

Stanisław Buda

Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Targu

Akt Stwórczy

Spróbujmy sproblematyzować, czyli uczynić przedmiotem filozoficznego zapytania, sam akt Stwórczy, starając się nie ulegać sugestiom teologicznym ani nie przyjmować zbyt pochopnie rozstrzygnięć z obszaru filozofii Boga¹. Nie należy mieć przy tym złudzeń co możliwości wyjścia poza rozważania o sensowności tegoż zapytania. Akt Stwórczy nie jest nam bowiem w żaden sposób dany ani zadany². Możemy natomiast zadać go sobie sami, pytając np. o minimalne warunki, jakie musi spełniać filozoficzna koncepcja, aby koniecznego jej dopełnienia należało upatrywać właśnie w tak czy inaczej rozumianym „akcie Stwórczym”. Nie należy od razu przesądzać, iż koncepcje wymagające tej kategorii są bardziej zasadne, niż koncepcje obywatujące się bez niej. Nie należy też z góry zakładać, że kategoria ta ma w ogóle jakiś filozoficzny sens, czyli że wytrzymuje odpowiednio szeroką i gruntowną filozoficzną krytykę. Zapewne zależy to w dużej mierze od presupozycji, na których budujemy filozoficzne rozumienie aktu Stwórczego. Zaczniemy przeto od naszych intuicji w tym względzie, starając się wydobyć te stosunkowo

¹ Dominuje jednak przekonanie, z którego wynika iluzoryczność takiego podejścia. Uważa się zazwyczaj, że podejmując rozważania na temat aktu Stwórczego, od początku sytuujemy się wobec pewnej idei religijnej. Luis Dupré: „Stworzenie jest wyłącznie pojęciem religijnym, które weszło do filozofii poprzez wiarę i które znika, skoro tylko filozofia zostaje pozbawiona korzeni religijnych. Może się ona doskonale obejść bez tego pojęcia [...]” (L. Dupré, *Inny wymiar*, przeł. S. Lewandowska, Znak, Kraków 1991, s. 287). Bardziej wyważone zdanie na ten temat prezentuje np. Władysław Stróżewski: „Sam problem *creatio ex nihilo*, choć historycznie inspirowany przez religię [...], należy w takim samym stopniu do teologii, co i do filozofii, w szczególności do metafizyki” (W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, PWM, Kraków 1983, s. 55).

² Poprzestawaniu na filozoficznych rozważaniach dotyczących sensowności pewnych idei sprzeciwia się mocno np. Zofia J. Zdybicka USJK. W książce o charakterystycznym tytule: *Bóg czy sacrum?* broni ona dociekań dotyczących tego, co takie idee jak „Bóg” realnie reprezentują. Tzw. filozofii idei przeciwstawia realistyczną filozofię bytu stawiającą sobie za cel poznanie prawdy (Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007).

najbardziej elementarne, najmniej uwikłane w inne filozoficzne rozstrzygnięcia, oraz mając na uwadze ich wzajemną koherencję.

Założenia

Po pierwsze, akt Stwórczy, jak każdy akt, konstytuuje swój przedmiot. Przedmiot pojmujemy jako skorelowaną z aktem jego bezpośrednią intencję, czyli to, co akt czyni, co konstytuuje (łac. *agere, actum* – ‘czynić’). Akt nie odnosi się więc do zastanego przedmiotu, lecz powołuje nowy przedmiot. Przedmiot aktu Stwórczego określa się jako *r z e c z y w i s t o ś ć*. Zazwyczaj pojmujemy ją jako konkretną, choć niemożliwą do wyeksplikowania całość, w której uczestniczy wszystko, co istnieje, co istniało i co będzie istniało; należy dodać, że całość ta nie posiada ani źródła, ani racji swojego istnienia w niczym pośród tego, co istnieje. W ramach tej całości zachodzi urzeczywistnianie się konkretnych bytów, ale i ją samą trzeba pojmować jako urzeczywistnioną. Rzeczywistość możemy jednak rozumieć bardziej abstrakcyjnie: albo jako *i n d y w i d u a l n e i s t n i e n i e* wspomnianej całości, albo jako ową *c a ł o ś ć j a k o t a k ą* (pomijając jej konkretność), albo nawet jako *i s t n i e n i e s a m o* (urzeczywistnianie się jako takie). Czy takie sposoby pojmowania rzeczywistości nie wykraczają już poza nasze intuicje? Zazwyczaj odróżnia się przecież istnienie rzeczywistości od niej samej. Jej istnienie związane jest zaś ściśle (jeśli wręcz nie utożsamiane) z aktem Stwórczym, który polegałby na powoływaniu jej do istnienia, obdarzaniu istnieniem, urzeczywistnianiu. Jednakże akt Stwórczy posiada jeszcze głębszy wymiar: decyduje on wszak nie tylko o zaistnieniu (czegoś konkretnego), lecz nade wszystko o istnieniu (czegokolwiek). Ten jego wymiar nie polega na urzeczywistnianiu (trudno byłoby mówić o urzeczywistnieniu urzeczywistniania się jako takiego), lecz poprzedza je. Dalej będziemy się koncentrować na tym ostatnim, najgłębszym wymiarze intencji aktu Stwórczego. W związku z tym, nasze pojmowanie rzeczywistości również musi sięgać istnienia samego (jako najgłębszego wymiaru rozumienia rzeczywistości). Gdyby się ograniczyć do urzeczywistniającej się całości (ewentualnie abstrahując od jej konkretności), bądź nawet tylko do jej indywidualnego istnienia, wówczas można by sobie wyobrazić nieskończenie wiele aktów Stwórczych i odpowiadających im rzeczywistości.

