

Ks. Grzegorz STOLARSKI*

TOMASZA Z AKWINU KONCEPCJA STWORZENIA JAKO METAFIZYCZNA TEORIA POCHODZENIA BYTU PRZYGODNEGO

Treść: Wstęp: 1. Pochodzenie bytu w filozofii starożytnej; 2. Kontekst filozoficzny Tomasza z Akwinu teorii stworzenia, 2.1. *Koncepcja bytu przygodnego*, 2.2. *Racja ostateczna bytu przygodnego*; 3. Tomasza z Akwinu teoria stworzenia, 3.1. *Ex nihilo*, 3.2. *Stworzenie nie jest zmianą*, 3.3. *Natura Stworzyciela*, Zakończenie; Summary: *Thomas Aquinas conception of creation as a metaphysical theory of origins of contingent being.*

Słowa kluczowe: creatio ex nihilo, metafizyka, Stworzyciel, filozofia Boga, byt, Tomasz z Akwinu, emanacjonizm, przygodność bytu.

Key words: Creatio ex nihilo, metaphysics, Creator, philosophy of God, being, Thomas Aquinas, emanationism, contingency of being.

* Autor, ur. 1964, dr filozofii, absolwent KUL i Uniwersytetu we Fryburgu, adiunkt w Instytucie Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, wykładowca WSD diecezji siedleckiej oraz nauczyciel filozofii w Katolickim LO w Siedlcach.

Wstęp

Analiza koncepcji stworzenia świata wydaje się należeć do domeny teologii. Pojęcie stworzenia pojawiło się bowiem pod wpływem oddziaływania przekazu biblijnego, oddziałującego na przekonania wielkich religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa, islamu. Traktowanie koncepcji stworzenia jako operatywnej na terenie szeroko rozumianej nauki wydaje się anachroniczne a nawet niewłaściwe. Przykładem jest tu spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem, głośny zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, a ostatnio także w Europie¹. Zażenowanie, jakie ten spór może budzić, nie bierze się z powagi roztrząsanego problemu, ale z faktu, że jest on ostatecznie rozstrzygany przez urzędników instytucji politycznych.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest teoria stworzenia, która pojawiła się nie jako religijna czy też teologiczna koncepcja wyjaśniająca pochodzenie świata w oparciu o Objawienie, ale jako filozoficzne wyjaśnienie problemu pochodzenia bytu. Pojawiła się ona, niewątpliwie z inspiracji religijno-teologicznych, w XIII wieku za sprawą przede wszystkim Tomasza z Akwinu. Z tego też powodu to właśnie dzieła tego mistrza postraktujemy jako przewodnik w tej materii.

1. Pochodzenie bytu w filozofii starożytnej

Jakkolwiek na dojrzałą filozoficzną koncepcję stworzenia trzeba było czekać aż do średniowiecza, to problem pochodzenia bytu ma swój rodowód w metafizycznym sposobie wyjaśniania rzeczywistości, jaki pojawił się w starożytnej filozofii greckiej, przede wszystkim za sprawą wielkich klasyków – Platona i Arystotelesa. Dlatego uzasadnione wydaje się przynajmniej szkieletowe przedstawienie stanu problematyki i innych, konkurencyjnych wobec teorii stworzenia, rozwiązań problemu.

W starożytnej filozofii greckiej od samego jej początku pojawiają się próby niemitologicznego wyjaśnienia pochodzenia rzeczywistości – *physis*. Najpierw poszukiwano jednego elementu, z którego wyprowadzano

¹ W sporze tym kreacjonizm kojarzony jest ze stanowiskiem fundamentalnego odłamu protestantyzmu, interpretującego dosłownie przekaz biblijny oraz negujący wnioski teorii naukowych, określających wiek świata i człowieka na Ziemi. Więcej na ten temat, zob. M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków, Copernicus Center Press 2012, s. 218-233; J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin, TN KUL 2002, s. 20-39; A. Maryniarczyk, *Dlaczego kreacjonizm*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, red. P. Jaroszyński, in., Lublin, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” 2008, s. 42-48.

całe bogactwo rzeczywistości. Rozwiązania tego typu nie dawały odpowiedzi na pytanie o istnienie rzeczywistości. Stanowisko takie ma charakter monistyczny².

Poglądy pierwszych *fizyków* przedsokratejskich odnoszą się do wyjaśnienia postaci rzeczywistości, a nie jej istnienia. To Parmenides pierwszy zwrócił uwagę na problem bycia. Bez względu na to, czy zdawał on sobie sprawę z konsekwencji swego rozwiązania, postawił w centrum wyjaśnienia filozoficznego element nie *fizyczny*, ale abstrakcyjny – *metafizyczny*. Zwrócił tym uwagę na egzystencjalną stronę zagadnienia – bycie, dochodząc do uznania istnienia wiecznego, niezmiennego Bytu, który nie utożsamia się jednak ze światem doświadczenia, *physis*. Jego analiza bytu uwyraźniła problem metafizyczny: byt nie może powstać z nie-bytu, nie może zatem być efektem jakiegoś powstawania, zmiany. Doprowadziło go to do zakwestionowania wszelkiej zmienności i uznania prawdziwego bytu za niezmienny i wieczny.

Grecka myśl filozoficzna nie wyzwoliła się z przekonania o wieczności świata także wtedy, gdy za sprawą Platona, weszła na tory metafizyki – *drugie żeglowanie*. Stanowisko Platona nie jest już jednak monistyczne. Dla wyjaśnienia zmiennej rzeczywistości *physis* przyjmuje on jej zależność od świata pozafizycznego, niewidzialnego. Świat fizyczny ma status *pośredni* między prawdziwym bytem, jakim są wieczne i niezmienne idee, a całkowitym nie-bytem. Platon nie akceptuje radykalnej tezy Parmenidesa, uznającej to, co zmienne za pozór bycia, a więc niebyt. Świat materialny, zmienny nie jest niebytem, ale nie jest też prawdziwym, absolutnym bytem. Posiada on byt jedynie poprzez uczestnictwo, partycypację – *methexis*, w świecie idei, czyli w bycie prawdziwym, absolutnym³.

Powstanie świata fizycznego jest efektem porządkującego działania siły sprawczej – Demiurga, który wykorzystując jako wzorzec niezmienny świat idei, porządkuje chaotyczną materię-przestrzeń – *chora*, nadając jej kształt *physis*⁴.

Wprowadzenie do wyjaśnienia metafizycznego czynnika sprawczego w postaci Demiurga jest wyraźnym przełomem. Nosi on znamiona bytu rozumnego i wolnego, choć interpretatorzy Platona skłonni są rozumieć jego opis z *Timajosa* na sposób mitologiczny i paraboliczny⁵. Jest jednakowoż spoza świata fizycznego – nie stanowi żadnej siły kosmicznej – nie utożsamia się także z ideami. Jego rola jest jednak porządkująca: nie sprawia

² L.J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa, Ag. Wyd. Katolików MAG 1992, s. 280.

