

- Pozafilozoficzne teorie „creatio ex nihilo”
- Etapy formowania filozoficznej teorii „creatio ex nihilo”
  - Stwarzanie jako rodzenie i porządkowanie
  - Stwarzanie jako aktualizacja mocy Stwórcy
- Średniowieczne sformułowania teorii „creatio ex nihilo”
- Sformułowanie i uzasadnienie filozoficznej teorii kreacjonizmu
  - Tomaszowy kontekst odkrycia prawdy stworzenia
  - Kontekst uzasadnienia teorii „c. ex nihilo”
- Czym jest stwarzanie
  - Stwarzanie jako wprowadzenie czegoś do bytu
  - Stwarzanie jako konstytuowanie wraz z bytem pierwszych realnych relacji bytowych
- Konsekwencje poznawcze teorii „creatio ex nihilo”

**CREATIO EX NIHILO** (stworzenie z niczego) — filozoficzna teoria głosząca, że świat nie powstał z wcześniej istniejącego substratu (np. jakiegoś rodzaju materii, energii, idei lub chaosu), lecz został powołany do istnienia w całości (a więc wraz z materią) przez Stwórcę.

Filozoficzna teoria „c. ex nihilo” może występować: w formie maksymalistycznej (klasycznej), głoszącej zależność w istnieniu wszystkiego, co jest w świecie, od Stwórcy (Tomasz z Akwinu, E. L. Mascall, A. D. Sertillanges, É. Gilson, M. A. Krąpiec i in.); minimalistycznej, wskazującej na bezpośrednią zależność od Stwórcy tylko niektórych bytów, np. duszy ludzkiej (św. Augustyn, Awicenna, W. Tempel, K. Klósak, T. Wojciechowski i in.); ewolucjonistycznej, zgodnie z którą przyjmuje się początkową interwencję Stwórcy (w różnej postaci), a następnie, jako przyczyny zróżnicowania rzeczy, wskazuje się różnego rodzaju przyczyny wtóre, dzięki którym dalszy rozwój świata i jego kształtowanie przebiega autonomicznie (H. Spencer, T. H. Huxley, H. Bergson, P. Teilhard de Chardin, N. A. Whitehead).

Klasyczna interpretacja „c. ex nihilo” jest interpretacją ściśle filozoficzną i stanowi podstawowe instrumentarium wyjaśniania filozoficznego; interpretacje minimalistyczna i ewolucjonistyczna, ze względu na metodologiczną zależność od nauk przyrodniczo-kosmologicznych, są podstawą uformowania się tzw. semifilozoficznych teorii wyjaśniania, które dotyczą bardziej przemian, niż powstawania świata. Teorie te, choć są szeroko propagowane w literaturze filozoficznej, a zwł. przyrodniczo-kosmologicznej, nie wchodzą w zakres metafizycznej teorii „c. ex nihilo”.

Termin *creatio* — „stworzenie” (gr. κτίσις [ktisis], γένεσις [génesis],ποίησις [póiesis]) w swym podstawowym filozoficznym znaczeniu wskazuje m.in. na: akt twórczego działania o specyficznej mocy (gr. κτίζειν [ktídzein]); czynność formowania czegoś i tworzenia; akt działania zapoczątkowujący i przyczynujący coś nowego; akt wyprowadzający do istnienia całość bytu z niczego (c. ex nihilo). Słowo „stworzenie” jest jednym z tych, które należą do uniwersalnych terminów religii i filozofii; od początku narodzin filozofii termin ten występuje w jej języku.

Teoria „stworzenia z niczego” (c. ex nihilo), głosząca powołanie do istnienia świata osób i rzeczy z niczego (ex nihilo), była słabo zaznaczona w interpre-

tacjach filozofów starożytnych i wczesnośredniowiecznych. Wynikało to z obowiązywalności zasady, że z niczego nie powstaje nic (*ex nihilo nihil fit*), oraz powszechnego przekonania, będącego swoistym a priori filozoficznym, o odwiecznym istnieniu świata. Okrycie i wyodrębnienie przyczyny sprawczej stwórczej jako ostatecznej przyczyny istnienia świata, co nastąpiło dopiero w XIII w., dało podstawę do sformułowania filozoficznej teorii „*c. ex nihilo*” i otwarło drogę do prawdziwościowych wyjaśnień na terenie filozofii.

**Pozafilozoficzne teorie „*creatio ex nihilo*”.** Od filozoficznej teorii „*c. ex nihilo*” należy odróżnić teorie przyrodniczo-kosmologiczne, szeroko rozpowszechnione we współczesnym przyrodznawstwie i kosmologii, niekiedy błędnie traktowane jako teorie ściśle filozoficzne (metafizyczne). Filozoficzna teoria „*c. ex nihilo*” wskazuje na ostateczną i powszechną przyczynę istnienia świata osób, zwierząt, roślin i rzeczy, czyli taką przyczynę, która jest racją istnienia każdego bytu i całego świata, natomiast teorie przyrodniczo-kosmologiczne, ze względu na ograniczenia wynikające z metod, którymi się posługują, wskazują wyłącznie na bliższe i częściowe przyczyny istnienia bytów, a więc nie na ostateczne i powszechne. Z tej racji w wyjaśnianiu powstawania bytów ograniczają się do ukazania najbliższych przyczyn ich powstawania oraz częściowych etapów ich rozwoju. Ze względu na stosowaną w nich metodę, wyprowadzane przez nie wnioski oraz sformułowane twierdzenia, mają zasięg fragmentaryczny (dotyczą jakiegoś fragmentu świata, np. materialnego), a wypowiedzane twierdzenia przybierają formę hipotez.

Stawianie pytań o ostateczną przyczynę istnienia świata i poszukiwanie na nie odpowiedzi jest domeną metafizyki, nie nauk przyrodniczo-kosmologicznych. Wynika to z kompetencji metodologicznych metafizyki. Kosmogonie filozoficzne oraz przyrodnicze nie mogą ze sobą konkurować, gdyż ich zasięg i kompetencje są różne. Celem nauk przyrodniczo-kosmologicznych jest dawanie odpowiedzi na pytanie o to, jak rzeczy powstają, jak rozwijają się i dzięki czemu, jako istniejące, działają. Pytaniem zaś metafizyki jest pytanie dzięki czemu (*διὰ τί* [*diá tí*]) ostatecznie rzeczy istnieją; dlaczego działają i do jakiego celu ostatecznie zdążają? Są to pytania o powszechną (czyli dotyczącą wszystkiego, co jest) przyczynę istnienia całego świata.

**Etapy formowania filozoficznej teorii „*creatio ex nihilo*”.** Filozoficzna teoria „*c. ex nihilo*” wyrosła z całego kontekstu rozumienia istnienia świata osób i rzeczy, i jest zwornikiem racjonalnego wyjaśniania istniejącej rzeczywistości. Z tej racji teoria ta jest włączona w całościowy obraz świata i ściśle związana z koncepcją bytu w ogóle, a koncepcją Absolutu w szczególności. Fakt ten pozwala zrozumieć, dlaczego wielu filozofów, zarówno starożytnych, jak i średniowiecznych, nowożytnych i współczesnych, mimo że przyjmowało konieczność istnienia Absolutu, to jednak odrzucało teorię wyjaśniania powstania świata przez odwołanie się do „*c. ex nihilo*”. Przyczyna tkwiła w tym, że w filozoficznej interpretacji rzeczywistości upowszechniło się przekonanie o odwiecznym istnieniu świata. Podstawą tego przekonania było przyjęcie poglądu o preegzystencji jakiegoś (pra)elementu świata, jak i świata jako całości. Sam proces powstawania pojmowano zaś jako porządkowanie, oddzielanie lub tworzenie.

Filozoficzna teoria „*c. ex nihilo*” została sformułowana *explicite* i uzasadniona dopiero w XIII w. przez Tomasza z Akwinu w związku z odkryciem prawdy

o przygodnym (niekoniecznym) istnieniu świata osób i rzeczy, ze względu na odkrycie nietożsamości w bycie jego istoty i istnienia. Nie oznacza to jednak, że wcześniej na terenie filozofii nie pojawiła się jakaś forma nauki o stworzeniu (jak np. w I w. przed Chr. teoria Filona z Aleksandrii). Były to jednak teorie teologiczne, przeniesione na teren filozofii. Pojawiły się one w formie deklaratywnej, bez wykazania jakichkolwiek podstaw metafizycznych. Tomaszowa teoria kreacjonizmu ukazuje nie tylko ostateczne podstawy istnienia, racjonalności i celowości świata, lecz również podaje ich filozoficzne (metafizyczne) uzasadnienie.