Po drugie, akt Stwórczy posiada swój podmiot – *S t w ó r c ę*. To ze względu na Niego zadajemy sobie pytanie: dlaczego istnieje cokolwiek (aniżeli raczej nic)?, dlaczego cokolwiek się urzeczywistnia? dlaczego w ogóle zachodzi urzeczywistnianie się? Decydując o (niekoniecznym) istnieniu samym, Stwórca nie waży racji za i przeciw, ale sam przesądza o tych racjach. Przełamuje w każdym razie *n i e k o n i e c z n o ś ć* istnienia samego, która jest najradykałniej pojmowaną *n i c o ś c i ą*. Nicość nie może być rozumiana jako zaprzeczenie bycia samego (nie-bycie samo), czyli jako poprzedzający je (i mogący je zastąpić) człon al-

ternatywy rozłącznej. Jest natomiast czymś, co do niego w sposób nieusuwalny przynależy. Akt Stwórczy nie pozbawia istnienia owej niekonieczności, nie czyni je koniecznym. Utwierdza je natomiast jako obdarzone sensem, a więc wartościowe i powinne, utwierdzając jednocześnie sensowność, czyli wartościowość i powinność jako takie. Nicość nie oznacza więc braku owego utwierdzenia, lecz jego niekonieczność. Ze względu na samo istnienie, utwierdzenie to jest jednak konieczne. Innymi słowy, istnienie samo jest możliwe tylko jako w ten sposób utwierdzone. W ten sposób akt Stwórczy poprzedza zarówno istnienie, jak i nicość. Stwórca jest więc podmiotem, ale nie można przypisać mu istnienia (ani nicości). Nie stosują się też do niego takie określenie, jak „byt”, „czyste istnienie”, czy „byt tożsamy z własnym istnieniem”.

Po trzecie, tak jak przedmiot aktu Stwórczego, również on sam nie ma charakteru ani przypadkowego, ani koniecznego. Jest w każdym razie aktem wolnym. Znaczy to, że nie wynika z natury Stwórcy. Powołuje rzeczywistość w sposób niekonieczny, co jednak nie oznacza jego przypadkowości, bowiem posiada swoje źródło i rację, które muszą znajdować się w samym Stwórcy. Jednakże tak jak istnienie nie jest niczym dodanym do istniejącego, tak akt Stwórczy nie przydaje niczego Stwórcy. W tym sensie nie jest on aktem interesownym, instrumentalnym. W innym jednak sensie akt ten jest w najwyższym stopniu interesowny: skoro przesądza o wartości rzeczywistości, jest ona dla Stwórcy wartością (która jednak w żaden sposób nie wpływa na wartość jego samego). Aktem Stwórczym nawiązuje On pomiędzy sobą i stworzeniem więź, która polega przede wszystkim na wzięciu odpowiedzialności wobec stworzenia za to, że w ogóle jest i za to, czym ono jest.

Po czwarte, możliwy jest tylko jeden jedyny Stwórca, którego musimy utożsamiać z Absolutem. Tylko bowiem Absolut bezwzględnie jest: bez względu na to, czy stwarza, czy nie. I tylko on jest bezwzględny, czyli nie odnosząc się do niczego poza sobą i poza tym, co od niego ewentualnie pochodzi. Stwórca jest Absolutem, aczkolwiek podmiotowość Absolutu nie wyczerpuje się w akcie Stwórczym. Wskazuje na to intuicja o przesądzanych przezeń racjach poprzedzających sam ów akt.

Po piąte, ani z perspektywy rzeczywistości, ani z perspektywy Stwórcy akt Stwórczy nie ma początku ani końca. W ogóle nie posiada rozciągłości czasowej, trwania. Trwanie przysługuje tylko poszczególnym bytom, nie przysługuje natomiast samej rzeczywistości w żadnym z wymiarów jej rozumienia. Zakładamy tu integralność poszczególnych wymiarów rozumienia aktu Stwórczego i odpowiadającą mu integralność poszczególnych wymiarów rozumienia jego przedmiotu – rzeczywistości. Akt Stwórczy powołuje rzeczywistość jednocześnie w czterech jej wymiarach: jako istnienie samo; jako indywidualne istnienie całości, w której uczestniczy wszystko, co istnieje; jako ową całość jako taką; jako ową całość wziętą w jej indywidualności. Rzeczywistość nie ma początku, bo przełamujący jej niekonieczność akt Stwórczy nie przełamuje niczego, co by ją poprzedzało. Nie

ma też kresu, bo oznaczałoby to cofnięcie aktu Stwórczego (całkowite wycofanie się przez Stwórcę z dokonanego aktu), co wymagałoby kolejnego aktu dokonanego przez ten sam podmiot. Akt ten nie mógłby być po prostu odwrotnością aktu przełamującego niekonieczność istnienia samego; musiałyby on bowiem polegać na przełamaniu samego aktu Stwórczego, co nie wydaje się mieć żadnego sensu.

