

 Alison Milbank<sup>1</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-3777-0693>

UNIWERSYTET NOTTINGHAM

 <https://ror.org/01ee9ar58>

## „Drzewa polne klaskać będą w dłonie”: *Natura naturans* i teologiczne ponowne oczarowanie przyrodą

 <https://doi.org/10.15633/9788363241032.17>

Księga Izajasza 55 przewiduje radość uwolnienia Izraela z niewoli babilońskiej: „O tak, z weselem wyjdziecie / i w pokoju was przyprowadzą. / Góry i pagórki przed wami / podniosą radosne okrzyki, a wszystkie drzewa polne klaskać będą w dłonie” (Iz 55, 12).

Cała przyroda będzie się cieszyć ze swej wolnej woli. Niniejsza konferencja pragnie wykazać, że dobrostan człowieka wiąże się z dobrostanem świata przyrody. Te elementy dzielą status stworzenia Bożego, który łączy drzewo i osobę, górę i zwierzę.

Pragnę omówić, jak chrześcijańscy naturaliści, poeci i filozofowie starali się upodmiotowić swych pozaludzkich partnerów w tym *Creatio continua* oraz zasugerować sposoby wsparcia chrześcijan i innych osób w dzisiejszym

---

1 Profesor teologii i literatury na Uniwersytecie Nottingham i pastor w kościele anglikańskim jako kapłan (od 2007 r.) w parafii Holy Trinity Church, Lambley, Nottinghamshire; obecnie jest wikariuszem w Southwell Minster. Zainteresowania naukowe to badania goetyku, religii, teologii stworzenia i realizmu w angielskiej tradycji literackiej (Chesterton i Tolkien) i teologii stworzenia.

świecie w zakresie resakralizacji stosunków ze światem materialnym za pomocą tego, co nazywam „ponownym oczarowaniem”. Sam Jan Paweł II przypominał nam, że „ziemia jest pierwszym darem Boga”<sup>2</sup>. Jednakże od rewolucji naukowej ten dar coraz częściej traktowano jako dominium, w którym ludzkość uzyskała utraconą władzę nad przyrodą z epoki niewinności. Jak mówi W.H. Auden głosem swego mędrca inspirowanego Francisem Baconem: „Łożem i śrubą urządziłem Przyrodzie. Dogłębne przesłuchanie”. Kartezjańska redukcja zwierząt do statusu maszyn sprawiła, że wiwisekcja stała się powszechną, nową praktyką w służbie wiedzy naukowej. Język księgi natury pozostaje aktualny, lecz jej treść jest coraz mocniej degradowana, z poziomu pojęć fundamentalnych do zwykłych klasyfikowanych obiektów w encyklopedii racjonalisty i wystawiana jako okazy w gabinecie osobliwości. Poprawy nie przynosi Kantowska krytyka rozumu, ponieważ ukuta przez niego epistemologia jedynie zwiększyła przepaść między ludźmi a światem. Obecnie postrzegane i słyszane przez nas przedmioty – zjawiska – całkowicie leżą w zakresie naszej percepcji, ale zmysły nie dają nam żadnej wiedzy o rzeczy samej w sobie. Tutaj zjawiska świata naturalnego są w naszym posiadaniu, zaś rzeczy same w sobie są całkowicie odległe. Moc operacji ludzkiego umysłu sublimuje nawet ogromną, budzącą respekt górę lub straszliwy ocean, i jest to prawdziwie wzniosłe działanie. Dodajmy do tego obrazu wprowadzoną przez rewolucję przemysłową przemianę surowców naturalnych w nieustannie dostępne towary, czyli *Bestand* według Heideggera, a degradacja naturalnego w przedmiotowe będzie pełna.

Z kolei z moich własnych badań naukowych wynika, że od samego początku tej rewolucji naukowej protestowano przeciwko takiej instrumentalizacji przyrody, nadającej jej bierność: *natura naturata*. Myśliciele nurtu hermetycznego i alchemicznego kontynuowali starszą tradycję Bożej *natura naturans* (przyrody rodzącej), przedstawioną przez Roberta Fludda, który twierdzi, że Bóg „robi sobie świątynię w każdej naturalnej rzeczy”, opierając to poczucie przemożnej mądrości na przemowie Świętego Pawła na Areopagu w rozdziale 17. Dziejów Apostolskich, kiedy cytuje greckiego poetę: „w Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Anglikańscy platońscy filozofowie z Cambridge również wnoszą Bożą mądrość w rozumienie naturalnych procesów. Starają się podważyć wprowadzone przez Kartezjusza wyniesienie praw