Filozoficzna teoria kreacjonizmu została jednak wyrugowana ze świadomości filozofów i przyrodników. Zepchnięto ją do teologii, jako niedostępną dla rozumu ludzkiego i przeniesiono w dziedzinę wiary. Fakt ten najlepiej potwierdzają słowa M. Lutra, który w *Thesen zur Promotiondisput. von P. Hegemon (1545)* (Weimarer Ausgabe 39/2, 340) napisał: „articulus de creatione rerum ex nihilo difficilior est creditu quam articulus de incarnatione” („prawda o stworzeniu rzeczy z niczego jest trudniejsza do wierzenia niż prawda o wcieleniu”), a także wypowiedzi tych filozofów, którzy przyjęcie teorii kreacjonizmu na terenie filozofii uważają za przejaw filozoficznej desperacji lub podstawowy błąd (Grundirrtum) metafizyki (Fichte).

Stwarzanie jako rodzenie i porządkowanie. Powstawanie świata mity gr., wielorako powiązane z dalekowschodnimi legendami, ukazują jako proces „oddzielenia wody od stałego łądu”, „dnia od nocy”, „porządku od chaosu” itd. Badacze tych mitów zauważają, że nie występują w nich słowa „stworzenie” (κτίσις [ktisis]) czy „stwórca” (κτίστης [ktistes]), lecz raczej słowa „tworzenie”, „twórca” (ποίησις, ποιεῖν [póiesis, poiéin]). Termin „stworzenie” (κτίσις) pojawi się znacznie później.

Wśród starożytnych Hezjod jest jednym z pierwszych, który użył słowa γίγνεσθαι [gígnesthai] (rodzenie), na określenie sposobu powstawania świata, które zdaje się sugerować stworzenie „ex nihilo”. Uważał on, że wpierw został zrodzony chaos (χάος γένετο [chaos géneto], *Theogonia*, 116), a później wszystko inne; rodzenie (γένεσις [génesis]) jest czymś najbardziej pierwotnym, jest przed światem i przed bogami.

Presokratycy mówili o rodzeniu-powstawaniu (γένεσις) wszelkich istniejących rzeczy i ich ginięciu (przemijaniu), co mogłoby sugerować przyjęcie „c. ex nihilo”. Intuicję tę rozwijają wypowiedzi starożytnych przyrodników, wśród których dominuje przekonanie o odwiecznym istnieniu świata. Heraklit jest tym filozofem, który wyraźnie odrzucił możliwość utworzenia (ποιεῖν [poiéin]) świata „ex nihilo” przez kogoś z bogów czy ludzi, i twierdził, że prawdziwy świat Logosu był zawsze, i zawsze będzie, choć zmienne, jak rzeka, są jego postacie i formy (Diels-Kranz 22 B 30).

Przekonanie o odwiecznym istnieniu świata Parmenides ujął w zasadę „ex nihilo nihil fit” („z niebytu nie powstaje byt”), która stanie się „zasadą wszelkich zasad” stosowanych przy wyjaśnianiu powstawania rzeczy (tamże, 28 B 8, 7–10). Od tego czasu wszelkiego rodzaju powstawanie bytów będzie rozumiane jako czynność składnia (compositio) lub rozkładania (corruptio). Podejście takie było typowe dla atomistów i starożytnych przyrodników, którzy powstawanie rzeczy traktowali jako proces nieustannego rozpadu czegoś jednego na wiele części lub składanie z wielu czegoś jednego (tamże, 31 B 12).

Platon (*Tim.*, 27 A, 28 A — C, 29 A — C) wzbogacił filozoficzną interpretację powstawania świata (τοῦ κόσμου γένεσις [tou kósmou génesis]) przez wprowadzenie budowniczego (δημιουργός [demiourgós]) — twórcy i ojca (ποιητῆς καὶ πατὴρ [poietés kai patér]) świata, który wszystko tworzy (δεδημιούργεται [dedemiourgetai]) na podstawie odwiecznego prawzoru (παράδειγμα [parádeigma]).

Aby wyjaśnić powstanie rzeczy, Arystoteles sformułował teorię aktu i możliwości: powstawanie to przejście z możliwości do aktu. W procesie tym biorą udział: wieczne i niezniszczalne niebo, odwieczna (ἀγένητος [agénetos]) i niezniszczalna materia oraz Nieporuszony Poruszyciel. W swoją kosmogonię Arystoteles włączył platoński pierwowzór świata (παράδειγμα [parádeigma]) oraz hylozoistów materię, mającą życie w możliwości. Wskazał na Nieporuszonego Poruszyciela jako na zewnętrzną (transcendentną) w stosunku do świata przyczynę-motywy powstawania i zmian; jest on przyczyną celową, która jest ostateczną racją ruchu (*De caelo*, 273 a — 283 b; *Phys.*, 192 a 27 n.). Proces powstawania rzeczy i ich rozpadu (generatio et corruptio) dotyczy tego wszystkiego, co znajduje się w świecie podksiężycowym.

W wyjaśnianiu tajemnicy powstawania świata Arystoteles wyszedł poza ten świat i wskazał na czynnik transcendentny — Pierwszy Motor. W filozofii starożytnej był to wyjątek godny odnotowania, który pozwolił przełamać schemat wyjaśniania immanentnego, typowy dla starożytnych przyrodników, i skierować myślenie na poszukiwanie przyczyn zewnętrznych. Dzięki temu Arystotelesowa teoria czterech przyczyn została ostatecznie przyjęta jako teoria wszechstronnie wyjaśniająca powstawanie rzeczy.

Wraz ze stoikami pojawiła się nauka o wiecznych „λόγοι σπερματικοί” [lógoi spermatikói], które są obdarzone niezniszczalną, niewyczerpywalną siłą i możliwością; oni też ugruntowali istniejące już przekonanie o odwieczności świata. Lukrecjusz w sposób zdecydowany dowodził, że bogowie nie stworzyli natury, lecz potrzebują jej jako prawzoru dla stwarzania rzeczy („exemplum porro gignundis rebus”, *De rerum natura*, V 181–186).

Wśród filozofów starożytnych panowało niepodzielnie przekonanie o odwiecznym istnieniu świata oraz o mocach i siłach twórczych tkwiących w preegzystujących elementach. Sam proces powstawania rzeczy sprowadzano do porządkowania i składania praelementów lub aktualizowania ich możliwości (potencjalności). Teoria kreacjonizmu jest nieprzystająca do myślenia starożytnych. Dopiero w pseudoarystotelesowskim dziele *De mundo* (397 b 20 n., 399 a 31 n.), powstałym ok. I w. po Chr., pojawia się pojęcie Boga jako zbawcy i stwórcy (σωτὴρ καὶ γενέτωρ [sotér kai genetor]), który wszystkie rzeczy powołuje do istnienia ex nihilo.

Stwarzanie jako aktualizacja mocy Stwórcy. Starożytność chrześcijańska wypowiadając się na temat powstania świata przeniosła akcent na moc aktu tworzenia; ujawniają to słowa, którymi się posługują zarówno gr., jak i łac. ojcowie Kościoła. Najczęstszymi gr. terminami określającymi Boga są: Ποιητῆς [Poietés], Κτίστης [Ktistes] czy Δημιουργός [Demiourgós], które oddawane były terminami łac., takimi jak: Factor (Artifex, Opifex), Creator czy Conditor. Mają one przede wszystkim wskazywać na moc aktu stwórczego.

Wczesne chrześcijaństwo, które zetknęło się z gr., gnostycką i judaistyczną koncepcją stworzenia jako tworzenia, próbowało się z tymi teoriami uzgodnić.

Niektóre teorie zostały przezeń zaadoptowane, inne odrzucone. Występowało to zwł. w drugiej poł. II w. przy komentowaniu początku Księgi Rodzaju (1, 1) oraz frg. Ksiąg Machabejskich (2, 7, 22–24, 28–29). Wyrażeń takich jak Κτίστης [Ktistes], Ποιητής [Poietés] (Creator, Factor) używano zamiennie. W tym czasie zaczynało też tracić znaczenie platońskiej proveniencji słowo Δημιουργός [Demiourgós], określające kogoś, kto formuje świat z nieokreślonej materii, na rzecz Twórcy obdarzonego mocą i potęgą tworzenia świata, który ogrania wszystko, panuje nad wszystkim, wyprowadza z nieporządku porządek i wprowadza ład.

Filon Aleksandryjski jest jednym z pierwszych filozofów nauczających, że słowo „stworzenie” określa przede wszystkim moc charakterystyczną dla Twórcy i Ojca świata (Ποιητοῦ καὶ Πατρός [Poietoú kai Patrós]). Nawoływał przy tym do zerwania z arystotelesowskim pojmowaniem Boga jako Nieporuszonego Poruszyciela, a także z wyobrażeniami innych filozofów. Dążył do powiązania i uzgodnienia starotestamentowej wiary w stworzenie świata „ex nihilo”, zawartej w Księdze Rodzaju i Księgach Machabejskich, z platońskim przekonaniem o budowniczym świecie, zaczerpniętym z *Timajosa*, który tworzy świat widzialny wg wcześniej istniejącego prawzoru (παράδειγμα [parádeigma]).