I wreszcie kwestia najbardziej fundamentalna: dlaczego właściwie zakładamy, że zaistnienie czegokolwiek nie jest możliwe bez źródła i racji, bez aktu Stwórczego, bez sensu, bez Stwórcy? Dlaczego nie uznać po prostu, że to istnieniu samemu przysługuje bezwzględność i konieczność absolutna, tzn. że wyczerpuje ono wszystkie właściwości Absolutu? Otóż nasze intuicje dotyczą rzeczywistości jako niekoniecznej i zarazem nieprzypadkowej, co oznacza, że jest ona sensowna (wartościowa), i że żaden z wyróżnianych przez nas wymiarów jej rozumienia nie jest ze względu na pozostałe przypadkowy (i nie utożsamiają się one wzajemnie). Gdyby istnienie samo miało posiadać status absolutny, wyróżnianie innych wymiarów rozumienia rzeczywistości traciłoby sens. Zakwestionowana zostałaby też sama kategoria „rzeczywistość”. Pojęcie rzeczywistości wymaga bowiem integralnie powiązanych ze sobą dwóch zasadniczych momentów: urzeczywistniania się i urzeczywistniającego się. Nie może być więc tak, że w akcie Stwórczym chodzi o istnienie samo, nie zaś o to, co się urzeczywistnia; nie może też być tak, że z perspektywy urzeczywistniającego się istnienie jest czystym, nieposiadającym żadnego znaczenia aktem. Istnienie musi być w jakiś sposób podporządkowane istniejącemu, zaś istniejące – istnieniu. Absolutność istnienia wykluczałaby samodzielną istniejącego, które traciłoby swoją tożsamość, okazując się cieniem lub czystą iluzją. Cokolwiek się urzeczywistnia byłoby konieczne ze względu na istnienie samo, a przypadkowe ze względu na siebie wzajemnie³.

Rezygnując jednak z wielowymiarowego rozumienia rzeczywistości, a nawet z samej kategorii „rzeczywistość”, i próbując ukonstytuować absolutne w swym charakterze urzeczywistnianie się jako takie (istnienie samo), należałoby je traktować jako czyste dokonywanie się, czysty akt. Czy taka kategoria ma sens? Na czym mogłoby polegać takie czyste dokonywanie się? Czy musiałyby posiadać swój podmiot i przedmiot? Jak się wydaje, najpełniejszymi systemowo próbami ugruntowania czystego aktu były neopłatońskie spekulacje wykorzystujące model emanacyjny⁴. Zamiast podmiotu mamy w nich do czynienia ze źródłem,

³ Dla rozjaśnienia tej intuicji posłużmy się analogią, w której urzeczywistnianiu się odpowiadałaby twórczość artystyczna, zaś urzeczywistniająca się – dzieła sztuki. Gdyby uznać, że liczy się tylko sama, odgórnie i sztywno zdefiniowana aktywność artystyczna, wówczas każdy jej przejaw, każdy jej wytwór, trzeba by uznać za równie konieczny i równie wartościowy, jak wszystkie pozostałe. Jego treść sprowadzałaby się do jego funkcji, ta zaś polegałaby na uskutecznianiu twórczości artystycznej jako takiej. Jego artystyczna indywidualność byłaby zupełnie bez znaczenia, bo też nie znaczyłyby nic pośród innych dzieł; byłby tylko odgórnie, jako dzieło, „naznaczony”.

⁴ Dla porządku trzeba by w tym miejscu przedyskutować tak różne koncepcje, jak: Heraklita, Bergsona, filozofów procesu, Heideggera czy Derridy. Na przykład obaj ostatni, chociaż pojmują jako instancję pierwotną czyste urzeczywistnianie się, to jednak w ich przekonaniu, nie ma ono charakteru prawdziwie absolutnego (jest pierwotne wyłącznie w sensie negatywnym).

z absolutnym źródłem, z Absolutem-źródłem. Bycie źródłem stanowi nieodłączną właściwość Absolutu, emanacja nie ma więc żadnych racji. Zamiast przedmiotu, mamy zaś do czynienia z rozlewającym się emanatem, który nie wykazuje żadnej wewnętrznej spójności (różnicuje i porządkuje go jedynie stopień zapośredniczenia względem praźródła). Czy można tu jeszcze mówić o akcie? Akt przesądza zazwyczaj o czymś, co było (tylko) możliwe, a więc urzeczywistnia je; jeśli tedy nie ma różnych możliwości, nie może być aktu. Czy jednak akt może się sytuować przed możliwościami? Czy może stanowić (w szczególności, te najpierwotniejsze) możliwości, tzn. stanowić możność, umożliwiać? Umożliwiać – znaczy zazwyczaj: rozbijać jedność, wprowadzać zróżnicowanie, otwierać rozmaite możliwości, dawać wybór. Wówczas, w punkcie wyjścia, zakładana jest jakaś jedność. Absolutną emanację pojmowano właśnie jako postępujące, bezwiedne różnicowanie się, niedotykające jednak bezpośrednio samej prajedni i zarazem praźródła owego różnicowania się. Czy takie zróżnicowanie otwiera jakieś możliwości? Owszem, ale żadna z nich nie jest bardziej wartościowa od innych, ponieważ cały ów proces różnicowania nie posiada racji; są to więc możliwości pozorne. Natomiast posiadający swój podmiot (Stwórcę) akt Stwórczy umożliwia realne, aksjologiczne zróżnicowanie⁵. Czyni to niejako w dwóch wymiarach. Po pierwsze, stawiając człowieka (jako wolny podmiot) wobec problemu racji samego zamysłu Stwórczego jako takiego. Po wtóre, stawiając go wobec problemu racji stworzenia jego samego (wraz z całą jego rzeczywistością). Próba intelektualnego i praktycznego ustosunkowania się do tych, niewątpliwie dopełniających się, problemów stanowi dla wolnego podmiotu nieskończone aksjologiczne wyzwanie.

