

Wojciech P. Grygiel FSSP

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny
Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie

STWORZENIE JAKO OCIOSYWANIE LOGOSU: BIBLIA, ŚW. TOMASZ Z AKWINU I NAUKA

WPROWADZENIE

Doktryna o stworzeniu Wszechświata przez Boga stanowi jedną z najbardziej fundamentalnych prawd wiary chrześcijańskiej, mającą swoje bezpośrednie źródło w Piśmie Świętym w Księdze Rodzaju. O stworzeniu mowa jest również na dalszych kartach Pisma Świętego niejednokrotnie, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Samo sformułowanie dogmatu o stworzeniu Wszechświata *ex nihilo* ma natomiast swoje uwarunkowania historyczne, wynikłe głównie z konfrontacji myśli chrześcijańskiej z manicheizmem oraz politeizmem w pierwszych wiekach chrześcijaństwa¹. Wśród biblistów nie istnieje jednak konsensus, czy doktryna *ex nihilo* ma uzasadnienie biblijne². Objawieniu towarzyszy jednak bogata tradycja refleksji, prowadzonej w kontekście teologii naturalnej, w ramach której docieka się racjonalnie osiągalnych uwarunkowań istnienia Wszechświata, a w szczególności jego zależności od Absolutu jako praprzyczyny wszystkiego, co istnieje³. Na tej płaszczyźnie pojawia się szerokie pole do spekulacji, w którym istotną rolę odgrywa obraz świata, generowany przez

¹Zob. np. G. MAY, *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of Creation out of Nothing in Early Christian Thought*, Edinburgh: T&T Clark, 1994.

²Zob. np. D. FERGUSSON, *Stworzenie*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków: Wydawnictwo M, 2016, s. 9–28.

³Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, XI, 25; *Wyznania*, XII, 28; św. ANZELM z CANTENBURY, *Monologion*, 8; G.W. LEIBNIZ, *Teodycea*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001; J. MOLTMAN, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków: Znak, 1995; C.J. ISHAM, *Creation of the Universe as a Quantum Process*, w: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, red. R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne, Vatican City State: Vatican Observatory, 2000, s. 375–408.

aktualny w danym punkcie rozwoju doktryny stan wiedzy naukowej, zasymilowany w szerszym kontekście kulturowym⁴. Najbardziej znaczące dla doktryny o stworzeniu jest niewątpliwie przejście od średniowiecznego, statycznego obrazu świata do obrazu dynamicznego implikowanego przez standardowy model kosmologiczny oraz teorię ewolucji jako naukowy scenariusz powstania życia na Ziemi⁵.

W niniejszym studium podjęta zostanie próba zestawienia współczesnej interpretacji opisu stworzenia z Księgi Rodzaju, średniowiecznej doktryny scholastycznej św. Tomasza z Akwinu oraz koncepcji stworzenia spójnej z obrazem świata, generowanym przez współczesne nauki. Paradygmaty te można określić kolejno jako: (1) biblijny „przedfilozoficzny” — wykorzystujący proste konkretne obrazy jako nośniki znaczeń, (2) filozoficzny przednaukowy — oparty na technicznej bazie pojęciowej metafizyki okresu przednaukowego i (3) naukowy — bazujący na pojęciach funkcjonujących w ramach naukowego i metanaukowego dyskursu. Intencją takiego zestawienia jest pokazanie, że w trzech reprezentacjach prawdy o stworzeniu, wygenerowanych we wskazanych paradygmatach, zidentyfikować można pewien treściowy niezmiennik. Przez metaforę ociosywania wyraża on relację podobieństwa bytu stworzonego do jego przyczyny, w ramach której to relacji byt stworzony rozpoczyna swoje istnienie na skutek pewnego rodzaju odgraniczenia czy też zawężenia doskonałości, właściwej powodującej go przyczynie. Dzięki wyizolowaniu tego niezmiennika ekspresja prawdy o stworzeniu oczyszczona zostaje z uwarunkowań podmiotowych oraz kulturowych i zyskuje na obiektywności, zatrzymując jedynie te elementy z poszczególnych reprezentacji, które mają dla niej charakter konstytutywny. Sugerowana metoda teologicznej obiektywizacji przy użyciu niezmienników systemów pojęć została zaprezentowana i wstępnie uzasadniona przez autora niniejszego artykułu jako propozycja epistemologicznych podstaw teologii, wzorowanych na współczesnej metodzie naukowej⁶.

⁴Zob. np. M. HELLER, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: M. HELLER, S. BUDZIK, S. WSZOŁEK, *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Tarnów: Biblos, 1996, s. 13–27; Z. LIANA, *Teologia a naukowe obrazy świata*, w: *Wiara i nauka*, red. J. Mączka, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010, s. 70–71.

⁵Zob. np. J. TUREK, *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu wszechświata*, w: M. HELLER, S. BUDZIK, S. WSZOŁEK, *Obrazy świata*, s. 125–145; D. EDWARDS, *Bóg ewolucji — teologia trynitarna*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków: Copernicus Center Press, 2016.

⁶W.P. GRYGIEL, *Physics in the Service of Theology: A Methodological Inquiry*, w: B. BROŻEK, A. OLSZEWSKI, M. HOHOL, *Logic in Theology*, Kraków: Copernicus Center Press, 2013, s. 293–308.

KSIĘGA RODZAJU: STWARZANIE JAKO OCIOSYWANIE

W starotestamentalnym opisie aktu stworzenia w pierwszym wersie Księgi Rodzaju użyty jest hebrajski czasownik בָּרָא (*bara*): „Bereszit bara Elohim”, co oznacza: „Na początku stworzył Bóg”. Powszechnie dziś przyjmowane rozumienie tego czasownika wywodzi się jednak z późniejszych tłumaczeń, takich jak Septuaginta czy Wulgata. W Septuagincie występuje czasownik ἐποίησεν, natomiast w Wulgacie — *creavit*. Zarówno grecki, jak i łaciński czasownik wyrażają ideę stworzenia *ex nihilo*. Mając na uwadze to, że idea ta jest abstrakcyjną ideą metafizyczną⁷, obcą konkretnemu i praktycznemu hebrajskiemu myśleniu, warto zapytać, czy taka była oryginalna hebrajska semantyka czasownika *bara*, użytego przez natchnionego autora.

