány kiindulhat, s hol vonta meg a tudomány korlátait. Elvi kiindulópontjai — ahogy erre már rámutattunk — már eleve magukban foglalják a végeredményt, s a „tudományos” bizonyítás is sokszor ütközik ellentmondásokba. Ezért elsősorban nem szándékát akarjuk bírálni, s nem is csupán azt kívánjuk kimutatni, hogy a tudomány és a vallás összeegyeztetésének kísérlete szükségképpen meghiúsul, hanem azt, hogy a tudomány fejlődésének utóbbi évszázadaiban e szintéziseknek és kudarcoknak számos *alapvető, közös* vonásuk van. Ugyanis maga az a tény, hogy Teilhard rendszere, amely első megközelítésben olyan szembeszökően különbözik a neotomizmustól, *végso soron* hasonló tételekhez és ellentmondásokhoz jut el, szerintünk mindennél jobban mutatják a tudomány és vallás összeegyeztetlenségét.

Már a cím is hangsúlyozza az ember különlegességét (singularité), s az egész első rész ennek van szentelve. Ez a különlegesség megfelel *Az emberi jelenségben* tárgyalt két alapfeltétel — az ember része a természetnek, de különleges helyet foglal el benne — szintézisének. Az első rész tartalmazza az élet fejlődését az emberig, a nooszféráig, s itt adja meg e különlegesség tartalmát: gondolkodásra való átmenetével az ember valami különlegeset és kizárólagosat képvisel a világegyetemben. S mindjárt hozzá is teszi habozás nélkül: ez az átmenet csak egyetlen centrumban történhetett meg.¹⁹⁰

A gondolkodás az élet egészével vagy a szervetlen anyaggal összehasonlítva mennyiségileg csekély, hogyan játszhat mégis fontos, központi szerepet a világmindenség struktúrájában? — teszi fel a kérdést Teilhard. Ez a kérdésfeltevés tipikus esete annak, hogyan szorítja be a problémákat saját rendszerének keretei közé, s hogyan változtatja őket álproblémákká. Számára ugyanis az, hogy az ember különleges helyet foglal el a világmindenségben, mivel lényege a gondolkodás, a tények szintjére tartozik, s ezt a továbbiakban már csak „magyarázni” kell. Sőt a tudat fokai szerint hierarchikusan elrendezett világegyetemben a gondolkodás központi helye olyan nyilvánvaló, hogy maga a kérdésfeltevés is indokolatlan. Ezért válasza is semmitmondó: a különlegesség szó nem jelent se véletlent, se anomáliát, ellenkezőleg: tetőpontot jelent, s az ilyen dolgok természetüknél fogva ritkák.¹⁹¹ Világosan megrajzolja az emberiség útját, felemelkedését, s ismét egy ábra segítségével fejezi ki magát. Egy fél szinuszgörbével az emberiség fejlődését, majd a csúcs után lehetséges hanyatlását ábrázolja, szerinte azonban a csúcson nem az entrópia törvényének megfelelő hanyatlás, hanem az ultrareflexiónak megfelelő további emelkedés következik.¹⁹² Ennek a lehetőségnek bizonyítása okozza neki a legtöbb gondot, ezt mint láttuk, korábban egyszerűen a tudat belső önmozgásából igyekezett

¹⁸⁹ Uo. 296—297. o.

¹⁹⁰ Uo. 315. o.

¹⁹¹ Uo. 319. o.

¹⁹² Uo. 303. o.

levezetni: a fejlődés szükségképp tovább folyik, de mivel a tudat vonalán törté-
nik, csak szupertudathoz, a személyiségektől a szuperszemélyiségig vezethet.
Ezt a vonalat még jobban igyekezett aláhúzni az emberiség gondolati válságá-
nak ábrázolásával, amelyből csak az isten felé való továbblépés adja meg a
kiutat, majd megjelent az az érvelés is, hogy ez a továbblépés a tudatok
kompressziójának eredménye, s a szupertudat ezen a „nagy nyomáson”
születik meg. Most végül új érvként jelenik meg a Teilhard által korábban
igen félve kezelt, majd egyre jobban előtérbe kerülő probléma, az emberi lét
többszöri előfordulása a világegyetemben.