Trudności

Zatrzymajmy się przy wybranych wątkach związanych z zarysowanym pojmowaniem aktu Stwórczego. Zacznijmy od kwestii nicości. Powiedzieliśmy, że jej najradykałniejszym znaczeniem jest niekonieczność istnienia samego. Nie da się jej natomiast rozumieć jako jego zaprzeczenia (jako nie-bycia samego). Dlaczego? Odrzucając alternatywność nie-istnienia samego, wykluczamy jego zdroworozsądkowe pojmowanie jako możności w stosunku do istnienia samego. O wszelkiej możności rozstrzyga bowiem akt Stwórczy. Sam Absolut nie może stać wobec alternatywy: nie stwarzać albo stwarzać. Pierwsza z tych opcji oznaczałaby akceptację poprzedzającego istnienie stanu faktycznego, stanu nie-istnienia, braku

⁵ Dwa przeciwstawne modele stawania się przypisuje Claude Tresmontant z jednej strony myśleniu starożytnych Greków, z drugiej – Hebrajczyków: „Stawanie się greckie i stawanie się hebrajskie – to dwa przeciwne znaki, rozchodzące się w przeciwnych kierunkach; jeden ewokuje degradację, przemijanie, zstępowanie, upadek, wszystko odchodzi i niszczy się; drugi – wstępowanie i zdobywanie, wszystko stwarza się. Platońskie i neoplatonickie stawanie się przedstawia rozpraszanie się Jednego, utratę. [...] Biblijne stawanie się objawia płodność i dobroć Stwórcy. [...] Czas biblijny odmierza to dzieło rodzenia, powszechnego dojrzewania [...]” (C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, przeł. M. Tarnowska, Zak, Kraków 1996, s. 46).

istnienia. Byłby to stan pierwotny, względem którego Absolut *mu s i a ł b y* się ustosunkować, akceptując go (pozostając wobec niego bierny) bądź nie⁶. Takie ujęcie kłóci się jednak z naszym pojmowaniem Absolutu (który niczego nie musi, i który nie sytuuje się wobec niczego, a zwłaszcza wobec braku czegoś)⁷. Kłóci się również z naszym pojmowaniem nie-istnienia jako współkonstituującego istnienie lub konstytuowanego przez nas w sposób wtórny względem tego, co zaistniało lub może zaistnieć⁸. Stwierdziliśmy niemożliwość „cofnięcia” aktu Stwórczego. Zauważmy też, że nic nie jest w stanie unicestwić konkretnego bytu w ten sposób, aby dokładnie w jego miejscu ziała absolutna, niezrelatywizowana pustka. Analogicznie – nic nie jest w stanie powołać w ten sposób czegoś absolutnie nowego. Ale nie jest również tak, że miejsce czegoś przestającego istnieć zostaje natychmiast wypełnione przez zawierające się w nim, otaczające go do tej pory byty; analogicznie, nie jest tak, że nowy byt powstaje w miejscu rozsunęcia się przylegających dotychczas do siebie szczelnie bytów. Owszem, cokolwiek przestaje istnieć, pozostawia po sobie niemożliwą do wypełnienia bytową wyrwę, ale wpisuje się ona w strukturę i historię świata. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w związku z zaistnieniem czegoś. Zdarzenie to nie polega bynajmniej na zapełnieniu przezeń jakiejś bytowej pustki. Wszystko to świadczy o integralności, spójności i ciągłości świata, a więc niemożliwości powstawania w nim szczelin, które chciałoby się określić jako obszary czystej nicości.

Od niekonieczności jako współkonstituującej rzeczywistość należy odróżniać niekonieczność aktu Stwórczego. Powiedzieliśmy, że aczkolwiek nie wynika on koniecznie z natury Stwórcy, to jednak jego źródło i racja muszą się znajdować w samym Stwórcy. Znaczy to, że akt ten nie jest warunkowany zewnątrz, lecz wewnątrz. „Każdemu światu stworzonemu – nawet »najlepszemu z możli-

⁶ Por. np. koncepcję nicości rozwijaną przez André Nehera.

⁷ Por. C. Tresmontant, „Cechą myśli hebrajskiej w zestawieniu z filozofią grecką i zachodnią jest to, że nie dążyły jej negatywne idee nicości i nieladu. Nie prześladowa jej myśl o pierwotnej nicości, która istniałaby »z prawa« i którą trzeba by przezwyciężyć. [...] W hebrajskim nie ma idei, że »mogłoby nie być niczego« i że byt jest zwycięstwem nad nicością, że nicość w sumie poprzedza ontologicznie byt [...]” (C. Tresmontant, *op. cit.*, s. 70). Na temat koncepcji *creatio ex nihilo* por. np. W. Stróżewski, *op. cit.*, s. 54-76; J. Domański, *Stworzenie z niczego. Kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia*, „Roczniki Filozoficzne” nr 37-38 (1989-1990), s. 31-41; A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki. XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL 3-6 marca 1997*, RW KUL, Lublin 1998, s. 60-70.