Współczesne badania tekstów Starego Testamentu wydają się podpowiadać, że *bara* nie oznacza dokładnie stworzenia *ex nihilo*. Po pierwsze, jeśli się porówna biblijny opis stworzenia z siedmioma analogicznymi tekstami kosmologicznymi starożytnego Bliskiego Wschodu, to okaże się, że bardziej właściwym znaczeniem *bara* będzie „odgraniczyć przestrzennie”. Takie rozumienie *bara* zaproponowała w 2009 roku holenderska biblistka Ellen van Wolde⁸. Znaczenie to zgodne jest zresztą z sugerowanym przez Wilhelma Geseniusa pierwotnym rozumieniem *bara* jako czynności cięcia, odcinania, wyciosania czy formowania przez odkrajanie⁹. Tezę tę wspiera również istnienie w języku hebrajskim pokrewnych czasowników o podobnych rdzeniach i znaczeniach, np. *barar* (oddzielić), *barad* (rozpraszać, rozrzucić), *barah* (ciąć, odcinać jeden od drugiego), *barasz* (ciąć, przeciąć), *barat* (ciąć, rąbać, ciosać), *karat* (ciąć, przecinać).

Z uwagi na to, że autor natchniony Księgi Rodzaju nie dysponował metafizycznym aparatem, pozwalającym na adekwatne uchwycenie relacji między Bogiem jako bytem koniecznym a stworzeniem jako bytem przygodnym, użyte przez niego czasownika *bara* umożliwiło jedynie metaforyczne zilustrowanie prawdy, że w stworzeniu dochodzi do pewnego rodzaju rozseparowania czy też odgraniczenia, skutkującego nadaniem powstającym bytom konkretnego treściowego ukonstytuowania. Z racji swojego silnie antropomorficznego charakteru obraz ten sprawia, że Bóg Stwórca jawi się niczym Platoński Demiurg, z tą różnicą, że nie nakłada On form na bezkształtną materię, ale w posiadającej wyraźnie określoną postać materii dokonuje stosownych odgraniczeń. Pogłębienie zrozumienia aktu stworzenia stało się w pełni możliwe dopiero w momencie

⁷Wyczerpującym przewodnikiem po metafizycznych meandrach nicości jest: J.D. BARROW, *Książka o niczym*, tłum. Ł. Lamża, Kraków: Copernicus Center Press, 2015.

⁸E. VAN WOLDE, *Why the verb בָּרָא does not mean to create in Genesis 1.1–2.4a*, „Journal for the Study of the Old Testament”, 34/1 (2009), s. 3–23.

⁹H.W.V. GESENIUS, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979, s. 138.

zetknięcia się objawienia z myślą filozoficzną, która dostarczyła odpowiednio bogatej do tego celu bazy pojęciowej.

ŚWIĘTY TOMASZ: BÓG STWARZA, BO JEST

Zrozumienie, w jaki sposób zarysowana powyżej biblijna doktryna o stworzeniu świata w postaci realizowanej przez czasownik *bara* idei ociosywania przejawia się w metafizycznej doktrynie zaproponowanej przez św. Tomasza z Akwinu, wymaga obecnie skrótowego przywołania kilku podstawowych przesłanek jego teorii bytu, w której naczelną rolę odgrywa relacja bytu przygodnego do bytu koniecznego, czyli Boga jako przyczyny wszystkiego, co istnieje. W najbardziej zwartej formie teoria ta zaprezentowana została przez Doktora Anielskiego w niewielkim dziele, zatytułowanym *De ente et essentia*. O ile bowiem św. Tomasz w swoim filozoficznym dyskursie głęboko bazuje na systemie pojęciowym Arystotelesa, to jednak wprowadza on do rozumienia struktury bytu niezwykle istotne *novum*. Tkwi ono w Tomaszowym rozróżnieniu na istotę (*essentia*) i istnienie (*esse*). Święty Tomasz zgadza się z Arystotelesem, że przedmiotem zmysłowego doświadczenia człowieka są indywidualnie i same z siebie istniejące substancje, które określa terminem *ens*.

Wprowadzone przez św. Tomasza *novum* dotyczy jednak pytania o przyczynę istnienia substancji. Jego zdaniem nie tkwi ona w tym, czym dana rzecz jest (*essentia, quod est*), ale w osobnym akcie istnienia, noszącym miano *esse*. W takiej postaci Tomaszowa teoria bytu nabiera zdecydowanie egzystencjalnego charakteru, gdzie racją istnienia rzeczy (*quo est*) nie jest, jak u Arystotelesa, istota rzeczy, ale *esse*, które aktualizuje daną substancję do istnienia i sprawia, że staje się ona *ens*. W samym ontycznym ukonstytuowaniu rzeczy mówi się więc o realnym, a nie tylko myślnym rozróżnieniu na *esse* i *essentia*, które jednak same w sobie są nie substancjami, ale dwiema zasadami konstytuującymi jedną substancję¹⁰. Wszystkie substancje są więc w swoim najbardziej ontycznie fundamentalnym ukonstytuowaniu bytami złożonymi.

Następnie zapytać należy o charakter relacji między *esse* i *essentia*. Krópiec określa to następująco:

Między istotą a istnieniem występuje zatem wzajemna zależność. Istnienie jest dostateczną racją realności istoty, a istota dostarcza istnieniu elementu realizowanego, determinowanego tak, że razem tworzą jeden realny byt. Istota i istnienie

¹⁰Doktryna św. Tomasza o realnym rozróżnieniu na *esse* i *essentia* obecna jest w wielu jego pismach. Zob. np. *In librum Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 4, ad 4; *Summa contra gentiles*, II, c. 37, c. 53–55; *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4.

są elementami potencjalnym i aktualnym. W aspekcie bytowym możliwością jest istota, a aktem istnienie¹¹.

W takiej sytuacji *esse* stanowi element, dzięki któremu dane *ens* ma swoją bytową doskonałość, ograniczaną jednak przez element możliwościowy, jakim jest *essentia*, która określa miarę niedoskonałości *ens*. Doskonałość bytowa *esse* wynika z tego, że *esse* samo w sobie nie może przyjąć żadnej nowej doskonałości, nadającej mu jakikolwiek wyższy ontyczny status¹². Chcąc jednak na potrzeby prowadzonych w niniejszym studium rozważań nieco bardziej zgłębić naturę relacji między *esse* i *essentia*, warto odwołać się do bardzo wnikliwych w tym względzie analiz, zaproponowanych przez amerykańskiego tomistę, Fredericka D. Wilhelmsena.

Powołując się szczególnie na *Scriptum super Sententiis* św. Tomasza z Akwinu, Wilhelmsen stwierdza, że *esse* pełni funkcję syntezującą wszystkie konstytutywne elementy danej substancji w jedno, w efekcie czego *esse* nie jest istotowym składnikiem takiej syntezy, ale tę syntezę katalizuje: „*Esse* jest byciem rzeczy i ich byciem złożonymi: *esse* rzeczy złożonych jest egzystencjalną czynnością syntezującą”¹³. Innymi słowy, nie może istnieć żadne *ens*, jeżeli nie zostanie spójone przez *esse* w substancjalną jedność. Syntezująca aktywność *esse* ma jednak dalej bardzo szczególną właściwość. Skoro w swoim akcie syntezowania *esse* musi aktualizować konkretne *ens*, pociąga to za sobą konieczność nałożenia przez *esse* na samo siebie ograniczenia, czyli możliwości. *Ens* można więc postrzegać jako samoograniczenie się *esse* do pewnego sposobu bytowania¹⁴.