³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin, RW KUL 1996, t. 2, s. 160-161.

⁴ Platon, *Timajos* 27e – 28b.

⁵ L. J. Elders, dz. cyt., s. 282.

on ani idei, ani materii. Mają one istnienie absolutne, niezależne w swym istnieniu. Stanowią one dla świata fizycznego niezależną od Demiurga odpowiednio przyczynę wzorczą i materialną.

Podobny dualizm w rozumieniu bytu absolutnego w istnieniu prezentuje Arystoteles. Odrzuca on istnienie świata idei, rozumiejąc porządek świata fizycznego jako efekt określonej struktury materialnych i zmiennych substancji, czyli bytów w pełnym tego słowa znaczeniu⁶. Charakterystyka substancji jako bytu *par excellence* wskazuje nade wszystko na jej samodzielność w istnieniu, choć jej zmienność wskazuje na konieczność uznania jakiejś przyczyny sprawczej jej istnienia. Arystoteles sprowadza jednak zaistnienie substancji do momentu przyjęcia formy substancjalnej przez określoną porcję materii, niejako *wyprowadzenia* jej z uprzedniej możliwości. Powstanie substancji, podobnie jak jej zniszczenie, jest wydarzeniem momentalnym, choć ma charakter naturalnej zmiany. Arystoteles odróżnia zmiany substancjalne, jak powstawanie i giniecie substancji, od zmian akcydentalnych, które polegają na nabywaniu lub traceniu przez substancję przypadłościowych cech. Oba typy zmian są ruchem w podstawowym znaczeniu i domagają się proporcjonalnej przyczyny. Prowadzi to Arystotelesa do uznania Pierwszego Motoru wszelkiego ruchu, zmiany, – Pierwszego Poruszyciela.

Pierwszy Poruszyciel jest radykalnie inny niż substancje materialne. Jest wieczny i niematerialny, jest niezmienny i jest czystym aktem⁷. Będąc pierwszą przyczyną sprawczą ruchu, zmienności świata jest jednocześnie swoiście celem tego ruchu, jako że porusza On świat na zasadzie pociągania bytów niższych jako przedmiot ich pożądania i cel. W ten sposób może poruszać, sam będąc nieporuszony⁸.

Będąc zasadą ruchu świata, Pierwszy Poruszyciel nie jest jego sprawcą. Świat jako całość ma istnienie wieczne, od niczego nie pochodzące. Sugeruje to istnienie odwiecznej pra-materii jako tworzywa zmienności świata. Analiza ruchu, jaką przeprowadza Arystoteles, pokazuje, że coś może wyłonić się z możliwości tylko poprzez działanie uprzedniego aktu, zatem niemożliwe jest, aby możliwość historycznie wyprzedzała akt. Zatem niemożliwe jest, aby obecny stan świata w akcie poprzedzał jakiś stan możliwości, chaos z którego wyłonił się kosmos, ani zgoła nicosć. Świat jest zatem od zawsze i od zawsze panuje w nim ruch generowany ostatecznie przez Pierwszego Poruszyciela⁹.

⁶ Arystoteles, *Metafizyka* IV, 2, 1003b 5-10.

⁷ Tamże, XII, 6-7.

⁸ Tamże, XII, 6.

⁹ Tamże, XII, 6.

Twierdzenia Arystotelesa o wieczności świata i ruchu przyczynią się do ugruntowania się w metafizyce tezy, że z nicości nic nie powstaje – *ex nihilo nihil fit*. Będzie to później przedmiotem licznych dyskusji, także w kontekście teologicznego twierdzenia o stworzeniu świata z niczego.

Obie koncepcje wielkich metafizyków starożytności – Platona i Arystotelesa – pokazują, że grecka filozofia nie zdobyła się na spójną teorię stworzenia. Koncentrując się przede wszystkim na zagadnieniu zmienności i tożsamości bytu, zakłada wieczny charakter tych procesów. Jakkolwiek zdawano sobie sprawę z ontologicznej kruchości konkretnych bytów w doświadczeniu, to ich pochodzenie nie zostało wyraziście postawione. Stąd konieczność uznania wieczności świata i swoistej konieczności jego istnienia. Świat zatem jako całość w swym istnieniu nabrał znaczenia absolutnego.

Widać to jeszcze wyraźniej w innej koncepcji starożytnej, opozycyjnej wobec platońsko-arystotelesowskiego *projektu metafizycznego*, mianowicie wypracowanej w szkole stoickiej. W opozycji do metafizyki Akademii i Liceum stoicy odrzucali ontologiczne rozumienie bytów niematerialnych, uznając *fizyczny* charakter całego świata. W koncepcjach stoików świat ma wyraźnie absolutny i autokreacyjny charakter: jest wieczną zmieniającą się na podobieństwo ognia materią, rządzoną przez wewnętrzny jej Rozum – *Logos*. Nie ma on osobowego charakteru, choć jego zadaniem jest porządkowanie zmiennego świata wedle ściśle określonego porządku. Nie jest On stwórcą świata, ale wewnętrzną racją jego uporządkowania. W historycznym procesie dookreśla on różne postacie świata i różnicuje go na wiele różnych rzeczy. Jest jakby zarodkiem wszystkiego, zawierając w sobie wiele racji zalążkowych, *logoi spermatikoi*, z których rozwijają się rzeczy w wiecznym procesie powstawania i ginięcia¹⁰.

Emanacjonizm stał się najbardziej wpływowym sposobem wyjaśniania pochodzenia bytu w późnej starożytności. Dojrzała metafizyczna koncepcja emanacji jako procesu *wypływu* (gr. *apporeusis*, łac. *emanatio*) bytu z Pierwszej Zasady powstała w łonie nurtu neoplatońskiego filozofii starożytnej, głównie za sprawą Plotyna¹¹. Przyjął on, że wszelki byt wywodzi się z pra-zasady, absolutnej Jedni, będącej poza wszelkim bytem, stawaniem się, określeniem. Z Jedni wywodzi się wszystko w procesie stopniowego wypływania coraz to nowych stopni bytu, hipostaz, aż do świata

¹⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin, RW KUL 1999, t. 3, s. 386.

¹¹ Plotyn, *Enneady* V, 1, 6. Koncepcja emanacji ma swoje pozafilozoficzne źródła w różnych mitologiach kosmogonicznych starożytnego Wschodu. W filozofii greckiej nie miała wcześniej jednoznacznych konotacji, zob. A.Z. Zmorzanka, *Emanacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin, Pol. Tow. Tomasza z Akwinu 2002, t. 3, s. 124.

materialnego, stanowiącego kres emanacji. Wpływ ten jest procesem koniecznym w tym znaczeniu, że wynika z *natury* samej Jedni, której *dobroć* polega na udzielaniu się, *wylewaniu* poza siebie. Jest to proces stopniowy, gdyż każdy stopień bytu, każda hipostaza, będąc coraz mniej doskonałym ujawnieniem się Jedni, sama staje się miejscem kolejnej emanacji niższego, mniej doskonałego poziomu. Materia jest czystą *zewnętrznością* i kresem emanacji najniższym poziomem, niezdolnym już do dalszego wpływu¹².