⁸ Władysław Stróżewski proponuje następujące rozróżnienie: „Niebyt, jako pojęcie relatywne, jest wynikiem stwierdzenia różnicy między tak czy inaczej określonym bytem a tym, co tym właśnie bytem nie jest; nicość natomiast jest takim *n i c z y m*, które jest rezultatem przekreślającej funkcji negacji odniesionej do wszelkiej egzystencji” (W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 388). Tak rozumianą nicość pojmujemy tu właśnie jako współkonstituującą istnienie samo (w podobnym kierunku zmierzają koncepcje M. Heideggera czy J. P. Sartre’a). W innym znaczeniu nicość może być odnoszona do transcendensu, dla zaznaczenia, iż nie jest on bytem. Pomijając już apofatyczny nurt w filozofii Boga, przywołajmy tu np. B. Weltego, który twierdzi, że nicość – chociaż doświadczana w ścisłym związku z istnieniem – jest jednak od niego czymś innym; ma charakter nieskończony i bezwarunkowy, „jest jedyną realnością, której moc rzeczywiście przewyższa [...] wszelkie istnienie i jego moc”. Filozof nie przyjmuje jednak czysto negatywnie jej rozumienie, które, wedle niego, przekreślałoby wszelki sens; postuluje natomiast nicość pozytywną, która „nadaje wszystkiemu sens i strzeże wszelkiego sensu”. Tak rozumianą nicość wiąże z pojęciem Boga (B. Welte, *Filozofia religii*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 1996, s. 56-78).

wych« – brakuje wewnętrznej konieczności” – powie Luis Dupré⁹. Biblijnemu wyobrażeniu stwarzania „obca jest każda myśl o presji ze strony zewnętrznej lub wewnętrznej konieczności. [...] [Stwórca] czyni to na mocy wolnej decyzji i suwerennego uzewnętrznienia swego wewnętrznego słowa czy upodobania swego serca” – dopowiada Alexandre Ganoczy¹⁰. Jak wobec tego rozumieć stwórczą wolność? Na czym polegałoby jej wewnętrzne uwarunkowanie? Należy tu wykluczyć wszelkie wewnętrzne ograniczenie suwerenności Stwórcy, które mogłoby być sygnowane terminem „powód”. Takie działanie musiałyby być ukierunkowane na czynienie swego wnętrza lepszym, co kłóciłoby się z naszym rozumieniem Absolutu jako niezrelatywizowanego względem niczego innego oraz wartościowości jako pochodnej aktu Stwórczego. Sytuację tę François Varillon oddaje prostym zdaniem: „Bóg wystarcza sobie samemu całkowicie”¹¹.

Akt Stwórczy a natura Stwórcy

W jaki jednak sposób akt Stwórczy zakorzeniony jest w naturze Absolutu? Gdyby próbować uprościć sobie zadanie, przechodząc od razu do odpowiedzi na pytanie o zakorzenienie tego aktu w naturze Stwórcy, można – jak to robi Varillon – powołać się w tym kontekście na ideę Bożej miłości i towarzyszącą jej nieodłącznie ideę Bożej pokory:

[...] pokora jest wyrazem najwyższej wartości [...]. Gdy ktoś mniejszy składa hołd większemu, nie świadczy to o jakiejś wyjątkowej szlachetności wewnętrznej. Gdy jednak ktoś większy skłania się „ze czcią” przed mniejszym, mamy wówczas do czynienia z pełnią miłości wolnej i potężnej. [...] Znane jest powiedzenie [...]: „poddąć się czemuś najmniejszemu, jest rzeczą boską”. [...] właśnie poddanie się czemuś najmniejszemu stanowi wielkość, której nic nie zdoła ograniczyć. [...] Pokora jest najbardziej zasadniczym aspektem miłości. [...] jeżeli Bóg jest Miłością, Jego pełnia doskonałości nie polega na zamknięciu, lecz na inicjatywie. [...] Bóg usuwa się w cień nie chcąc być wszystkim. To wyrzeczenie się jest samym Jego bytem, nie zaś epizodem. [...] Dzięki tej pokorze istoty stworzone mogą istnieć w sobie i przez siebie. Ściślej mówiąc, Bóg je „daje” im samym. To znaczy oddaje się całkowicie, chcąc, aby były inne, a nie stanowiły Jego przedłużenia¹².

Rzeczywiście, motyw boskości, a w szczególności miłości i pokory mogą odgrywać w charakterystyce aktu Stwórczego istotną rolę. Czy jednak spekulacja odnośnie do warunków możliwości aktu Stwórczego musi się kończyć utożsamieniem natury jego podmiotu z naturą Absolutu? Jeśli tak, to powstaje m.in. pytanie o wolność aktu Stwórczego. Przy przyjęciu założenia, że istotą Stwórcy jest miłość, i godząc się na takie jej pojmowanie, jakie proponuje Varillon, akt Stwórczy jawi

⁹ L. Dupré, *op. cit.*, s. 294.

¹⁰ A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórca*, przeł. P. Pachciarek, Pax, Kraków 1982, s. 116.

¹¹ F. Varillon, *Pokora Boga*, przeł. Ks. M. Figarski, Editions du Dialogue, Paris 1982, s. 105.

¹² *Ibidem*, s. 56-108.

się jako naturalna konsekwencja tych założeń. Autor stara się uniknąć tego zarzutu, twierdząc, iż wynika on z pewnego typu wyobrażeń o Bogu,

[...] a mianowicie, że podlega ciężarowi miłości z taką samą koniecznością, z jaką podlegałyby ciężarowi nienawiści, gdyby Jego naturą była nienawiść. W ostateczności upodabnia się miłość Bożą do niepoohamowanej siły biologicznej. [...] Nie będę utrzymywał, że ponad miłością jest wolność, którą można by porównać [...] do „studni bez dna”. Obraz ten zdaje się sugerować, że ciemna otchłań poprzedza logiczne pojawienie się Boga jako decyzji miłości. Skłonny jestem raczej myśleć, że decyzja miłości, jaką jest sam Bóg, jest dnem, a raczej pierwotnym bezdnem¹³.