Chrześcijaństwo pierwszego stulecia zastanawiało się nad powstawaniem poszczególnych rzeczy, a zwł. duszy ludzkiej. Dlatego Klemens Aleksandryjski, określając Boga jako Κτίστης [Ktistes] (twórca) i Δημιουργός [Demiourgós] (budowniczy), który tworzy świat z nicości (niebytu), równocześnie przyjmował istnienie odwiecznej materii jako prabudulca świata. Podobnie św. Justyn był przekonany, że Stwórca-Bóg ukształtował świat z nieuformowanej, wiecznej materii (ἐξ ἀμόρφου ὕλης [eks amórphou hyles]). W podobnym duchu nauczali inni ojcowie Kościoła, podkreślając przy tym, że samo stwarzanie to przede wszystkim twórcze porządkowanie nieuporządkowanej materii.

Interpretacje te były przysłowiową kością niezgodny wśród starożytnych ojców Kościoła. Daje temu wyraz Tertulian (*Adversus Marcionem*, wyd. E. Evans, Ox 1972, I 15, 4 n., V 19, 7), kiedy stwierdza z wyrzutem, że są jeszcze chrześcijanie, którzy wierząc w stworzenie, równocześnie przyjmują preegzystencję jakiejś materii (aliqua materia), z której świat został utworzony. Fakt ten potwierdza gnostyk Basilides, który przyjmował powstawanie świata z nieuformowanej materii, zaś Stwórcę pojmował jako artystę lub budowniczego. Inni gnostycy, jak np. walentynianie, odrzucali stworzenie świata przez Boga, uważając, że został on stworzony przez niższe przyczyny (Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, wyd. P. Wendland, L 1916, VII 21, 4, X 14, 1).

Pierwszym spośród starożytnych filozofujących teologów chrześcijańskich, który wyraźnie głosił naukę o stworzeniu świata „ex nihilo”, był Tacjan; podkreślał on całkowite stworzenie świata, w tym materii (Tatian, *Oratio ad graecos*, 5, 3). Za tą nauką poszedł Teofil z Antiochii, u którego pojawiło się stwierdzenie, że Bóg „uczynił z niebytu byt”, i tylko Boże Słowo i Jego Mądrość pomagały mu przy tym. Pod wpływem Teofila nauki o stworzeniu „ex nihilo” pozostawał Ireneusz, Tertulian, Klemens Aleksandryjski oraz Orygenes, którzy, a wśród nich zwł. Ireneusz i Tertulian, odrzucili gnostycką teorię o preegzystencji materii, podkreślając absolutną autonomię Stwórcy w stwarzaniu świata. Wprawdzie Klemens Aleksandryjski (*Stromateis*, wyd. O. Stählin, B 1960<sup>3</sup>, V 14, praefrg. 93, 4–94, 3, 389 n.) próbował jeszcze godzić platońskie i chrześcijańskie kosmogo-

nie, jednak Orygenes nauczał już o stworzeniu wszystkiego, i o tym, że materia nie jest wieczna. Podobny pogląd głosił Grzegorz z Nyssy, podkreślając zwł. stworzenie człowieka.

Nowy element w dziejach formowania się filozoficznej teorii kreacjonizmu wprowadzili komentatorzy syryjscy, wśród nich Efrem, który będąc pod wpływem manichejczyków, akcentował przede wszystkim porządek w stwarzaniu: najpierw została stworzona natura (substancja), później ciemności, potem wiatr (nie duch), a następnie światło, ogień i noc. Materia jest jednak tak wieczna, jak Bóg (S. Ephraem, *In Genesim et in Exodum commentarii*, wyd. R. Tonneau, Lv 1955, I 5 n.). Nawiązujący do tego poglądu Lukrecjusz dowodził, że natura jest „stwórczynią” rzeczy (*rerum natura creatrix*).

Tradycja filozofii neoplatońskiej, bazująca na emanacjonizmie, zasadniczo nie знаła teorii stworzenia w znaczeniu „c. ex nihilo”. Porfirusz posługiwał się wprawdzie wyrażeniami, które były bliskie chrześcijańskiej nauce o stworzeniu „ex nihilo”, lecz czynił to w duchu platońskim. Proklos z kolei, interpretując platońskiego *Timajosa* nauczał o wiecznym stawaniu się, nie podejmował jednak problematyki początku świata i czasu.

Dzieje formowania się filozoficznej teorii kreacjonizmu, jakie ukazuje starożytność chrześcijańska i wczesnośredniowieczna, charakteryzują się rozbieżnością i zróżnicowaniem opinii. Rozbieżności te ujawniają się w godzeniu biblijnej wiary w „c. ex nihilo” z równoczesnym przyjmowaniem preegzystencji materii i świata jako całości. Fakt ten jest świadectwem pewnej porażki filozofów i egzegetów chrześcijańskich, podejmujących wysiłki w celu uzgadniania prawd wiary z prawdami rozumu. Znalazło to wyraz w kościelnych wyznaniach wiary (symbola fidei). Wschodnie symbole wiary traktują „c. ex nihilo” jako prawdę wiary, podczas gdy zachodnie mówią tylko o „creatio” (stworzeniu), nie wspominając nic o „c. ex nihilo”. W *Constitutio Apostolica* (*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, wyd. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Ba 1963<sup>32</sup>, 40–550), która powstała ok. 389, Boga nie nazywa się Stwórcą, lecz Twórcą i Budowniczym (Κτίστης καὶ Δημιουργός [Ktistes kai Demiourgós]) wszystkiego.

**Średniowieczne sformułowania teorii „creatio ex nihilo”.** W średniowieczu pojęcie stworzenia „ex nihilo” przedostało się z kręgów teologiczno-egzegetycznych i apologetycznych do metafizyki i filozofii przyrody. Obok słów „factio” i „creatio” na określenie aktu stwarzania używano wyrażeń „conditio”, „productio” czy „fabricatio”. Pojawiły się też próby kwestionowania poglądu głoszącego odwieczne i konieczne istnienie świata.

Św. Augustyn zwracał uwagę, że w fakcie stworzenia „ex nihilo” mamy przede wszystkim dowód na Boskie pochodzenie świata; sam akt stworzenia określał jednak jako kształtowanie bezkształtnej materii wg formy. Nauczał też, że stworzenie świata w czasie oraz odwieczny plan świata nie kolidują ze sobą, gdyż Bóg — jako odwieczna zasada stworzenia — zawsze wychodzi z inicjatywą. Racją zaś stworzenia jest pełnia dobroci Boga (*plenitudo bonitatis*), stąd wszystko, co Bóg uczynił, jest dobre, i w całym dziele stworzenia nie ma nic złego. Sam Bóg zaś nie doskonalił się przez stworzenie, gdyż jest „plenitudo perfectionis” (*De civ. D.*, XI 21).

Do zsyntetyzowania neoplatońskiej filozofii i chrześcijańskiej teologii stworzenia dążył Jan Szkot Eriugena, wiążąc ją z „czynnością Boskiej woli”. To mocą woli Stwórcy wyprowadza byt z niebytu. Sam akt stwarzania ogranicza jednak do uczynienia tzw. *primordiales causae*, które zostały utworzone przed przestrzenią i materią, a których zadaniem było przeprowadzenie nieuformowanej materii z niebytu do bytu. Tylko „*primordiales causae*” były skutkiem aktu stworzenia (J. Szkot Eriugena, *Periphyseon*, wyd. I. P. Sheldon-Williams, Db 1968, I 64, 3 n.).

Na potrzebę terminologicznego rozróżnienia pomiędzy „*creare*” a „*facere*” wskazał Piotr Lombard. Słowo „stwarzać” (*creare*) oznacza wg niego czynienie czegoś „z niczego”, a słowo „*facere*” — formowanie czegoś z materii (*Sententiarum libri*, II, dict. I, c. II); zwracał też uwagę, że terminologia dotycząca stworzenia zawarta w Piśmie Świętym nie jest jednoznaczna.

Arystotelesowską naukę o wieczności świata, ufundowaną na przekonaniu o nieprzemijalności pierwszych niebios, pierwszej materii oraz Pierwszego Poruszyciela, powtórzył Awicenna (*Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, wyd. S. van Riet, Lv 1980, II, liv. IX, 1, 446, 44–48). Sam proces tworzenia pojął jako przejście z możności do aktu (*ἐνέργεια καὶ ἐντελέχεια* [*enérgeia kai entelécheia*]), natomiast przytacza inną argumentację za wiecznością świata: świat jest skutkiem czystej miłości Boga, a że Bóg cały jest miłością, dlatego świat musi istnieć wiecznie; ponadto wieczność Boga domaga się wiecznego stwarzania, w przeciwnym razie sam Bóg byłby zmienny — inny byłby w momencie nie-stwarzania, a inny w momencie stwarzania. Zmienny świat materialny uczestniczy w procesie stwarzania przez to, że zasady Boskie nie opuszczają tej ciągłej zmienności. Działanie stwórcze Boga redukuje jednak Awicenna do wyznaczania i określania porządku świata. Bóg może określać zasady (pryncypia) stwarzania, nie jest On jednak wolny co do samego faktu stwarzania (stwarzanie jest koniecznością). Zależność stworzenia od Stwórcy jest zagwarantowana faktem, że jest On pierwszą zasadą ruchu.