Emanacjonizm stał się najpowszechniejszym stanowiskiem filozoficznym późnej starożytności w kwestii pochodzenia bytu. Posiadał zwolenników wśród gnostyków, twórców średniowiecznej mistyki żydowskiej, kabały. Arabska filozofia średniowieczna, jakkolwiek znajdująca się pod wpływem pism Arystotelesa, w kwestii stworzenia posługiwała się elementami koncepcji emanacjonizmu. Odwoływali się do niego również niektórzy pisarze chrześcijańscy, m.in.: Orygenes, Ariusz, Dionizy Areopagita, dla wyrażenia relacji między Osobami Boskimi, bądź dyskusji o stworzeniu świata¹³.

2. Kontekst filozoficzny Tomasza z Akwinu teorii stworzenia

Metafizyczna teoria stworzenia jako teoria pochodzenia bytu powstała ostatecznie w XIII wieku, pod wpływem odrodzenia, jakie miało miejsce w filozofii chrześcijańskiej pod wpływem ponownego odkrycia starożytnych dzieł filozoficznych, przede wszystkim Platona i Arystotelesa. Jej najbardziej adekwatną wersję dał Tomasz z Akwinu. Było to możliwe dzięki jego specyficznej metafizycznej analizie rzeczywistości i wyjątkowej teorii bytu.

Tomasz zajmuje się szerzej problemem stworzenia w trzech swoich wielkich dziełach – *Summie contra gentiles* (II 15-21), *Summie Teologicznej* (I, 45) i *Kwestiach dyskutowanych De potentia* (3,1-8)¹⁴. Są to zasadniczo dzieła teologiczne, ale sposób argumentacji w interesującej nas kwestii ma charakter metafizyczny: chodzi w nim o wskazanie racji ostatecznej i wystarczającej dla rzeczywistości, która z racji swej struktury jawi się jako mnoga – pluralizm metafizyczny – i niekonieczna w swym istnieniu – przygodność. Każde ze wspomnianych dzieł Tomasza ma swoją wewnętrzną logikę, wyznaczoną jego treścią i celem. W każdym z nich problematyka

¹² Plotyn, *Enneady* IV, 3, 17.

¹³ A.Z. Zmorzanka, *Emanacjonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, dz. cyt., s.125

¹⁴ Skróty cytowanych dzieł św. Tomasza: *Scriptum super Sententiis – In Sent.*; *Summa contra gentiles – ScG*; *Summa Theologiae – ST*; *Quaestiones disputatae De potentia – De Pot.*

stworzenia przedstawiona jest wedle nieco innego porządku¹⁵. Można jednak, dla celów analizy metafizycznej, przedstawić argumentację Tomasza tak, by ukazać filozoficzny kontekst jego nauki o stworzeniu. Jest to o tyle uprawnione, że sam Tomasz w całej swej argumentacji o stworzeniu, które jest przecież jedną z fundamentalnych prawd wiary, nie odwołuje się do autorytetu Objawienia, ale wskazuje nade wszystko argumenty natury filozoficznej. Dlatego przyjmujemy następujący porządek argumentacji:

1. Ukazanie, przez charakterystyczną teorię bytu, ontologicznego pluralizmu i przygodności bytów zmiennych, danych w doświadczeniu;
2. Wskazanie istnienia Bytu Pierwszego – Absolutnego – jako racji ostatecznej, wyjaśniającej istnienie i naturę bytu zmiennego i niekoniecznego; oraz
3. Wskazanie stworzenia jako *sposobu* przyczynowania Absolutu.

2.1. Koncepcja bytu przygodnego

Przygodność bytów danych w doświadczeniu da się skonstatować już na poziomie poznania zdroworozsądkowego. Doświadczamy bytowej *kruchości*, niekonieczności istnienia tego, czego doświadczamy, łącznie z istnieniem nas samych. Podobnie wielość bytów stanowi oczywiste i powszechne doświadczenie: każdy byt jest faktycznie odrębny od drugiego, nawet jeśli byłyby one do siebie łudząco podobne.

Na poziomie poznania filozoficznego pluralizm i przygodność bytu zostaje opisana poprzez analizę wewnętrznej struktury bytowej. Tomasz idzie w tych analizach drogą wyznaczoną przez klasyków metafizyki, zwłaszcza przez Arystotelesa, choć w najważniejszym momencie, wykracza poza jej ustalenia. Oryginalność Tomasza koncepcji bytu ujawnia się w dwóch zasadniczych tezach, związanych z rozumieniem roli istnienia w bycie, mianowicie: a. Istnienie jest aktem bytu, doskonałością wszystkich doskonałości, oraz b. Istnienie nie wynika z istoty bytu.

Oba twierdzenia mają doniosłe znaczenie dla zrozumienia Tomaszowej koncepcji stworzenia. Nie chodzi tutaj tylko o subtelne scholastyczne rozróżnienia, ale o sposób rozumienia rzeczywistości. Klasyczna metafizyka od czasów Arystotelesa, ujmuje byt, *to on*, *ens*, jako coś, jakaś zdeterminowana formą materia, co jest, bytuje. Problemem jest, jak należy rozumieć samo bycie bytu – *esse*, ściślej: co sprawia, że byt bytuje, co jest jego racją. Filozoficzna myśl grecka nigdy nie podjęła wyraźnej analizy bycia

¹⁵ Zestawienie porządku kwestii o stworzeniu w różnych dziełach Tomasza – zob. M. Olszewski, *Wprowadzenie do kwestii III. Stworzenie i stworzenia*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane. O mocy Boga*, (pr. zb.), t. 2, Kęty-Warszawa, wyd. Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny 2009, s. 12-14.

w kategorii istnienia. Arystoteles wskazał na rację wewnętrzną bytu, jaką jest forma, oraz rację zewnętrzną – czyli sprawcę tego, że forma uzyskuje swą aktualność, realność – staje się aktem bytu. Stoicy uznawali, że coś uzyskuje swój byt, gdy rozwiną się jej racje załączkowe. U neoplatoników, podobnie jak u Platona, coś istnieje na mocy koniecznego uczestnictwa w bycie wyższym, ostatecznie – w Jedni. We wszystkich tych odpowiedziach nie występuje pytanie o samo istnienie rzeczywistości – dlaczego istnieje raczej coś niż nic?¹⁶. Z tego też powodu powszechnie przyjmowano wieczność istnienia świata jako całości. Sugerowało to absolutny, boski, sposób istnienia świata.

Sytuacja zmieniła się wtedy, gdy na filozofię zaczęła oddziaływać myśl inspirowana przekazem biblijnym, przede wszystkim za sprawą chrześcijaństwa, a później także islamu. Pisarze inspirowani Biblią wskazywali na pochodny, zawisły od Boga sposób istnienia świata. Bez względu na to, czy istnieje on odwiecznie, czy też ma początek w czasie, jego istnienie nie jest oczywiste, nie jest konieczne, ale zależne.

