

Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń  
celestyn@umk.pl

„BÓG STWORZYŁ WSZYSTKO DLA CZŁOWIEKA”?  
ZDERZENIE KOSMOCENTRYZMU  
Z ANTROPOCENTRYZMEM  
W PÓŻNOANTYCZNEJ WIZJI ŚWIATA  
STWORZONEGO

„GOD CREATED ALL THINGS FOR MAN”?  
THE IMPACT OF COSMOCENTRISM AND ANTHROPOCENTRISM  
IN THE VISION OF THE CREATED WORLD IN THE LATE  
ANTIQUITY

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Spojrzenie na chrześcijańskie podejście do przyrody wymaga zanalizowania wzajemnych relacji pomiędzy koncepcjami antropocentryzmu i kosmocentryzmu. Obie te wizje rzeczywistości wydają się być kluczem do całościowego ujęcia relacji człowiek – natura. Chrześcijański antropocentryzm często jest obwiniany o to, że stał się przyczyną obecnego kryzysu ekologicznego. Wyznawcy Chrystusa są oskarżeni o niszczenie harmonii świata i jego zasobów. Jednak chrześcijański antropocentryzm nie był najwyższą i niezależną zasadą. Chrześcijaństwo musiało skonfron-

patrystyka,  
antropocentryzm,  
kosmocentryzm,  
stworzenie,  
człowiek,  
przyroda, ekologia  
(w starożytności).

tować się z wizją natury i człowieka propagowaną przez filozofię grecką i rzymski realizm. Pisarzom Kościoła nasza cywilizacja zawdzięcza niezwykle cenne rozważania o dobroci i pięknie stworzenia. Według perspektywy patrystycznej człowiek zajmuje najważniejsze miejsce w świecie przyrody, lecz nie jest to pozycja despoty, który ma nieograniczone prawo do eksploataowania zasobów naturalnych. Istota ludzka, należąca do porządku stworzenia, ma specyficzną misję i obowiązki wobec widzialnego świata. Człowiek stanowi jakby pomost pomiędzy stworzeniami a Bogiem, jest jakby kapłanem liturgii kosmicznej. U Ojców Kościoła można było zauważyć odnośniki biblijne, przede wszystkim do Rdz i Rz 8,18-22. W przypadku perykopy pawłowej ma się do czynienia z podwójną tendencją interpretacyjną: antropologiczną i kosmologiczną. Ojcowie Wschodu, nawiązując do podziwu okazywanego siłom natury w cywilizacji greckiej, preferowali interpretację kosmologiczną. Z kolei na łacińskim Zachodzie na plan pierwszy wysuwała się kwestia podporządkowania ziemskiego istnienia wyższym zasadom, jakimi były teocentryzm i chrystocentryzm. W ten sposób cała rzeczywistość widzialna została przez chrześcijaństwo przemyślana i głęboko ubogacona.

ABSTRACT

The present-day situation provides much proof of ecological crisis. In order to understand the specific character of Christian attitudes towards nature, it is necessary to analyze the relationship between two key visions of reality: the very relevant concepts of anthropocentrism and cosmocentrism. The Christian anthropo-

KEYWORDS

Patristic, anthropocentrism, cosmocentrism, creation, man, nature, ecology (in antiquity)

centric attitude is sometimes pointed to as the main cause of the ecological crisis. The faithful of Christ were accused of being destroyers of cosmic harmony. However, Christian anthropocentrism was not at all a supreme and independent principle. According to anthropocentrism, man holds the central position in the world, but it is not just the position of an exploitative despot with unlimited power, rather man has been given a mission and a duty in the world. His function is that of a bridge between creatures and God, or again, that of a priest, as intermediary, administering the divine sacraments. Among the Church Fathers there were two divergent interpretative approaches to Rom 8:18-22: anthropological and cosmological. The Fathers of the East, attracted to the admiration which Greek culture felt toward nature, generally preferred the cosmological interpretation of visible reality. In the West, however, this concept had not found much acceptance. In the Christian view of the visible world, it is important to subordinate earthly existence to higher principles, which are Theocentrism and Christocentrism. Thus, under the impact of Christianity, the surrounding world and nature are profoundly reassessed.

---

Antyczne pogaństwo cechował kosmocentryzm. We wszechświecie dostrzegano przede wszystkim *kosmos* – przenikający świat ład, który zarazem ten świat porządkował i nim zarządzał, przeciwstawiając się chaosowi. Człowieka postrzegano jako jeden z bytów zanurzonych w uporządkowanej całości i współtworzącego ów ład – *kosmos*, a jednocześnie stanowiącego jego odbicie – *mikrokosmos*. W dobie obecnej kosmocentryzm postrzegany jest jako alternatywna wizja

obejmująca całe stworzenie, w tym człowieka, ale już nie jako despotę przyrody, ale jako mieszkańca współżyjącego z innymi istotami żyjącymi<sup>1</sup>. Tradycji chrześcijańskiej przypisuje się często „wyniosły antropocentryzm”, czyli przekonanie, że „wszystko jest skoncentrowane na człowieku jako jedynym centrum stworzenia, panu i władcy świata, koronie i celowi dzieła stworzenia. Przeznaczeniem wszystkiego jest służba jemu, tak jak człowiek jest powołany do tego, by służyć Bogu i Go miłować”<sup>2</sup>. Refleksja chrześcijańska odwoływała się zarówno do kosmocentryzmu, jak i antropocentryzmu, jako kluczowych pojęć dla relacji człowiek – przyroda<sup>3</sup>.

## 1. KLASYCZNA WIZJA NATURY I CZŁOWIEKA A CHRZEŚCIJAŃSTWO

Człowiek późnego antyku żył blisko przyrody, czego echem była literatura klasyczna. Te wzorce wpłynęły na literaturę patrystyczną. Nie mniej widoczny był wpływ filozofii. W pismach Ojców pobrzmiewają różne teorie starożytnych mędrców, często odizolowane od ogólnej treści. Filozoficzna myśl grecka rozwijała się ze zdolności zdziwienia wobec świata<sup>4</sup>. Jednocześnie było to wezwanie, by żyć zgodnie z naturą. Tak więc chwalono proste życie na łonie przyrody i odrzucano niedogodności związane z życiem w miastach. Jednak z punktu widzenia ekonomicznego uważano środowisko naturalne za nieograniczone źródło wszelkich dóbr i surowców, z którego można było zawsze czerpać<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Por. Tamayo, *Leonardo Boff*, 135.

<sup>2</sup> Bianchi, *Uomini e animali*, 9-10.

<sup>3</sup> Pojęcia „natura” i „przyroda” używane są zamiennie w znaczeniu „środowisko naturalne” czy „biosfera”. Por. Jurasz, „«Nature»”, 33-42.

<sup>4</sup> Por. Plato, *Theaetetus*, 155d.

<sup>5</sup> Taki punkt widzenia prezentują: Lukrecjusz (*De rerum natura*) i Horacjusz (*Saturae i Carmina*).

Filozofowie epoki klasycznej dostrzegali w naturze racjonalność, symetrię i realizację formy (Arystoteles). Natomiast negatywnie postrzegał przyrodę Platon. Świat był dla niego wyblakłym odbiciem, niedoskonałą kopią odwiecznych idei<sup>6</sup>. Negatywna ocena świata widzialnego dochodzi aż do Plotyna, który rzeczywistość widzialną uważał za najniższy stopień Boskiej emanacji<sup>7</sup>. Równoległe do tej wizji obecne jest u Platona przekonanie, że świat został skonstruowany przez „wielkiego architekta”, według schematów matematycznych i geometrycznych<sup>8</sup>. Niektóre nurty myśli klasycznej cechował wręcz swoisty kult ładu w świecie, a mądrość filozoficzna nakazywała człowiekowi odnalezienie porządku kosmosu<sup>9</sup>, rozpoznanie jego treści i poddanie się jego zasadom, jak część całości.

To dzięki filozofii antyk podążał śladem antropocentryzmu<sup>10</sup>. Powszechnie akceptowano myśl Arystotelesa, że wszystko ma służyć istotom ludzkim. „Rośliny istnieją dla zwierząt, zwierzęta zaś dla człowieka [...] Jeśli więc natura nic nie stwarza bezcelowo i bezużytecznie, to musiała wszystko to stworzyć dla ludzi”<sup>11</sup>. Człowiek jest więc kulminacją wszechświata. Arystoteles pojmował naturę, jako harmonijny ruch ku realizacji odwiecznego prawa<sup>12</sup>. Poeta

<sup>6</sup> Tę opinię zawierają wczesne dzieła tego filozofa aż do *Państwa* włącznie (367 przed Chr.).

<sup>7</sup> Por. Plotinus, *Enneades*, III, 6.

<sup>8</sup> Por. Plato, *Timaeus*, 52d–56c. Świat istniał jednak dla ludzi (zob. Plato, *Timaeus*, 51a).

<sup>9</sup> Według Pitagorasa można mówić o muzyce sfer niebiańskich. Arystoteles przypominał, że dla pitagorejczyków świat był „harmonią i liczbą” (*Metaphysica*, I, 5, 986a). Podobnie uważał Kleant mówiący, że świat jest jak lira, której struny porusza plektron słońca (por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 48, I). System planet dla Warrona to lira bogów (por. *Saturae Menippeae*, 351). Podobne analogie dostrzegał Filon Aleksandryjski (zob. *De opificio mundi*, 126).

<sup>10</sup> Dla porównania ogólną wizję przedstawia: Ganowicz-Bączyk, „Starożytne źródła antropocentryzmu”, 31-38.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Politica*, I, 3, 7 (1256 b; Arystoteles, *Polityka*, 13).

<sup>12</sup> Zob. Aristoteles, *Metaphysica* I, 5 (986 a).

Virgiliusz opisywał wszechświat, który ujrzał światło dzięki boskiej iskrze<sup>13</sup>.

Sercem etyki stoickiej było życie w posłuszeństwie naturze<sup>14</sup>. Warto pamiętać, że filozof Teofrast odrzucił antropocentryczną teorię Arystotelesa, chociaż należał do jego ulubionych uczniów<sup>15</sup>. Według niego rzeczy istnieją jako same w sobie i w relacji z innymi. Uczeń i następca Stagiryty zdawał sobie sprawę ze skutków niszczenia przyrody, jak wycinka lasów, zmiana koryt rzek i wszelkie zanieczyszczenia. Teofrast promował nawet wegetarianizm, ponieważ uważał, że zabijanie zwierząt nie da się pogodzić ze sprawiedliwością<sup>16</sup>. Znalazł w tym naśladowców<sup>17</sup>. Orficy z kolei głosili nakaz pojednania oraz życzliwości wobec ludzi i zwierząt, łącznie z zakazem ich zabijania. To miało gwarantować światu jedność i harmonię<sup>18</sup>. Pitagorejczycy uznawali, że człowiekowi przysługuje słuszny i „sprawiedliwy” sposób korzystania ze zwierząt. Uważano, że należy wyeliminować wszelkie nadużycia w tym względzie<sup>19</sup>.