W podobnym duchu argumentował m.in. św. Tomasz. Krytykując pogląd, iż Bóg działa z konieczności swej natury (ów necesytyzm oznaczałoby, że jest On zdeterminowany tylko do określonego działania) stwierdza, że zakładałoby to, że albo nie ma On rozumu i woli, albo w swym korzystaniu z nich jest uzależniony od innego podmiotu. Ponieważ Bóg sam wyznacza sobie cele swojego działania, oba wspomniane założenia trzeba odrzucić. Wprawdzie

Celem [...] Bożej woli jest dobroć, której nie może nie chcieć. Lecz do tego celu stworzenia nie są współmierne w taki sposób, iż bez nich nie mogłyby objawić się dobroć Boża, tak jak to Bóg zamierzył poprzez stworzenia. Jak bowiem Boża dobroć przejawia się przez rzeczy, które teraz istnieją, oraz przez obecny porządek rzeczy, tak może objawić się poprzez inne stworzenia i inaczej uporządkowane¹⁴.

Te same racje (dobroć i mądrość) usprawiedliwiałyby więc również inne działania Stwórcy. Gdyby uczynił coś zgoła innego – wtedy właśnie to (a nie to, co uczynił) byłoby dobre, a nawet najlepsze.

To, co Bóg czyni, jest najlepsze przez odniesienie do Bożej dobroci. Dlatego gdyby coś innego przyporządkować Bożej dobroci według porządku Jego mądrości, byłoby to najlepsze¹⁵.

Mamy więc do czynienia z brakiem jednoznacznego związku pomiędzy racją zamysłu Stwórczego i konkretnym jego kształtem¹⁶. Powstaje jednak pytanie, czy jeszcze luźniejszy związek nie zachodzi pomiędzy Bożą dobrocią i samym zamysłem Stwórczym jako takim, tzn. czy Boża dobroć musi w ogóle przejawiać się aktem Stwórczym. Jeśli założyć, jak św. Tomasz, że racje i cele działania stwórczego nie wykraczają poza jego podmiot, i że to on sam decyduje zarówno o nich,

¹³ *Ibidem*, s. 117.

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I, red. M. Olszewski, M. Paluch OP, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty – Warszawa 2008, s. 149 (1, 5).

¹⁵ *Ibidem*, s. 157 (1, 5, ad 15). Jeśli zestawić dwa możliwe dla Boga porządki stworzenia, wówczas mogłyby się okazać, że z perspektywy jednego drugi z nich nie jest dobry czy sprawiedliwy: „To, co Bóg uczynił, jest sprawiedliwe w akcie, a nie w możliwości: może bowiem uczynić coś, co teraz – ponieważ nie istnieje – nie jest sprawiedliwe. Jednak gdyby to uczynił, byłoby sprawiedliwe” (*ibidem*, s. 153; 1, 5, ad 7).

¹⁶ Por. scholastyczne rozróżnienie pomiędzy absolutną mocą Boga (*potentia absoluta*) oraz Jego uporządkowaną mocą (*potentia ordinata*). „Moc absolutna obejmuje swoim zasięgiem obszar wszystkich możliwości, z których Bóg mógł wybierać. Moc uporządkowana, to natomiast te rzeczy, które Bóg faktycznie wybrał. [...] [Odróżnienie to] stało się narzędziem teologiczno-filozoficznym, którego celem było przede wszystkim zagwarantowanie wolności samego Boga tak, aby mógł On wybierać z obszaru niezrealizowanych możliwości” (S. Judycki, *Wszechmoc i istnienie*, „Diametros” nr 21, wrzesień 2009, s. 35).

jak i o podporządkowanych im działaniach, wówczas Stworzenie nie wydaje się czymś koniecznym. Uznając, że jedną z tych racji jest Boża dobroć, nie musimy wyciągać wniosku, że jest ona współmierna względem dobroci stworzenia – tak jeśli chodzi o jego kształt, jak i o sam akt Stwórczy.

Należy utrzymywać bez jakichkolwiek wątpliwości, że Bóg powołał stworzenia do istnienia przez wolny wybór swojej woli bez żadnej naturalnej konieczności¹⁷.

Na przykład na sugestię, że:

[...] istniejemy, ponieważ Bóg jest dobry i w ten sposób dobroć Boga wydaje się przyczyną stwarzania. Dobroć zaś jest naturalną dla Boga [...]¹⁸,

św. Tomasz odpowiada i wyjaśnia:

Dobro jest właściwym przedmiotem woli. Dlatego dobroć Boga, jako przez Niego chciana i kochana, jest przyczyną stworzeń za pośrednictwem woli¹⁹. Celem ostatecznym nie jest udzielanie dobroci, ale sama boska dobroć. Miłość tejże dobroci sprawia, że Bóg chce jej udzielać²⁰.

Jak się wydaje, rozważając warunki możliwości aktu Stwórczego, trudno wykroczyć poza tego typu konkluzje, sytuujące owe możliwości w samej naturze Absolutu. Zazwyczaj przyjmuje się przy tym, że:

- 1) stworzenie nie może ani wywodzić się z Absolutu, ani stanowić jego części;
- 2) stworzenie nie może w żaden sposób oddziaływać na Absolut.

Wnioskuje się, że:

- 1) intencja aktu Stwórczego musi być tożsama z dobrem stworzenia;
- 2) akt Stwórczy musi być bezwzględnie dobry;
- 3) Stwórca musi być bezwzględnie dobry;
- 4) Stwórca musi być Absolutem.

Dalej:

- 1) intencje świadomego i wolnego stworzenia – sprowadzające się do jego dobra – powinny być w ostateczności zbieżne z intencją Stwórczą (dotyczącą samego aktu oraz jego charakteru);
- 2) poczucie sensowności własnego istnienia uwarunkowane jest przez świadomość bycia stworzonym i świadomość zbieżności własnych intencji z intencją Stwórczą.