Wilhelmsen jednoznacznie podkreśla, że w relacji między *esse* i *essentia* dochodzi do gruntownego przebudowania Arystotelesowskiego rozumienia struktury aktu i możliwości. *Esse* bowiem w złożeniu z *essentia* nie doznaje jakiegokolwiek zdeterminowania z zewnątrz, jakby samo w sobie było potencjalnością,

¹¹M. KRAPIEC, *Struktura bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995, s. 299. Zob. także J. OWENS, *An Interpretation of Existence*, Houston, TX: Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, 1985, s. 44–72.

¹²Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3: „Dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens”; *De potentia Dei*, q. 3, a. 4: „Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum”.

¹³F. WILHELMSSEN, *Being and Knowing*, Albany, NY: Preserving Christian Publications Inc., 1995, s. 49. Z uwagi na wysoce techniczny język Wilhelmsena warto podać oryginalne brzmienie cytatu: „*Esse* is the being of things and their being-composed: the *esse* of composite creatures is existential synthesizing activity”. W tym stwierdzeniu Wilhelmsen powołuje się na *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3; *In I Sent.*, d. 29, q. 1, a. 1; *In Librum Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 3.

¹⁴F. WILHELMSSEN, *Being and Knowing*, s. 90.

formowaną przez doskonalszy od siebie akt. Wręcz przeciwnie, *esse* jest o tyle wyjątkowym aktem, że to ono jest determinowane przez swoją odpowiednią możność, czyli *essentia*¹⁵. W dyskursie Wilhelmsena w bardzo precyzyjny sposób wyraża się więc specyfika relacji *esse* i *essentia*, ukazująca ich unikalną w stosunku do innych złożań bytowych zależność, w którym akt nie determinuje, ale jest autodeterminowany przez *essentia*, którą sam — mówiąc językiem Wilhelmsena — „syntezuje do istnienia”. By dopełnić prezentacji jego analiz, warto przytoczyć bezpośredni cytat:

Podstawową funkcją *esse* jest aktywne łączenie zasad natury. Teoria ta nie jest w żadnym jednak wypadku typowa dla średniowiecznego scholastyizmu. W rzeczywistości jest ona unikalnym osiągnięciem św. Tomasza z Akwinu. *Esse* jest aktem istoty i w byciu tym aktem istoty *esse* jednoczy zasady konstytuujące istotę; *esse* jest ich byciem razem tu i teraz, byciem jednością. Wielość istotowych zasad tworzących to, co rzeczywiste, nie jest spojona w jedność przez jedną lub więcej z nich, ale doświadcza swojej jedności dzięki syntezującej funkcji aktu istnienia¹⁶.

Szczególnie wartościowym w dyskursie Wilhelmsena jest jasne wyakcentowanie realnego rozróżnienia między *esse* i *essentia*, w którym *esse* w żadnej postaci nie wchodzi w istotowe ukonstytuowanie bytu. Gdyby tak było, każdy byt istniałby z konieczności, w czego rezultacie nie można by uzasadnić ani przygodności, ani wielości realnie istniejących *entia*. W tym momencie prowadzonych rozważań już można zauważyć, że skoro *esse* realizuje się w konkretnym *ens* przez zdeterminowanie do ściśle określonej istoty tegoż *ens*, to wskazuje to na swoiste odgraniczenie czy też zawężenie egzystencjalnej doskonałości *esse* do skonkretyzowanego przypadku istnienia indywidualnych substancji.

Aby jednak to zawężenie odnieść do biblijnie uzasadnionej stwórczej aktywności Boga, potrzeba w kolejnym kroku rozważań rozpatrzyć przyczynowe powiązania między Bogiem a stworzeniem, konstytuowane przez *esse*. Podążając w tym względzie dalej za myślą Wilhelmsena, trzeba, jak on sam to określa, odnieść się do noetycznej struktury *esse*. W tym względzie Wilhelmsen powołuje się na wypowiedź św. Tomasza zamieszczoną w *De potentia Dei*, w której św. Tomasz stwierdza:

W odpowiedzi na pierwszą obiekcję należy podkreślić, że chociaż pierwsza przyczyna, jaką jest Bóg, nie wchodzi do treści rzeczy stworzonych, to *esse* rzeczy

¹⁵Tamże, s. 118.

¹⁶Tamże, s. 123.

stworzonych nie może być zrozumiałe inaczej, niż tylko jako wyprowadzone z boskiego *esse*¹⁷.

W odróżnieniu bowiem od wszystkich rzeczy stworzonych, w których występuje realne rozróżnienie na *esse* i *essentia*, w Bogu te elementy są ze sobą tożsame. W konsekwencji Bóg jest bytem koniecznym w tym sensie, że Jego istotą jest istnieć i dlatego realność tego rozróżnienia w bytach stworzonych stanowi o ich ontologicznie najbardziej fundamentalnej odrębności w stosunku do Absolutu, czyli *Ipsum Esse Subsistens*. Pytanie o stworzenie będzie więc pytaniem o to, w jaki sposób boskie *esse* uczestniczy w *esse* syntezującym każde *ens* do jego indywidualnego istnienia.

W centrum analiz Wilhelmsena dotyczących stworzenia stoi Tomaszowa doktryna o stworzeniu jako relacji zależności bytu stworzonego od Boga. Święty Tomasz z Akwinu najszerszej przedstawił tę doktrynę w traktacie *De potentia Dei*¹⁸ i również szczegółowo powtórzył ją w *Summa theologiae*¹⁹. Specyfika tej relacji tkwi w tym, że przejawia ona unikalną asymetrię. Jest ona bowiem realna ze względu na stworzenie i jedynie logiczna (myślna) w odniesieniu do Boga. W swoim aktywnym sensie stworzenie nie dodaje niczego do boskiej substancji, w stwórczym akcie Boga „nic” się z nim nie dzieje, nie ma żadnej aktywności skierowanej od Boga do stworzenia na zasadzie przekazania czegokolwiek stworzeniu. Innymi słowy, w momencie stworzenia w Bogu nie aktualizuje się żadna uprzednio znajdująca się w Nim możliwość. Jak dobitnie stwierdza Wilhelmssen, „Kiedy Bóg powołuje coś do istnienia przez stworzenie, Bóg »nie robi« nic innego poza tym, że jest Bogiem”²⁰. Jeżeli więc usunie się jakikolwiek ruch z działania i ulegania temu działaniu, to pozostaje jedynie relacja. W akcie stworzenia nie dzieje się więc nic, co miałoby być kiedykolwiek w jakiejś możliwości, nowość istnienia rzeczy stworzonej wynika jedynie z ustanowienia relacji zależności tej rzeczy od Boga jako od swojej przyczyny. W tym kontekście stworzenie

¹⁷ *De potentia Dei*, q. 3, a. 5, ad. 1: „Ad primum ergo dicendum, quod licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria”.