Cyzeron podjął tezę Arystotelesa o służebności stworzeń i wyraził ją w bardzo podobnej formie. Odwołał się do Chryzypa, być może również z tego powodu, że stoicy zgadzali się z tą wizją: „Najpierw więc sam świat stworzony jest dla bogów i ludzi, wszystko zaś, co się w nim znajduje, zostało wynalezione i przygotowane na pożytek ludzki. Świat mianowicie jest jak gdyby domem bogów i ludzi lub też wspólnym miastem jednych i drugich”<sup>20</sup>.

Wielu starożytnych myślicieli było świadomych skutków niszczenia przyrody, lecz raczej w sferze zawężonej i lokal-

<sup>13</sup> Por. Publius Vergilius Maro, *Aeneis*, VI, 724-730.

<sup>14</sup> Por. Ioannes Stobaeus, *Eclogarum*, II, 75, 11.

<sup>15</sup> Panuje opinia, że być może był jednym z najwszechstronniejszych uczonych starożytności.

<sup>16</sup> Por. Theophrastus, *Fragmenta*.

<sup>17</sup> Za wegetarianizmem opowiadali się Plutarch (*De tuenda sanitate*) i Porfiriusz (*De abstinentia*, I-III).

<sup>18</sup> Por. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, 57-72.

<sup>19</sup> W tym duchu wypowiadał się Plutarch. Zob. *Bruta animalia ratione uti*.

<sup>20</sup> Por. Cicero, *De natura deorum*, II, 154 (tłum. własne).

nej<sup>21</sup>. Platon skarżył się, że Attyka stała się jałowa i zdziczała z powodu ludzkiej chciwości<sup>22</sup>. Pliniusz opisywał niebezpieczeństwa związane ze zbytnią eksploatacją kopalni lub zanieczyszczeniem wód i powietrza<sup>23</sup>. Zarówno Grecy jak i Rzymianie narzekali na brud i zanieczyszczenie miast. Można jednak przyjąć stanowisko Antonia Quacquarelliego, który pisał, że ekologia „nie jest nauką bez historii [...] Ona sięga korzeniami początków świata”<sup>24</sup>.

Literatura starożytna wychwalała geniusz ludzki i jego wytwory. Jednak to dopiero chrześcijaństwo w pełni oceniło pozytywnie znaczenie pracy fizycznej i rzemiosła<sup>25</sup>. Podobnie było z opisem świata. Sądono jednak, jak to udowodniał neoplatoński erudyta Symplikios z VI wieku, że prawdziwi myśliciele byli ze sobą zgodni, a w ich przemyśleniach istniała harmonia<sup>26</sup>. Niektóre z tych nauk dotyczyły celowości istnienia świata, ukierunkowanego biegu wydarzeń i nieprzypadkowości rzeczy.

Pogański filozof Celsus<sup>27</sup> zajął stanowisko zdecydowanie przeciwne idei, że świat powstał ze względu na człowieka. „Świat został stworzony w równej dla nierozumnych zwierząt, jak dla ludzi”<sup>28</sup> – reasumuje jego twierdzenia Orygenes.

<sup>21</sup> Kwestie te poruszają: N. Scivoletto (*Città e campagna*) i P. Fedeli (*La natura violata. Ecologia e mondo romano*).

<sup>22</sup> Por. Brusilo, *Teologia praktyczna i ekologia*, 53.

<sup>23</sup> Por. Plinius Secundus, *Naturalis historia*, XVII, 1, 2-5; XXIII, 1, 1; XXXI, 30, 53.

<sup>24</sup> Quacquarelli, „L'ecologia nei riflessi”, 5.

<sup>25</sup> Por. Morandini, *Teologia ed ecologia*, 15-17.

<sup>26</sup> Zadaniem komentatora tekstu filozoficznego było ukazanie owej harmonii. Por. Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium*, 7, 23-32.

<sup>27</sup> Postać Celsusa nie została jeszcze w pełni zidentyfikowana przez badaczy antyku chrześcijańskiego: ani jako postać indywidualna, ani także jako przedstawiciel określonego nurtu filozofii. Z pewnością trudno mówić także o oryginalnym myślicielu pogańskim. Jeśli eklektyzm i wtórność były charakterystycznym rysem ówczesnej epoki.

<sup>28</sup> Orygenes, *Contra Celsum*, IV, 74 (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 230).

Zdaniem tego pogańskiego przeciwnika chrześcijan człowiek bezprawnie czerpie powód do dumy w związku ze swoją szczególną pozycją. „My ludzie z trudem, cierpiąc, zdobywamy pokarm, podczas gdy zwierzęta opływają we wszystko, chociaż nie sięją ani nie orzą”<sup>29</sup>. Sarkazm filozofa polega na przypomnieniu znanych słów Jezusa Chrystusa (por. Mt 6,26.28) i podobnej argumentacji: „Czy pokarm rośnie tylko dla człowieka, czy raczej dla wszystkich istot żywych?”<sup>30</sup>. Innym argumentem jest fakt, iż budowane przez ludzi miasta nie powinny być powodem do bezgranicznej dumy, ponieważ również pszczoły i mrówki tworzą wspaniałe państwa i budowle<sup>31</sup>. Ponadto „wszystko jest stworzone tak samo nie ze względu na człowieka, jak i nie ze względu na lwa, orła, delfina”<sup>32</sup>. Pogański przeciwnik zrównywał więc byty rozumne ze zwierzętami<sup>33</sup>. Świat według Celsusa stanowi całość, gdzie każda istota (z człowiekiem włącznie) ma swoje miejsce i rolę do spełnienia<sup>34</sup>. Celem filozofa jest obalenie twierdzenia, że ludzie są przedmiotem specjalnej troski Boga (opatrność), a w ferworze polemiki poganin daje się zaślepić nienawiści. „Oskarżając wrogów [gani] jednocześnie i przyjaciół. Celsus [...] nie zauważa, że atakuje również filozofów ze szkoły stoickiej, którzy [...] twierdzą, że Opatrność stworzyła wszystko głównie dla istot rozumnych”<sup>35</sup>.

Niebezpieczeństwo pochodziło także od tak bliskich chrześcijanom nurtów filozoficznych jak neoplatonizm. To, co czytamy w tekstach neoplatońskich, jest w większo-

<sup>29</sup> Origenes, *Contra Celsum*, IV, 76 (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 232).

<sup>30</sup> Origenes, *Contra Celsum*, IV, 75 (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 231).

<sup>31</sup> Por. Origenes, *Contra Celsum*, IV, 81.

<sup>32</sup> Origenes, *Contra Celsum*, IV, 99 (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 246).

<sup>33</sup> Pogański polemista odrzucał niektóre ze stoickich tez. Por. *Origène. Contre Celse*, II, 367, przyp. 3.

<sup>34</sup> Celsus twierdził, że człowiek ma przeznaczenie nie większe niż małpa i szczer, por. Origenes, *Contra Celsum*, IV, 99.

<sup>35</sup> Origenes, *Contra Celsum*, IV, 74 (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 230).



ści umotywowane polemiką z wiarą chrześcijańską<sup>36</sup>, którą zestawiano z mądrością największych filozofów<sup>37</sup>. Przez długi czas chrześcijanie mogli wyłącznie przeciwstawić pogańskim filozofom natury prawdę Pisma Świętego. Idąc tym szlakiem, Bazyli Wielki w IV wieku przeciwstawił doktrynę biblijną niedoskonałym i wątpliwym teoriom kosmologicznym pogan<sup>38</sup>, które zostają odrzucone przez biblijne sformułowanie: „Na początku Bóg stworzył”<sup>39</sup>. Jednak w VI w. jeden z najlepszych pośród filozofów natury zasilił szeregi chrześcijaństwa. Był to Jan Filiponos, uczeń Hermiasza. Jego dzieła oraz krytyka Symplicjusza stały się świadectwem jednej z najbardziej ożywionych dyskusji intelektualnych później starożytności.

Całkowita odmienność ontologiczna pomiędzy człowiekiem a resztą stworzenia to rewolucja wprowadzona przez teksty biblijne (por. Rdz 1,26). Człowiek jest postrzegany jako „korona stworzenia” i przedmiot specjalnej troski Boga w harmonijnym wszechświecie<sup>40</sup>. Ta zmiana perspektywy poprzedziła z kolei rewolucja chrześcijańskiej antropologii. To fakt przyjęcia ludzkiej natury przez Boga jest jej esencją. Materia nie była już czymś godnym pogardy, a docenienie rzeczywistości ziemskiej znalazło swoje uzasadnienie soteriologiczne. Dla człowieka świat przyjął rolę „wychowawczą”, ponieważ stał się punktem wyjścia w procesie poznawania Boga<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Motto Atanazego z Aleksandrii dla neoplatoników było bluźnierstwem zaprzeczającym Boskiej wyższości nad światem. Zob. Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros*, 29, 3.

<sup>37</sup> Por. Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros*, 28, 32–29, 5.

<sup>38</sup> Por. Spidlik, „L'eternità e il tempo”, 115.

<sup>39</sup> Por. Basilius Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron*, 1,7.

<sup>40</sup> Według Hipolita Rzymskiego „zarówno cały świat jak i jego części, są pod każdym względem uporządkowane, co do proporcji i harmonii”. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, XI.

<sup>41</sup> Por. Spidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, 171.

## 2. DOBRO I PIĘKNO STWORZENIA

Ambiwalentne nastawienie do przyrody, obecne w epoce klasycznej, było widoczne również w rodzącym się chrześcijaństwie<sup>42</sup>. Z jednej strony identyfikowano świat z grzechem, cielesnością, nieokiełznanymi popędami, z drugiej natomiast przyroda była znakiem wielkości i mądrości Boga. Ojcowie greccy, z reguły będący pod wpływem cywilizacji klasycznej, która podziwiała porządek natury, przychylali się do interpretacji kosmologicznej. Postrzeganie człowieka jako „korony stworzenia” usprawiedliwiała wykorzystywanie świata jako własności otrzymanej od Boga, z prawem do eksploatacji przyrody bez respektowania jej praw. Tego typu oskarżenia były bardzo często powtarzane<sup>43</sup>, nawet przez samych chrześcijan. Szczególnie chrześcijaństwo zachodnie było krytykowane za swój wyraźny antropocentryczny charakter, przez co „kultywowało wiarę niekosmiczną, gdzie natura, zwierzęta i rośliny stanowią po prostu otoczenie człowieka i jego środowisko”<sup>44</sup>.