Akármilyen lokalizált és szétszórt is az élet a világmindenségben, ért-
hetetlenné válik, ha nem tekintjük mindenütt megjelenhetőnek, a hőmérsék-
let, a nyomás, a nehézségi erő bizonyos eseteiben megkezdődik a nagy mole-
kulák formálódása — áll Teilhard egyértelműen a természeti törvény oldalára.
A nooszférával rendelkező planéták korántsem bizarr dolgok a természetben,
hanem normális termékek, amelyekben az anyag fejlődése a végsőkig eljutott.
Ezért nekünk embereknek igen nagy lehetőségünk van arra, hogy ne legyünk
egyedül mint gondolkodó lények. Azelőtt az ember csak játszott a lakott
világok képével, ma a naprendszerek millióinak ismeretében ebből a találga-
tásból forradalmasító valószínűség lett. El kell fogadni tehát más lakott vi-
lágok gondolatát — szögezi le saját maga számára is — s így annak a lehetősé-
gét is fontolóra kell venni, hogy felvesszük a tér- és időbeli kapcsolatot más
lakott égitestekkel, vagy legalábbis radar útján érintkezünk velük, és meg-
állapítjuk pszichikai tulajdonságaikat.¹⁹³ Teilhard tehát nagy lépést tett előre e
probléma tárgyalása terén, persze ismételtelen nem számol azzal, hogy ez az
egész evolutív rendszerét felborítja: ha a természettörvénynek juttatunk sze-
repet, a fatalista fejlődésnek vége stb. Ennek ismételt tárgyalása helyett
inkább azt a megjegyzésünket elevenítenénk fel, hogy a teilhardi rendszer,
eltérően más vallási világnézeti koncepcióktól, magában hordja fejlődésének,
átértelmezésének lehetőségét, sőt a tudományokhoz kapcsolódásával, ezek fej-
lődésének állandó hangsúlyozásával, a szükségességét is.

A fentiek ennek frappáns példáját nyújtják — bár egy ilyen átértelme-
zett világkép a több emberiség által lakott világegyetem vonatkozásában
nyilvánvalóan nehézségekkel találná magát szembe a személyes isten értel-
mezésében. Ami azonban itt döntőnek tűnik számunkra, inkább az a közvet-
len forma, ahogy ezt az új fordulatot hasznosítja. Eddig érvelésének egyik fő
pontja az ember magarázártsága és Földre korlátozottsága volt, amely szük-
ségszerűen magával hozza az istenhez való emelkedését, vagyis, ahogy fej-
tegette, nincs tér- és időbeli, csak pszichikai menekülés a krízisből. Bár ezt a
lehetőséget most is fenntartja, most inkább az ellenkező végletre helyezi a
fő súlyt: a más lakott égitestekkel való érintkezés kozmikus eseménye a ref-
lexió fokozására vezet majd, ami felel meg az ultraemberihez,¹⁹⁴ vagyis a boly-
gók kapcsolatának megteremtésében látja a reflexió olyan addíciójának le-
hetőségét, amely átlendít a kritikus ponton isten felé. Teilhard valóban „for-
radalmár” gondolkodó vallásos értelemben, ezt az egyház által tabuként ke-
zelt kérdést egy hirtelen fordulattal mintegy istenbizonyítéknak használja
fel.

¹⁹³ Uo. 319—320. o.

¹⁹⁴ Uo. 321. o.