Anzelm z Canterbury przejął neoplatońskie określenia Boga jako „*Summa Natura*”, „*Summa Essentia*” czy „*Summa Substantia*”. Natura, wg Anzelma, egzystuje wiecznie, jest najwyższą substancją, która obejmuje wszystkie możliwe rzeczy i była przed wszelkim stworzeniem. Najwyższa Natura sama z siebie jest wszystkim (*Monologion*, IV), w niej zostały złożone pomysły form i podobieństwo całego uniwersum, ona wyprzedza właściwy akt stworzenia (tamże, IX). Uprzednia wiedza, dotycząca porządku całego uniwersum, umożliwia sposób stworzenia *ex nihilo*. Na podstawie tej wiedzy natura powołuje do istnienia złożone w niej myśli (idee), i w tym sensie stworzenie jawi się jako wyprowadzenie „bytu z niebytu” (tamże, VIII, XI).

Wprowadzając rozróżnienie pomiędzy „*creatio rerum*” a „*generatio hominum*” Thierry z Chartres (*Tractatus de sex dierum operibus*, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, wyd. N. Haring, Tor 1971, 555, 4–6) wyjaśniał powstawanie bytów odwołując się do arystotelesowskiej nauki o czterech przyczynach, którym nadawał teologiczno-filozoficzną interpretację. I tak, Bóg jest dla świata „*causa efficiens*”, Boska mądrość jest „*causa formalis*”, a Boska dobroć — „*causa finalis*”, zaś cztery elementy: woda, ziemia, powietrze i ogień to „*causa materialis*”. Czas pojawił się w tym samym momencie, gdy Bóg stworzył materię. Wraz ze stworzeniem materii kończy się aktywne uczest-

niczenie Boga w stwarzaniu. Stwarzanie przebiega następnie wg zasad czysto przyrodniczych (opis tych zasad zdeterminowany jednak został neoplatońską tradycją nawiązującą do *Timajosa*).

Bezpośrednio za koncepcją „c. ex nihilo”, zgodnie z którą przed stworzeniem nie było nic, prócz Stwórcy, i nie kierowała Nim żadna wewnętrzna konieczność, opowiedział się Mojżesz Majmonides (*Dux neutrorum*, II 13), który jako pierwszy próbował, odwołując się do czysto filozoficznej argumentacji, podważyć sprzeciw filozofów wobec teorii „c. ex nihilo”. W tym celu wskazał na potrzebę odróżnienia wieczności Boga — który istniał, zanim stworzył świat — od czasowości stworzenia.

Wraz ze stworzeniem świata pojawia się czas, jako właściwość ruchu rzeczy stworzonych. Czas powstaje wraz ze stworzeniem; dopiero fakt stworzenia pozwala mówić o czasowości świata. Czasowość przed stworzeniem byłaby argumentem za odwiecznością świata. Bóg nie podlega zmianie, której musiałby podlegać, gdyby czas istniał przed stworzeniem. Bogu, jako substancji niematerialnej, jest obojętne czy działa, czy nie, działanie bowiem, jako przejście z możliwości do aktu, jest charakterystyczne dla rzeczy materialnych, nie dotyczy natomiast Boga, który jest bytem niematerialnym.

Argumentacja Majmonidesa utarowała drogę do uformowania podstaw filozoficznych dla teorii „c. ex nihilo”. Wraz z recepcją arystotelesowskiej filozofii za pośrednictwem jej arab. komentatorów pojawił się w filozofii problem stworzenia jako jedno z centralnych zagadnień filozofii przyrody, a wraz z nim rozbieżności interpretacyjne teorii „c. ex nihilo”. Z propozycją pogodzenia koncepcji Arystotelesa, głoszącej, że świat jest odwieczny, z teorią Awerroesa, utrzymującą, że świat został stworzony ex nihilo, wyszedł Boecjusz z Dacji, rozstrzygając problem w duchu zasady „dwóch prawd”. Stwierdził, że na terenie filozofii niemożliwe jest przyjęcie teorii stworzenia świata „ex nihilo”, ponieważ „c. ex nihilo” sprzeciwia się wszelkim zasadom arystotelesowskiej filozofii przyrody oraz metafizyki, a zwł. zasadzie „ex nihilo nihil fit”. Z tej racji proponował, by w filozofii posługiwać się arystotelesowską teorią „generatio et corruptio” oraz przyjmować wieczny i niezniszczalny substrat materialny, pojęty jako czysta potencjalność, natomiast teorią „c. ex nihilo” posługiwać się w wyjaśnianiu (*De aeternitate mundi*, w: tenże, *Opera*, Køb 1976, 337, 46 n., 350, 402–409). Interpretacja ta, jako nieortodoksyjna, została odrzucona przez Kościół w 1277, gdyż u jej podstaw leżała zasada „dwóch prawd”, a więc interpretacja, w której „prawda sprzeciwia się prawdzie”.

Arystotelesowsko-awerroistycznym rozumieniem stworzenia, nawiązując do św. Augustyna, posługiwał się Bonawentura (*Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Nü 1510, I, q. 2). Za najważniejszą rację stworzenia przyjął pragnienie dobra przez Stwórcę. Akt stwarzania pojął jako udzielanie się dobroci i mądrości Stwórcy, przyjęcie zaś arystotelesowskich pojęć materii i formy pozwoliło mu potraktować stworzenie jako działanie formotwórcze. W akcie stwarzania dokonuje się równoczesne jednoczenie formy i materii. Boskie stwarzanie — „creatio”, odróżniał od ludzkiego działania — „actio”, które jest zestawianiem dokonywanym na gotowym materiale. Prostota Boga domaga się jednak radykalnego potraktowania stworzenia, jako czegoś, co jest „przed Bogiem i światem”. Bóg bowiem, jako istota prosta, nie może z siebie



wyprowadzić bytu, bo to naruszałoby jego prostotę. Stąd stworzenie poprzedza Boga i nicość.

Dalszym krokiem na drodze do sformułowania filozoficznej teorii „c. ex nihilo” była interpretacja Alberta Wielkiego (*Physica*, VIII, w: *Opera omnia*, wyd. A. Borgnet, Paris 1890–1899, 3, 549–553; por. I. Craemer-Ruegenberg, *Albertus Magnus*, Mn 1980, 78–96), który jako jeden z pierwszych próbował podważyć uniwersalność arystotelesowskiej teorii „generatio et corruptio”, stosowanej do wyjaśniania powstawania rzeczy. Wielość i różnorodność form nie da się wyjaśnić, wg Alberta, przemianą niezniszczalnej materii, dlatego należy wskazać jakąś transcendentną przyczynę dla materii i dla form oraz dla zmiany; i to właśnie jest zadaniem badań metafizycznych. Podniesiona przez Alberta wątpliwość dotycząca arystotelesowskiej teorii „generatio et corruptio” i zwrócenie uwagi na zasadniczą różnicę pomiędzy „generatio” i „creatio” stały się inspiracją i punktem wyjścia dla Tomaszowej teorii „c. ex nihilo”.

**Sformułowanie i uzasadnienie filozoficznej teorii kreacjonizmu.** Tomasz z Akwinu (C. G., II 16) arystotelesowskie „generatio” pojął jako „mutatio” (zmianę), którego nie można utożsamiać z „creatio”. „Generatio” zakłada a priori odwieczne istnienie materii i form gatunkowych zawartych potencjalnie w preegzystującej materii, tymczasem „creatio” nie jest przemianą substancji, lecz całkowitym powołaniem jej do bytu (istnienia). Zmiana (mutatio), jak i rodzenie (generatio), muszą być zapodmiotowane w jakimś istniejącym wcześniej substracie. Akt stwarzania nie może być zatem określany w kategoriach ruchu (tamże, 19).

Podstawą sformułowania przez Tomasza filozoficznej teorii stworzenia było odkrycie nowych złożań bytowych: istoty i istnienia, dzięki którym rzeczy bytują, oraz dowiedzenie faktu ich nietożsamości. Okazało się bowiem, że — przy zakwestionowaniu tezy o odwiecznym istnieniu świata i materii pierwszej — ani sama materia, ani forma, ani ich złożenie nie są dostateczną racją istnienia konkretnej rzeczy, dlatego powstawania rzeczy oraz ich bytowania nie można wyjaśnić teorią przejścia z możliwości do aktu. Ruch i zmiana nie mogą być utożsamiane z aktem stwarzania, a zatem także przyczyna ruchu z przyczyną istnienia. Wszystko to dało podstawę do odkrycia przyczyny sprawczej-stwórczej, która jest ostateczną i jedyną racją wyjaśniającą fakt istnienia świata niekoniecznego i przygodnego.