¹⁸ Zob. np. *De potentia Dei*, q. 3, a. 3: „Et ideo dicendum est, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem passive accipiatur, cum creatio, sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis”.

¹⁹ *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 3: „Ad primum ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis Nominibus ageretur”.

²⁰ F. WILHELMSSEN, *Being and Knowing*, s. 138.

ex nihilo oznacza więc nawet nie ustanowienie przez Boga jakiegoś nowego porządku bytowania, ponieważ równałoby się to dodaniu czegoś do boskiej istoty, ale jedynie ustanowienie relacji zależności w bytowaniu, która równoważna jest, jak to określa Wilhelmsen, „nowości istnienia”. W ten sposób zarysowana Tomaszowa doktryna o stworzeniu wydaje się bardzo dobrze oddawać transcendencję Boga w stosunku do stworzenia i Jego immanencję w stworzeniu. Transcendencja wynika bowiem z występującego w stworzeniu i nieobecnego w Bogu rozróżnienia na *esse* i *essentia*. Immanencja natomiast ma swoje źródło w tym, że inteligibilność *esse* każdego *ens* ostatecznie warunkowana jest boskim *esse*.

Jak w tak nakreślonej Tomaszowej doktrynie o stworzeniu umieścić teraz biblijną koncepcję stwórczego działania Boga jako ociosywania? W tym względzie warto odwołać się ponownie do sygnalizowanej już relacji między doskonałością Boga i doskonałością rzeczy stworzonych. Co ciekawe, ma ona na wskroś egzystencjalny charakter, ponieważ doskonałość *Ipsum Esse Subsistens* wynika dokładnie z tego, że jest bytem „doskonałym pod każdym względem, któremu nie brak doskonałości żadnego rodzaju”²¹. Jeśli chodzi natomiast o rzeczy stworzone, św. Tomasz pisze następująco:

W tej mierze bowiem, w jakiej istnienie rzeczy ograniczone jest do jakiegoś szczególnego typu większej lub mniejszej doskonałości, mówi się o rzeczy, że jest bardziej lub mniej doskonała. [...] Każda rzecz jest doskonała, o ile istnieje w sposób rzeczywisty, a niedoskonała, o ile jest w możliwości, pozbawiona urzeczywistnionego istnienia²².

Operując pojęciem doskonałości, św. Tomasz wyraża tutaj przedyskutowaną już powyżej doktrynę, że w akcie stworzenia *esse* przez samoograniczenie się konkretyzuje się w swoim istnieniu do pojedynczego *ens*. Można więc metaforycznie powiedzieć, że zawarta w Bogu doskonałość zostaje w ten sposób ociosana do postaci każdej istniejącej substancji, której niedoskonałość wynika z tego, że jest ograniczona tym konkretnym *ens*, posiadającym skończony zestaw determinujących je treści. Trzeba też w tym kontekście pamiętać, że metafora ociosywania bierze ściśle pod uwagę wertykalną relację między Bogiem a rzeczą stworzoną, a nie relację horyzontalną między czymkolwiek, co miałoby poprzedzać stworzone rzeczy w ich fizycznym porządku bytowania. Metafora ta więc w żaden sposób nie narusza integralności doktryny stworzenia *ex nihilo*, której św. Tomasz z Akwinu daje w swojej myśli najpełniejszy wyraz. Patrząc wertykalnie, wyraża natomiast dużo bardziej fundamentalną prawdę, że w sensie

²¹ *Summa contra gentiles*, I, 28.

²² Tamże.

absolutnym Bóg jest początkiem wszystkiego i gdyby On nie istniał, nic stworzonego istnieć by nie mogło.

Rzecz nabiera jednak zdecydowanie osobliwego charakteru, jeśli w takiej perspektywie rozważy się rolę stwarzającego Boga, który w żaden sposób nie może stanowić ociosywanego materiału, ponieważ boska substancja nijak nie partycypuje w istotowym ukonstytuowaniu rzeczy stworzonych. Specyfika czy wręcz konceptualne wyrafinowanie Tomaszowej doktryny o stworzeniu pozwala w unikalny sposób przekazać prawdę o skończonym (dociosanym) i przygodnym charakterze stworzonych *entia*, a jednocześnie całkowicie zapewnić postulowaną przez klasyczną teologię niezmienność boskiej substancji jako bytu koniecznego podczas aktywności Boga w akcie stwarzania²³. Jeśli wzorujemy się na matematycznej nomenklaturze, przypisującej abstrakcyjnym strukturom potoczne nazwy typu „snopy” czy „wiązki”, wydaje się, że jest uzasadnione, aby dla osobliwego charakteru realizacji metafory ociosywania w Tomaszowej doktrynie o stworzeniu zaproponować termin „ociosywanie bezwiórowe”. Choć zgodnie z potocznym rozumieniem takiego ociosywania nie ma (przysłowie mówi przecież, że gdzie drwa rąbią, tam wióry lecą), to jednak próba aplikacji tej metafory do rzeczywistości transcendentalnych ukazuje w ten sposób granice jej stosowalności jako skończonego wytworu ludzkiego umysłu.

HELLER I ZACIEŚNIANIE LOGOSU

W kontekście współczesnej nauki zagadnienie stworzenia kojarzy się głównie z głośnymi debatami, inicjowanymi przez skądinąd utytułowanych naukowców, mogących poszczycić się znaczącymi osiągnięciami w uprawianych przez siebie dziedzinach. Mowa tutaj przede wszystkim o takich postaciach, jak Stephen Hawking czy Richard Dawkins, którzy nie szczędzą wysiłków, by w nie do końca metodycznie uprawniony sposób wykorzystywać osiągnięcia nauki do głoszenia tez ateistycznych²⁴. Rzadziej jednak zwraca się uwagę na to, że metodycznie odpowiedzialne prowadzenie refleksji filozoficznej nad osiągnięciami nauk oraz ich metodą stanowi perspektywę dla stawiania tak zwanych Wielkich Pytań, do których z pewnością zalicza się pytanie o pochodzenie oraz zależność istnienia świata od jego Stwórcy. Polskim myślicielem, który ma znaczny wkład w tego typu dociekania, jest fizyk teoretyk i filozof, Michał Heller. Choć powszechnie kojarzony jest z kosmologią oraz filozofią w kontekście nauk, to jednak — co może jest mniej akcentowane — nie stroni od śmiałej refleksji teologicznej, w której zagadnienie stworzenia stanowi jedno z jego głównych zainteresowań.