A teilhardi elemzés azonban visszakanyarodik a már kitaposott utakra is. A koreflexió szakaszát Teilhard ismét annak a válságnak ecsetelésével indítja, amelybe az emberiség napjainkban belekerült: az élelmiszerek és nyersanyagok kifogyása, a kulturális nivellálódás, amely eltünteti a variánsok gazdagságát, a mechanizáció, amely feloldja az individuális értékeket és gondolatokat, az országok feldarabolása és a feszültség növekedése. Ennek a válságnak az elemzése — ahogy a fenti néhány utalás is mutatja — azonban sokat változott *Az emberi jelenség* óta, az elvont emberi „aggodalmak” és „életérzések” helyébe konkrét társadalmi-gazdasági problémák kerültek, amelyek közé a XX. századi polgárság rossz társadalmi közérzetének egyik oka, a kultúra „eltömegedése” is bekerült. Teilhard már említett felfogása a tömegről jelzi nemcsak társadalmi elzárkózását a munkásosztálytól, hanem egyúttal minden felvilágosító, tudat-átalakító „tan” közös sorsát: ha a társadalmat felosztjuk nevelőkre és nevelendőkre, az előbbieket, szellemi arisztokratizmusuknál fogva, mindig elválnak az utóbbiaktól. Ez az ő sorsa is, az embereket akarja átalakítani, de csak absztrakt öntudatukhoz apellál, „megszabadítva” az embereket és osztályokat konkrét társadalmi meghatározottságuktól: feledkezzünk el a gazdasági válságokról, a politikai feszültségről, az osztályharcról, amely beborítja horizontunkat, s emelkedjünk fel, hogy egészen megfigyelhessük, minden szenvedély nélkül, az utóbbi ötven évben a hominizáció menetét. Nem kétséges, hogy Teilhard számára az osztályharc csak egyik megjelenési formája a „Rossz”-nak, az „elvetemült materializmusnak”, az önérdekekért vívott egoista harcnak, amelyen felül kell emelkedni. Mindazonáltal korunk válságait nem az osztályharcnak tulajdonítja, amely csak egy tünet, a válság oka természetesen „kozmoszus” jelenség: a Föld bezárult körülöttünk, s így az extenzív fejlődés korszakából elérkeztünk az intenzívbe.¹⁹⁵

S ha ebben a válságszakaszban „felülemelkedtünk” a szenvedélyeken, Teilhard szerint két általános jelenség tárul elénk, amely kivezet a válságból: a világot átfogó technika és a világnézetünket megváltoztató tudomány. Másfelől szemrehányást tesz, hogy nem figyelünk fel a szocializáció hatalmas biológiai(!) folyamataira. A kollektív reflexió révén az egész emberiség, az egész törzs egyetlen hatalmas korpuszkulát alkot. A felfelé haladó fejlődésben, amely konvergál, nem tudunk máshová eljutni, csak a felső pólushoz, a szupertudathoz.¹⁹⁶ A teilhardi gondolkodás bűvös köre ez, valóban nem tud eljutni máshová, fejtegetéseiben a legkülönbözőbb formákban istenre igyekszik konkludálni. Ezek a „rövidre zárt” fejtegetések, körben forgóan bizonyító tételek sokszor igen nyilvánvalóak, pl. amikor a továbbiakban az emberiség fejlődését taglalja, e fejlődés eredményének, ismervének tekinti, hogy rendelkezünk már bizonyos *evidenciákkal*, amelyekkel elődeink nem rendelkeztek, ilyen a világegyetem evolutív struktúrájának, a Személyiség abszolút értékének és az emberi szolidaritás primátusának evidenciája. Ez a fordulat, amelyben a teilhardi gondolkodás saját absztrakt létezéséből bizonyítja önmagát, számunkra Teilhard személyes gondolatmenetéről árulkodik, előtte az általa vázolt fejlődés valószínűleg valóban *evidens*, szembezőkö tény lehetett, amelyet csak le kell írni — ez lehet a teilhardi fenomenológia *szubjektív* alapja. Az persze más kérdés, hogy erősen vallásos világnézeti kiindulópont kell

¹⁹⁵ Uo. 326—328. o.

¹⁹⁶ Uo. 329—332. o.

ahhoz, hogy Teilhard személyes meggyőződését tudományos rendszernek fogadjuk el.