---

2 Por. Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. XV, Wyd. M, Kraków 2009, s. XLIX [przyp. Redakcji].

przyrody do rangi niezmienności, aby wydawały się zdolne do samodzielnej regulacji, przy sprowadzeniu Boga filozofii mechanicznej jedynie do „bezczylnego widza różnych wyników przypadkowych i niezbędnych ruchów ciał”, zaś jego mądrość jest „w całości zamknięta w jego własnej piersi i nie wpływa na nic poza nim”<sup>3</sup>. Henry More w swej *Immortality of the Soul* jako pierwszy sugeruje istnienie zasady „cielesności”, czyli *spiritus naturae*, pomagającej jego zdaniem wyjaśnić cechy i zjawiska, do których wyjaśnienia nie jest zdolna filozofia mechaniczna, jak przyciąganie magnetyczne, wnioskowanie, pamięć, wyobraźnia, spontaniczny ruch i wolna wola. Opisuje to jako:

„Substancja niecielesna, lecz bez Zmysłu i Krytyki, przenikająca całą Materię Wszechświata i wykonująca tam Plastiką moc zgodnie z rozmaitymi stanowiskami i okazjami w częściach, na które oddziałuje, wzbudzając takie zjawiska w Świecie, kierując częściami Materii i ich Ruchem, których nie można podzielić wyłącznie na moce mechaniczne”<sup>4</sup>.

Ten duch jest w pewnym sensie niższą duszą świata, znaną platońską ideą z dialogu pt. *Timajos*, ale w przeciwieństwie do *anima mundi* tej sile życiowej brakuje rozumu, czyli nous, choć jest skierowana ku dobremu i harmonijnym celom. Zdaniem More’a ważne jest, że daje racjonalne podstawy duchowi na świecie. Niemota ducha przyrody jest jednak niezbędna, by zachować radykalny dualizm między materią a duchem, na którym opiera się jego system.

Chrześcijański atomizm jego kolegi z Cambridge, Ralpa Cudwortha, sprawia, że podobnie pożąda witalności i dynamizmu w procesach przyrody, gdyż w przeciwnym wypadku:

„[M]a to na celu wypędzenie wszelkiej umysłowej, a tym samym Bożej sprawczości z tego świata, oraz sprawienie, że cały świat będzie zaledwie przymną pyłu, poruszaną przypadkowo, lub martwą mizerną rzeczą, pozbawioną cech rozumu lub rozumienia, roztropności i mądrości, ani zaiste żadnej żywotności”<sup>5</sup>.

Ten cytat wskazuje, że Cudworth pragnie utrzymać sprawczość i teleologię, a wraz z nimi prawdziwą witalność w przyrodzie. Jej status stworzenia Bożego

---

3 R. Cudworth, *Intellectual System of the Universe*, 1, s. 220. Wszechświat kartezjański zdaniem Ralpa Cudwortha: „Pewien rodzaj martwego i drewnianego świata, jakby rzeźbiony posąg, w którym nie ma nic żywego ani magicznego”. *The True Intellectual System of the Universe*, t. 3, Wprowadzenie G.A. Rogers, Thoemes Press, Bristol 1995 [1687], I, s. 221.

4 H. More, *The Immortality of the Soul*, red. A. Jacob, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987, księga 3, rozdz. 5, i.

5 R. Cudworth, *True Intellectual System...*, dz. cyt., I, s. 217.

ma być widoczny za pośrednictwem cech będących oznakami lub znakami boskich atrybutów. Cudworth nie chce Boga woluntarystycznego, ale takiego, którego dobroć i mądrość widać w każdym dziele oraz przez plastyczną naturę, „ponieważ Bóg jest w każdej rzeczy, więc przyroda oddziałuje bezpośrednio na materię, jako wewnętrzna i żywa dusza, lub leżące w niej prawo”<sup>6</sup>.