Tomaszowy kontekst odkrycia prawdy stworzenia. Tomasz znał dobrze biblijną naukę o stworzeniu świata „ex nihilo” oraz poglądy ojców Kościoła i filozofów arab.; wszystko to stanowiło element inspiracji oraz bodziec do postawienia pytania o zasadność Arystotelesowego twierdzenia o wieczności pierwszych niebios i pierwszej materii; pozwoliło też poddać rewizji nienaruszalną dotychczas metafizyczną zasadę „ex nihilo nihil fit” („z niebytu nie może powstać byt”). Metoda i charakter argumentacji, którą posłużył się Akwinata przy formowaniu teorii kreacjonizmu, nie jest metodą i argumentacją teologiczną czy biblijną, lecz typowo metafizyczną. Pociągnęło to za sobą konieczność przemyślenia na nowo podstaw racjonalności i inteligibilności (poznawalności świata). Stąd pojawiło się pytanie o to, czy poszczególne byty (rzeczy, rośliny, zwierzęta i ludzie) realizują w swym istnieniu jakąś myśl (zamysł), czy są tylko ślepym (nieposiadającym w sobie żadnej myśli) budulcem świata, cieniem i odbiciem innej rzeczywistości, lub jednostkami bytującymi na rzecz gatunków

i rodzajów czy tylko „bezimienną masą”, którą dopiero rozum ludzki określa i racjonalizuje. Ponownej odpowiedzi domagało się pytanie o celowość istnienia poszczególnych rzeczy i całego świata. Na nowo też został postawiony problem doskonałości świata.

Sformułowana przez Tomasza z Akwinu filozoficzna teoria „c. ex nihilo” pojawiła się wbrew powszechnie obowiązującej wizji świata, zgodnie z którą rzeczy powstają z preegzystującej od wieków materii. Teoria ta jest świadectwem filozoficznej odwagi Akwinaty w bezkompromisowym poszukiwaniu prawdy. Do świadomości średniowiecznych filozofów i przyrodników docierał powoli faktyczny (a nie pozorny) problem sposobu powstania świata, problem który dotąd nie został rozwiązany z powodu przyjęcia a priori tezy o wieczności świata.

Kontekst uzasadnienia teorii „c. ex nihilo”. Wykład teorii kreacjonizmu Tomasz rozpoczyna od przeciwstawienia się „opinio communis”, zgodnie z którą świat jest odwieczny, a rzeczy powstają z niezniszczalnego substratu. To przeciwstawienie się było dla niego problemem delikatnym, sam bowiem często odwoływał się w różnorodnych argumentacjach do powszechnego przekonania (opinio communis), i w nim upatrywał argumentu przeciwko sceptycyzmowi i agnostycyzmowi, był jednak świadom, że w kwestii przekonania o odwiecznym istnieniu świata musi doprowadzić do odrzucenia „opinio communis”.

W swojej argumentacji Akwinata wskazał na naturę intelektu, nastawioną na poznanie prawdy, dzięki czemu wszyscy ludzie nie tylko dążą do poznania prawdy, ale i prawdę tę osiągają — świadczą o tym powszechne przekonania, do jakich ludzie dochodzą odnośnie różnych spraw w różnych czasach i kulturach, dlatego „to, co wszyscy mówią, nie może być całkowicie fałszywe” (C. G., II 34). Gdyby tak nie było, świadczyłoby to o jakiejś trwałej ułomności naszego umysłu. Wszelkie ułomności są jednak czymś przypadłościowym, dlatego nie mogą istnieć zawsze i we wszystkim. Sąd, który jest wydany przez wszystkich, nie może być fałszywy, „jest zaś powszechnym przekonaniem wszystkich filozofów, że z niebytu nie może powstać byt” — jak pisał Arystoteles w I księdze *Fizyki*, a o czym przypomniał Tomasz (C. G., II 34).

Nie zamierzał Akwinata podważać roli „opinio communis” w poznawaniu naukowym (prawdziwościowym), z tej racji „opinio communis” swoich poprzedników, dotyczącą wieczności świata i materii, uznał za prawdziwą i obowiązującą, pod jednym wszak warunkiem, a mianowicie, że przyjmie się kontekst myślowy teorii, w którym ona powstała, i metodę, którą posługiwali się starożytni przy wyjaśnianiu powstawania rzeczy. Starożytni filozofowie — zauważa Tomasz — powstawanie rzeczy traktowali jako czynność przypadłościową, a nie istotną: „stąd ci, którzy poszukiwali początku rzeczy jednostkowych, rozważali tylko powstawanie konkretnych bytów, badając w jaki sposób czy to ten ogień, czy ten kamień powstaje. I dlatego pierwsi, rozważając powstawanie rzeczy ze strony zewnętrznej, bardziej niż to należało czynić, twierdzili, że rzeczy powstają tylko według pewnych przypadłościowych stanów, jak rzadkość, gęstość i tym podobne, mogli mówić, co za tym idzie, że powstawanie nie jest niczym innym, jak zmianą, dlatego iż rozumieci, że wszystko powstawało z aktualnego bytu” (tamże, 37). Kiedy jednak zaczęto rozważać powstawanie rzeczy

od wewnątrz, a więc jako aktualizację możliwości, filozofowie utrzymywali, że „rzecz nie musi pochodzić od bytu aktualnego, chyba przypadłościowo, lecz że pochodzi sama przez się od bytu w możliwości. Takie zaś stawianie się, mianowicie jakiegoś bytu z jakiegokolwiek bytu, jest powstawaniem bytu szczegółowego, który powstaje jako ten byt, jak na przykład człowiek lub ogień, nie zaś jako byt jako byt. Stąd twierdzili, że był jakiś byt wcześniejszy, który się na ten byt zamienia” (tamże).

Tego typu rozumienie powstawania oraz obrona metoda wyjaśniania leży, zdaniem Tomasza, u podstaw uformowania się powszechnego przekonania (opinio communis), że przy powstawaniu zawsze coś powstaje z czegoś innego. W wyjaśnianiu powstawania rzeczy ograniczano się do wskazywania przyczyn najbliższych dla tego oto bytu, ale nie dociekano przyczyn ostatecznych i powszechnych powstawania bytów i całego świata w ogóle. Badanie zaś „tego rodzaju początku rzeczy — napisał Tomasz — nie należy do filozofa przyrody, lecz do metafizyka, który bada byt jako byt, i to, w czym nie ma ruchu” (tamże).

Pierwsza grupa argumentów, po którą sięgnął Tomasz, miała na celu wykazanie, że wśród rzeczy danych nam w doświadczeniu nie znajdujemy ani jakiegoś bytu, ani elementu (materia czy forma), z którymi istnienie byłoby koniecznie związane i utożsamione. Potwierdza to nietożsamość istoty i istnienia w rzeczach złożonych oraz niesprowadzalność i niewyczerpywalność istnienia w ramach jakiegoś jednego typu bytowania czy jakiegoś jednego bytu. Tylko jednostkowy i autonomiczny akt istnienia, nietożsamy z treścią bytu czy układem tej treści, może być podstawą autentycznego pluralizmu. Odrzucenie nietożsamości istoty i istnienia w bytach rodzi paradoks monizmu (wszystko ma tę samą naturę) oraz panteizmu (wszystko jest tym samym istnieniem).

Świat, konkluduje Tomasz, oraz poszczególne byty, nie mogą istnieć z konieczności i odwiecznie, gdyż są przygodne. To zaś, co nie jest przyczyną samego siebie i nie istnieje samo z siebie, nie może od siebie samego mieć istnienia (tamże, 31).

Druga grupa argumentów ma na celu wykazanie, że nie można pogodzić istnienia Absolutu z równocześnie przyjmowanym odwiecznym istnieniem świata i wiecznej materii. Absolut, jako taki, musi być nie tylko celem ruchu, ale zwł. przyczyną sprawczą istnienia świata. By to wykazać, Tomasz — w dyskusji z poglądami poprzedników — przenosi akcent z problemu odwieczności świata na problem jego zależności w istnieniu; można bowiem przyjąć, że świat istnieje odwiecznie, nie oznacza to jednak, że świat w swym istnieniu jest niezależny od Stwórcy.