²³D 428, 1782. Zob. także *Summa theologiae*, I, q. 9, a. 1.

²⁴Zob. np. S.W. HAWKING, L. MŁODINOW, *Wielki projekt*, tłum. J. Włodarczyk, Warszawa: Albatros, 2011; R. DAWKINS, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwajczer, Warszawa: CiS, 2007.

Z tego też powodu forsowane przez niego koncepcje będą omawiane jako reprezentatywne dla nurtu myślenia naukowego, zwłaszcza że prowadzą one do ciekawej wizji „zawężania Logosu” w akcie stworzenia; wizji, która ma bardzo wiele analogii do zaprezentowanych już dotychczas biblijnych oraz metafizycznych realizacji idei ociosywania jako metafory stworzenia, implikowanych hebrajskim czasownikiem *bara*.

Teologiczne wątki myśli Hellera rozrzucone są w wielu jego pracach, z których na czoło wysuwa się jednak pozycja zatytułowana *Sens życia i sens Wszechświata*²⁵. W niej to bowiem Heller podejmuje się naszkicowania, jak to sam zresztą określa, traktatu o stworzeniu. Jeśli chodzi o samą koncepcję zawężania Logosu, to jest ona elementem niepublikowanej jeszcze w postaci pisemnej wizji teologicznej Hellera, zaanonsowanej jedynie w jego dostępnym w trybie on-line wykładzie, zatytułowanym *Kosmiczny dramat*²⁶. Punktem wyjścia, prowadzącym ostatecznie Hellera do podjęcia kwestii stworzenia, jest metoda nauki, a w szczególności pojęcie racjonalności²⁷. Naczelną tezą Hellera jest jego przekonanie, że „świat posiada pewną cechę, dzięki której da się go skutecznie badać”, i że cecha ta stanowi przedzałożenie nauki, umożliwiające uzyskiwanie odpowiedzi przyrody na badawcze czynności uczonego. Heller utożsamia racjonalność świata z jego sensem. Racjonalność świata Heller przyrównuje do średniowiecznego *intelligibilitas entis* — czyli zrozumiałości bytu.

Z perspektywy teologicznej naukowe badanie rzeczywistości fizycznej jest dla Hellera równoznaczne z odszyfrowywaniem stwórczego zamysłu Boga. Warto w tym momencie zasygnalizować, że Hellerowski punkt wyjścia jest zdecydowanie inny od *stricte* egzystencjalnego podejścia św. Tomasza. Z jednej strony, pytając o racjonalność, Heller bierze pod uwagę istotowe ukonstytuowanie bytu, ponieważ odwołuje się on do aspektu jego zrozumiałości. Z drugiej jednak strony traktuje on cechę racjonalności jako właściwą każdemu bytowi niezależnie od jego istoty, co w sensie jej uniwersalności zbliża pojęcie racjonalności do aktu istnienia, określonego w poprzednich analizach jako *esse*. Co więcej, Heller utrzymuje, że racjonalność świata nie może być dowolna, ale musi być typu matematycznego, ponieważ najskuteczniejszym językiem w badaniu przyrody jest matematyka. Matematyczność w sensie ontologicznym jest dla Hellera koniecznym warunkiem istnienia²⁸. Na ile jednak można Tomaszowe *esse* dalej

²⁵ M. HELLER, *Sens życia i sens Wszechświata: studia z teologii współczesnej*, Tarnów: Biblos, 2002.

²⁶ M. HELLER, *Kosmiczny dramat. Mój prywatny scenariusz*, <https://www.youtube.com/watch?v=mcbvkDDmuGQ>, dostęp: czerwiec 2017.

²⁷ Zob. np. M. HELLER, *Czy świat jest racjonalny?*, w: tenże, *Filozofia i wszechświat*, Kraków: Universitas, 2006, s. 37–47.

²⁸ Zob. np. M. HELLER, *Czy świat jest matematyczny?*, w: tenże, *Filozofia i wszechświat*, s. 48–57.

przybliżyć pojęciu matematyczności, wymagałoby odrębnych dociekań, wykraczających zdecydowanie poza badawcze zamiary niniejszego studium.

Chcąc uczynić kolejny krok ku Hellerowskiej teologii stworzenia, należy rozważyć dynamikę rozwoju nauki, czyli zapytać, jak nauka postępuje, dostarczając coraz szerszego opisu fizycznej rzeczywistości. Dynamikę tę Heller obrazuje za pomocą koła²⁹. Wnętrze koła odpowiada istniejącym już osiągnięciom nauki, natomiast jego zewnątrz zagadnieniom, które oczekują na swoje rozwiązanie. Wraz z postępem nauki promień koła się zwiększa, a na pograniczu dwóch obszarów dochodzi do styku tego, co znane, z tym, co jeszcze nieznanne. W takim sensie można mówić, zdaniem Hellera, że zewnątrz koła jest transcendentne w stosunku do jego wnętrza, należy jednak pamiętać, że granica między nimi nieustannie się przesuwają, w miarę jak nowe odkrycia naukowe ukazują kolejne tajniki przyrody. Oczywistym pytaniem dla każdego w tym punkcie jest pytanie o to, czy istnieje granica, do której postęp nauki może zdążyć.

Jako wyjaśnienie tej kwestii Heller powołuje się wielokrotnie w swoich pracach na słynne stwierdzenie Einsteina, że „wieczna zagadka świata to jego poznawalność”³⁰. Stwierdzenie to Heller określa mianem dziury epistemologicznej, której metoda naukowa nigdy nie zdoła przekroczyć. Mówiąc krótko, nauka nie wyjaśnia racjonalności świata, co oznacza, że racjonalność Wszechświata wykracza poza racjonalność metody naukowej. W tym kontekście Heller wprowadza argument natury teologicznej, twierdząc, że „jeżeli Bóg jest najwyższą Racjonalnością, to racjonalność, która jest naszym udziałem, jest niejako zanurzona w Bożej Racjonalności i z niej czerpie to, że w ogóle jest racjonalnością, ma w niej niejako ontologiczną podstawę”³¹. Taka koncepcja relacji między Bogiem a stworzeniem nosi miano *panenteizmu*, co dokładnie rozumiane jest jako „zanurzenie wszystkiego w Bogu”³², Heller jednak nie używa tego terminu — a czyni to na przykład Życiński. Koncepcje takie nie zawsze cieszą się uznaniem klasycznie myślących teologów, którzy upatrują w nich niebezpieczeństwo dla absolutnej niezmienności Boga, jak to przykładowo gwarantowała przedyskutowana powyżej koncepcja św. Tomasza z Akwinu. Wspomniane przez Hellera zanurzenie znajduje swoje uściślenie w powiązaniu Logosu jako pełni racjonalności z racjonalnością świata, które Heller widzi w stwierdzeniu duńskiego historyka nauki, Olafa Pedersena: „To, że Chrystus jest Logosem, implikuje, że immanencja Boga w świecie jest tożsama z Jego racjonalnością”³³.