Az említett evidenciák szerinte a biológiai fejlődés termékei. Már korábban is konstatáltunk nála bizonyos ingadozást általános filozófiai koncepciója és konkrét szaktudományos kiindulópontja között a történelmi fejlődés kérdésében; az előbbi azt kívánná meg, hogy az ember biológiailag is továbbfejlődjék, az utóbbi egyértelműen bizonyítja, hogy az ember biológiailag lényegében semmit sem változott a Homo sapiens színrelépése óta. Teilhard az utóbbi tételt most is megismétli, de megjegyzi, hogy pszichológiailag nem vagyunk ugyanazok. Ez persze ismét tény, de a továbbiakban kiderül, hogy ő ezen idegfiziológiát ért: a neuronok szintjén, a cerebralizációban ment végbe a változás, bár ezt, mint maga is elismeri, sokszor még nem észleljük a rövid időtartam miatt. Az említett evidenciákkal kapcsolatban mégis megjegyzi: ez elegendő arra, hogy megállapítsuk, biológiailag még fejlődésben vagyunk. Elégge nyilvánvalóan megmutatkozik, hogy jogtalanul cserélgeti itt a fejlődés különböző szintjeit: a neuronok fejlődése teremt bennünk evidenciákat a teilhardi világrépről stb.

Teilhard azonban ezt a biológiai szálát is elejti, s ismét fordít az érvelésen: De ha a fentiektől el is tekintünk — írja —, és az embert változatlanul fogjuk is fel, akkor is fejlődésben van mint egyed a nooszféra egészében, ugyanis ugyanazokból az elemekből egyre fejlettebb, bonyolultabb rendszer épülhet fel. Ez a gondolat már a társadalmi viszonyrendszert invokálná, persze csak a tudati kapcsolatok szintjén, de ismét végletes felfogásban. Ahogy korábban az embernek a társadalom mozgásától elvonatkoztatott, elszigetelt, a biológiai mozgásra támaszkodó „pszichikai” fejlődése, úgy most a társadalmi közvetítésrendszer bonyolódásában és fejlődésében a változatlan individuum felfogása is jogosulatlan.

Ez a két véglet is arra utal, hogy Teilhardnál nincs valóságos emberi történelem, s így nincs valódi társadalom sem. Az előrelépés azonban itt nyilvánvaló, korábban teljesen feloldotta a szociálist a biológiaiban, most viszont — először — felveti a kettő megkülönböztetésének kérdését. Az emberi egyedet és az emberi teret — írja Teilhard — szimbolikusan egy ellipszissel jellemezhetjük, amelynek két középpontja van, az egyik anyagi — ez az agy, illetve a technika — a másik a szellemi — ez a reflexió, illetve a koreflexió; így ragadja meg a biológiai és a szociális viszonyát a reflexió szintjén. Ez a megállapítása igen fontos, mivel nyilvánvaló felőle, hogy Teilhard maga is látja a biológiai és a társadalmi megkülönböztetésének szükségességét. A szociálisnak a reflexióval való összekapcsolása azonban még mindig mutatja felfogásának korlátozottságát, az emberi közösségnek tudati közösséggé való redukálását, ami a teilhardi rendszert kezdettől fogva jellemezte. S bár még egy utolsó fordulattal — az öröklődés mechanizmusaihoz való beavatkozásra utalva — visszatér a biológiai fejlődés lehetőségének fenntartására a társadalom keretei között, s ennek kapcsán az általa is hatékonyabbnak tekintett közvetítést a nevelésben nem kevésbé biológiaiának nevezi, azt a tényt végül is, hogy minden nemzedék nem nullapontból indul el, a koreflexió, azaz a fentiekben szociálisnak nevezett szféra eredményének tekinti.¹⁹⁷

Az emberi fejlődés végső tendenciáinak kibontakozására azonban csak a harmadik szakaszban, az ultrareflexió fázisában kerül sor. Az organo-pszichikai

¹⁹⁷ Uo. 334—337. o.

fejlődés három fő vonala — írja —, melyben ultrahominizált utódaink el fog-
nak térni tőlünk: 1. az önfejlődés — a fejlődés véletlen formái helyett a fejlődés
aktív, tudatos irányítása. A fejlődés szó önmagában még ne tévesszen meg
bennünket, Teilhardnál itt a biológia visszanyeri összes jogait, az ember a
saját biológiai átalakulásának válik urává. Ahogy tehát a marxi világképben
az ember a társadalom erői és fejlődése felett szerzi meg az uralmat — s ezen
keresztül a természet erői és saját természeti valósága felett —, addig Teil-
hardnál az ember csupán biológiailag öntudatosul és kezdi meg saját öntö-
kéletesítését. Teilhard itt részletesen ki is fejti, hogy az idegrendszer tudatos
fejlesztésére gondol, az embriogenezis és reprodukció törvényei ismeretében
generációról-generációra javul az emberiség, egyre cerebralizáltabb lesz, a
természetes kiválasztást irányított kiválasztás váltja fel. Mivel az utóbbi nyil-
vánvalóan nemcsak biológiai, hanem társadalmi veszélyekkel jár, sietve hozzá-
füzi, hogy tisztában van ezek kockázatával, az embernek azonban biológiailag
lehetőségeinek határaihoz kell eljutnia. S ezekből a biológiai átalakulásokból
közvetlenül konkludál a szimpátia növekedésére a nooszférában.