Konfrontacja myśli biblijnej z koncepcjami greckiej filozofii pokazała problem istnienia rzeczywistości jako fundamentalne pole sporu. Przedstawienie tego problemu w kategoriach greckiej filozofii okazało się trudne do tego stopnia, że wielu myślicieli średniowiecza uznało kwestię stworzenia świata jako twierdzenie wyłącznie z zakresu wiary, mogące być rozpatrywane tylko w zakresie teologii.

Widać to na przykładzie filozofów islamskich, którzy chcąc pozostać wiernymi tezom metafizycznym Arystotelesa i neoplatonizmu, popadali w konflikt z religią¹⁷. Jednakowoż to właśnie w obszarze filozofii islamskiej podjęto po raz pierwszy analizę bytu w kategoriach istnienia. Wpływ myślicieli islamskich na średniowiecze chrześcijańskie jest niekwestionowany. Ich autorytet u pisarzy scholastycznych sprawił, że w średniowieczu upowszechniła się koncepcja rzeczywistości, *bytu*, określana potem mianem *esencjalizmu*. Sam termin jest wieloznaczny i nie ma tu miejsca na rozważenie wszystkich jego znaczeń. Będziemy więc go tu używać na oznaczenie takiej koncepcji bytu, w której wewnętrzną racją bycia czegoś jest posiadanie niesprzecznej wewnętrznie treści, istoty (łac. *essentia*)¹⁸.

¹⁶ L.J. Elders, *La metaphysique de Saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, J. Vrin 1994, s. 196.

¹⁷ Zob. T. Stefaniuk, *Filozofia islamska – kreacjonizm czy emanacjonizm*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, red. P. Jaroszyński, in., Lublin, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” 2008, s. 269-271.

¹⁸ Znakomitym przewodnikiem po drogach esencjalizmu pozostaje, E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa, IW PAX 1963.

Źródła takiego esencjalizmu są w interpretacji metafizyki Arystotelesa, jakiej dokonał Awicenna (*Ibn Sina*). Arystotelesowską naukę o bycie potencjalnym, jako uprzedniego względem bytu w akcie, ujął on w swojej koncepcji trzech stanów natury, istoty. Konkretnie istniejąca substancja, np. ten oto koń, urzeczywistnia w realnym świecie naturę, istotę, konia. Jest to pierwszy stan tej natury. Gdy owa natura staje się przedmiotem intelektualnego poznania, ujawnia się ona w swym drugim stanie – jako treść pojęcia *koń*. Wreszcie, i to jest u Awicenny kluczowe, można rozpatryć naturę konia w sobie samej, bez odniesienia do realnego, ani poznawczego stanu rzeczy. Uzyskujemy trzeci stan natury – jako pewien niesprzeczny zestaw swoistej treści – *koniowości*, możliwy do zaistnienia.

Ów trzeci stan natury jest dla każdego bytu fundamentalny, ponieważ wyznacza warunki możliwości zaistnienia czegokolwiek. *Natura trzecia* nie istnieje w świecie, ani w intelekcie, ale nie jest też nie-bytem. Jest tym, co potencjalnie może zaistnieć. Tu ujawnia się rola Stworzyciela, którego rolą jest sprawienie realnego zaistnienia takiej możliwości.

Koncepcja Awicenny łączy w sobie trzy nurty myślenia: arystotelesowską koncepcję bytu potencjalnego, neoplatońską teorię emanacji i muzułmańską religię, uznającą istnienie Boga-Stworzyciela. Wpłynęło to na swoiste rozumienie działania stwórczego Boga. Jego działanie ogranicza się do jednorazowego nadania istnienia światu, przy czym trudno jest tu mówić o wolnym sposobie działania. Bóg Awicenny działa na podobieństwo neoplatońskiej Jedni: jako Byt Konieczny mocą swej natury, a więc nie – wolnie, ustanawia możliwą naturę jako istniejącą realnie¹⁹. Nie ma więc uzyczenia istnienia innemu bytowi na mocy wolnego dekretu, bo istnienie nie jest tu aktem bytu, ale tylko urealnieniem natury, posiadającej już swój byt możliwy.

Inny wielki filozof arabski – Awerroes, miał krytyczny pogląd na koncepcje Awicenny, jednak jego wierność paradygmatowi myślenia starożytnych Greków doprowadziła go do uznania twierdzeń sprzecznych z Koranem, mianowicie: wieczności świata, preegzystencji materii, zaprzeczeniu wolności Boga w stworzeniu, emanacyjnej koncepcji stwarzania pośredniego²⁰.

Myśliciele chrześcijańscy, opierający się na autorytecie Arabów, mieli kłopot w adekwatnym wyrażeniu idei stworzenia świata. Duns Szkot (+1308), krytyczny wobec rozwiązań Tomasza z Akwinu, rozwija teorię bytu Awicenny w swej koncepcji *instantiae naturae*. W pierwszej instancji natury wszystkie możliwe do pomyślenia, niesprzeczne, byty

¹⁹ E. Gilson, dz. cyt., s. 112.

²⁰ T. Stefaniuk, dz. cyt., s. 267.

są produkowane przez Intelpekt Boski i uzyskują w ten sposób byt intelektualny – *esse intelligibile*. Odpowiada to stanowi natury trzeciej u Awicenny. W drugiej instancji natury *esse intelligibile* zostaje skorelowane z Boską Wszecnością, przez co byty uzyskują status bytu możliwego, *esse possibile* – czegoś, co może być obiektywnie realizowalne. W kolejnej instancji natury byt logicznie możliwy przedstawia się Bożej Woli, która decyduje, który zbiór współmożliwych bytów uzyska status bytu realnego – *esse reale*²¹. Przy takiej koncepcji bycie, *esse*, bytu wyznaczone jest fundamentalnie przez niesprzeczność treści, realne zaś istnienie – jedynie pewnej *odmiany*, modus, bytu. Stworzenie nie jest więc radykalnym powołaniem do istnienia całego bytu stworzonego, ale urealnieniem jednej z uprzednich możliwości. Zaciera się tak ważne dla Tomasza przeciwstawienie istnienia i nicości²².

Tomasz z Akwinu, mimo uznawania autorytetu Arystotelesa i Awicenny, od pierwszego swego dzieła *De ente et essentia* przyjął inną perspektywę. Dla uwyrażnienia pluralizmu bytowego i przygodności bytów materialnych przyjął, że bycie każdego bytu *rozpoczyna się* nie wtedy, gdy uzyskuje on jakąś formalną rzeczywistość, niesprzeczność treści, ale wtedy, gdy zaistnieje. Ujmując to w kategoriach arystotelesowskiej metafizyki, uznał, że bycie musi być aktem istnienia bytu. Istnienie bytu jest urzeczywistnieniem się, aktem, treści stanowiących ów byt. O czymś mówi się, że jest nie dlatego, że jest tym czy tamtym, ale dlatego, że istnieje. W ten sposób istnienie jest czymś najbardziej wewnętrznym i intymnym w bycie, inaczej niż w koncepcjach esencjalistycznych, gdzie istnienie jest tylko ostatecznym, *zewnątrznym* uzupełnieniem bytu²³.