Ralph Cudworth stawia hipotezę dotyczącą istnienia szeregu duchów w różnych substancjach, ale także jednej plastycznej natury, „przez którą wszystkie rośliny i warzywa spójne z nią mogą przybierać odmienną postać, zgodnie ze swymi odmiennymi nasionami, a także mogą powstawać minerały i inne ciała, a wszystko inne jest ponad mocą przypadkowego mechanizmu”<sup>7</sup>. To znaczące, ponieważ pozwala mu dowodzić aktywności plastycznej natury w mineralnym stworzeniu, aby nic nie pozostało poza witalnością i mądrością Boga. Zapewnia to także jedność w stworzeniu, ponieważ „wszystkie rzeczy tym samym współdziałają na każdym kroku i wspólnie tworzą harmonię”, choć może ona uwzględniać pomniejszą niezgodę między różnymi częściami stworzenia, porównywalną do jedności poematu dramatycznego<sup>8</sup> [interesujący pomysł w świecie podarwinowskim].

Idee Cudwortha i More’a wywarły ogromny wpływ na pobożnego filozofa z nurtu naturalistycznego, Johna Raya, którego praca poświęcona klasyfikacji roślin była pierwowzorem dzieła Linneusza, nawet wykraczając poza nie. Cudworth zainspirował także jego *Wisdom of God Manifested in the Works of Creation* z roku 1691 z dziedziny teologii naturalnej. Zdaniem Raya plastyczna przyroda dopuszcza inteligencję przyrody: „[J]eśli sztuka posiada rozum, dlaczego nie ma przewyższająca ją przyroda?”<sup>9</sup>. Ray w swej pracy naukowej zajmował się zwierzętami oraz roślinami, dlatego też było dla niego ważne, że ten duch podważał wprowadzoną przez Kartezjusza redukcję zwierząt do maszyn przeznaczonych do użytku przez człowieka. Rozwija upodmiotowienie przedmiotów naturalnych dalej niż More i Cudworth, argumentując, że „stworzenia powstały, by być szczęśliwymi oraz nam służyć”<sup>10</sup>. Co więcej, przewiduje, że *telos* tego, co wówczas uznawano za bezużyteczne

6 Ibidem, I, s. 236.

7 Ibidem, I, s. 271.

8 Ibidem, I, s. 260, 230.

9 J. Ray, *Wisdom of God Manifested in the Works of Creation*, Samuel Smith, Londyn 1691, s. 17, <https://archive.org/details/wisdomofgodmanifoorayj/mode/2ups>

10 Tamże, s. 128.

owady, stanowi wyłącznie udział w widzialnej mądrości i mocy Boga, cytując Psalm 104, 24 na poparcie: „Jak liczne są dzieła Twoje, Panie! / Ty wszystko mądrze uczyniłeś: / ziemia jest pełna Twych stworzeń”<sup>11</sup>.

Ray oferuje jednakże mniej biernego ducha plastycznego niż More i Cudworth, z mniejszym naciskiem na jego nieracjonalność. Nie zgadza się też z Cudworthem, że Bóg stworzył cały system na samym początku, twierdząc, że utrzymuje się w sposób bliski średniowiecznej idei *natura naturans*<sup>12</sup>. Duch życia „przewodniczy całej ekonomii rośliny”, kierując swe części do jej *telos* i służąc do celów wykraczających poza własne, jako „pewien rodzaj ich losu”, co odpowiada penetracji Bożej mądrości w całym porządku stworzenia<sup>13</sup>. Wykorzystany przez Raya biblijny koncept Mądrości powiązanej z tym Duchem nadaje jej większą aktywność i celowość, jak w osobie, która pełni funkcję przełożonego robotników przed Bogiem z czasów przed stworzeniem świata w Księdze Przysłów 8.

Znacznie bardziej celowym pojęciem jest charakter materii u uczennicy Henry’ego More’a, Anne Conway. Conway, pod wpływem kabały i chrześcijańskiego platonizmu Orygenesusa, zdecydowanie odchodzi od dualizmu More’a i Cudwortha w stronę monizmu, tak naprawdę wpływając na samego Leibniza. Podobnie jak Leibniz zaprzecza mechanicznemu charakterowi procesów przyrody i twierdzi, że przyroda jest „żywym ciałem, które posiada życie i postrzeganie, znacznie przewyższające zwykły mechanizm”<sup>14</sup>. Jej monizm wynika z przekonania, że Bóg nie może utworzyć rzeczy martwych, więc materia stanowi ciągłość z duchem, nawet jeśli umocnienie ducha można postrzegać jako wynik Upadku. Z wielu powodów krytykuje kartezjański dualizm, ale jednym kluczowym argumentem jest brak wyjaśnienia, w jaki sposób dusza odczuwa ból ciała, jeśli jest jedynie martwą materią. Dla Conway nawet pył i piasek nie są martwą materią, a przez następujące z biegiem czasu transmutacje będą się cieszyć mocą, radością i postrzeganiem, jak instrumenty Bożej mądrości<sup>15</sup>. Zamiast plastycznej natury bez rozumu Conway przewiduje wspaniałą, dynamiczną drabinę wzrostu, za której pomocą każda część porządku stworzenia, nawet najskromniejsza, rozumie samą siebie przez swe materialne dookreślenie