Analizując właściwości przyczyny stwórczej św. Tomasz podkreśla, że do istoty Stwórcy należy to, iż działa świadomie i wolnie, skutkiem zaś tego działania jest to, że rzeczy otrzymują początek istnienia (tamże, 35). Absolut powołuje rzeczy do bytu poprzez rozum i wolę, stąd pomiędzy wolą i rozumem nie ma nic pośredniego, co poruszałoby wolę do działania. Skutek wynika jedynie z rozstrzygnięcia umysłu i woli. Tak jak umysł określa dla rzeczy stworzonej każdy warunek, tak też określa i czas, nic więc nie przeszkadza, by działanie Boga było od wieków, skutek zaś nie był od wieków, „lecz w tym czasie, w którym Stwórca od wieków to rozporządził” (tamże). Ponadto, „gdy się przyjmuje wystarczającą przyczynę, przyjmuje się jej skutek, lecz nie przyjmuje się skutku poza tą przyczyną; pochodziłoby to

bowiem z niewystarczalności przyczyn, jak na przykład gdyby rzecz ciepła nie ogrzewała. Właściwym zaś skutkiem woli jest, by było to, czego wola chce; jeśli by zaś było coś innego niż to, czego chce wola, nie byłby to skutek właściwy przyczynie, lecz skutek dla niej obcy. Wola zaś, jak powiedziano, jak chce, by coś było takim a takim, tak chce, by to było w tym a tym czasie. Stąd do tego, by wola była wystarczającą przyczyną, nie potrzeba, by był skutek wtedy, gdy jest wola, lecz by był wtedy, gdy wola skutek wyznaczy” (tamże).

Przed początkiem stworzenia nie można też przyjmować jakiejś różnicy w trwaniu, niebył bowiem nie ma ani miary, ani trwania. Trwanie zaś Stwórcy, który jest wieczny, nie ma części, jest niezłożone i nie ma ani „przedtem”, ani „potem”, nie należy więc porównywać początku wszelkiego stworzenia do jakichś części, które istnieją w jakiejś uprzednio ustalonej mierze. Stwórca równocześnie powołuje do istnienia i skutek, i czas. Można co najwyżej zastanawiać się, dlaczego Stwórca dał początek stworzeniu, a nie dlaczego nie uczynił tego wcześniej czy później. Postępując tą drogą musielibyśmy iść w nieskończoność i przyjąć wieczność czasu (tamże). Celem woli Stwórcy jest Jego dobroć. I nie działa On, by ten cel powołać do bytu, tak jak czyni to człowiek, który powołuje rzeczy i przez to doskonali swą dobroć. Stwórca nie potrzebuje doskonalić swej dobroci, jest ona wieczna i niezmienna, i nic nie można do niej dodać. Jeśli działa dla celu, to w ten sposób, że powoduje skutek, by uczestniczył on w celu. Z tego więc, że skutek pozostaje w koniecznym związku z celem, nie należy wyciągać wniosku, że skutek jest wieczny, ale co najwyżej, że skutek nie może być bez celu (tamże).

Trzecia grupa argumentów nabudowana jest na analizie natury bytów. Akwinata wykazuje, że sama natura bytów domaga się wskazania na rację ich istnienia, gdyż do ich natury nie należy konieczność ich istnienia. Dotyczy to zarówno bytów materialnych, jak i niematerialnych. Ponadto, konieczność porządku, z jakim się spotykamy się wśród rzeczy, nie pociąga za sobą konieczności istnienia tego, co jest uporządkowane (np. z faktu, że w substancji nieba nie ma możliwości do niebytu, gdyż jest niematerialne, nie wynika wcale fakt, że jest ono wieczne z konieczności, lecz że jest wieczne na mocy swej natury, która jako taka została powołana do istnienia). Tym, którzy utrzymywali, że gatunki rzeczy muszą być wieczne, gdyż tylko w ten sposób może być zachowana natura bytów, którą realizują poszczególne indywidua, Tomasz odpowiada, że argument ten wychodzi od istnienia już powołanych do bytu gatunków (tamże, 36).

Czwartą grupę argumentów stanowią analizy rozumienia samego procesu stwarzania. Jedno z najczęściej przywoływanych przez filozofów zastrzeżeń głosiło, że każda rzecz, która na nowo zaczyna istnieć, już jest w innym stanie, niż była przedtem. Musi to nastąpić poprzez ruch czy zmianę, te zaś muszą być zawsze w jakimś podmiocie; zatem wcześniej musiał istnieć jakiś podmiot zmiany (tamże, 34). Odnośnie tego argumentu Akwinata zwraca uwagę, że stworzenie możemy nazwać tylko w formie przenośni zmianą czy ruchem, a mianowicie w tym sensie, o ile rzecz stworzona ma być po niebycie. Mówi się też przenośnie, że jedna rzecz powstaje z drugiej tam, gdzie rzecz jedna nie przemienia się w drugą, a tylko gdy jedna rzecz następuje pod drugą (np. dzień po nocy). Podobnie, z analizy ruchu też nic nie wynika; skoro bowiem nic nie istnieje (wcześniej), nie można przyjmować jakiegoś wcześniejszego

stanu i nie można wnioskować, że gdy ruch zaczyna być, to jest w innym stanie teraz i przedtem. Proces powstawania rzeczy należy rozumieć przede wszystkim jako powoływanie czegoś do bytu w ogóle. Stąd nie ma potrzeby, aby akt ten wyprzedzała jakaś możliwość bierna. W tych zaś rzeczach, które powstają w wyniku ruchu czy zmiany, powstawanie nie jest równoznaczne z ich istnieniem. Tam zaś, gdzie powstanie nie jest rezultatem ruchu, tam stawanie się nie wyprzedza istnienia (tamże).

Akwinata wydobywa właściwe rozumienie przyczyny wszechrzeczy. Musi ona być pierwsza w stosunku do tych rzeczy, które powstają z racji jej działania (tamże, 38). Stworzenie oznacza bowiem, że byt nie powstał z czegoś, że byt otrzymał istnienie po niebycie (tamże, 37), w powoływaniu zaś rzeczy z niebytu do istnienia widzi wyraz najwyższej mocy i dobroci Stwórcy. Stąd na pytanie, dlaczego świat powstał — odpowiedź Tomasza jest jednoznaczna: nie powstał z konieczności, lecz jest świadectwem i znakiem miłości oraz wolnej woli Stwórcy.

**Czym jest stwarzanie.** Charakteryzując filozoficzną teorię stworzenia „ex nihilo” należy zwrócić uwagę na dwa kluczowe sformułowania, którymi posługuje się Akwinata. Pierwsze z nich to „tworzenie z niczego” („productio ex nihilo”), drugie to „stworzenie jako czysta zależność istnienia od swego początku” („creatio ut ipsa dependentia esse creati ad principium”). Na pierwszy rzut oka czasownik „producere” jest słabszy od czasownika „creare”, jednak ta, wydawać by się mogło niewielka „podmiana” słowa ma zasadnicze znaczenie. Termin „creatio” i jego gr. odpowiednik „κτίσις” [ktisis] czy „γένεσις” [génesis] wskazuje przede wszystkim na moc i potęgę Stwórcy. Moc ta wyrażać się może w porządkowaniu chaosu, wyprowadzaniu czegoś z możliwości do aktu, projektowaniu itp. Stąd wielu filozofów godziło teorię stworzenia z równoczesnym przyjęciem przekonania o odwiecznym istnieniu świata, bowiem stworzenie pojmowali oni jako akt tworzenia, a więc czynność organizowania, kształtowania.

Wyrażenie „producere ex nihilo”, którym posługuje się Tomasz, zrywa z obciążonym błędną interpretacją terminem „creare”. Sięgając po słowo „producere (-duxi, -ductum)”, chce Tomasz zwrócić uwagę na fakt, że stworzenie jest wprowadzaniem (pro-ducere) do bytu czegoś, czego jeszcze nie było. Jako najbardziej nośny obraz i pojęcie, z którymi łączono w historii stworzenie, to znajdująca się w *Timajosie* platońska metafora pracy rzemieślnika. W pracy tej budulec-tworzywo nie podlega stwarzaniu. Sam zaś budulec-tworzywo pojmowano różnorodnie: jako materię, jako ciemność, czy jako nieporządek lub jako bezkres. Sam moment kreacji wiązano z porządkowaniem, kształtowaniem czy formowaniem czegoś w wiecznym tworzywie. Tomasz, w związku z tym zakorzenionym rozumieniem, postawił jasno tezę, że Stwórca „nie powołał rzeczy do istnienia z czegoś, co wcześniej już istniało, jak na przykład z materii” (C. G., II 16).

Stwarzanie jako wprowadzenie czegoś do bytu. Pierwszy z Tomaszowych argumentów na rzecz rozumienia stwarzania jako „productio ex nihilo” oparty został na analizie relacji skutek — przyczyna oraz uwzględnieniu zasady niemożliwości „regressus in infinitum” przy wskazywaniu przyczyn pierwszych. Stwórca, wywołując skutki, nie potrzebuje jakiejś istniejącej uprzednio materii, na którą by działał. W przeciwnym razie dla tak pojętej materii pierwszej należałoby szukać kolejnych racji, i tak w nieskończoność, albo

przyjąć, że materia pierwsza jest Bogiem — a to prowadzi to panteizmu. Zatem tylko Bóg jest początkiem i źródłem istnienia wszechrzeczy (tamże). W innym argumente Akwinata odwołuje się do rozróżnienia pomiędzy przyczyną jednostkową a przyczyną powszechną. Wskazuje, że sprawca, który do działania potrzebuje z konieczności jakiejś istniejącej uprzednio materii, przez którą działa (wprowadza bowiem formę), jest przyczyną szczegółową. Stwórca zaś jest przyczyną i sprawcą powszechnym, tzn. jest przyczyną zarówno poszczególnych rzeczy, jak i całego świata. Nie potrzebuje więc On w swym działaniu istniejącej uprzednio materii, lecz wyprowadza rzeczy do bytu „ex nihilo” (tamże).