²⁹M. HELLER, *Science and Transcendence*, „Studies in Sciences and Theology”, 4 (1996), s. 3–12.

³⁰A. EINSTEIN, *Doświadczenie i rzeczywistość*, w: tenże, *Ideas and Opinions*, New York: Dell, 1978, s. 285.

³¹M. HELLER, *Sens życia i sens Wszechświata*, s. 108.

³²J. ŻYCIŃSKI, *Transcendencja i naturalizm*, Kraków: Copernicus Center Press, 2014.

³³M. HELLER, *Scientific Rationality and the Christian Logos*, w: *Physics, Philosophy and Theology*,

Jak zatem należy w tak zarysowanej perspektywie mówić o stworzeniu? W swoim przyczynku do teologii stworzenia Heller deklaruje wprost, że stworzenie świata przez Boga to nadanie mu sensu³⁴. Co więcej, nadanie sensu utożsamia on z powołaniem do istnienia. Biorąc jednak pod uwagę naszkicowaną powyżej koncepcję zanurzenia racjonalności świata w racjonalności Boga, można już na tym etapie przypuszczać, że chodzić będzie tutaj o jakąś formę ociosywania, w której z Bożej Racjonalności odgraniczana jest racjonalność świata. Na jakiej jednak zasadzie ma się to odbywać? Jak dochodzi do powoływania do istnienia? W jaki sposób realizowana jest ontyczna zależność stworzenia od Stwórcy?

Choć w swoich opublikowanych drukiem pracach Heller kwestii tych dalej nie rozwija, nie oznacza to, że nie są one przedmiotem jego dalszych dociekań. Jak już sugerowano wcześniej, zarys dalszych perspektyw Heller na razie ujawnił jedynie we wspomnianym już wykładzie *Kosmiczny dramat*. Heller nakreślił odważną teologiczną wizję, w której centrum stoi koncepcja Logosu jako doskonałego Pola Racjonalności. Na zasadzie — i tu pojawia się właściwe użycie terminu — zacieśnienia Logos odgranicza z siebie racjonalność odpowiadającą porządkowi stworzenia, dostępnemu naukowej aktywności człowieka. Trzeba pamiętać, że pojęcie pola racjonalności, zwanego też inaczej polem formalnym, odgrywa istotną rolę w ontologii teorii fizycznych Hellera³⁵. Pole to rozumiane jest przez niego jako pewna matryca możliwości, z której wyłaniać się mogą wszechświaty o różnych hipotetycznie możliwych realizacjach racjonalności. W *Kosmicznym dramacie* Heller jednak posuwa się dalej, twierdząc, że zachodzące w momencie stworzenia zacieśnienie Logosu odbywa się podobnie, jak z teorii bardziej ogólnej wyłania się w wyniku przejścia granicznego teoria opisująca węższy zakres rzeczywistości. W filozofii nauki zasada taka nosi miano zasady korespondencji. Przykładowo, korespondencja ma miejsce, gdy w formalizmie szczególnej teorii względności Einsteina rozważy się ruchy, odbywające się z prędkościami znacznie mniejszymi od prędkości światła. Wówczas efekty relatywistyczne stają się zaniedbywalne i formalizm szczególnej teorii względności przechodzi w formalizm mechaniki newtonowskiej. W podobnym więc kluczu cała racjonalność dostępnej metodzie naukowej stworzonej rzeczywistości mogłaby być przypadkiem granicznym pewnej hipotetycznej „nadfizyki”, która ostatecznie zawierałaby się w doskonałym Polu Racjonalności, jakim jest sam Logos. Zdaniem Hellera stworzenie należy więc rozumieć jako zacieśnienie Logosu. W efekcie tego zacieśnienia po przyjęciu granicznych wartości

red. R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne, Vatican City State: Vatican Observatory, 2000, s. 141–149.

³⁴M. HELLER, *Sens życia i sens Wszechświata*, s. 202–204.

³⁵M. HELLER, *Uchwycić przemijanie*, Kraków: Znak, 1997, s. 236–238.

pewnych parametrów następuje ociosanie, czyli odgraniczenie z Logosu tego obszaru racjonalności, który odpowiada fizycznej rzeczywistości, ujawniającej swoją strukturę reprezentowaną przez matematyczne formalizmy stworzonych przez człowieka teorii. Jeżeli więc zgodnie z postulatami Pedersena utożsamia się racjonalność z immanencją Logosu w stworzeniu, to wnioskować również można, że to sam Logos jest wprost warunkiem poznawalności przyrody.

Choć przedmiotem niniejszego studium jest zidentyfikowanie i zanalizowanie sposobu funkcjonowania metafory ociosywania w trzech różnych konceptualnych ujęciach stworzenia, to jednak warto obecnie bardziej szczegółowo przyjrzeć się kilku intrygującym wnioskom, płynącym z koncepcji zasugerowanej przez Hellera. Jak już zresztą sygnalizowano, podstawową różnicą między ujęciem Tomasza a ujęciem Hellera jest zacieranie się u Hellera realnego rozróżnienia między porządkiem istnienia a porządkiem istotowym rzeczy. Dla Hellera istnienie fizyczne warunkowane jest bowiem przez racjonalność zanurzoną w racjonalności Logosu. Nie można więc rozseparować fizycznego istnienia rzeczy stworzonych i ich poznawalności, co oznacza, że potencjalnie każdy byt o charakterze fizycznym może być przedmiotem naukowych dociekań.

Trzeba jednak mieć na uwadze, że w odróżnieniu od św. Tomasza, którego analizy prowadzone były na poziomie potocznego (przednaukowego) postrzegania rzeczywistości i odpowiednich temu poziomowi konceptualnych reprezentacji, Heller w swoich dociekaniach sięga struktury najbardziej fundamentalnego poziomu rzeczywistości, jakim jest poziom Plancka. Jego zdaniem struktury te reprezentowane są przez struktury teorii kategorii, co wprost skutkuje użyciem terminu pola kategorii jako pola racjonalności poziomu fundamentalnego³⁶. Z uwagi na to, że struktury te fundują ontyczne podstawy wszystkiego, co istnieje, można więc ze względu na ich powszechność podejrzewać, że dochodzi tutaj jednak do pewnego zbliżenia się *esse* i *essentia*. Warto też w tym momencie zaznaczyć, że nie jest to z pewnością Szkotowskie rozumienie istnienia jako najogólniejszej i dlatego najmniej realnej cechy bytu, wtórnej w stosunku do *haecceitas*. Wręcz przeciwnie, choć wspólna wszystkim fizycznym bytom, to jednak struktura poziomu Plancka jest w nich ontycznie pierwotna i to ona ostatecznie leży u podstaw istotowego ukonstytuowania wszystkich wyższych poziomów, nawet gdyby były one strukturami emergentnymi, posiadającymi nieredukowalne do niższych poziomów własności.