---

11 Cytowane w J. Ray, *Wisdom of God...*, dz. cyt., s. 303.

12 Tamże, s. 32–33. Brak celowego zrównania przyrody i Boga według Spinozy.

13 Por. tamże, s. 96, 35.

14 A. Conway, *Principles*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 64.

15 Tamże, s. 66.

(widzialne lub nie) i poszukiwanie Boga. Materia, która mogła powstać w wyniku oddzielenia od Boga, zapewnia środki, w formie pamięci i czucia, pozwalające obudzić pragnienie powrotu<sup>16</sup>. Na tym aktywnym ruchu i dynamice kończą się powiązania Conway z Leibnizem, gdzie każda rzecz rozwija się w samą siebie. U Conway każda roślina, stworzenie lub osoba pozostaje w dynamicznej relacji z każdą inną, nieustannie zaangażowaną w akty wymiany.

Teologię stworzenia według Conway, w której wszystkie formy naturalne uczestniczą w kontemplacji, dzielą chrześcijańscy poeci z tego samego okresu, szczególnie Henry Vaughan, który w swym wierszu pt. *Ptaka pisze*:

Wszystkie istoty chwalcie go;  
odebrały swą lekcję przy pierwszym stworzeniu.  
Więc wzgórze i doliny zacznijcie śpiewać,  
I choć biedne kamienie nie mają mowy ni języka,  
Gdy silne wiatry i strumienie biegną i mówią,  
A jednak są pogrążone w zachwycie<sup>17</sup>.

Podobnie jak John Ray, który za pomocą psalmów opisuje czynną sprawczość przyrody, tutaj Vaughan również imituje pismo. W Psalmie 114: „Góry skały jak barany, pagórki – niby jagnięta”, a w cytowanej powyżej Księdze Izajasza 55 i góry również śpiewają. Gwarancja udziału kamieni leży w słowach samego Chrystusa w Ewangelii według św. Łukasza 19, 40. Nawet przyroda pozornie nieożywiona tak naprawdę kontempluje Bożą obfitość i rozumie samą siebie jako kamień, niczym Ann Conway, dla której cała przyroda, w tym my sami, medytuje za pośrednictwem swego materialnego dookreślenia.

Wspaniała polska poetka, Wisława Szymborska, pragnie porozmawiać z przyrodą, lecz jest to „niezbędne i niemożliwe”. W wierszu pt. *Rozmowa z kamieniem* pisze: „Odejdź – mówi kamień – jestem szczelnie zamknięty [...] Nie mam drzwi”<sup>18</sup>.

16 Tamże, s. 46–47. Zob. też M.P. Lascano, *Anne Conway: Bodies in a Spiritual World*, „Philosophy Compass” 8, 4 (2013), s. 327–336.

17 Por. *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*, wstęp i oprac. Stanisław Barańczak, wyd. 2 popr. i znacznie poszerz. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991 [przyp. Redakcji].

18 W. Szymborska, *Widok z ziarnkiem piasku. 102 wiersze*, Wyd. a5, Poznań 1996, s. 33 [przyp. Redakcji].

Sama niedostępność i różnica to jedyne medium komunikacji, a śmiertelność to wszystko, co dzielimy z kamieniami. Chrześcijańska teologia naturalna, jak przedstawia to Vaughan, odnajduje podwójny tryb połączenia między ludźmi a kamieniami, wzgórzami i strumieniami. Po pierwsze wszystkie one zostały stworzone rzeczami, które „odebrały swą lekcję przy pierwszym stworzeniu”. Każde posiada konkretną mądrość w ramach swego stworzenia, czyli, mówiąc słowami More’a i Cudwortha, ducha przyrody. I to właśnie przez tę stwórczość ujawniają Bożą chwałę. Dla Vaughana całość przyrody ma charakter doksologiczny i to druga rzecz, jaką z nimi dzielimy: wszyscy jesteśmy stworzeni na chwałę. Późniejszy poeta angielski, Christopher Smart, rozwija złożoną kosmologiczną sieć chwały przez zwierzęta i rośliny. Jego najsłynniejszy opis dotyczy kota:

Teraz zajmę się moim kotem, Jeoffrym.  
Jest służką Żywego Boga, służąc mu codziennie.  
Na pierwszy znak chwały Pana na Wschodzie czci go w swój własny sposób.  
Czyni to, owijając się siedmiokrotnie dokoła z elegancką zwinnością.  
Jeoffrey wielbi iskając się i ostrząc sobie pazury o drewno.  
Nawet „sprzeciwia się Diabłowi, czyli śmierci, ożywiając życie”.  
Zwierzęta przypominają anioły, które mają intuicyjne rozumienie Boga,  
wyrażone w stworzeniach przez robienie tego, co robią:  
czyli „ożywiając życie”<sup>19</sup>.

Christopher Smart jako poeta należy do licznych pokoleń naturalistów chrześcijańskich, z których wielu było księżmi, jak Gilbert White z angielskiego Selbourne i być może Eugeniusz Janota z Polski, dla których, cytując wcześniejszego naturalistę Thomasa Browne’a, „świat został stworzony, by zamieszkiwały go bestie, ale badał i rozważał człowiek” za pomocą „wyczonego podziwu” – co nie różni się zbyt od kamieni. Naturaliści chwalą Boga, potwierdzając mądrość i cześć stworzeń. A nadanie stworzeniom właściwej dla nich liturgii zaczyna wykluczać je spod naszej percepcyjnej kontroli. Nawet bez nas, ludzi, w świecie nie brakowałoby chwały ani paradoksalnej chwały, która nie włącza mocy, wiedzy i kontroli w ludzkie bałwochwalstwa i egoizm.

---

19 Ch. Smart, *Jubilat Agno*, red. W.H. Bond, Praeger 1970, *Fragment B*.

Św. Augustyn pisze w swych *Wyznaniach*: „Zwróciłem się tedy do wszystkich razem rzeczy tłoczących się u wrót moich zmysłów: «Powiedziałyście mi o moim Bogu, że wy Nim nie jesteście. Powiedzcie mi coś o Nim samym». Wielkim głosem zawołały: «On nas stworzył». Moim pytaniem było samo wpatwienie się w te rzeczy, a ich odpowiedzią – ich piękność”<sup>20</sup>.

Augustyn również brzmi w tym miejscu jak naturalista, dając uwagę i otrzymując ją od przyrody. Ujawnienie piękna form przyrodniczych nie służy tu jednak ludzkiemu obserwatorowi, lecz Bogu i swobodnemu życiu samych form. Drzewa, strumienie i kamienie posiadają własną entelechię. Ten doksolologiczny punkt skupienia zapobiega zbyt łatwym przywłaszczeniom, zaś ich stwórczość również daje im pewien rodzaj równości z nami. Ich piękno może być tylko darem Boga.

Jak więc możemy rozwinąć to poczucie udziału w przyrodzie i podnieść ją z nizin uprzedmiotowienia? Po pierwsze musimy uznać, że dzielimy wspólnego ducha. Tu ponownie może nam pomóc siedemnasty wiek. Thomas Browne pisze: „[J]eśli istnieje wspólna natura, która łączy i wiąże rozproszone i podzielone jednostki w jeden gatunek, dlaczego miałyby nie być czegoś, co łączy je wszystkie? Jestem jednak pewien, że istnieje wspólny Duch, który w nas gra, ale nie jest naszą częścią, i jest to Duch Boga”<sup>21</sup>. Przyjęcie, że ten duch działa przez mądrość kamienia lub ptaka oznacza podniesienie go do pełni obecności. Filozof z epoki romantyzmu, Novalis, mówił o tym akcie jako o sposobie ponownego oczarowania. Nazywał go idealizmem magicznym, dzięki któremu „jesteśmy świadomi magii, tajemnicy i cudu świata. Chodzi o kształcenie zmysłów, by dostrzegały zwyczajne jako niezwykłe, znane jako obce, ziemskie jako uświęcone, skończone jako nieskończone”. Jego najsłynniejszym przykładem jest sen, który przyśnił się postaci w powieści jego autorstwa pt. *Heinrich von Ofterdingen* na temat błękitnego kwiatu:

„Ale tym, co skusiło go z wielką mocą był wysoki, bladoniebieski kwiat rosnący przy strumieniu, który dotykał go szerokimi, lśniącoymi liśćmi. Wokół niego rosły niezliczone rzesze innych każdej barwy, a powietrze wypełniał najcudowniejszy aromat [lecz] on widział jedynie błękitny kwiat i długo się w niego wpatrywał z niewymowną czułością. Na koniec, kiedy chciał się zbliżyć do tego kwiatu, wszystko jednocześnie zaczęło się poruszać i zmieniać.