Konkludując:

- 1) postuluje się obustronny, miłosny charakter relacji: Stwórca – stworzenie;
- 2) postuluje się tożsamość Absolutu z Bogiem.

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. II, z. 2, red. M. Olszewski, M. Paluch OP, A. Dumala, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty – Warszawa: 2009, s. 441 (3, 15).

¹⁸ *Ibidem*, s. 435 (3, 15).

¹⁹ *Ibidem*, s. 449 (3, 15, ad 5).

²⁰ *Ibidem*, s. 451 (3, 15, ad 14).

Krótko: warunkiem możliwości aktu Stwórczego (który musi mieć charakter miłosnego daru) jest Absolut utożsamiający się z Bogiem. I na odwrót: Absolut musi być pojmowany jako potencjalnie Stwórczy, tzn. jako podmiot zdolny do dokonania aktu Stwórczego.

Klasyczny przykład takiego podejścia w spekulacji dotyczącej Absolutu znajdujemy u św. Tomasza. Istotne wydają się tu jego twierdzenia o konieczności partycypacji wszystkiego, co istnieje w Tym, który istnieje z mocy swojej istoty:

[...] wszystko, co posiada coś przez uczestnictwo, zwraca się ku temu, co posiada to z istoty, jako ku zasadzie i przyczynie. [...] Bóg jest samym swoim istnieniem, a więc z Jego istoty przysługuje Mu istnienie, wszystkim innym zaś [bytom] przysługuje ono przez uczestnictwo: albowiem istnienie nie jest istotą żadnego innego bytu, gdyż istnienie absolutne i z istoty swej samoistne może być tylko jedno [...]²¹.

Główną intuicją, jaka wydaje się stać za powyższym rozwiązaniem, jest oczywista skądinąd myśl, że początek udzielania sytuuje się w pierwszym udzielającym, czyli tym, który ani mocy udzielania, ani tego, co może być udzielane, nie otrzymał skądinąd. Jeśli tedy weźmiemy pod uwagę akt istnienia, każdy z bytów otrzymuje go od innego bytu, uczestnicząc tym samym w jego istnieniu. Wszelako musi istnieć taki byt, który (1) istniejąc z własnej mocy i (2) posiadając moc udzielania istnienia (3) sprawił, że istnieją wszelkie inne byty. O takim bycie pomyślelibyśmy zrazu, że do jego istoty przynależy moment, który można by nazwać *m o c ą i s t n i e n i a s a m e g o*. Św. Tomasz twierdzi jednak, że „Bóg jest samym swoim istnieniem”, że „w Bogu istota jest tym samym, co istnienie”. Jego najważniejszy argument z *Summa theologiae* można streścić następująco: Bóg jest swoją istotą; Bóg musi być przez swoją istotę; *ergo* – Bóg jest swoim istnieniem²². Skoro już godzimy się na to, że w istocie Boga tkwi istnienie, to Bóg jest z istoty, czyli jest On w istocie istnieniem. Trzymając się naszego języka, logikę rozumowania Akwinaty możemy streścić następująco: Żaden z momentów Bożej istoty nie jest ze względu na pozostałe przypadkowy. Wszystkie one stanowią tak doskonałą jedność, że w tym jednym jedynym wypadku można wręcz mówić o niezłożoności. Pośród tych momentów moment istnienia dzierży jednak swoisty prymat: to on decyduje o jedności całej niezłożonej istoty i on decyduje o jej istnieniu (a więc, wtórnie, o aktualności każdego z pozostałych jej momentów). Mówiąc tedy o Bogu, prawidłowo powiemy, że akt istnienia jest Nim samym, nieprawidłowo zaś – że jest w Nim.

²¹ *Streszczenie teologii*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij OP, W drodze, Poznań 1984, s. 30. Zob. też: *Summa theologiae*, I, 44, 1c.

²² Zob. *Summa theologiae*, I, 2, 4.

W kierunku rozstrzygnięć

Czy jednak odnośnie do Absolutu musi obowiązywać zasada, że aby coś dać, trzeba to samemu mieć, zaś absolutnie pierwotny darczyńca musi to coś posiadać ze swej istoty? Jean-Luc Marion pisze:

Bóg [pisownia z przekreśleniem na krzyż] daje bycie bytom jedynie dlatego, że poprzedza nie tylko te byty, lecz także ofiarowany im dar – bycie. Toteż pierwszeństwo bycia przed bytami samo wskazuje na pierwszeństwo daru przed byciem, i w końcu tego, który ofiarowuje dar, przed byciem. To do niego, do Koniecznego Warunku, „należy bycie, lecz on nie należy do bycia; w nim znajduje się bycie, lecz on nie znajduje się w byciu; on podtrzymuje bycie, lecz bycie jego nie podtrzymuje” [cyt. z Pseudo-Dionizego, *O imionach Bożych*]²³.

Przyjąwszy, jak to zrobiliśmy na początku, że akt Stwórczy powołuje w pierwszej kolejności istnienie samo, nie możemy już twierdzić, że Absolut w jakikolwiek sposób jest (a w szczególności, że utożsamia się z istnieniem samym). Jedyne, co musi posiadać, to moc stwarzania. Nie możemy utrzymywać, że aby stwarzać, musi przecież być, ponieważ „być” znaczy właśnie „być stworzonym”.