Ciekawym nawiązaniem Hellera do nauczania św. Tomasza jest wskazanie możliwości wykorzystania Tomaszowej koncepcji stworzenia jako relacji w kontekście struktury poziomu Plancka, sugerowanej przez rozwijany przez Hellera program kwantowania grawitacji przy użyciu geometrii

³⁶M. HELLER, *The Field of Rationality and Category Theory*, w: *Mathematical Structures of the Universe*, red. M. Eckstein, M. Heller, S. Szybka, Kraków: Copernicus Center Press, s. 441–457.

nieprzemiennych³⁷. Heller uważa bowiem, że aprzestrzenny i czasowy charakter tych struktur może służyć jako wsparcie dla argumentowanej przez św. Tomasza w *De aeternitate mundi* niesprzeczności stworzenia świata i jego odwieczności³⁸. W takiej optyce czas nie musi wcale stanowić bariery dla syntezującej funkcji *esse*, mogącej aktualizować się nawet na poziomach rzeczywistości, które czasowemu reżimowi nie podlegają.

Jako zwieńczenie analizy Hellerowskiej koncepcji stworzenia można zaryzykować wysoce prowokacyjną, ale wartą rozważenia tezę, że Tomaszowe realne rozróżnienie na *esse* i *essentia* jest artefaktem przednaukowego opisu rzeczywistości, ponieważ postęp nauki wyraźnie wskazuje na sukcesywną eliminację dualizmów i dążenie do konceptualnej unifikacji. Sytuacja taka miała miejsce przykładowo przy przejściu od mechaniki arystotelesowskiej do mechaniki newtonowskiej, kiedy to nastąpiła unifikacja spoczynku i ruchu. Podobnie również przejściu od mechaniki newtonowskiej do szczególnej teorii względności towarzyszyła unifikacja czasu i przestrzeni. Ponadto też współczesne nauki kognitywne raczej nie faworyzują dualizmu umysł — ciało na rzecz rozstrzygnięć fizykalistycznych, traktujących umysł jako funkcję mózgu. Nie można więc wykluczyć, że *esse* i *essentia* mogą być również aspektami ontologicznie jednolitej rzeczywistości, którą w przednaukowym postrzeganiu świata adekwatnie reprezentują. Trudno jednak na tym etapie ocenić, czy całkowite przełamanie bariery *esse* — *essentia* następuje wraz dotarciem do ontycznej struktury poziomu Plancka. Problem ten z pewnością wart jest dalszych szczegółowych analiz, co zdecydowanie wykracza poza zakres niniejszego opracowania.

PODSUMOWANIE

W podsumowaniu rezultatów osiągniętych w ramach niniejszego studium zauważyć wpiery należy, że niezależnie od stopnia abstrakcji wykorzystywanych pojęć wszystkie trzy zanalizowane rodzaje dyskursów o stworzeniu, to jest metaforyczny (Biblia), metafizyczny (św. Tomasz z Akwinu) oraz naukowy uwikłane są w fundamentalny problem, związany z koniecznością wyrażenia prawd nadprzyrodzonych przy wykorzystaniu narzędzi będących wytworem skończonego ludzkiego umysłu. Jak w każdym dyskursie teologicznym pojawia się więc tutaj zderzenie tego, co skończone, z Nieskończonym. Przedstawione dyskursy można więc jedynie uważać za skromne próby reprezentacji treściowej zawartości aktu Bożego stworzenia, które niemniej jednak chwytają jakiś jego aspekt i czynią go dla człowieka zrozumiałym. Takie ujęcie harmonizuje

³⁷ Zob. np. M. HELLER, *Początek jest wszędzie*, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2002.

³⁸ M. HELLER, *Sens życia i sens Wszczęświata*, s. 205–206; M. HELLER, *Ostateczne wyjaśnienia Wszczęświata*, Kraków: Universitas, 2008, s. 172–175.

zresztą z *triplex via* św. Tomasza z Akwinu, według której *via negationis* pozwala jedynie na ujawnienie pewnych wąskich prawd o Boskiej istocie bez możliwości jakiegokolwiek całościowego w nią wglądu³⁹.

W kolejności warto poświęcić chwilę komentarza naturze trzech dyskursów o stworzeniu, aby dostrzec, jak niezmienniczość ociosywania wyłania się z ich konkretnych epistemologicznych uwarunkowań. Niemetafizyczny i bliski potocznemu doświadczeniu język biblijny ma w tym względzie sporą trudność, ponieważ musi odwołać się do prostego obrazu ociosywania jako czynności dnia codziennego, wykonywanej przez człowieka. W ten sposób ociosywanie służy skutecznie jako metafora odgraniczania, nie pozwala jednak na jakąkolwiek reprezentację zależności między Bogiem jako bytem koniecznym a mającym przygodny charakter stworzeniem. Choć fundowany na przednaukowym (potocznym) obrazie świata, metafizyczny język św. Tomasza z Akwinu pozwala już na rzetelną i teologicznie adekwatną reprezentację egzystencjalnej zależności stworzenia od Boga jako stwórcy. Ociosywanie staje się tutaj wręcz terminem technicznym, który tę relację reprezentuje. Najważniejsze z punktu widzenia wydzwięku niniejszego studium jest to, że metafizyka św. Tomasza ociosowania nie neutralizuje, ale przenosi je na wyższy poziom abstrakcji, właściwy niedostępnej bezpośrednio zmysłowemu poznaniu boskiej naturze. Tym bardziej cennym wydaje się więc pojawienie się ociosowania — zacieśnienia Logosu — w dyskursie naukowym, który angażuje abstrakcyjne struktury matematyczne dla opisu najbardziej fundamentalnego poziomu rzeczywistości. Oznacza to bowiem, że, pomimo wyraźnych metodologicznych różnic tych dyskursów, ociosywanie od tych różnic nie zależy i w ten sposób zyskuje sygnalizowany już wyższy status obiektywności.