A szintek ilyen hirtelen és indokolatlan váltását Teilhardnál már meg-
szokhattuk, a fejlődés biopszichikai keretek között folyik, a társadalmi szint
megkülönböztetését hol kimondja, hol feloldja, így ezek a váltások számára
természetesek, s könnyen eljut egy biológiai átalakulásból egy társadalmihoz,
mivel a szférák önmozgása hiányzik. Ez a helyzet a második tendencia, az
egységesülés (unanímisation) ismertetésénél is — ahol felteszi a klasszikus
kérdést: a fent vázolt fejlődés nem vezet-e az erkölcsök leromlásához? Teilhard
megnyugtató bennünket: ahogy az ember egyre tudatosabbá válik, a tudomány
alapján a világnézetek — s mivel etikája racionalista, a viselkedések is — egy-
ségesednek. Ma az ember egyetemes szerveződéséről beszélni talán utópiának
tűnik, de a jövőben nem lesz az — biztosít bennünket. Ettől a tendenciától
nem különül el elég határozottan a harmadik, az aktiválódás — azaz olyan
energiák felszabadítása, amelyek idáig szunnyadtak bennünk —, mivel ezt
ígéri az előző kettő is. Bergson élan vitalját említi, amely szerinte ugyan az
élővilág egészére kiterjesztve antropomorfikus, de az ember esetében elfogad-
ható kifejezés. A továbbiakban kiderül, hogy lényegében a radiális energiák
aktiválásáról van szó, amelyeket itt axiálisoknak nevez,¹⁹⁸ s amelyeket — mint
tudjuk — már előzőleg kiterjesztett nemcsak az élővilágra, hanem a világ-
egyetemre is, s amelyek antropomorfizmusa valóban nem kétséges.

A teilhardi tudományos utópia utolsó változatával végső kidolgozásával
van dolgunk, a kigúnyolt szcientizmus visszatér, s mindenható lesz a teilhardi
rendszerben, először átalakítja az ember biológiai alkatát, majd világnézetét
és erkölceit, hogy végül rejtett radiális, azaz axiális energiáinak felszabadí-
tásával, felfokozásával elvezessen istenhez. A konklúzió a világegyetem-sze-
mélyiség, amelyben a totalizáció révén minden különbség eltűnik a világegye-
tem és a személyiség között. Ezzel Teilhard teljesítette programját, melyet a
noogenezist követő szakasz tárgyalásának kezdetén maga elé tűzött, de amely
egész munkájának törekvése is: az istenhez való továbblépést megindokolni.
Azt akarjuk bemutatni, hogyan folytatódik logikusan a korábbiakban már
megfigyelt törvény, amelyet mint egyetemes értéket ismertünk fel — kezdi
fejtegetését. Bármilyen ködös is legyen a horizont, a gondolkodás konvergen-
ciájának kozmikus törvénye egy radar biztonságával jelzi előttünk egy csúcs

¹⁹⁸ Uo. 349—354. és 357—363. o.

létezését. A hominizáció csúcsa az Ómega-pont, a világegyetem misztikus pólusa.¹⁹⁹