Filozoficzna spekulacja dotycząca natury samego Absolutu nie powinna zasadzać się na pojmowaniu Go jako Stwórcy, nawet jako potencjalnego Stwórcy²⁴. Nie powinna również stanowić się na odnoszeniu Absolutu do rzeczywistości – choćby czyniła to w sposób niemal zupełnie negatywny, jak w refleksji apofatycznej. Rysuje się tedy propozycja, aby konsekwentnie rozróżniać – lub przynajmniej postulować rozróżnienie – pomiędzy naturą *A b s o l u t u* (samego w sobie) i naturą (Absolutu jako) *S t w ó r c y*²⁵. Pierwsza z nich konstytuuje go jako wolny podmiot, nie determinując go w żaden sposób do bycia Stwórcą. Druga konstytuuje *t e n s a m* podmiot, ale w jego aspekcie Stwórczym, czyli w związku z jego odpowiedzialnością za stworzenie. Odpowiedzialność ta może być tylko odpowiedzialnością wobec stworzenia jako podmiotu. Akt Stwórczy ustanawia więc pomiędzy Absolutem i stworzeniem relację, która relatywizując naturę Absolutu względem stworzenia i dla stworzenia, umożliwia zachodzenie pomiędzy nimi obustronnej *k o m u n i k a c j i*. Komunikacja ta dokonuje się w języku presuponującym *b y t o w o ś ć i i s t n i e n i e* obydwu komunikujących się podmiotów, jednakże próby filozoficznego wymodelowania tego języka wykluczają jednoznaczność owych presupozycji (ich znaczenie okazuje się mieć charakter, co najwyżej analogiczny, jeśli nie wręcz metaforyczny). Bardziej ade-

²³ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996, s. 116. W podobnym kierunku szły również rozważania M. Heideggera o „ostatnim Bogu”, który rozporządza byciem (zob. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996).

²⁴ Na tym obszarze nie powinniśmy więc zapytywać: Kimże musi być Absolut, aby móc Stwarzać? Nie powinniśmy również pytać: Kimże jest Absolut, skoro zdecydował o Stworzeniu?

²⁵ Proponowana dystynkcja nawiązuje do spotykanego u scholastyków i mistyków rozróżnienia *b o s k o ś c i i B o g a*. Zob. np. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.

kwatna wydaje się w tym względzie filozoficzna analiza owej komunikacji przy użyciu kategorii aksjologicznych, bo też, jak to od początku sygnalizujemy, akt Stwórczy wydaje się mieć w swej najgłębszej istocie aksjologiczną naturę²⁶.

Czy jednak postulowane rozróżnienie: natury samej w sobie i jej Stwórczego aspektu, umożliwi powiedzenie czegokolwiek o Absolutie samym, bez zapośredniczenia w refleksji dotyczącej rzeczywistości? Dla przykładu: Jedną z wyrażonych przez nas intuicji była ta, że Stwórca nie waży racji za i przeciw stworzeniu, ale sam przesądza o tych racjach. Zgódźmy się w tym miejscu ze św. Tomaszem, że „Wola Boża jest Jego istotą. Dlatego działanie przez wolę nie znosi działania przez istotę”²⁷. Można jednak zapytać, czy owo przesądzanie o racjach znamionuje naturę samego Absolutu, czy też naturę Absolutu jako Stwórcy²⁸. Pytanie to pozostawmy tu bez odpowiedzi.

Stanisław Buda

The Act of Creation

Abstract

In the first part the author puts together the most important intuitions, which later on will serve as a base for further analysis of the act of creation. One of the theories presumes that the idea which stands as the subject of the aforementioned act is reality. The reality is set up by the same act simultaneously in four dimensions, i.e.: as existence itself; as the individual existence of the whole in which everything that exists participates; as that whole itself; as that whole taken in its individuality. In the second part the author takes up selected topics related to the previously delineated understanding of the act of creation. He puts under analysis, inter alia, the issue of nothingness and the issue of embedment of the act of creation in the nature of the Absolute.

Keywords: the act of creation, the Absolute, existence itself, God, reality.

²⁶ Emmanuel Lévinas powie: „uważam, że relacja do Nieskończonego nie jest wiedzą, lecz Pragnieniem” (E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 52); a w związku z tym: „Filozofia pierwsza jest etyką” (*ibidem*, s. 46). W komentarzu Józefa Tischnera: „Tym, co jest poza bytem i niebytem, jest dobro. [...] Dobro »jest« w dosłownym tego słowa znaczeniu »meta-fizyczne« [...]. Dobro »jest« wyższe od bytu. Jeśli byt ma jakiś sens, to kryje się on w dobru. Dobro usprawiedliwia byt w jego istnieniu” (*ibidem*, s. 8).

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. II, z. 2, s. 453 (3, 15). Podobnie w innych dziełach, np. *Summa teologii*, I, 19, 1.

²⁸ Nawet ograniczając refleksję do samej natury Stwórczej stwierdzamy jej paradoksalność. Założyliśmy, że źródło i racja aktu Stwórczego znajdują się w samym Stwórcy. Upraszczając, można stwierdzić, że stawią one jedną Jego myśl. Jest to myśl o stworzeniu jako *a u t o n o m i c z n y m* wobec Stwórcy, o stworzeniu urzeczywistnionym. Skoro jednak właśnie owa autonomia przesądza o wartości stworzenia w oczach Stwórcy, można dojść do nieoczekiwane wniosku, że źródłem i racją aktu Stwórczego jest *s a m o s t w o r z e n i e* jako właśnie autonomiczne. W tego typu spekulacji nie sposób obejść się bez kategorii „miłość”.