Kolejny argument opiera Tomasz na analizie przyczyny ruchu i przyczyny istnienia; wskazuje, że przyczyna istnienia (bytu) jest bardziej powszechna niż przyczyna ruchu, nie wszystko bowiem, co istnieje, porusza się. Trzeba więc, by ponad przyczyną, która jest tylko przyczyną ruchu i zmiany, była przyczyna, która jest przede wszystkim przyczyną istnienia bytu. Każda zaś przyczyna, która w wyniku ruchu i przemiany może powoływać rzeczy do bytu z uprzednio istniejącej materii, jest przyczyną wtórną do tej, która może powoływać byt do istnienia i czynić to bez uprzedniej materii (tamże).

Innym argumentem dotyczącym ontycznego pierwszeństwa przyczyny istnienia w stosunku do przyczyny ruchu jest fakt, że to, co działa jedynie przez ruch i zmianę, nie jest właściwe dla przyczyny powszechnej, która jest przyczyną zarówno pojedynczej rzeczy, jak i wszystkiego, co jest. Przez ruch i przemianę nie powstaje byt z nicości w sensie absolutnym, lecz tylko ten byt z innego bytu (tamże).

W kolejnym argumente odwołuje się Tomasz do odpowiedniości działania i działającego. Każdy działa odpowiednio do tego, jak i przez co aktualnie istnieje. Udzielanie formy istniejącej już materii jest właściwe dla bytu, który został zaktualizowany przez tkwiącą w nim formę, i taki byt może być przyczyną bytów materialnych, a nie samych form. To może uczynić tylko byt, którego właściwym sposobem działania jest powoływanie do istnienia całej rzeczy, który istnieje sam przez się i nie potrzebuje w swym działaniu istniejącej wcześniej materii; dlatego stwarzanie — to wyprowadzanie (pro-ducere) bytu do istnienia „ex nihilo” (tamże).

Dalszy argument jest nabudowany na analizie podmiotu działającego — materię przyrównuje się bowiem niekiedy do podmiotu działającego, który przyjmuje lub wyprowadza z siebie działanie; jest ona podmiotem i źródłem działania. Z niej wyprowadzane są działania, ona też doznaje działań („ut in quo” i „ut a quo”); działanie zaś jest właściwością działającego, stąd każdy działający potrzebuje materii, z której wychodzi działanie i która przyjąłaby jego działanie. Tymczasem twórcze działanie nie jest jakąś właściwością Boga, Bóg nie udziela się jakimś działaniem, które tkwi w Nim jako podmiocie, i które musi być przyjęte przez jakiś inny przedmiot, działanie Boga jest bowiem Jego istotą i substancją. By wywołać skutek, Bóg nie potrzebuje wcześniej istniejącej materii, lecz wszystko wyprowadza do bytu z niczego (tamże).

Inny z argumentów oparty jest na analizie pojęcia materii. Nie ma — uważa Tomasz — jakiejś jednej materii, która byłaby wspólna dla wszystkiego, co jest: inna jest materia w bytach materialnych, inna w bytach duchowych, jeszcze inna w bytach zmiennych i bytach niezmiennych. Widać to na podstawie występowania różnorodnych typów działania i doznawania, które w rzeczach materialnych

jest właściwością materii, w bytach duchowych jest umysłowe (rozum przyjmuje idee rzeczy poznawanych); ciała niebieskie, podlegając zmianie, nie zmieniają się, lecz zmieniają tylko miejsce. Nie istnieje więc jakaś jedna materia, która byłaby prątworzywem dla wszystkich bytów (tamże).

Wśród Tomaszowych argumentów pojawia się także dowodzenie oparte na analizie porządku w przyrodzie: jeśli pomiędzy rzeczami dostrzegamy jakiś ład i uporządkowanie, to musi jedna rzecz pochodzić od drugiej, lub obydwie od jakiejś trzeciej, i musi w jednej rzeczy być wyznaczony porządek, który odpowiadałby drugiej; inaczej zarówno proporcja, jak i porządek oraz ład byłyby czymś przypadkowym. Tym bardziej musi to dotyczyć tego, co uznawane jest za pierwsze, w przeciwnym razie wszystko powstałoby w drodze przypadku. Jeśli więc istnieje jakaś materia pierwsza proporcjonalna do stwórczego działania, to tylko sam Bóg może być jej przyczyną, inaczej nie byłby Pierwszym Bytem i Pierwszą Przyczyną (tamże).

Innym ważnym argumentem jest pierwszeństwo aktu wobec możliwości. Akt jest wcześniejszy (z natury) w stosunku do możliwości, stąd tylko byt w akcie sprowadza możliwość do aktu. Materia jest właśnie bytem w możliwości. Musi więc Bóg, który jest pierwszym i czystym aktem (*qui est actus primus et purus*), być wcześniejszym od niej, a więc i jej przyczyną (tamże).

Tomasz był świadom rewolucji, jaką wprowadził na terenie filozofii w pojmowaniu przyczyny istnienia świata — zarówno w odniesieniu do Arystotelesa, jak i Platona oraz szerokiej tradycji patrystycznej. Wyrazem tej świadomości są przywołane przez niego metafizyczne argumenty na rzecz teorii „*c. ex nihilo*”.

Stwarzanie jako konstytuowanie wraz z bytem pierwszych realnych relacji bytowych. Stwarzanie rozumiane jako „*productio ex nihilo*” to przede wszystkim „ustalenie pierwszych relacji i zależności” (tamże, 18). W tym sformułowaniu tkwi oryginalność Tomaszowego ujęcia istoty aktu stwarzania. Stwarzanie — dowodzi Tomasz — nie jest aktem ruchu ani żadnego rodzaju zmianą, pojętą jako aktualizacja możliwości jako takiej, ani składaniem czy emanowaniem. Każdy ruch czy zmiana jest aktem czegoś, co istnieje w możliwości (tamże, 17). Przedmioty krańcowe zmiany i ruchu (*extrema motus vel mutationis*) należą zawsze do tego samego porządku co ruch i zmiana lub współuczestniczą w jednej i tej samej możliwości (np. brak i forma w rodzeniu i rozpadzie). Tymczasem stwarzanie nie jest ani aktualizacją możliwości, ani działaniem skierowanym do czegoś. W każdym ruchu lub zmianie musi być coś „przed” i „teraz”, tymczasem stwarzanie jest powołaniem do bytu całej substancji rzeczy (tamże). Tylko ze względu na nasz sposób poznania akt stwarzania może być pojmowany jako „czynność” czy „zmiana” (*secundum modum intelligendi tantum*), lecz nie na sposób działania. Rozum poznaje akt stwarzania jako coś, czego wprawdzie nie było, a następnie pojawiło się, a więc jako coś, co nastąpiło po czymś. Rozum nasz „przyjmuje jedną i tę samą rzecz jako wprawdzie nie istniejącą, a następnie istniejącą” (tamże, 18).

Stwarzanie, będąc aktem myśli i woli Stwórcy, a więc specyficznym działaniem, nie jest niczym zdeterminowane: żadną naturą ani żadną materią. Akt stwarzania jest ustalaniem „samej zależności istnienia od swego źródła — początku od którego powstało” („*ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur*”) (tamże). Stworzenie jest więc ukonstytuowaniem samej

zależności, czyli relacji bytu stworzonego od Stwórcy, dzięki któremu on zaistniał. Relacja ta wpisuje się w określony podmiot — byt, który wyraża sobą treść tej relacji. Z tego powodu relacja (zależność) ta będzie wpisywana po stronie tego, co stworzone, a nie po stronie Stwórcy. Owo odniesienie „do” odkrywamy umysłem w rzeczach stworzonych i tylko w nich jest ono realnie obecne, po stronie Stwórcy bowiem jest samą myślą. Myśl ta jest wpisana w konkretne rzeczy pod postacią zamysłu (projektu) Stwórcy, który one realizują w sobie. Owa relacja określana przez rozum i wolę Stwórcy wpisuje się w bytach wraz z powołaniem ich do istnienia jako ich prawda i dobro (tamże).