Zostało jednak udowodnione, że chrześcijanie pierwszych wieków bynajmniej nie gardzili światem stworzonym<sup>45</sup>. Rzecz jasna dało się odczuć wpływ platonizmu, a jeszcze niebezpieczniejsze były nurty gnostyckie i manichejskie. Był więc możliwy pesymizm i niedocenianie świata, ale z drugiej strony zwalczano stanowczo dualistyczne koncepcje istnienia. Już *credo* głosiło prawdę o Bogu, Stworzycielu „rzeczy widzialnych i niewidzialnych”. Wskazywało to na jedność świata materialnego i duchowego. Nawet jeśli dokonywano „uduchowienia” stworzenia, to trudno się zgodzić z tezą

<sup>42</sup> Por. Ganowicz-Bączyk, „Średniowieczne źródła antropocentryzmu”, 22-23, 25.

<sup>43</sup> Por. Stefani, *Gli animali e la Bibbia*, 4.

<sup>44</sup> Bianchi, *Uomini e animali*, 9-10.

<sup>45</sup> Por. Gallicet, „I cristiani e la natura”, 205-234; Gallicet, „I cristiani del II e III secolo”, 305-322.

o uzasadnianiu na tej podstawie niewłaściwego stosunku do przyrody<sup>46</sup>.

Werset Rdz 1,10 był często cytowany przez Ojców, by wykazać dobroć i piękno stworzenia<sup>47</sup>. Według starożytnych egzegetów określenie „dobre” odnosi się do przydatności stworzenia dla człowieka, podczas gdy „piękno” odwołuje się do radości kontemplacji stworzenia, by wysławiać Boga<sup>48</sup>. Zasada ta nabiera wyjątkowego charakteru, kiedy brana jest pod uwagę w świetle objawienia.

Uczucie podziwu i wdzięczności przenika liczne komentarze patrystyczne do Rdz. To wyraz miłości do przyrody, którą pisarze starożytni potrafili docenić. Według Klemensa Rzymskiego, trzeciego następcy św. Piotra, świat stworzony<sup>49</sup> to dar Boga dla człowieka. „Sam Stwórca i Władca raduje się swoimi dziełami [...] Oddzielił ziemię od otaczającej ją wody [...] Swym rozkazem powołał do istnienia zwierzęta, które się na niej poruszają [...], wyznaczył im granicę mocą swoją. Nadto [...] ukształtował człowieka, istotę najdoskonalszą i najwyższą [...] A skończywszy te wszystkie rzeczy, uznał je za dobre”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Odnośnie do tego typu opinii por. Stefani, „Etica, religione e animali”, 282.

<sup>47</sup> Por. np. Basilius Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron*, IV, 6; Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, VI, 3.

<sup>48</sup> To jedna z wiodących tez Bazylego Wielkiego. Zob. Basilius Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron*, 1, 11.

<sup>49</sup> Autor wyraził swój podziw dla niezwyklej harmonii w stworzonym świecie. „Ziemia [...] we właściwych porach rodzi zgodnie z Jego wolą przeobfite pożywienie dla ludzi, zwierząt i wszystkich istot, jakie na niej żyją [...] Wiecznie bijące źródła, stworzone dla przyjemności i dla zdrowia ludzi, pozwalają im bez chwili przerwy czerpać życie ze swoich piersi [...] Wielki Pan i Stwórca wszechświata wszystkim stworzeniom czyni dobrze, a przeobficie obdarza zwłaszcza nas”. Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios*, 20, 1; 4; 10-11 (BOK 10, 60-61).

<sup>50</sup> Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios*, I, 33, 2-6.

Autor anonimowego *Listu do Diogneta*, kładzie akcenty na wątki filozoficzne i aluzje biblijne<sup>51</sup>. Podkreśla, że motorem działania Boga była Jego niezmierna dobroć: „[Dla ludzi] uczynił świat, im poddał wszystko, co jest na ziemi, ofiarował im rozum i inteligencję”<sup>52</sup>. Nieznany autor stwierdzał, że zwierzęta „Bóg stworzył na użytek człowieka”<sup>53</sup>.

Teofil z Antiochii przeciwstawia błędom pogańskim prawdę chrześcijaństwa<sup>54</sup>. W jego myśli, obok pochwały stworzonego świata, jest wątek obecności w nim człowieka powołanego do poznania Stwórcy. „Niebiosa są [Bożym] dziełem [...] ziemia Jego czynem, morze Jego tworem, człowiek Jego dziełem i obrazem. Słońce, księżyc i gwiazdy są Jego żywiołami, stworzone jako znaki i pory roku, dni i lata, by służyły i pomagały ludziom”<sup>55</sup>. Zainteresowanie światem, które prowadziło Ojców do podkreślenia wszechmocy Boga, dawało argumenty na to, że natura nie powinna być czczona w miejsce Stworzyciela, jak czynili zwolennicy stoicyzmu i astrologii<sup>56</sup>. Według Atenagorasa „nie światu, lecz jego Twórcy należy się kłaniać”<sup>57</sup>. Natura pozbawiona nimbu boskości stała się po prostu środowiskiem przeznaczonym dla człowieka, co uwiarygodniało antropocentryczną koncepcję świata.

<sup>51</sup> Akcenty położone przez autora świadczą o tym, że tekst opowiadania o początkach świata i człowieka zajął ważne miejsce w świadomości chrześcijan II i III wieku (por. np. Aristides, *Apologia*, 1,1).

<sup>52</sup> *Ad Diognetum*, 10,2 (BOK 10, 371).

<sup>53</sup> *Ad Diognetum*, 4,2 (BOK 10, 363).

<sup>54</sup> Por. Rogers, *Theophilus of Antioch*, 5-6.

<sup>55</sup> Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum*, I, 4 (BOK 24, 388). Apologeta przywołuje Rdz 1,14; 2 Mch 7,28; Ps 103,14; 146,8.

<sup>56</sup> Por. Gallicet, „I cristiani e la natura”, 308.

<sup>57</sup> „Świat jest harmonijnym instrumentem znajdującym się w rytmicznym ruchu, to kłaniam się nie instrumentowi, lecz temu, kto nastroił i potrafił struny oraz nuci melodyjną pieśń”. Athenagoras, *Rogatio pro christianis*, 16 (Athenagoras, *Prośba za chrześcijanami*, 48). Zob. także: Cicero, *De natura deorum*, 2, 15; Minucius Felix, *Octavius*, 18, 4; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, 1, 4, 5.

Teofil z Antiochii nie potrafił ukryć swego podziwu dla stworzonej rzeczywistości. „Popatrz na dany [...] stworzeniom instynkt rodzenia i żywienia potomstwa nie na swój własny użytek, ale dla człowieka. Dalej, na opatrnościową troskę [...] albo zależność, jaką [Bóg] ustanowił, aby wszystkie istoty zostały poddane człowiekowi”<sup>58</sup>. Antropocentryzm antiocheńczyka był pochodną wiary rodzącej się w kontemplacji przyrody<sup>59</sup>.

Justyn Męczennik odwołuje się do podobnych koncepcji. „Bóg stworzył cały świat i wszystko, co ziemskie poddał ludziom, zaś żywiom niebieskim nakazał rozwijać owoce i pory roku [...] Uczynił to wszystko oczywiście dla ludzi”<sup>60</sup>. W kwestiach nauki o Bogu Stworzycielu<sup>61</sup> i antropologii biblijnej filozof męczennik dostosował swoją argumentację do mentalności pogańskich czytelników. Nie znaczy to jednak, że jego idee odnośnie do stworzenia świata i człowieka nie są jasno wyrażone. Justyn przypominał, że „możemy [...] dzięki składać Bogu za stworzenie świata ze wszystkim, co ze względu na człowieka na nim istnieje, jak i za uwolnienie nas od zła”<sup>62</sup>.

Tematyka jedności świata była bliska pisarzom starożytności chrześcijańskiej. Ireneusz z Lyonu, który także był pełen podziwu wobec stworzeń, kierował wiernych ku źródłu wszelkiego istnienia<sup>63</sup>, gdyż „chwałą Boga jest żyjący

<sup>58</sup> Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum*, I, 6 (BOK 24, 389). Na temat stworzenia człowieka por. Zeegers-Vander, „La création de l’homme”, 258-267.

<sup>59</sup> Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum*, II, 11. Później na tej podstawie Jan Chryzostom ukazywał nieracjonalność bałwochwalsstwa. Por. Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesin*, VI, 6; Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios*, XII, 2.

<sup>60</sup> Justinus, *Apologia*, II, 5, 2 (BOK 24, 94). Por. również: Justinus, *Apologia*, I, 10, 2.

<sup>61</sup> Por. Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 3, 5

<sup>62</sup> Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 41, 1 (Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 94).

<sup>63</sup> „Bóg jest tym, który stworzył wszechświat, uformował człowieka i dopełnia życia swego stworzenia. To jedyny Pośrednik, który

człowiek”<sup>64</sup>. Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego „byty nieobdarzone duszą” współcierpią „z żywymi istotami” w jedności kosmicznej<sup>65</sup>. Idea ta nosi wyraźne ślady „animistycznej” koncepcji świata, którą można spotkać u niektórych Ojców<sup>66</sup>.

Orygenes był zgodny ze stoikami w podkreśleniu faktu, że istoty nierozumne istnieją dla bytów rozumnych. Dla Adamancjusza panowanie człowieka nad stworzeniem wiąże się z jego duchową naturą, co ukazuje jego interpretacja Rdz 1,26.

Bóg życzy sobie – wyjaśnia Orygenes – aby człowiek [duchowy]<sup>67</sup> panował [...] nad dzikimi zwierzętami, nad ptakami, płazami, czworonogami i nad całą resztą [...] aby umysł panował nad zwierzętami, a one nie panowały nad nim [...] Jedynie niebo i ziemię, słońce, księżyc i gwiazdy uczynił Bóg, natomiast o wszystkich innych stworzeniach powiedziano, że powstały na rozkaz Boga [...]<sup>68</sup>. Oceń na tej podstawie, jaka jest wielkość człowieka: zostaje on zrównany z tak wielkimi i ważnymi elementami. Posiada godność nieba<sup>69</sup>.