Jaki jest więc teologiczny sens ociosowania? Nie ulega wątpliwości, że trudno na tym etapie dokładnie rozstrzygnąć, co Bóg „robi” w trakcie stworzenia: czy tylko jest, czy też w jakiś sposób istotowo angażuje się w stworzenie. Być może też żadne z tych ujęć nie jest adekwatne i potrzeba silniejszych pojęciowych narzędzi dla dalszych rozstrzygnięć. Na podstawie przeprowadzonych analiz można jednak słusznie oczekiwać, że w stworzeniu dochodzi do sugerowanego znaczeniem czasownika *bara* odgraniczenia, w efekcie czego realną staje się relacja bytu skończonego do nieskończonego Absolutu. Wszelkie dalsze spekulacje wydają się chyba w tym momencie nadmiarowe. Trzeba bowiem pamiętać, że obiektywność ociosowania nigdy nie może być rozumiana absolutnie, ponieważ nie istnieje możliwość przełamania napięcia między nieskończonością Boga a skończonością poznającego Go człowieka. Nie tylko bowiem prawda o stworzeniu, ale każda inna prawda teologiczna ma swoje nieusuwalne

³⁹Zob. np. *In Boeth. de Trin.*, I, 2; *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4; *De potentia Dei*, VII, q. 2–5.

podmiotowe uwikłanie, z czego wynika jej kontekstualny charakter. Nawet jeśli zidentyfikowane jako niezmiennik wszystkich trzech dyskursów o stworzeniu ociosywanie zyskało sobie w ten sposób bardziej zobiektywizowany status niezależności od systemów pojęciowych, to jednak zawsze pozostanie ono tylko nikłym przybliżeniem prawdy o stworzeniu Wszczęświata.

BIBLIOGRAFIA

- ANZELM Z CANTENBURY, *Monologion*.
- AUGUSTYN, *Państwo Boże*.
- AUGUSTYN, *Wyznania*.
- BARROW, J.D., *Książka o niczym*, tłum. Ł. Lamża, Kraków: Copernicus Center Press, 2015.
- DAWKINS, R., *Bóg urojony*, tłum. P. Szwajcer, Warszawa: CiS, 2007.
- EDWARDS, D., *Bóg ewolucji — teologia trynitarna*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków: Copernicus Center Press, 2016.
- EINSTEIN, A., *Physics and Reality*, w: tenże, *Ideas and Opinions*, New York: Dell, 1978, s. 283–315.
- FERGUSON, D., *Stworzenie*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków: Wydawnictwo M, 2016.
- GESENIUS, H.V.W., *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979.
- GRYGIEL, W.P., *Physics in the Service of Theology: A Methodological Inquiry*, w: *Logic in Theology*, Copernicus Center Press, red. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Kraków: Copernicus Center Press, 2013, s. 293–308.
- HAWKING, S.W., MŁODINOW, L., *Wielki projekt*, tłum. J. Włodarczyk, Warszawa: Albatros, 2011.
- HELLER, M., *Czy świat jest matematyczny?*, w: tenże, *Filozofia i wszechświat*, Kraków: Universitas, 2006, s. 48–57.
- HELLER, M., *Czy świat jest racjonalny?*, w: tenże, *Filozofia i wszechświat*, Kraków: Universitas, 2006, s. 37–47.
- HELLER, M., *Kosmiczny dramat. Mój prywatny scenariusz*, <https://www.youtube.com/watch?v=mcbvkdDDmuGQ>, dostęp: czerwiec 2017.
- HELLER, M., *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszółek, Tarnów: Biblos, 1996, s. 13–27.

- HELLER, M., *Ostateczne wyjaśnienia Wszczęświata*, Kraków: Universitas, 2008.
- HELLER, M., *Początek jest wszczędzie*, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2002.
- HELLER, M., *Science and Transcendence*, „Studies in Sciences and Theology”, 4 (1996), s. 3–12.
- HELLER, M., *Scientific Rationality and the Christian Logos*, w: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, red. R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne, Vatican City State: Vatican Observatory, 2000, s. 141–149.
- HELLER, M., *Sens życia i sens Wszczęświata: studia z teologii współczesnej*, Tarnów: Biblos, 2002.
- HELLER M., *The Field of Rationality and Category Theory*, w: *Mathematical Structures of the Universe*, red. M. Eckstein, M. Heller, S. Szybka, Kraków: Copernicus Center Press, s. 441–457.
- HELLER, M., *Uchwycić przemijanie*, Kraków: Znak, 1997.
- ISHAM, C.J., *Creation of the Universe as a Quantum Process*, w: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, red. R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne, Vatican City State: Vatican Observatory, 2000, s. 375–408.
- KRĄPIEC, M., *Struktura bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- LEIBNIZ, G.W., *Teodycea*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- LIANA, Z., *Teologia a naukowe obrazy świata*, w: *Wiara i nauka*, red. J. Mączka, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010, s. 69–89.
- MAY, G., *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of Creation out of Nothing in Early Christian Thought*, Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- MOLTMAN, J., *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków: Znak, 1995.
- OWENS, J., *An Interpretation of Existence*, Center for Thomistic Studies, Houston, Texas: University of St. Thomas, 1985.
- TOMASZ Z AKWINU, *De potentia Dei*.
- TOMASZ Z AKWINU, *In Boethii de Trinitate*.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*.
- TUREK, J., *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu wszczęświata*, w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszółek, Tarnów: Biblos, 1996, s. 125–145.
- WILHELMSSEN, F., *Being and Knowing*, Albany, New York: Preserving Christian Publications Inc., 1995.
- VAN WOLDE, E., *Why the Verb ברא Does not Mean to Create in Genesis 1.1–2.4a*, „Journal for the Study of the Old Testament”, 34/1 (2009), s. 3–23.
- ŻYCIŃSKI, J., *Transcendencja i naturalizm*, Kraków: Copernicus Center Press, 2014.

CREATION AS THE “HEWING” OF LOGOS: THE BIBLE, ST. THOMAS AND SCIENCE

S U M M A R Y

The biblical account of the Divine act of creation, beginning with the first verse of the Book of Genesis, involves the Hebrew verb בָּרָא (*bara*) (Gn 1,1). Its original meaning refers to the activity of “hewing” which implies imposing spatial limits or boundaries on the object in question. The presented paper aims at establishing the invariants of this meaning as the doctrine of creation has been absorbed into metaphysical doctrines such as the scholastic system of St. Thomas Aquinas and the mathematical environment of the contemporary physical sciences. It will be demonstrated that, despite the radical increase of abstraction as compared to the original concrete Hebrew term, the metaphor of applying certain limitations to Logos in the act of creation retains its adequacy, especially in the context of the pantheistic setting of the relations between God and the created order. Ultimately, a more objectivised understanding of creation and its specificity can be achieved.

KEYWORDS: creation *ex nihilo*, *esse*, *essentia*, field of rationality, pantheism

SŁOWA KLUCZE: stworzenie *ex nihilo*, *esse*, *essentia*, pole racjonalności, panteizm