Ami „a gondolkodás konvergenciájának kozmikus törvényét” illeti, ennek tudományos megalapozhatatlanságát többször láttuk már, s újra kétségesnek tűnik, hogy a tudomány bármilyen „misztikus pólus” létezését bizonyítaná. A szintézis és a tudományos istenbizonyíték utolsó kísérlete is kudarcot vall, s minden kifinomultsága ellenére ugyanazokat az alapvető gyengeségeket mutatja, amelyeket már az első is magában hordozott. Pedig a teilhardi életmű csúcsára jutottunk el itt, a legkiérleltebb teilhardi rendszert láttuk, nem csupán a legutolsót. A dolgok különös iróniája, s számunkra szimbolikusan jelzi az egész teilhardi kísérlet kudarcát, hogy amikor Teilhard a misztikus pólushoz érve befejezi fejtegetéseit, ezt már a teilhardológus szerkesztők is soknak érzik, s egy csatolt megjegyzésben megállapítják, hogy Teilhardnak ez a műve kevésbé tudományos, inkább vallásos jellegű, s a vallásos parancsok magyarázatára szolgál.²⁰⁰ S tegyük hozzá, aki nem teilhardológus, az valahogy így van az egész teilhardi életművel is: egy ragyogó tudományos karrier, amely megtagadja önmagát, és vallásos parancsok magyarázatára szolgál. Bár a teilhardi világkép, a modern tudományok és a vallás összeegyeztetése logikai-filozófiai szinten kudarcot vallott, ideológiailag sikeresnek mondható, hiszen a nyugati társadalmak vallásos valósága igazolta ezt a kísérletet. Nekünk is elsősorban ezért kell tanulmányoznunk Teilhard de Chardint, mert az ő szava messzire hallatszik ma a nyugati kereszténységben, s nekünk is értenünk kell, ha korunk keresztényeivel fel akarjuk venni a dialógus fonalát.

TEILHARD-BIBLIOGRÁFIA

¹ George B. Barbour: *Teilhard de Chardin sur le terrain*. Edition du Seuil, Párizs 1965.

² Louis Barjon — Pierre Leroy: *La carrière scientifique de Teilhard de Chardin*. Editions du Rocher, Monaco 1964.

³ Madeleine Barthélemy-Madaule: *Bergson et Teilhard de Chardin*. Éditions du Seuil, Párizs 1963.

⁴ Madeleine Barthélemy-Madaule: *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Editions du Seuil, Párizs 1967.

⁵ Jules Charles: *Teilhard de Chardin*. Presses Universitaires de France, Párizs 1964.

⁶ Dr. Chauchard: *La pensée scientifique de Teilhard*. Editions Universitaires Párizs 1965.

⁷ Claude Cuénot: *Pierre Teilhard de Chardin: Les grandes étapes de son évolution*. Plon, Párizs 1958.

⁸ Claude Cuénot: *Teilhard de Chardin*. (Écrivains de toujours, 58. köt.) Editions du Seuil, Párizs 1962.

⁹ Claude Cuénot: *Lexique Teilhard de Chardin*. Editions du Seuil, Párizs 1963.

¹⁰ Claude Cuénot: *Teilhard de Chardin et la pensée catholique*. Előadás Velencében, Pax Romana 1962., Párizs 1965.

¹¹ C. Crespy: *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*. Editions Universitaires, Párizs, 1961.

¹⁹⁹ Uo. 367. és 340—341. o.

²⁰⁰ Uo. 369. o.

- ¹² J.-P. Demoulin: *Teilhard de Chardin — Je m'explique*. Editions du Seuil, Párizs 1966.
- ¹³ Nicolas George: *D'Einstein à Teilhard*. Editions Universitaires, Párizs 1964.
- ¹⁴ Paul Grenet: *Teilhard de Chardin, un évolutioniste chrétien*. Editions Seghers, Párizs 1961.
- ¹⁵ Ignace Lepp: *Teilhard et la Foi des Hommes*. Editions Universitaires, Párizs 1965.
- ¹⁶ H. de Lubac: *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Aubier, Párizs 1962.
- ¹⁷ H. de Lubac: *La prière du Père Teilhard du Chardin*. Arthème Fayard, Párizs 1964.
- ¹⁸ H. de Lubac: *Teilhard, missionnaire et apologiste*. Editions prière et vie, Toulouse 1966.
- ¹⁹ Jaques Madaule: *Initiation à Teilhard de Chardin*. Les editions du cerf, Párizs 1963.
- ²⁰ Monique Périgord: *L'esthétique de Teilhard*. Editions Universitaires, Párizs 1965.
- ²¹ Emile Rideau: *La pensée du Père Teilhard de Chardin*. Editions du Seuil, Párizs 1965.
- ²² Louis Salleren — André Monastier: *Teilhard de Chardin*. Berger-Levrault, Nancy 1967.
- ²³ Mgr. de Selages: *Teilhard de Chardin*. Eduard Privet, Párizs é. n.
- ²⁴ Claude Seucy: *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin*. Presses Universitaires, Párizs, 1967.
- ²⁵ Helmut de Terra: *Mes voyages avec Teilhard de Chardin*. Editions du Seuil, Párizs 1965.
- ²⁶ N. M. Wildiers: *Teilhard de Chardin*. Editions Universitaires, Párizs 1960.
- ²⁷ *Carnets Teilhard* 1—20. Editions Universitaires, Párizs 1960.
- ²⁸ Teilhard műveinek teljes bibliográfiája: *Essai sur Teilhard de Chardin*. Recherche et débats du Centre catholique des intellectuels français, 40. füzet, 1962 okt., Fayard, Párizs.