Sformułowanie biblijne to dla Orygenesusa znanie szczególne miejsce człowieka w dziele stworzenia<sup>70</sup>. W polemice

uformował łono matczyne i stworzył słońce. Jeden i ten sam Pan, który pozwolił wyrosnąć kłosowi, pomnożył ziarno i przygotował spichlerz”; Irenaeus, *Adversus haereses*, II, 28, 1 (tłum. własne).

<sup>64</sup> Irenaeus, *Adversus haereses*, IV, 20, 7 (tłum. własne).

<sup>65</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 133, 7 (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, 99).

<sup>66</sup> Por. Špidlík – Gargano, *La spiritualità dei Padri*, 90-91.

<sup>67</sup> Zrodzenie Logosu było w opinii Orygenesusa w ścisłym związku ze stworzeniem duchowych natur Por. Daniélou, *Origene*, 306-307.

<sup>68</sup> Cytaty z Rdz 1,16.

<sup>69</sup> Origenes, *Homiliae in Genesisim*, 1, 12 (ŻMT 64, 32-33).

<sup>70</sup> Potwierdza to dalsza część tej samej homilii: „W stworzeniu człowieka dostrzegam jednak pewien element jeszcze znakomitszy, bo nigdzie indziej nie znajduję stwierdzenia: «I stworzył Bóg człowieka, na obraz Boga go stworzył» (Rdz 1,27). Nie znajdujemy podobnego

z poganinem Celsusem<sup>71</sup> występował on przeciwko materializmowi i mechanistycznej koncepcji epikurejczyków<sup>72</sup>. Aleksandryczyk przypominał, że dla innych filozofów „byty rozumne grają rolę wydanego na świat dziecka, natomiast byty pozbawione rozumu i duszy – rolę łożyska, które kształtuje się wraz z płodem [...] Opatrzność troszczy się głównie o istoty rozumne, przy okazji jednak byty nierozumne ciągną korzyść z tego, co zostało stworzone dla ludzi”<sup>73</sup>.

Pod wyraźnym wpływem Orygenesesa był Grzegorz z Nyssy. Poczował się on do napisania obrony biblijnej wizji stworzenia świata i człowieka zaproponowanej przez Bazylego Wielkiego, swego starszego brata<sup>74</sup>. Ten z kolei nie ustawał w ukazywaniu swoim słuchaczom porządku i mądrego kierowania światem stworzonym<sup>75</sup>. Cykl homiletyczny autorstwa biskupa Cezarei Kapadockiej na temat stworzenia wywarł wielki wpływ na kulturę religijną i filozoficzną chrześcijań-

zapisu na temat stworzenia nieba, ziemi, słońca czy księżyca. Jednakże tego człowieka, który zgodnie ze słowami Pisma został stworzony na «obraz Boga», nie pojmujemy jako istoty cielesnej. Istota cielesna bowiem nie zawiera w sobie obrazu Boga [...] Ten zaś, który został stworzony na obraz Boga, to nasz «człowiek wewnętrzny» – niewidzialny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny”. Origenes, *Homiliae in Genesim*, 1, 13 (ŻMT 64, 33).

<sup>71</sup> Celsus odrzucał judeochrześcijański sposób patrzenia na *creatio*. Dla niego człowiek nie był kimś wyjątkowym w porównaniu z pozostałymi stworzeniami i wtapiał się w całość natury. Metoda tego wroga chrześcijaństwa była szczególna, ponieważ „wykorzystując zoologię oraz przejawy zwierzęcej bystrości, pragnie [on] wykazać, że świat został stworzony w równej mierze dla nierozumnych zwierząt, jak dla ludzi”. Origenes, *Contra Celsum*, IV, 76 (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 230).

<sup>72</sup> Występowali oni przeciwko antropocentryzmowi stoików. Koncepcje Orygenesesa opisuje: Łukomski, *Solidarność człowieka*, 51-52.

<sup>73</sup> Origenes, *Contra Celsum*, IV, 74 (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 230).

<sup>74</sup> Nyssenńczyk jest autorem cyklu kazań *De hominis structura*.

<sup>75</sup> Na temat mądrości Bożej kierującej światem por. Basilius Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron*, I, 7, 10-11; III, 7; V, 7; VI, 10-11; VII, 4-5; VIII, 7-8; IX, 4, 6.

skiego antyku<sup>76</sup>. Spojrzenie Nysseńczyka miało charakter spekulatywny i uwznioślony. Grzegorz ukazywał, że uformowanie świata to preludium do stworzenia człowieka. „Całe bogactwo stworzeń na ziemi i morzu było już przygotowane, ale nie było jeszcze jego współuczestnika”<sup>77</sup>, podsumował Nysseńczyk. Według Grzegorza z Nyssy świat jest wyraźnie antropocentryczny. Człowiek, powołany do istnienia po materii nieożywionej i istotach nierozumnych, stanowi ukoronowanie całego stworzenia. Dla niższych stworzeń reprezentuje on Boga<sup>78</sup>.

Stwórca wszechrzeczy przysposobił zawczasu [świat] jakby siedzibę królewską dla tego, kto miał włączyć [...] Ukazał się we wszechświecie człowiek – badacz i władca znajdujących się w nim cudów [...] Dlatego właśnie człowiek został wprowadzony [na świat] jako ostatni, nie jako coś bezwartościowego odrzuconego na koniec, ale by być królem poddanych od zarania swojego istnienia [...] <sup>79</sup> [Bóg, ten] bogaty i wspaniały gospodarz naszej natury, ozdobiwszy dom wszelkim bogactwem, przygotował urozmaiconą i obfitą ucztę, wprowadził człowieka, dając mu za zadanie nie zabieganie o to, czego nie ma, ale używanie tego, co już istniało<sup>80</sup>.

Kosmologię Nysseńczyka przenikał opatrnościowy optymizm inspirowany stoicyzmem<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> Kazania te były niejednokrotnie parafrazowane na Wschodzie i na Zachodzie z dzieła Bazylego korzystali Ambroży i Augustyn.

<sup>77</sup> Gregorius Nyssenus, *De hominis officio*, I, 132 (ŻMT 39, 54). Ta część dzieła Nysseńczyka jest zbieżna z kosmologią stoika Posejdoniosa, tak jak ją prezentuje Ciceron w *De natura deorum*, 45, 115-116.

<sup>78</sup> Por. *Oratio catechetica magna*, VI.

<sup>79</sup> Chryzostom nie miał wątpliwości, że „król potrzebny jest poddanym, a poddani królowi, tak jak głowa nogom”; *Ad populum Antiochenum* 11,4 (tłum. własne)

<sup>80</sup> Gregorius Nyssenus, *De hominis officio*, II, 132-133 (ŻMT 39, 55-56).

<sup>81</sup> Opinia J. Daniélou cytowana przez: Szczerba, „Tradycja filozoficzna”, 143, przyp. 49.



Kapadocejsczycy nie byli jedynymi autorami komentującymi dzieło stworzenia. W IV wieku powszechnie były cykle kazań o sześciu dniach stworzenia (*in Hexaemeron*)<sup>82</sup>. Te serie homilii były okazją nie tylko do poetyckich opisów świata i stworzenia, ale również do przekazywania ówczesnej wiedzy biologicznej<sup>83</sup>. Nawiązywano do uformowanej po soborze w Nicei teologii, według której człowiek odnajduje Boga, podziwiając wspaniałość i harmonię stworzenia<sup>84</sup>. Pasterze wspólnot starali się wzbudzić w wiernych uwielbienie i wdzięczność za dary Boże i dzieło stworzenia. Podziw dla przyrody kierował refleksją największych autorów pierwszych wieków chrześcijaństwa, którzy łączyli kulturę i wiarę.

Cyryl Jerozolimski w katechezie komentującej wybrane artykuły *credo*<sup>85</sup> mówił o ogromie dzieła dokonanego przez Boga:

Któż potrafi napisać szczegółową historię naturalną? Jeśli zaś nie znamy nawet imion zwierząt, jak pojmiemy ich Stwórcę? [...] Na jedno słowo powstały z jednej ziemi przeróżne rodzaje zwierząt: łagodny baranek i żarłoczny lew [...] Czyż Mistrz nie jest godny chwały? Czy dlatego, że nie znasz natury wszystkich rzeczy, są one bez pożytku? Czy zdołasz poznać zalety wszystkich roślin? Czy zdołasz poznać, jaki pożytek przynosi każde zwierzę?<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> O etymologii słowa i znaczeniu „heksaemeron” por. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 140. Wydanie krytyczne homilii w: Giet, *Saint Basile de Césarée*.

<sup>83</sup> Por. Starowieyski, *Zapytaj zwierząt*, 47. Starożytni kaznodzieje często korzystali z wzorów retoryki klasycznej, wykorzystując znajomość takich autorów jak Platon, Arystoteles i stoicy. Trwają dyskusje, w jaki sposób te eklektyczne przekonania zostały przekazane: w formie antologii, podręcznika czy wypisów. Por. Zańartu, „La Creación”, 110-111.

<sup>84</sup> Z opisów natury zwierząt wyciągano wnioski umoralniające.

<sup>85</sup> „Wyznanie wiary [...] z całą gorliwością wypowiedzcie słowami i zachowajcie w pamięci”. Cirillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, XVIII, 21 (BOK 14, 309).

<sup>86</sup> Cirillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, IX, 13-15 (BOK 14, 130-131). Katecheza ta ma „zwartą i elegancką strukturę” (por. PG 33, 636-637).

Dla Ambrożego dzieło stworzenia to przejaw Bożej pedagogiki. Stwórca stopniowo urządza świat i powołuje do istnienia różne istoty. W końcu stworzenie zostaje powierzone człowiekowi, by mógł go upiększać, naśladować swego Stwórcę, i nie zapominać o Nim<sup>87</sup>. Mediolańczyk łączy podziw dla przyrody z wrażliwością humanistyczną Rzymian czerpiących z wizji Wergiliusza i innych klasyków<sup>88</sup>. Jednocześnie Biskup Mediolanu ukazuje Zachodowi perspektywę kontemplacji natury, tak charakterystyczną dla Wschodu.

Ogólnie jednak Ojcowie łacińscy wykazywali mniejsze zainteresowanie opowiadaniem o stworzeniu świata<sup>89</sup>. Uczeń św. Ambrożego, Augustyn z Hippony, był początkowo rozczarowany Rdz. Po nawróceniu miał świadomość, że chodzi o tekst fundamentalny dla chrześcijaństwa w kwestiach kosmologicznych i antropologicznych<sup>90</sup>. Hipponczyk rozpoczął pisanie trzech różnych komentarzy do Rdz, ale ich nie dokończył z powodu trudności ze znaczeniem dosłownym i alegorycznym tekstu. Ponadto zmienił się przedmiot dysput z heretykami<sup>91</sup>, więc tekst Rdz nie odgrywał już tak ważnej roli<sup>92</sup>.