Uznanie *esse* za akt zaistnienia bytu zmienia radykalnie perspektywę rozumienia rzeczywistości. Istnienie bytu nie pochodzi bowiem z żadnego związku formalnego, niesprzeczności. Innymi słowy, żaden, choćby najbardziej wzniosły, układ treści bytowej nie stanowi jeszcze o byciu czegośkolwiek. Żeby o czymkolwiek orzec, że bytuje, orzec byt, najpierw musi

²¹ S. Knuuttila, *Being qua Being in Thomas Aquinas and John Duns Scotus*, w: *The Logic of Being*, red. S. Knuuttila, J. Hintikka, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, s. 211.

²² Więcej na ten temat, zob. Gilson, dz. cyt., s. 114-116. Wbrew powszechnemu mniemaniu koncepcja Dunsza Szkota oddziaływała na dalsze losy metafizyki silniej niż Tomaszowa. Odnajdujemy ją u Suareza, Leibniza, w pewnej mierze Hegla. Wybrzmiewa ona także we współczesnej filozofii analitycznej, inspirowanej dziełami Gottlieba Fregego, który istnienie pojmował jako predykat drugiego rzędu: stwierdzić, że coś istnieje to stwierdzić, że pewno pojęcie posiada egzemplifikację, zob. J. Wojtysiak, *Istnienie. Podstawowe koncepcje*, w: *Studia metafizyczne II*, red. A. B. Stępień, J. Wojtysiak, Lublin, TN KUL 2002, s. 229.

²³ „Esse jest actualitas omnium actuum i perfectio omnium perfectionum” De Pot. 7, 2 ad 9; ST I, 75, 5. Inne świadectwa tekstowe egzystencjalnej koncepcji bytu – zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, IW PAX Warszawa 1960, s. 62-64.

to zaistnieć, stać w akcie bycia czyli w istnieniu. W danej w doświadczeniu rzeczywistości nie ma zatem niczego, z czym istnienie byłoby związane na mocy konieczności. W tym kontekście Tomasz formułuje osławioną tezę o realnej różnicy istnienia i istoty – treści – w bycie. Nie analizując tej problematyki szczegółowo, ma ona zresztą przebogata literaturę, ograniczymy się do konstatacji, że uznanie, iż istnienie nie wynika z żadnego układu treściowego prowadzi do konieczności wskazania zewnętrznej racji zaistnienia czegokolwiek. W ten sposób koncepcja bytu prowadzi Tomasa do konieczności wskazania ostatecznego powodu, dla którego jest to, co jest i to, co jest, jest takie właśnie jakie jest²⁴.

Z odkrytej w analizie poznawczej struktury bytu, w której zostaje odróżnione to, że on istnieje od tego, że jest czymś, wynika konieczność uznania stworzenia za ostateczną rację wyjaśniającą byt. Opisanie istnienia jako najgłębszego aktu bytu pokazuje, że byt ostatecznie jest tym, czym jest przez zaistnienie. Ono właśnie jest jakby *formalną* racją wszelkich innych determinacji. Jako, że tak pojęty byt nie istnieje przez siebie, konieczne jest nade wszystko wyjaśnienie jego istnienia.

2.2. Racja ostateczna bytu przygodnego

Drugim kontekstem filozoficznym Tomaszowej teorii stworzenia jest wskazanie na ostateczną rację istnienia bytów przygodnych i mnogich. Tomasz czyni to w kilku swych dziełach, choć najbardziej zwięzły charakter ma tzw. pięć dróg z jego *Summy Teologicznej*²⁵. Dla naszej refleksji znaczenie ma przede wszystkim druga i trzecia droga. Druga droga wskazuje na konieczność przyjęcia Pierwszej Przyczyny uzasadniającej istnienie łańcuchów przyczynowych w świecie; trzecia droga zaś wskazuje na Byt Konieczny jako rację istnienia bytów przygodnych.

W kontekście zarysowanej powyżej koncepcji bytu przygodnego i mnogiego teoria stworzenia jawi się jako ukazanie *sposobu działania* Pierwszej Przyczyny i Bytu Koniecznego.

3. Tomasa z Akwinu teoria stworzenia

Analiza stworzenia, jaką przeprowadza Tomasz, koncentruje się wokół kilku zasadniczych problemów. Tu zajmiemy się najważniejszym zagadnieniem dla problemu pochodzenia bytu, mianowicie rozumieniem formuły *creatio ex nihilo*.

²⁴ ScG II, 31.

²⁵ ST I, 1, 3

3.1. *Ex nihilo*

Tomasz, podejmując temat stworzenia z *niczego*, opowiada się bardzo radykalnie za tym, że akcji kreacyjnej nie można rozumieć jako jakiegoś porządkowania uprzednich elementów rzeczywistości. Akcja stwórcza Stworzyciela nie może być przeto rozumiana na podobieństwo zmian naturalnych. Teza taka, zbieżna z treścią prawdy wiary o stworzeniu, ustawiała dyskusję o tym, na czym polega stworzenie, na torach zdecydowanej polemiki z powszechnym od czasów Parmenidesa przekonaniem metafizycznym, że z niczego nic nie powstaje. Trudnością z jaką musiał zmierzyć się Tomasz była ogólna opinia, która pod wpływem starożytnych teorii filozoficznych, traktowała powstawanie bytów jako zmianę o charakterze przypadłościowym: najpierw jako skutek pewnych zewnętrznych stanów, później – jako aktualizację uprzedniej możliwości²⁶. Taki stan rzeczy wpłynął, zdaniem Tomasza, na ukształtowanie się opinii, że cokolwiek powstaje, musi powstać z czegoś uprzedniego oraz – że nic nie powstaje z niczego²⁷. Powodowało to ponadto, że wyjaśnianie pochodzenia bytów ograniczono do wskazywania przyczyn najbliższych, zaniedbując odpowiedź na pytanie o ostateczną i powszechną przyczynę bytu. Z tego powodu kategorie, wypracowane w filozofii starożytnej, okazały się dalece niewystarczające w analizie problemu powstawania bytu.

Ta niewystarczalność ujawniła się już we wspomianej koncepcji bytu, w której istnienie zostało pojęte jako jego akt. Prowadziło to do konkluzji w postaci koncepcji stworzenia, analizowanej w polemice z rozwiązaniami filozofii starożytnej. Widać to wyraźnie w pierwszym z artykułów *De potentia* poświęconych stworzeniu (III, 1), którego ogromna większość jest poświęcona przedstawieniu argumentów przeciwnych stworzeniu z niczego i polemice z nimi²⁸.