«НАУЧНОЕ» БОГОИСКАТЕЛЬСТВО И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТЕЙЛГАРДА ДЕ ШАРДЕНА

Аттила Аг

Между деятельностью Тейлгарда де Шардена в области специальной антропологии и его философской системой существует тесная взаимосвязь, причем его философская система является результатом развития на протяжении многих десятилетий. В статье обсуждается взаимодействие этих двух сторон его деятельности и формирование его философии, т. е. тейлгардской философской антропологии. В развитии Тейлгарда можно различить четыре этапа: начальный период в двадцатых годах, затем раннее стремление к систематизации в связи с находками синантропа в тридцатые годы, за этим следует в сороковых годах разработанная тейлгардская система в работе «Человеческое явление», наконец, его деятельности на рубеже сороковых и пятидесяти годов, т. е. коррекция и дальнейшее развитие системы, основанное на находках австралопитека.

Анализируя тейлгардскую эволюционистскую картину мира автор статьи показывает неудачу попытки совмещения науки и религии, которая проявляется во внутренних противоречиях системы. В связи с этим делается ссылка на то, что система Тейлгарда не что иное, как модернизированное утверждение бога, с его классическими логическими ошибками, и в связи с этим деятельность Тейлгарда неизбежно кончилась неудачей. Однако за логическим анализом мы должны считаться с общественной реальностью деятельности Тейлгарда, с общественной потребностью совмещения науки и религии в западных обществах; так в тейлгардизме современное христианство находит подходящую идеологию и относительно эффективный синтез. Общественный анализ, однако, выявляет, что тейлгардизм является философией — диалогом, языком диалога с марксизмом, и поэтому имеет для нас особое значение знакомство с тейлгардизмом и его критика.

„SCIENTIFIC” SEARCH FOR GOD AND ANTHROPOLOGICAL RESEARCH IN THE WORKS OF TEILHARD DE CHARDIN

by *Attila Agh*

There is a close connection between the anthropological work and the philosophical system of Teilhard de Chardin, his philosophical system is itself the result of a development of many decades. The study deals with the mutual effects of the two sides of his work and with the development of his philosophy and philosophical anthropology. Four periods can be distinguished in his development: the first in the twenties, the early systematizing tendencies in connection with the *Sinanthropus*-find in the thirties, this is followed by his completed system contained in the „*Human Phenomenon*” in the forties and, finally, the work of the turn of the forties and fifties: the correction of the system and its development based on the *Australopithecus* finds.

Analysing the evolutionist world-view, the study shows the failure of the attempt to reconcile science with religion which appears in the inner contradictions of the system. It turns out that Teilhard's system is not more than a modernized proof of God's existence, with the classical errors of that, in this way this work is necessarily finished with failure. After the logical analysis we have to notice the social reality of the work of Teilhard and the social aim to reconcile religion with science in the western countries. Modernized Christianity can get a suitable ideology in Teilhardism and a relatively effectual synthesis. The social analysis proves that the dialogue-philosophy of Teilhardism is the language of the dialogue with Marxism as well, therefore it is specially important for us to know and to criticize this trend.