W kontekście doktrynalnym stworzenie świata było postrzegane jako zapowiedź zbawienia. *Doctor gratiae* natomiast

<sup>87</sup> Człowiek winien pamiętać chociażby o tym, że to słońce oświetla piękno stworzenia. Ambrosius, *Hexaameron*, IV, 6, 2.

<sup>88</sup> Por. Ambrosius, *Hexaameron*, V, 8, 66-72. Zob. Alfonsi, „L'ecfrasis ambrosiana”, 129-138.

<sup>89</sup> Wiktoryn z Petovium jest autorem traktatu *De fabrica mundi*. Szerszą perspektywę przedstawia *In Hexaameron* św. Ambrożego. Ten komentarz do początku Rdz (okres Wielkiego Postu w latach 386 i 389) był pod wyraźnym wpływem rozważań Orygenesisa i Bazylego Wielkiego.

<sup>90</sup> Augustyn napisał traktat *De ordine* dotyczący Bożej Opatrzności i wewnętrznego ładu stworzenia.

<sup>91</sup> Byli to najpierw manichejczycy, następnie donatyści i pelagianie.

<sup>92</sup> Egzegeza Rdz 1-3 stała się po prostu oparciem dla zainteresowania natury doktrynalnej, a odniesienia biblijne stanowią tylko pretekst do rozważań na różne tematy.

zajmował się człowiekiem z prawdziwą pasją, uznając wszystkich tych, którzy potrafią zachwycić się naturą, przyrodą, a nie znajdują czasu na refleksję nad człowiekiem, za „godnych pożałowania”<sup>93</sup>. To przecież on, w swojej strukturze bytowej, stanowił pośród stworzonych istot największą tajemnicę<sup>94</sup>.

### 3. CZŁOWIEK I STWORZONY ŚWIAT

Dla św. Augustyna, jak i dla wcześniejszych autorów, z centralną pozycją człowieka w dziele stworzenia wiązał się tekst Rdz 1,26-27. Judaistyczna interpretacja tego biblijnego fragmentu nie była zbyt rozbudowana<sup>95</sup>. Opis stworzenia świata pozostawał w sferze niemal ezoterycznej z powodu trudności, jakie nastroczał natchniony tekst<sup>96</sup>. Myśliciel żydowski Filon Aleksandryjski podjął jedną z pierwszych prób sformułowania języka transcendencji, by opisywać Boga i jego dzieło<sup>97</sup>. Filon zajmował się kwestią, dlaczego człowiek został stworzony na końcu. Wyjaśniał, że Bóg „najpierw przygotował wszystko na świecie dla niego, jako dla istoty najbliższej sobie i najmilszej, aby zaraz po stworzeniu nie brakowało mu żadnej z rzeczy koniecznych do życia, ponadto – dobrego życia”<sup>98</sup>. Człowiek „powstał jako ostatnia z istot stworzonych, aby przez swe nieoczekiwane pojawienie się na końcu wzbudził postrach w innych stworzeniach, które na pierwszy jego widok mia-

<sup>93</sup> Por. Augustinus, *Confessiones*, X, 8, 15.

<sup>94</sup> Boga należy szukać w ludzkiej duszy, por. Augustinus, *Soliloquia*, II, 1, 1.

<sup>95</sup> Powoływanie człowieka do istnienia było niechętnie traktowane przez niektórych aniołów od początku mających ambiwalentny stosunek do tej „korony stworzenia” (por. 2 Hen 22; 3 Hen 4,5-6; 8-9). Zob. Schäfer, *Rivalität*, 11-13.

<sup>96</sup> Na ten temat por. Altmann, „A Note”, 195-206.

<sup>97</sup> O stosunku Boga do świata por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 8.

<sup>98</sup> Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 77 (Filon Aleksandryjski, *Pisma*, 53).

ły się przeląc i przyjść do niego, aby złożyć mu pokłon jako władcy i panu natury”<sup>99</sup>. Aleksandryjski Żyd zwrócił uwagę na uzasadnienie antropocentryzmu filozoficznego za pomocą argumentów biblijnych. U Ojców Kościoła miało to później bardzo duże znaczenie.

Autorzy starożytni byli przekonani, że wszystkie istoty żywe znajdują w człowieku swoje odniesienie, bo on jest jakby pomostem pomiędzy stworzeniami<sup>100</sup>. Człowiek to „mikrokosmos”, czyli „kosmos pomniejszony”. To pojęcie rozwinęli autorzy greccy, przede wszystkim Maksym Wyznawca. Ojcowie często dawali pierwszeństwo mikrokosmosowi w stosunku do makrokosmosu<sup>101</sup>. Gdy więc pisarze starożytnego Kościoła opisywali misję człowieka na świecie, odwoływali się nie tylko do całościowej wizji stworzenia, ale również do kwestii antropologicznej. Bez względu na ukierunkowanie swojej refleksji, pisarze Kościoła zgodnie utrzymywali, że jedność duszy i ciała w sposób wyjątkowy objawia mądrość Boga oraz musi mieć w zamiarach Stwórcy ściśle określony cel<sup>102</sup>. Człowiek dzieli swoją cielesność ze wszystkimi rodzajami istot, dlatego też w Chrystusie zostaje wezwany do zjednoczenia całego stworzenia<sup>103</sup>.

Problematyka odpowiedzialności człowieka w stosunku do stworzenia została poruszona przez Jana Chryzostoma<sup>104</sup>. Jego rozważania znamionuje biblijność: Bóg, Stwórca całego świata<sup>105</sup>, w raju nakazał Adamowi uprawianie ziemi<sup>106</sup>. Także Hieronim przypominał, że „człowiek został posłany na świat

<sup>99</sup> Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 83 (Filon Aleksandryjski, *Pisma*, 56).

<sup>100</sup> Por. Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, 1.

<sup>101</sup> Por. przede wszystkim: Maximus Confessor, *Mystagogia*, 7.

<sup>102</sup> Refleksja patrystyczna często podążała śladem Filona Aleksandryjskiego. Współistnienie duszy i ciała to problem często podejmowany przez Grzegorza z Nazjanzu.

<sup>103</sup> Por. Špidlík, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, 191 i przypisy.

<sup>104</sup> Por. Johannes Chrysostomus, *Expositio in Psalmos*, 48, 7.

<sup>105</sup> Por. Johannes Chrysostomus, *In I ad Timotheum*, 4, 2.

<sup>106</sup> Por. Johannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum*, 19, 1.

jako pracownik i gość<sup>107</sup>. Wcześniej na gruncie łacińskim jasno tę kwestię przedstawił Laktancjusz. Według niego „jak [Bóg] świat stworzył dla człowieka, tak jego stworzył dla siebie, jako przełożonego Boskiej świątyni<sup>108</sup>. „Dlatego jemu wszystko jest podległe, aby on sam był podległy Bogu<sup>109</sup>. Człowiek powinien działać zgodnie z wolą Bożą.

Augustyn z Hippony, opisując pojawienie się człowieka na ziemi, określił go jako „rozumne zwierzę”, podlegające śmierci<sup>110</sup>, ale od wszystkich stworzeń różniące się rozumem<sup>111</sup> i dążące do coraz większej doskonałości. Hippończyk starał się, aby ta zasada nie kłóciła się z zawartą w Rdz prawdą o stworzeniu człowieka przez Boga<sup>112</sup>. Jego myśl charakteryzowała wypływająca z miłości afirmacja świata i człowieczeństwa. Człowiek, jako istota rozumna i świadoma, działa w sposób wolny, nawet jeśli jest podporządkowany zewnętrznie prawom przyrody<sup>113</sup>.

Swoisty *casus* stanowi interpretacja Rz 8,18-22. To jeden z najciekawszych tekstów Nowego Testamentu dotyczących natury<sup>114</sup>. Jednak już teksty apokryficzne mówiły o współodpowiedzialności za grzech człowieka i zwierząt. Według tych przekazów po upadku pierwszych rodziców zwierzęta opuściły raj i nabrały dzikości, a ziemia zaczęła rodzić „osty i ciernie”. Tak więc grzeszny człowiek pociągnął świat

<sup>107</sup> Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten*, III, 12-13 (tłum. własne).

<sup>108</sup> Koncepcję świątyni chrześcijańskiej jako obrazu wszechświata najlepiej rozwinął najwybitniejszy teolog grecki Maksym Wyznawca. Por. Maximus Confessor, *Mystagogia*, 4.

<sup>109</sup> Lactantius, *De ira Dei*, XIV, 1-2 (tłum. własne). Zob. również *Epitome Divinarum Institutionum*, LXIX.

<sup>110</sup> To śmiertelność różni człowieka od aniołów.

<sup>111</sup> Por. Augustinus, *De Trinitate*, VII, 4, 7.

<sup>112</sup> Por. Augustinus, *De civitate Dei*, XIII, 24, 2.

<sup>113</sup> Myśliciel z Tagasty w swoich dziełach wyraźnie zwracał się przeciwko stoicyzmowi akcentującemu determinizm przyrodniczy i w ten sposób pozbawiającemu wolności człowieka podstaw ontologicznych.

<sup>114</sup> Odnośnie do egzegezy biblijnej i interpretacji tradycyjnej tej perykopy por. Giglioli, *L'uomo*.

w otchłań popełnionego przez siebie zła. Ojcowie często powtarzali: „Ziemia została przeklęta z powodu zła [ludzi]”<sup>115</sup>. Z drugiej jednak strony sprawiedliwi przygotowują dla świata także dogłębną odnowę<sup>116</sup>.

Orygenes, mimo iż był wielkim nauczycielem „sakramentalizmu kosmicznego”<sup>117</sup>, wypracował także antropologiczną perspektywę postrzegania świata zastosowaną w interpretacji perykopy Rz 8,19-23<sup>118</sup>. Wśród Ojców Kościoła formowała się podwójna interpretacja: antropologiczna (człowiek jako stworzenie) i kosmologiczna (chodzi o cały istniejący świat). W opinii św. Augustyna „ten rozdział [Rz 8] jest enigmatyczny, ponieważ nie jest dostatecznie jasne, co apostoł rozumie pod pojęciem «stworzenie»”<sup>119</sup>.

Na Wschodzie widać przewagę tendencji kosmologicznej, którą Jan Chryzostom syntetyzuje w następujący sposób: „[Apostoł] przemienia w świat w jedną osobę [...]”<sup>120</sup>. Co oznacza stworzenie zostało poddane marności? To znaczy, że stało się zniszczalne. A dlaczego? Z powodu ciebie, człowieku [...] Ono także będzie wyzwolone”<sup>121</sup>. Równie oszczędny był Teodoret z Cyru, mimo starań o ukazanie

<sup>115</sup> Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesim*, 27, 4 (tłum. własne).