Sam akt stwarzania jest więc ustalaniem przez intelekt i wolę Stwórcy pierwszej relacji bytowej, zaś byty stwarzane są korelatami, które tę myśl i wolę Stwórcy w sobie niosą i realizują. Skutek stwarzania realnie widoczny jest po stronie rzeczy stwarzanej, dlatego relacja tego typu musi istnieć w stworzonej rzeczy i jest czymś realnym („oportet huiusmodi relationem esse rem quamdam”). Podmiot owej relacji, i przypadłości, i formy (istoty) są powoływane do bytu wraz z ową myślą o nich. „Przypadłości i formy, jak nie istnieją same przez się, tak i same przez się nie są stwarzane; ponieważ stworzenie jest tworzeniem bytu (*productio entis*); i tak jak one są w czymś drugim, tak są też w innych stworzeniach stwarzane” (tamże). Stwarzanie obejmuje więc również całe uposażenie bytu, czyli jego naturę, istotę, materię i przypadłości. Akwinata nie pozostawia cienia wątpliwości, że stwarzanie dotyczy całego bytu, stwarzanie bowiem, to „*productio*” rzeczy konkretnych, indywidualnych. Konkretna i określona musi być relacja konstytuowana przez myśl i wolę Stwórcy. Istnieć może tylko realnie to, co w swej naturze jest treściowo określone.

Ważnym osiągnięciem Tomaszowej interpretacji aktu stwarzania jako „powoływania pierwszych relacji” jest ukazanie przyporządkowania każdego bytu do myśli i woli Stwórcy. Dzięki temu rozum ludzki spotyka się w bytach z zamysłem i wolą Stwórcy, które może odczytać. Relacja nie odnosi się do innej relacji, lecz jej treść jest rozpoznawana sama w sobie, a ściślej tam, gdzie została ona złożona; złożona zaś została w stworzonym bycie pod postacią jego racji wewnętrznych (materialnych i formalnych) i zewnętrznych (sprawczych i celowych), których poznanie stanowi podstawę rozumienia bytu, gdyż: „relacja nie odnosi się do innej relacji [...], lecz odnosi się sama do siebie, ponieważ w swej istocie jest relacją” („*relatio non refertur per aliam relationem [...] sed per seipsum refertur, quia essentialiter relatio est*”, tamże). Dlatego treść tej relacji może być odczytana i rozpoznana w bycie, i razem z bytem, gdyż tam właśnie się znajduje. Dzięki temu w wyjaśnianiu powstania świata unikamy postępowania w nieskończoność (*abire in infinitum*). Świat jawi się człowiekowi jako księga, w której Stwórca zapisał prawdę o naturze rzeczy i o Sobie.

**Konsekwencje poznawcze teorii „*creatio ex nihilo*”.** Dotarcie filozofii do prawdy o stworzeniu świata „*ex nihilo*” pociągnęło za sobą głębsze rozumienie całej rzeczywistości świata osób, zwierząt, roślin i rzeczy. Wszystko, co istnieje, tak w swej treści, jak i w naturze, jest pochodne od Stwórcy. Materia świata nie jest bezimiennym i obojętnym tworzywem świata, lecz, wraz z bytami, została powołana do istnienia. Dzięki temu możemy uświadamiać sobie, że zarówno cały świat, jak i poszczególne byty są racjonalne i celowe, gdyż niosą w sobie



zamysł i wolę Stwórcy. Zamysł ten i cel stanowi o naturze rzeczy. Świat realny nie jest czymś pozornym, czymś tylko postulowanym, jakimś cieniem „idei”, lecz jedynym realnym światem, w którym poszczególne jednostkowe byty realizują nakreślony im przez Stwórcę plan i cel.

Jedynie teoria „c. ex nihilo” (kreacjonizmu) wyjaśnia w sposób zasadny i ostateczny racjonalność i celowość świata. Odrzucając kreacjonizm stajemy wobec dylematu, jak wyjaśnić nie tylko fakt istnienia świata, lecz także racjonalność i celowość rzeczy; odrzucając kreacjonizm musimy przyjąć tezę o postulowaniu lub kreowaniu ich przez człowieka. Przyjęcie kreacjonizmu znosi ostatecznie twierdzenie o niepoznawalności i przypadkowości świata, postuluje przyjęcie prawdy, że w każdym bycie, wraz z powołaniem go do istnienia, zostały złożone przez Stwórcę myśl i cel. Cele więc, podobnie jak prawdy, dla poszczególnych rzeczy nie są ustalane, postulowane czy nadawane przez człowieka, lecz — będąc złożone w bytach przez Stwórcę — są inteligibilne i dla umysłu ludzkiego czytelne-racjonalne. Ich odczytanie pozwala odkryć sens rzeczy — ich prawdę i prawdę całej rzeczywistości — oraz zdeterminować ludzki rozum (*recta ratio*) i wolę (*recta voluntas*) do właściwego działania.

Powyższe racje wskazują, że wszelkie teorie przyrodniczo-kosmologiczne oraz semifilozoficzne, bazujące na metodach nauk przyrodniczo-matematycznych, odrzucając teorię „c. ex nihilo” (kreacjonizmu) na rzecz własnych teorii i hipotez, które traktują jako teorie o zasięgu powszechnym i metafizycznym, kryją w sobie błąd niekompetencji metodologicznej. Polega on na tym, że tezy dotyczące ostatecznych i powszechnych przyczyn powstania świata wygłaszają bezpodstawnie, ponieważ metody, którymi się posługują, pozwalają im na głoszenie tez dotyczących jedynie przyczyn najbliższych. Zwrócił na to uwagę Tomasz z Akwinu, dyskutując ze swymi poprzednikami problem powstawania rzeczy: „badanie tego rodzaju początku rzeczy nie należy do filozofa przyrody, lecz do metafizyka, który bada byt jako byt i to, w czym nie ma ruchu” (*C. G.*, II 37).

**Bibliografia:** É. Gilson, *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Str 1919, P 1965<sup>6</sup> (*Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Wwa 1960, 1998<sup>2</sup>); R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et saint Thomas ou l'idée de création [...]*, P 1931; E. L. Mascall, *He who Is. A Study in Traditional Theism*, Lo 1943; A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, P 1945; E. L. Mascall, *Existence and Analogy. A Sequel to „He who Is”*, NY 1949 (*Istnienie i analogia*, Wwa 1961); M. A. Krąpiec, *Aspekty filozoficzne teorii ewolucji*, Znak 12 (1960), 776–801; A. Koestler, *The Act of Creation*, Lo 1964; S. Adamczyk, *Zupełna zależność stworzenia od Stwórcy w nauce św. Tomasza z Akwinu*, RF 14 (1966) z. 1, 17–31; C. R. Hausman, *Understanding and the Act of Creation*, RMet 20 (1966–1967), 88–112; N. M. Häring, *Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer [...]*, w: *Platonismus in der Philosophie*, Da 1969, 161–267; K. Kłósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, ACr 1 (1969), 32–56; E. L. Mascall, *The Openness of Being. Natural Theology Today*, Lo 1971 (*Otwartość bytu*, Wwa 1988); L. Wciórka, *Spór między ewolucjonizmem a kreacjonizmem jako problem filozoficzny*, Poznańskie Studia Teologiczne 1 (1972), 279–296; M. Heller, *Początek świata*, Kr 1976; W. Board, *Creationists limit Scope of Evolution Case*, Science 211 (1981), 1331–1332; P. Kitcher, *Abusing Science. The Case against Creationism*, C 1982; S. Kowalczyk, *Chrześcijańska a marksistowska myśl o stworzeniu*, Communio 2 (1982) z. 4, 86–92; R. L. Numbers, *Creationism in 20<sup>th</sup> Century of America*, Science 218 (1982), 538–544; *Is God a Creationist? The Religious Case against Creation-Science*, NY 1983; K. Klosowski, *Wokół współczesnej problematyki kreacjonizmu*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański 28 (1984), 204–214; *Evolution and Creation*, Notre Dame 1985 (*Ewolucja i stworzenie*, Kr 1993<sup>2</sup> (Wstęp M. Heller)); O. Rossi, *La nozione di creazione in Anselmo d'Aosta*, Studia Pativina 32 (1985), 597–604; R. R. Vitali,

*Creativity, God and Creation*, *The Modern Schoolman* 62 (1985), 75–95; H. I. Brown, *Creationism and the Nature of Science*, *Creation/Evolution* 18 (1986) z. 6, 15–25; K. Klosowski, *Metodologiczne uwarunkowania kreacjonizmu naukowego*, *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 30 (1986) z. 10–12, 423–445; G. J. Booke, *Creation in the Biblical Tradition*, *Zygon* 22 (1987) z. 2, 227–248; A. Hyman, *Maimonides on Creation and Emanation*, w: *Studies in Medieval Philosophy*, Wa 1987, 45–61; Reale I–IV; J. M. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Wwa 1988; J. Domański, „Stworzenie z niczego”. Kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia, *RF* 37–38 (1989–1990) z. 1, 31–41; T. M. Berra, *Evolution and the Myth of Creationism*, Stanford 1990; K. Klosowski, *Między ewolucją a kreacją*, Wwa 1994; A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, w: *Filozofia. Wzloty i upadki*, Lb 1998, 59–85; A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lb 1999.

*Andrzej Maryniarczyk*