---

20 Augustyn św., *Wyznania*, Księga 10, VI. 9.

21 T. Browne, *The Major Works*, red. C.A. Patrides, Penguin, Londyn 1977, s. 99.



Liście zalśniły mocniej... Kwiat pochylił się ku niemu, a jego pąki ukazały rozbudowaną błękitną koronę, w której unosiła się delikatna twarz<sup>22</sup>.

Po przebudzeniu oznajmia: „Czuję, że sięga do mojej duszy niczym do potężnego koła, popychając ją naprzód potężnym zamachem<sup>23</sup>. Kwiat otwiera znany świat na coś nieznanego, w którym pochyla się samodzielnie, nie będąc przedmiotem w zakresie jego kontroli percepcyjnej. Następnie ujawnia twarz, rozpoczynając spotkanie z względnym. A to spotkanie z dziwnym światem rozpoczyna trwające całe życie poszukiwanie tajemnicy, piękna i prawdy: czyli miłości. Błękitny kwiat to otwarcie na przygodę, pożądanie, nieskończoność.

Nasz błękitny kwiat to eucharystia, w której przedmioty – czyli chleb i wino – stają się samym Chrystusem. Wyłączamy przedmioty spoza naszej kontroli, aby przywrócić je do ich pochodzenia jako stworzenia Bożego. W ramach tego samego działania często chwalimy, ponieważ, jak już sugerowałam, chwała jest kontemplacją naszej stwórczości, która ujawnia Bożą cechę. W tym geście oferujemy cały świat, ukształtowany Słowem, w byt na potrzeby przepowiadania przyszłości. Mówiąc słowami Ireneusza, „on jest swym Słowem, przez które drzewo rodzi owoce, przez które płyną strumienie i przez które ziemia wydaje pierwszy pęd, później kłosa, a później wypełnia go ziarnem”. A my otrzymujemy z powrotem świat, ponownie połączony z jego Bożym pochodzeniem. To cały Chrystus, który uczynił się ofiarą, przedmiotem, dla naszego zbawienia. Jak mówił teolog Bułchakow, świat jest potężnym kielichem, w którym znajduje się nasz Pan. Oto i on w najbardziej znanych polskich obrazach ludowych, jako Chrystus Frasobliwy. Tę figurę znajdujemy przy drogach, na skraju pól, połączoną ze światem przyrody w swej męce. I On, który kazał nam uwzględnić w swej kontemplacji lilie, przepełniony najlepiej wyuczonym podziwem, z kwiatami u stóp.

Dzisiaj rozważamy wyzwania posthumanizmu. Wierzę, że odpowiedź nie tyle leży w wielokrotnym powtarzaniu o wysokiej pozycji człowieka w dziele stworzenia, ile, podobnie jak w przypadku Chrystusa Frasobliwego, w postrzeganiu, że cała przyroda cierpi z powodu uprzedmiotowienia, że konieczne jest podniesienie jej do sprawczości i pełni udziału w Bożej liturgii. Niedawne opracowania w dziedzinie rozszerzonej syntezy ewolucyjnej, zmierzające ku bardziej aktywnej wymianie genów i fenotypów, na potwierdzenie sposobu,

---

22 Novalis, *Henry von Ofterdingen*, tłum. P. Hilty, Waveland Press, Prospect Heights ILL 1964, s. 17.

23 Tamże, s. 19.

w jaki nisze lub struktury społeczne, przez które organizmy zmieniają swe środowisko i wpływają na presję wyboru w drodze ewolucji i adaptacji, rozszerzają podstawy omówionej przeze mnie sprawczości. Aby wspomóc siebie nawzajem, zdobywamy również większą wiedzę o ruchu drzew, o znaczeniu aktywności grzybów. Drzewa nieustannie klaszczą w dłonie, a my po prostu w tym nie uczestniczyliśmy. Zjednoczmy się zatem z Chrystusem frasośliwym i usłyszmy cichą muzykę stworzenia.