<sup>116</sup> Bonora, „Cosmo”, 336.

<sup>117</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Genesim*, IX, 1.

<sup>118</sup> Por. Origenes, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, LIII (ad Rom 8,19-23).

<sup>119</sup> Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 67,1 (Ad Fontes 26, 197). Na temat interpretacji augustyńskiej por. Cocchini, „La Creación”, 139-151.

<sup>120</sup> Teodoret z Cyru wyjaśniał: „Apostoł nie chce przez to stwierdzić, jakoby widzialne stworzenie było obdarzone rozumem, lecz używa tu personifikacji. Podobnie postępują także prorocy: jeden z nich mówi, że sosny wzdychają (por. Za 11,2), inny, że drzewa się radują (por. Ps 95,12), góry podskakują z radości (por. Ps 114,4.6; Iz 55,12), a rzeki klaszczą w dłonie (por. Ps 97,8)”. Theodoretus Cyrrhensis, *Interpretatio epistolae ad Romanos*, III (8,21) (*ŻMT* 5, 78).

<sup>121</sup> Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, XIV, 4-5 (Jan Chryzostom, *Homilie na List*, 121-123).

bogactwa doktrynalnego zawartego w Rz<sup>122</sup>. „Nie byłoby rzeczą słuszną, iżby byty stworzone ze względu na Adama uzyskały niezniszczalność, podczas gdy sam Adam, z powodu którego one zostały powołane do istnienia, był śmiertelny i podlegał cierpieniom”<sup>123</sup>. Bóg, przewidując grzech człowieka, korony stworzenia, uczynił inne istoty słabymi i podległymi zepsuciu. Odzyskanie utraconej godności przez człowieka oznacza także odrodzenie rzeczywistości stworzonej<sup>124</sup>. Harmonijne współlistnienie z naturą staje się przedmiotem pragnień i obietnic eschatologicznych. Ma się więc do czynienia z antropocentryzmem teologicznym<sup>125</sup>. To ten nurt refleksji chrześcijańskiej stanowił alternatywę dla panteizmu i ubóstwiania sił natury.

Specyficzny stosunek do stworzenia wypracował monastycyzm chrześcijański. Jego powstanie chronologicznie zbiegało się ze zmianami dokonującymi się w wyniku rozwoju chrześcijaństwa. Pociągało to za sobą także przewartościowanie rzeczywistości doczesnej. Asceci, żyjąc surowo, opowiadali się nieraz za przyjęciem podobnej postawy przez wszystkich chrześcijan. Dla mnichów czystość ducha była ważniejsza niż rzeczy ziemskie, a ta zasada w życiu niektórych z nich przybierała skrajne formy umartwienia. Z radykalną ascezą łączył się indywidualizm i odrzucenie cywilizacji miejskiej. Swoją obecnością na niegościnnym pustkowiu mistrzowie życia ascetycznego wskazywali, że pustynia przemieniła się

<sup>122</sup> Por. Hill, „Theodoret’s Commentary”, 79-99. Komentarz do Rz obejmuje pięć ksiąg. To trzecia z nich objaśnia Rz 6,12-8,39.

<sup>123</sup> Theodoretus Cyrrensis, *Interpretatio epistolae ad Romanos*, III (8,20) (*ŻMT* 5, 78).

<sup>124</sup> Stworzenie świata i radość Wielkiej Nocy zlewają się ze sobą. To dosyć typowy zabieg literacki, który spotyka się w literaturze patrystycznej. Por. np. Ephrem Syrus, *Hymni de resurrectione*, 2; Johannes Chrysostomus, *De resurrectione D.N. Jesu Christi*, 5 Zeno Veronensis, *Tractatus*, II, 45.

<sup>125</sup> Zob. np. Ambrosiaster, *In Epistolam Beati Pauli ad Romanos*, VIII, 20 A-B.

w raj<sup>126</sup>. Było to cudowne i uprzywilejowane miejsce, gdzie można było spotkać Boga, który coraz bardziej stawał się celem życia człowieka zbliżającego się do Niego<sup>127</sup> poprzez stopniowe opanowywanie swoich namiętności i złych myśli. Makary Egipcjanin twierdził, że widział „prawdziwych mnichów”<sup>128</sup>, którzy jedli zioła i szli do wodopoju razem ze stadami zwierząt, a tym samym osiągnęli szczyt pełnego ogołocenia<sup>129</sup>.

Na pustkowiu mnisi żyli w bliskości ze zwierzętami, ale był także inny aspekt zamieszkania w dzikiej krainie znajdującej się we władaniu szatana. Mnich mógł pokonać dominację zła, czego znakiem było zatracanie przez zwierzęta ich dzikości i stawanie się przyjaznym człowiekowi, jak w raju. Dzikie stworzenia żyły w harmonii z człowiekiem do tego stopnia, że najdziksze z nich stawały się posłuszne mnichom i przychodziły do nich z pełnym zaufaniem. Idealne współistnienie mnichów i zwierząt było rezultatem łaski i świętości ascetów. To pozwalało na powrót do pierwotnego (rajskiego) stanu, sprzed upadku człowieka. Owa „święta zoologia” nie ma wyłącznie na celu opowiadania budujących historii czy ciekawych anegdot. To rezultat głębokiej refleksji teologicznej na temat powrotu do stanu łaski, dochodzenia do utraconej harmonii, jak również świętości w otaczającym świecie<sup>130</sup>.

W celu wykazania więzi człowieka ze światem widzialnym pojawia się pojęcie *sympatheia*<sup>131</sup>. Poszczególne elementy przyrody są połączone nie tylko ze sobą, ale także z istotą

<sup>126</sup> Por. Borkowska, „Motyw raju odzyskanego”, 951-959.

<sup>127</sup> Por. Starowieyski, *Zapytaj zwierząt*, 39-40.

<sup>128</sup> Por. *Apophthegmata Patrum* (zbiór alfabetyczny), 455.

<sup>129</sup> Byli to tzw. *boskoi* (gr. pasterze). Termin ten został użyty przez historyka Sozomena, który uważał ten rodzaj ascetyzmu za zbyt surowy (por. *Historia ecclesiastica*, 33). Teodoret z Cyru pisał o Jakubie z Nisibi, który wiodł życie na wolnym powietrzu i żywił się tylko tym, co wyrosło samo z siebie (por. *Historia religiosa*, I).

<sup>130</sup> Zob. Starowieyski, *Les animaux*, 11.

<sup>131</sup> Określenie to oznacza m.in. współczucie, bliskość, zgodę. Por. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, 1284-1285.



ludzką stanowiącą część świata natury<sup>132</sup>. To jakby „nierozwalna przyjaźń” i „harmonijna więź” łącząca nawet najodleglejsze od siebie byty<sup>133</sup>. Dla Maksyma Wyznawcy nie da się oddzielić miłości do stworzeń od umiłowania Boga, poprzez widzialny świat bowiem dochodzi się do miłości Stwórcy<sup>134</sup>. Kontemplacja natury nie była tylko ezoteryczną praktyką wąskich kręgów wykształconych Greków czy Rzymian, która na nich się skończyła. Wśród prostych mnichów nie brakowało takich, którzy jak Izaak z Niniwy (VII w.) odczuwali więź ze wszystkimi stworzeniami. Uważał on zresztą, że sam nie może się zbawić bez całkowitego zjednoczenia ze stworzeniami. Według niego „serce czyste” to takie, które cierpi ze wszystkim, co istnieje<sup>135</sup>. To oczywiście nie filozofia inspirowała tego typu postawę, ale odczucia człowieka pojednanego z Bogiem i światem.

Św. Benedykt z Nursji, a za nim cała tradycja benedyktyńska, zalecał otaczanie przyrody szacunkiem. Przy uprawie roli należało dbać o zachowanie równowagi oraz o jej nieniszczenie<sup>136</sup>. Uprawa ziemi przez mnichów i wszelkie inne działania mające na celu ujarzmienie natury były ściśle związane z modlitwą i naśladowaniem Chrystusa. Praca fizyczna stanowiła przedłużenie *lectio divina* i modlitwy liturgicznej<sup>137</sup>. Monastyr wraz z przyległymi polami, winnicami i gajami na równi z kościołem był uważany za dom Boży. Przez pracę zmieniano oblicze ziemi, uduchowiano materię i formowano wspólnotę.

<sup>132</sup> Por. Gregorius Nyssenus, *Contra fatum*, V, 1.

<sup>133</sup> Basilius Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron*, II, 2 (tłum. własne).

<sup>134</sup> Por. Maximus Confessor, *Epistulae*, 2.

<sup>135</sup> Por. Isaac Syrus, *Tractatus*, 81 (Touraille, *Isaac le Syrien*, 395).

<sup>136</sup> Por. Dębowski, *Filozoficzne źródła*, 42-43.

<sup>137</sup> Duchowość monastyczną określa motto „ora et labora”. Nakaz św. Benedykta brzmiał: „Bracia muszą się zajmować w określonych godzinach pracą fizyczną i również w określonych godzinach czytaniem duchownym (*in lectione divina*)”. Benedictus Nursinus, *Regula*, 48 (Grzegorz Wielki. *Reguła świętego Benedykta*, 81).

Antyczna technologia nie była w stanie zagrozić integralności ówczesnej przyrody. Był to normalny stan rzeczy, mimo następujących zmian, jak urbanizacja w okresie rzymskim, kontrola zasobów wodnych i eksploatacja złóż surowców. Cywilizacja antyczna uznawała, że jej początkiem i motywem rozwoju była konieczność ochrony człowieka przed siłami natury i groźnym otoczeniem<sup>138</sup>. Epoka klasyczna starała się stworzyć enklawy cywilizacyjne, by istota ludzka mogła przeżyć i rozwijać się. Dla chrześcijan najwyższe prawo stanowiła miłość Boga i bliźniego. Istota ludzka miała swoje miejsce w sanktuarium natury jako najwspanialsze dzieło Boga. Zachwycano się harmonią świata, ale rzadko jakimś jego zakątkiem. Oceniono przydatność gleby, ukształtowania terenu, jakość wód i roślinności dla życia człowieka. To przede wszystkim kaznodzieje zachodni chętnie podkreślali to, co świat wnosi w życie człowieka: pokarm wszelakiego rodzaju, klimat, ciepło słoneczne i wiele innych elementów.