Określenie *ex nihilo* uwydatnia dwa momenty: a. wykluczenie cokolwiek poprzedzającego; b. pierwszeństwo co do natury, nie co do czasu, czy trwania, nie-bytu względem bytu rzeczy stworzonej²⁹. Adekwatne rozumienie formuły *ex nihilo* jest możliwe tylko przy konsekwentnej

²⁶ ScG II, 37.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. De Pot. 3, 1: Czy Bóg może stworzyć coś z niczego. W artykule tym jest wymienione 17 zarzutów przeciw jego tezie, zob. M. Olszewski, *Wprowadzenie do artykułu 1: Czy Bóg może stwarzać*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane*, dz. cyt., s. 43-44.

²⁹ „Ad rationem creationis pertinet duo. Primum est ut nihil praesupponit in re quae creari dicitur (...) Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritatem temporis vel durationis (...) sed prioritatem naturae”. In II Sent. 1, 1, 2 corp.

koncepcji bytu – tego, co jest. Analiza transcendentального pojęcia bytu pokazuje, że jego negacja nie *zachowuje się* tak jak negacja pojęć kategoryalnych. Negacja pojęcia *zielony* daje pojęcie *nie-zielonego*, które posiada określoną treść. Negacją pojęcia *byt* jest *nie-byt*, który jednakże nie ma żadnej treści, nie jest zatem, ściśle rzecz biorąc, pojęciem. Niebytu nie da się pojąć, nie da się zatem go opisać, a terminy *nicość*, *nic*, są jedynie językowymi określeniami na oznaczenie całkowitego braku bytu. Nie można zatem, bez sprzeczności, stwierdzić, że niebyt to *coś*, jakaś treść, nie istniejącego.

Jak zatem należy rozumieć formułę *stworzyć z niczego*? – Określenie *stworzyć* z sugeruje istnienie jakiegoś uprzedniego substratu, z którego miałyby powstać to, co stworzone. Sugestia ta wynika ze wspomianej skłonności traktowania stworzenia jako zmiany fizycznej. Tymczasem istnienie nie ma substratu, z którego mogłoby powstać – co miałyby nim być? Stworzenie nie jest bowiem przejściem ze stanu x do stanu y, jako, że nie ma tu uprzedniego stanu x. Przeciwnieństwem istnienia jest po prostu jego brak, nie-istnienie, nie-byt. Brak istnienia nie jest istnieniem czegoś-innego. Stworzyciel stwarzając nie jest zatem aktywną przyczyną jakiejś zmiany, ruchu, przejścia od jednego stanu do drugiego. Stworzenie nie jest zmienianiem bytu, wyprowadzaniem nowej formy z formy, czy form już istniejących. Stworzenie jest sprawieniem zaistnienia bytu, jest wyprowadzaniem z niebytu do bytu *eksnihilacją*³⁰. *Stworzyć z niczego* znaczy więc po prostu *nie stworzyć z czegoś*³¹.

Dla uwidocznienia sensu formuły *ex nihilo* warto zwrócić uwagę na jeden z argumentów przytoczonych we wspomnianym już artykule *De potentia* (3, 1, vid. 7). Opiera się ona na analizie terminu *ex*. Zarzut ten sugeruje, że przyimek ten oznacza pewien związek przyczynowy: coś dzieje się z, *ex*, czegoś lub coś jest relacją czegoś z, do czegoś. Tomasz wskazuje jednak na jeszcze inny sposób rozumienia tego terminu, pokazując, że *ex* znaczy tu relację następstwa. Należałoby ją zatem rozumieć: z' w następstwie niebytu – byt³².

Dla pozbycia się fałszywych konotacji terminu *creare*, Tomasz używa innego określenia na oznaczenie akcji stwórczej – *producere*, rezerwując określenie *stworzenie* do określenia bytowej zależności bytu stworzonego. Działanie

³⁰ Termin zaczerpnięty od: K.W. Kemp, *Ewolucja i stworzenie*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, dz. cyt., s. 346.

³¹ E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 179. Autor dla uchwycenia sensu wyrażenia 'stworzyć z niczego' trafnie przywołuje porównanie do sytuacji, gdy ktoś bez żadnej racji wytwarza stan rozpaczy, co określa się wyrażeniem 'robi tragedię z niczego'.

³² De Pot. 3, 1 ad 7.

stworcze Stworzyciela zostaje więc oddane określeniem *productio in esse*, a stworzenie *creatio* – to termin określający samą zależność bytu stworzonego od Stworzyciela – *creatio ut ipsa dependentia esse creati ad principium*³³.

Tomasz precyzuje tę charakterystykę, twierdząc, że stworzenie rzeczy jest jej *produkcją* w bycie, w całej jej substancji: *zatem to, co jest stworzone, nie jest uczynione przez ruch czy przez zmianę; co bowiem jest uczynione przez ruch lub zmianę, uczynione jest z czegoś uprzednio istniejącego: zachodzi to w szczególnym wytwarzaniu niektórych bytów; nie może jednak zachodzić w tworzeniu [in productione – G.S.] całego bytu przez powszechną przyczynę wszystkich bytów, którą jest Bóg. A więc Bóg, stwarzając, tworzy rzeczy z wykluczeniem ruchu*³⁴.

Termin *productio* wyraża dobitniej sens stwarzania, jeśli uwzględnić jego źródłosłów – *ducere pro* – czyli *wprowadzanie*. Stworzenie jest *wprowadzaniem* do bytu czegoś, czego jeszcze nie ma, czyli też zarazem *wprowadzaniem* czegoś z niebytu³⁵.

Określenie stworzenia w kategoriach *wprowadzenia* czegoś do bytu, do istnienia ukazuje również kolejną konsekwencję: cały byt jest stworzony. Jeśli istnienie bytu jest jego aktem, to powołanie do istnienia jest sprawieniem również całego *wyposażenia* bytu: jego istoty. Dlatego jakkolwiek przedmiotem stworzenia jest byt samoistny – substancja, to przedmiotem formalnym właściwym stwarzania jest akt istnienia bytu substancjalnego. Poprzez ten akt substancja jest tym czym jest, jest także podmiotem bytów niesamodzielných – przypadłości, o których można powiedzieć, że w akcie stworzenia są one *współ-stwarzane* – *concreatae*³⁶.

3.2. Stworzenie nie jest zmianą

Stworzenie z niczego pokazuje, że działania Stworzyciela nie można opisywać w kategoriach zmian naturalnych. Stworzyciel jako Pierwsza Przyczyna działa inaczej niż byty stworzone. Tomasz w *De potentia* uzasadnia, że Stworzyciel jest w akcie swego Bycia inaczej niż byty stworzone.

³³ A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 79-80.

³⁴ ST I 45, 3 corp.(tłum. własne): „...quia quod creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti; quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu”, zob. *In II Sent.* 1, 1, 2 corp.: „Hoc autem creare dicimus scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam”.

³⁵ A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 80.

³⁶ ST I, 45, 4 corp. W odpowiedzi na pierwszy zarzut, precyzując to, co jest przedmiotem stworzenia Tomasz posługuje się przykładem przedmiotu wzroku: stworzenie ma

Stworzenia są ograniczone uwarunkowaniami swego bytu, formą, która determinuje czymś, coś jest i jak proporcjonalnie do niej działa. Dlatego działanie stworzeń zakłada konieczność uprzedniego podłoża, jakiejś *materii*, Stworzyciel jest Aktem Czystym, którego dynamizm nie jest Jego przypadłością, ale stanowi Jego naturę. Będąc Aktem Pełnym, bez ograniczenia czymkolwiek, może też cokolwiek powoływać do istnienia. Stwarzanie ma więc totalny charakter: stwarza wszystko od początku, bez konieczności uprzedniego materiału, bo zarówno ów materiał, jak i determinującą go formę stwarza wraz ze stwarzanymi rzeczami³⁷.

W tej perspektywie błędem byłoby traktowanie stwarzania jako tworzenia, zmiany w sensie fizycznym. Przyjęcie takiego punktu widzenia prowadzi do nierozwiązywalnych trudności i było powodem odrzucenia kreacjonizmu z zakresu wyjaśnienia filozoficznego. Tomasz zwraca więc szczególną uwagę na to, by wyzwolić koncepcję stworzenia ze skojarzeń związanych ze zmianami fizycznymi.

Analiza zmiany pomaga w uchwyceniu tych różnic. Zmiana, ruch, w sensie fizycznym może być dwojaka: substancjalna – powstawanie/ginięcie – *generatio/corruptio*, lub akcydentalna – przetwarzanie – *transformatio*. Powstawanie substancji zakłada istnienie czegoś, co jest jego warunkiem – jakiejś materii. Substancja powstaje na bazie uprzednich różnie uformowanych materii. Transformacja zaś jest przyjmowaniem nowej formy przez byt, istniejący uprzednio inaczej. Bliższe podobieństwo do aktu stworzenia wykazuje powstawanie substancjalne, bo w jego efekcie powstaje coś rzeczywiście nowego – nowa substancja. Powstawanie jednakowoż, pozostaje również zmianą w sensie fizycznym: zachodzi jako aktualizacja uprzedniej możliwości. Tymczasem stwarzanie nie zakłada żadnej uprzedniej możliwości³⁸.

Postrzeganie stawania się bytu wyłącznie jako efektu zmian fizycznych było cechą filozofii greckiej. W konsekwencji bez względu na różnorakie i często przeciwne sobie ścieżki, jakimi szła ta filozofia, jej konkluzja dotycząca istnienia świata jest dość zbieżna: świat nie ma poza sobą powodu swego istnienia, zatem – istnieje wiecznie.

Tomasz nie widzi sprzeczności w możliwości od-wiecznego istnienia świata, choć sam uznaje takie stanowisko za mało wiarygodne. Jeśli jednak nawet przyjąć taką możliwość, to nie przekreśla ona faktu stworzenia.

za przedmiot formalny akt istnienia, choć stwarzany jest przez to, cały byt-substancja podobnie jak przedmiotem formalnym wzroku jest kolor, choć w spostrzeżeniu widziany jest cały byt kolorowy (ST I, 45, 4, ad.1).

³⁷ *De Pot.* 3, 1; M. Olszewski, dz. cyt., s. 46.

³⁸ *De Pot.* 3, 2.

Nie jest ono bowiem jakimś procesem trwającym w czasie, ale *sprawianiem* zaistnienia bytu. Tomasz przenosi akcent z kwestii czasowego trwania świata na problem jego bytowej zależności od Stworzyciela – Dawcy istnienia³⁹.

3.3. *Natura Stworzyciela*

Ujęcie stworzenia w kategorii metafizycznej pochodzenia bytu od swej Przyczyny Powszechnej pozwala na sformułowanie kilku filozoficznych konstatacji, dotyczących natury Stworzyciela.

Przede wszystkim trzeba podkreślić Jego absolutną transcendencję wobec świata. W świecie bytów stworzonych żaden nie ma proporcjonalnego do Stworzyciela sposobu bytowania, bo żaden nie jest Czystym Aktem. Jeśli byt przygodny jest takim właśnie ze względu na tę różnicę, to pochodzenie jego bytu może być ostatecznie wyjaśnione przez udzielenie istnienia przez Byt, który nie jest przygodny, który nie ma żadnego odpowiednika w świecie. Jest to Byt radykalnie inny. Tomasz wyjaśnia to w kategoriach istnienia: Stworzyciel stwarza właśnie dlatego, że sam jest Istnieniem Samoistnym, *Ipsum Esse Subsistens*.

Kolejną kluczową sprawą w rozumieniu *natury* Stworzyciela jest uznanie wolności Jego działania stwórczego. Tomasz rozważa kwestię wolności stworzenia w dyskusji ze stanowiskami powiązаныmi z emanatyzmem, np. filozofów arabskich. Analiza wolności Stworzyciela jest o tyle trudna, że można użyć tu wyłącznie języka analogii. Prostota Stworzyciela nakazuje ogromną ostrożność w określaniu Jego *natury*. Jeśli zostaje poruszona kwestia wolności w stwarzaniu, to wobec płynącego z koncepcji emanacjonistycznej wniosku o konieczności procesu emanacyjnego. Jednia, z której wypływa wszelki byt, jest swoiście ponad bytem i poza wszelkimi określeniami, także rozumności i wolności. Emanacja jest konsekwencją takiego Jej stanu: nie jest w żadnym razie konsekwencją jakiegoś *wyboru*. Jeśli można robić porównanie do świata zmiennego, to proces emanacyjny przypomina działanie człowieka cnotliwego, który nie waha się w wyborze dobrego czynu, ale czyni to niejako *automatycznie*, na mocy samej natury, wzbogaconej cnotą. Super-Dobroć Jedni sprawia, że *wylewa* się ona w naturalny dla siebie sposób. Można zatem powiedzieć, że *chcąc* swojej natury, *chce* Ona także tego procesu, ale nie w tym znaczeniu, że *chce* także skutków tego procesu – bytów pochodnych, aż do ich kresu – materii.

³⁹ A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 76

Stworzenie nie ma charakteru emanacji w tym znaczeniu, że Stworzyciel powołuje do istnienia byt pochodny, bo *chce* nie tylko swego dzieła stwarzania, ale także jego skutków. W tym znaczeniu stwarzanie jest dziełem wolnym – nie wynika z *natury* Stworzyciela, ale z *wolnego* dekretu o powołaniu do istnienia bytu pochodnego.

Tomasz musi się zmierzyć z trudnością, którą podnosili już teologowie islamscy: jeśli świat jest dziełem wolnego dekretu Stworzyciela, stwarzanie nie jest tożsame z naturą Stworzyciela, ale jest jakby jego działaniem, którego nie było przed momentem stworzenia. Stworzenie świata zmieniałoby zatem Byt Pierwszy w Stworzyciela, tymczasem Byt Pierwszy jest niezmienny. Odpowiedź Tomasza pozwala na uwolnienie się od wyobrażeń przestrzennych w ujmowaniu stworzenia. W Stworzycielu, jako bycie doskonale prostym, nie ma zdwojenia na naturę i działanie, jak to jest w każdym bycie pochodnym działającym. Nie jest to działanie podobne do rzeźbiarza. Ten przed podjęciem czynności rzeźbienia pozostaje sobą, co do swej natury, podobnie – po zakończeniu działania. Sama czynność rzeźbienia jest zmianą przypadłościową w rzeźbiarzu, która nie zmienia go istotnie, ale wskazuje na jego złożoność. Podobnie podjęcie decyzji o rzeźbieniu jest taką zmianą. W działaniu Stworzyciela jest inaczej. Działanie Bytu Prostego nie jest zmianą przypadłościową, bo w Nim nie ma nic przypadłościowego i wszystko jest tożsame z Jego naturą. Jego aktywność określamy *działaniem* przez analogię do działania ludzkiego, ale ściśle rzecz biorąc Jego działanie jest tożsame z Jego naturą. Stworzyciel jest zawsze, co do swej natury Stworzycielem. Czy to znaczy, że świat – skutek Jego Bycia-Działania jest proporcjonalnie odwieczny? Tomasz daje odpowiedź negatywną. Stworzyciel pozostaje stwórcielem także wtedy, gdy nie ujawnia się jeszcze w czasie skutek działania stwórczego. Jest tak dlatego, że działanie stwórcze dokonuje się na mocy *decyzji* Jego woli. Tomasz argumentuje: *Właściwym skutkiem woli jest, by było to, czego wola chce. Jeśliby zaś było coś innego niż to, czego wola chce, nie byłby to skutek właściwy przyczynie, lecz obcy. Wola, jak powiedzieliśmy, tak jak chce, by coś było takie a takie, tak też chce, by to było w tym a tym czasie. Stąd też do tego, aby wola była wystarczającą przyczyną, nie potrzeba, by skutek istniał wtedy, gdy istnieje akt woli, lecz żeby istniał w czasie wyznaczonym przez wolę*⁴⁰.

Można zatem powiedzieć, że do działania stwórczego należy i to, żeby jego skutek – byt pochodny zaistniał, jak i to, by zaistniał w określonym czasie. Stworzyciel jest beczasowo Stworzycielem, lecz *chce*, by skutek jego działania stwórczego zaistniał w określonym czasie. Tomasz odwołuje

⁴⁰ ScG II, 35.

się tu do obrazu lekarza, który nakazuje choremu wypić lekarstwo w określonym czasie. Celem działania lekarza jest uzdrowienie pacjenta, dlatego nakazuje mu nie tylko wypicie leku, ale, by uczynił to w określonym czasie. Decyzja lekarza dotyczy zatem i samego leku i czasu, w którym należy ten lek przyjąć. Stworzyciel wolą swoją decyduje o udzieleniu bytu stworzeniu i o tym, że ma to nastąpić w określonym czasie. *Decyzja* ta jest – proporcjonalnie do natury Stworzyciela – odwieczna i tożsama z Jego naturą⁴¹.

Zakończenie

Tomasz, argumentując za koncepcją stworzenia jako teorii fundamentalnie metafizycznej, wykazał się wielką oryginalnością, ale też odwagą intelektualną. Musiał bowiem zmierzyć się z jednej strony z autorytetem pisarzy chrześcijańskich, traktujących problem jako element doktryny wiary, z drugiej strony – z autorytetem filozofów greckich, nade wszystko Arystotelesa, których twierdzenia wykluczały możliwość powstawania czegoś z nie-bytu, *ex nihilo nihil* – z niczego.

U Tomasza metafizyka jest wpisana w jego teologię, mimo tego, że jak mało kto w jego epoce, i nie tylko wtedy, respektował on autonomię dyscyplin naukowych. *Materia* teologii stworzenia jest u Akwinaty metafizyka pochodzenia bytu przygodnego. Stworzenie jest u niego sposobem w jaki byt mnogi i przygodny uzyskuje swe istnienie od Pierwszej Przyczyny Powszechnej. Pierwotne doświadczenie bytu zmiennego i materialnego zostaje zanalizowane metodą metafizyczną, co prowadzi najpierw do uznania specyficznej struktury bytów danych w doświadczeniu, a dalszą konsekwencją jest konieczność wskazania adekwatnej racji ich istnienia. Ta analiza prowadzi go ostatecznie do uznania konieczności bycia stworzonym jako adekwatnego wyjaśnienia natury i istnienia tych bytów.

Działanie Pierwszej Przyczyny jest radykalnie różne od działania bytów stworzonych, dlatego nie da się go ująć metodami przyrodoznawstwa. Pierwsza Przyczyna jest radykalnie transcendentna wobec *physis*, zatem żadna *fizyka* jej nie opisze. Przekonują się o tym filozofujący przyrodoznawcy, którzy usiłują wytworzyć jakąś teorię pochodzenia bytu w oparciu o różne hipotezy przyrodoznawcze. Chcąc racjonalnie uzasadnić swoje twierdzenia muszą uczynić z elementów owych hipotez kategorie metafizyczne; np. chcąc wyjaśnić pochodzenie bytu za pomocą teorii ewolucji muszą przyrodniecy wyjść poza empiryczne ustalenia i takie kategorie jak dobór naturalny czy mutacje genetyczne uczynić uniwersalnymi

⁴¹ ScG II, 35.

zasadami całej rzeczywistości. Jednak wtedy te kategorie przestają spełniać rolę, którą miały w przyrodoznawczych hipotezach, i stają się narzędziami metafizycznych spekulacji⁴².

Metafizyka stworzenia jest też ukazaniem relacji, jakie wytwarza akcja stwórcza Stworzyciela. Tomasz bowiem, krytykując traktowanie stworzenia jako zmiany, *mutatio*, przenosi akcent na relację zależności stworzenia od Stworzyciela⁴³.

Summary

Thomas Aquinas conception of creation as a metaphysical theory of origins of contingent being

This paper presents Thomas Aquinas' concept of creation as a metaphysical theory of the origin of being. The concept of creation was investigated mostly as a theological problem but in Aquinas' thought (also when it is used in the theological context of his works) it is understood as a metaphysical explanation of existence and plurality of contingent beings.

Creation is a way of explanation how the First Cause acts and how this action results in the existence of numerous accidental beings. Creation is not a natural transformation or a production of something on the basis of the previous elements. It is a "production" in being (*productio in esse*) with no previous conditions (*creatio ex nihilo*). The formal end of the creative action is the act of existence (*ipsum esse*) of accidental beings.

The creation of accidental beings generates mutual relations of the Creator and the created beings.

⁴² E. Martinez, *Czy Bóg gra w kości?*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, dz. cyt., s. 117-120.

⁴³ Na temat stworzenia jako relacji, zob. G. Emery, *La relation de creation*, „Nova et Vetera” (Fribourg) 88 (2013), nr 1, s. 22-23; G. Stolarski, *Tomasza z Akwinu metafizyka stworzenia jako constitutio ipsa dependentia*, „Roczniki Filozoficzne” 62 (2014), nr 2, s. 97-113.