W schyłkowym okresie patrologii badanie świata stało się ważnym etapem przygotowującym do refleksji o Bogu. Ścieżka poznania biegła od *rerum naturae* ku teologii. *Etymologiae*, czyli wielka encyklopedia Izydora z Sewilli, będzie zaspokajać pragnienie poznania tajemnic przyrody aż do czasów średniowiecznych<sup>139</sup>. Dzięki temu nie zaprzepaszczone grecko-rzymskiej spuścizny. Dorobek myśli starożytnej oraz poglądy Ojców Kościoła na świat i człowieka budziły jednakowe zainteresowanie.

Antonio Quacquarelli, porównując współczesność do epoki patrystycznej, stwierdził, że „człowiek posunął się aż do ostateczności w wykorzystywaniu naturalnych zasobów, nie troszcząc się o poważne skutki takiego postępowania. Zanieczyszczenie morza i ziemi oraz ich owoców, to produkt ludzki zachłanności i nieprawości”<sup>140</sup>. Ta refleksja wpływa

<sup>138</sup> Por. Vegetti, *Enciclopedia*, 942-943.

<sup>139</sup> Na ten temat zob. Brusilo, *Teologia praktyczna*, 56-57.

<sup>140</sup> Quacquarelli, „L'ecologia nei riflessi”, 15.

z lektury i przemyśleń nad starożytnymi tekstami. Fakt, że pisarze wczesnochrześcijańscy podejmowali problemy aktualne, także te dotyczące relacji człowiek – przyroda, ale porządek natury nigdy nie przysłonił porządku zbawienia. Kwestia, czy należało propagować kosmocentryzm czy antropocentryzm, była raczej drugorzędna. Najważniejszy był chrystocentryzm. Wizja świata i człowieka była osadzona w wyznaniu wiary. I to właśnie pierwsze herezje dotyczyły Boga Stworzyciela. Prymat Boga, jako punktu odniesienia, stanowił jedyny ratunek wobec nadużyć jednostronnego antropocentryzmu i kosmocentryzmu. Dziś, gdy już nawet nie człowieka stawia się na miejscu Boga, ale przyrodę, jest to warte przypomnienia. Współczesna cywilizacja zachodnia nie tylko jest zdesakralizowana, ale przede wszystkim odhumanizowana. Pomija się więc tak ważną cechę refleksji chrześcijańskiej, jak stosunek do całości istnienia. Człowiek, przestając szanować siebie, nie traktuje stworzonego świata we właściwy sposób.

Warto zauważyć, że wielcy mistycy wschodniego chrześcijaństwa w jego wczesnym okresie przejawiali szacunek do świata stworzonego jako mającego udział w historii zbawienia. Przekonani byli o związkach człowieka w jego dążeniu do Boga z kosmosem. Autorzy łacińscy uznawali wartość przyrody, lecz raczej w sensie jej znaczenia dla ludzi.

Antropocentryzm miał zarówno ontologiczny, jak i teleologiczny charakter, a te dwa aspekty były ze sobą ściśle związane. Z powodu uprzywilejowanej pozycji człowieka wśród innych istot wszystko zostało stworzone przez Boga ze względu na niego i dla niego. To on, niejako w imieniu Boga, sprawuje władzę nad przyrodą. Według tej koncepcji idea szczególnej godności istoty ludzkiej inspirowała rozwój przyrodoznawstwa i związanej z nim techniki jako środków ułatwiających człowiekowi sprawowanie panowania nad przyrodą. W historii kultury europejskiego kręgu cywilizacyjnego dostrzegalny jest proces, który ostatecznie doprowadził

do teoretycznego usprawiedliwienia odrębności człowieka względem przyrody.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

- Ad Diognetum* (red. H.I. Marrou) (SCH 33 bis; Paris: Cerf 1951);  
tł. polskie: M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma ojców apostołskich* (tł. A. Świderkówna) (Biblioteka Ojców Kościoła 10; Kraków: Wydawnictwo M 1998).
- Ambrosius, *Hexaemeron* [w:] *Sant'Ambrogio, I sei giorni della creazione* (intr., trad. e note G. Banterle) (Opera Omnia di Sant'Ambrogio 1; Milano: Biblioteca Ambrosiana – Roma: Città Nuova Editrice 1996); tł. polskie: Ambroży, *Hexaemeron* (tł. W. Szoldrski) (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 4; Warszawa: ATK 1969).
- Ambrosiaster, *In Epistolam Beati Pauli ad Romanos* (red. H.I. Vogels) (CSEL 81/1; Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1966); tł. polskie: Ambrozjaster, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian* (tł. J. Sulowski) (Źródła Myśli Teologicznej 19; Kraków: WAM 2000).
- Apophthegmata Patrum* (PG 65,71-440); tł. polskie: *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (tł. M. Kozera) (Źródła Monastyczne 9; Kraków – Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2006) II.
- Aristides, *Apologia* (red. M.J. Pierre – B. Outtier – B. Pouderon) (SCH 470; Paris: Cerf 2003).
- Aristoteles, *Metaphysica* (red. A.I. Bekker) (Aristotelis opera 8; Oxford: Oxford University Press 1837); tł. polskie: Arystoteles, *Metafizyka* (tł. K. Leśniak) (Warszawa: PWN 2009).
- Aristoteles, *Politica* [w:] *Aristotelis Opera omnia. Continens Organon, Rhetoricon, Poeticen, Politica* (red. A.F. Didot) (Paris 1848); tł. polskie: Arystoteles, *Polityka* (tł. L. Piotrowicz) (Warszawa: PWN 2010).
- Athenagoras, *Rogatio pro christianis*, (red. B. Pouderon) (SCH 379; Paris: Cerf 1992); tł. polskie: Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami* (tł. S. Kalinkowski) (Warszawa: PAX 1985).

- Augustinus, *Confessiones* [w:] *Opere di Sant'Agostino. Le Confessioni* (red. M. Pellegrino – C. Carena) (NBA I; Roma: Città Nuova 1975); tł. polskie: Augustyn, *Wyznania* (tł. Z. Kubiak) (Warszawa: PAX 1982).
- Augustinus, *De civitate Dei* [w:] *Opere di Sant'Agostino. La città di Dio* (red. D. Gentili) (NBA 5C; Roma: Città Nuova 1989); tł. polskie: Augustyn, *Państwo Boże* (tł. W. Kubicki) (Biblioteka Europejska; Kęty: Antyk 1998).
- Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (PL 40,11-100); tł. polskie: Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii* (tł. I. Radziejowska) (Ad Fontes 26; Kęty: Marek Derewiecki 2012).
- Augustinus, *De Trinitate* [w:] *Opere di Sant'Agostino. La Trinità* (red. A. Trapé – M.F. Sciacca – G. Beschin) (NBA 4; Roma: Città Nuova 1970); tł. polskie: Augustyn, *O Trójcy Świętej* (tł. M. Stokowska) (Biblioteka Filozofii Religii; Kraków: Znak 1996).
- Augustinus, *Soliloquia* [w:] *Opere di Sant'Agostino. Opuscoli spirituali* (red. A. Trapé – M.F. Sciacca – G. Beschin) (NBA 3/1; Roma: Città Nuova 1970); tł. polskie: *Solilokwia i inne dialogi o duszy* (tł. A. Świderkówna) (Biblioteka Gazety Wyborczej. Wielcy filozofowie 7; Warszawa: PWN 2010).
- Basilius Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron I-IX* (red. S. Giet) (SCh 26; Paris: Cerf<sup>2</sup>1968).
- Benedictus Nursinus, *Regula* (red. A. de Vogüé) (SCh 182, II; Paris: Cerf 1972); tł. polskie: Grzegorz Wielki, *Reguła świętego Benedykta. Dialogi 2* (tł. A. Świderkówna) (Kraków – Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2010).
- Cicero, *De natura deorum* (red. J. Bickersteth – J.H Swainson) (Cambridge – London: Harvard University Press 1880-1885) I-III; tł. polskie: Marcus Tullius Cicero, *O naturze bogów, O wróżbiarstwie, O przeznaczeniu* (tł. W. Kornatowski) (Biblioteka Klasyków Filozofii; Warszawa: PWN 1960).
- Cirillus Hierosolymitanus, *Catecheses* [w:] *Cyrylli Hierosolymitani archiepiscopi opera quae supersunt omnia* (red. W.K. Reischl – J. Rupp) (Monachium: Lentnerianae 1848-1860) I-II; tł.

- polskie: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne* (tł. W. Kania) (Biblioteka Ojców Kościoła 14; Kraków: Wydawnictwo „M” 2000).
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* [w:] *Clemens Alexandrinus, Protrepticus und Paedagogus* (red. O. Stählin) (GCS 12; Leipzig: J.C. Hinrichs 1905); tł. polskie: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* (tł. M. Szarmach) (Toruń: Wyd. Naukowe UMK 2012).
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* [w:] *Clemens Alexandrinus, Stromata (I-VI)* (red. O. Stählin) (GCS 15; Leipzig: J.C. Hinrichs 1906); tł. polskie: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (tł. J. Niemirska-Pliszczyńska) (Warszawa: PAX 1994) II.
- Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* (red. A. Jaubert) (SCh 167; Paris: Cerf 1971); tł. polskie: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (tł. A. Świderkówna) (Biblioteka Ojców Kościoła 10; Kraków: Wydawnictwo „M” 2010).
- Ephrem Syrus, *Hymni de resurrectione* [w:] Éphrem de Nisibe. *Hymnes pascales* (red. F. Casingena-Trévedy) (SCh 502; Paris: Cerf 2006); tł. polskie: Efreim – Cyryllonas – Balaj, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie* (tł. W. Kania) (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 11; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1973).
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes* (red. J. Bernardi) (SCh 309; Paris: Cerf 1983); (red. P. Gallay) (SCh 250; Paris: Cerf 1978) 32-37; (red. P. Gallay – C. Moreschini) (SCh 318; Paris: Cerf 1985); tł. polskie: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane* (Warszawa: PAX 1967).
- Gregorius Nyssenus, *Contra fatum* [w:] *Gregorio di Nissa. Contro il fato* (red. M. Baldini) (Biblioteca Patristica 41; Bolonia: Edizioni Dehoniane Bologna 2003); tł. polskie: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism* (tł. W. Kania) (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 14; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1974).
- Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* (PG 44,123-256); tł. polskie: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka* (tł. M. Przyszychowska) (Źródła Myśli Teologicznej 39; Kraków: WAM 2006).

- Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* (PG 45,10-106).
- Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1009-1116);  
 tł. polskie: Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*  
 (tł. K. Bardski) (Biblioteka Ojców Kościoła 5; Kraków:  
 Wydawnictwo „M” 1995).
- Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* [w:] *Hippolytus Werke*.  
 Bd. 3 (red. P. Wendland) (GCS 26; Leipzig: J.C. Hinrichs 1916).
- Ioannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum* (red. A. Meineke)  
 (Lipsiae: Teubner 1860-1864) I-II.
- Irenaeus, *Adversus haereses* (red. A. Rousseau – L. Doutreleau –  
 B. Hemmerdinger – Ch. Mercier) (SCh 263-264; Paris: Cerf  
 1979) V; (SCh 152-153; Paris: Cerf 1969) I.
- Isaac Syrus, *Tractatus*, [w:] *Isaac le Syrien. Œuvres spirituelles. Les 86*  
*discours ascétiques. Les lettres* (red. J. Touraille) («Théophanie».  
 Textes; Paris: Desclée de Brouwer 1981).
- Johannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum* (PG 49,15-222).
- Johannes Chrysostomus, *De resurrectione D.N. Jesu Christi*, [w:]  
*Jean Chrysostome. Homélie sur la Résurrection, l'Ascension et*  
*la Pentecôte* (red. N. Rambault) (SCh 561; Paris: Cerf 2013) I.
- Johannes Chrysostomus, *Expositio in Psalmos* (PG 55,35-526).
- Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesin* (red. L. Brottier)  
 (SCh 433; Paris: Cerf 1998).
- Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios* (PG 62,9-176).
- Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* (PG 60,13-  
 184); tł. polskie: Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła*  
*do Rzymian* (tł. T. Sinko) (Kraków: WAM 1995) I.
- Johannes Chrysostomus, *In I ad Timotheum* (PG 62,599-662).
- Justinus, *Apologia* (red. Ch. Munier) (SCh 507; Paris: Cerf 2006);  
 tł. polskie: *Pierwsi apologeci greccy. Kwadratus, Arystydes*  
*z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk,*  
*Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*  
 (tł. L. Misiarczyk; oprac. J. Naumowicz) (Biblioteka Ojców  
 Kościoła 24; Kraków: Wydawnictwo „M” 2004).
- Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* [w:] *Iustini Martyris*  
*Dialogus cum Tryphone* (red. M. Marcovich) (Patristische  
 Texte und Studien 47; Berlin – New York, NY: De Gruyter

- 1997); tł polskie: Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* (tł. L. Misiarczyk) (Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2012).
- Lactantius, *De ira Dei* (red. Ch. Ingremeau) (SCh 289; Paris: Cerf 1982).
- Lucretius, *De rerum natura* (tłum. W.H.D. Rouse) (Loeb Classical Library 181; Cambridge, MA: Harvard University Press 1997).
- Maximus Confessor, *Epistulae* (PG 91,364-649).
- Maximus Confessor, *Mystagogia* (PG 91,657-718).
- Minucius Felix, *Octavius* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Leipzig: B.G. Teubner 1982).
- Nemesius Emesenus, *De natura hominis* (red. M. Morani) (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Berlin: de Gruyter 2013).
- Origenes, *Contra Celsum* (red. M. Borret) (SCh 150; Paris: Cerf 1969); tł. polskie: Orygenes, *Przeciw Celsusowi* (tł. S. Kalinkowski) (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1986).
- Origenes, *De principiis*, red. H. Crouzel – M. Simonetti (SCh 252-253; Paris: Cerf 1978); tł. polskie: Orygenes, *O zasadach* (tł. S. Kalinkowski) (Źródła Myśli Teologicznej 1; Kraków: WAM 1996) I-II.
- Origenes, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* [w:] *Origène. Commentaire sur l'épître aux Romains* (red. C.P. Hammond Bammel) (SCh 543; Paris 2011) III; tł. polskie: Orygenes, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian* (tł. S. Kalinkowski) (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 57; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1993).
- Origenes, *Homiliae in Genesim* (red. L. Doutreleau) (SCh 7; Paris: Cerf 1976); tł. polskie: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju* (tł. S. Kalinkowski) (Źródła Myśli Teologicznej 64; Kraków: WAM 2012).
- Philo Alexandrinus, *De Cherubim* [w:] *Philo* (red. F.H. Colson – G.H. Whitaker) (Loeb Classical Library 227; Cambridge, MA: Harvard University Press 1968) II.
- Philo Alexandrinus, *De incorruptibilitate mundi* [w:] *Philonis Iudaei Opera Omnia* (red. K.E. Richter) (Bibliotheca Sacra Patrum Ecclesiae Graecorum 6; Lipsiae: E.B. Schwickerti 1829).



- Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* (red. F.H. Colson – G.H. Whitaker) (Loeb Classical Library 226; London: William Heinemann Ltd.; Cambridge, MA: Harvard University Press 1962) I, 6-137; tł. polskie: Filon Aleksandryjski, *Pisma* (tł. L. Joachimowicz) (Warszawa: Pax 1986) I, 33-81.
- Philo Alexandrinus (red. F.H. Colson – G.H. Whitaker) *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)* (The Loeb Classical Library 226; 227; 247; 261; 275; 289; 320; 341; 363; 379; 381; 401; Cambridge, MA: Harvard University Press 1949-1971) I-X.
- Plato, *Respublica* [w:] *Platonis Opera* (red. J. Burnet) (Oxford: University Press 1903); tł. polskie: Platon, *Państwo* (tł. W. Witwicki) (Warszawa: PIW 1958).
- Plato, *Theaetetus* [w:] *The Theaetetus of Plato* (red. L. Campbell) (Oxford: University Press 1861); tł. polskie: Platon, *Teajtet* (tł. W. Witwicki) (Warszawa: PWN 1959).
- Plato, *Timaeus* (red. R.D. Archer-Hind) (London: Macmillan 1888); tł. polskie: Platon, *Timajos* (tł. P. Siwek) (Warszawa: PWN 1986).
- Plinius Secundus, *Naturalis historia. Libri XXIII-XXXII* (red. C. Mayhoff) (Lipsiae: Teubner 1878 – 1880 – 1897) IV-VI.
- Plotinus, *Enneades* [w:] Plotin, *Ennéades*, t. 1: 1<sup>re</sup> Ennéade, t. 3: 3<sup>re</sup> Ennéade (red. E. Bréhier) (Paris: Cerf<sup>7</sup>2003); tł. polskie: Plotyn, *Enneady* (tł. A. Krokiewicz) (Warszawa: Akme 2001-2004) I-III.
- Plutarchus, *De tuenda sanitate praecepta* [w:] *Plutarch's Moralia* (red. F.C. Babbitt) (Cambridge: Harvard University Press 1962) II; tł. polskie: Plutarch, „Zalecenia w trosce o zdrowie” (tł. M. Szarmach), *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 18 (2008) 175-195.
- Plutarchus, *Moralia* [w:] *Plutarchus. Moralia* (red. G.N. Bernardakis) (Lipsiae: Teubner 1888-1896); tł. polskie: Plutarch, *Moralia* (tł. Z. Abramowiczówna) (Biblioteka Narodowa, seria II, nr 86; Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1954).
- Publius Vergilius Maro, *Aeneis* [w:] *Bucoliques, Géorgiques, Énéide* (H. Goelzer) (Vergili Maronis Opera; Paris: Garnier 1895); tł.

- polskie: Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida* (tł. T. Karyłowski) (Arcydziela Kultury Antycznej; Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 2004).
- Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium* (red. C. Kalbfleisch) *Simplicii in Categorias commentarium* (Berlin: G. Reimeri 1907) VII.
- Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria* (Berolini: G. Reimeri 1882).
- Sozomen, *Historia ecclesiastica* (red. B. Grillet – G. Sabbah – A.J. Festugière) (SCh 306; Paris: Cerf 1983); tł. polskie: Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła* (tł. S. Kazikowski) (Warszawa: PAX 1989).
- Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa* (red. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen) (SCh 234; 257; Paris: Cerf 1977-1979) I-II; tł. polskie: Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich* (tł. K. Augustyniak) (Źródła Monastyczne 7; Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 1994).
- Theodoretus Cyrrensis, *Interpretatio epistolae ad Romanos* (PG 82,43-226); tł. polskie: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* (tł. S. Kalinkowski) (Źródła Myśli Teologicznej 5; Kraków: WAM 1997).
- Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* (red. G. Bardy – J. Sender) (SCh 20; Paris: Cerf 1948); tł. polskie: *Pierwsi apologetyci greccy. Kwadratus, Arystyd z Aten, Arystos z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz* (tł. L. Misiarczyk; oprac. J. Naumowicz) (Biblioteka Ojców Kościoła 24; Kraków: Wydawnictwo M 2004).
- Theophrastus, *Fragmenta* [w:] *Theophrasti Eresii Opera quae supersunt omnia* (red. F. Wimmer) (Lipsiae: Teubner 1862) III.
- Zeno Veronensis, *Tractatus* II (red. B. Löfstedt) (CCSL 22; Turnhout: Brepols 1971).

## Opracowania

- Alfonsi L., „L'ecfrasis ambrosiana del «Libro delle Api» virgiliano”, *Vetera Christianorum* 2 (1965) 129-138.

- Altmann A., „A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation”, *Journal of Jewish Studies* 7 (1956) 195-206.
- Bianchi E., *Uomini e animali visti dai Padri della Chiesa* (Magnano – Biella: Qiqajon 1997).
- Bonora A., „Cosmo”, *Nuovo Dizionario di teologia biblica* (red. P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda) (Milano: Paoline 21988) 322-340.
- Borkowska M., „Motyw raju odzyskanego w apoftegmatkach Ojców pustyni”, *Vox Patrum* 15 (1988) 951-959.
- Brusiło J., *Teologia praktyczna i ekologia. Wprowadzenie historyczne do idei Sacrum i Przyroda* (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II 2015).
- Cocchini F., „La Creación en la perícopa de Rom 8,18-24 según San Agustín”, *Ecoteología. Una perspectiva desde San Agustín. Actas del IV Simposio sobre la relectura del pensamiento de San Agustín desde América Latina (São Paulo, 23-28 de enero 1955)* (red. J.J. Lydon) (Quito: Organización de Agustinos de Latinoamérica 1996) 139-151.
- Daniélou J., *Origene. Il genio del cristianesimo* (Roma: Arkeios 1991); oryg. *Origène* (Paris: Éditions de la Table Ronde 1948).
- Dębowski J., *Filozoficzne źródła refleksji ekologicznych* (Olsztyn: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 1996).
- Fedeli P., *La natura violata. Ecologia e mondo romano* (Palermo: Sellerio 1990).
- Gallicet E., „I cristiani del II e III secolo di fronte alla natura”, *Atti del Convegno Nazionale di Studi: L'uomo antico e la natura, Torino 28-29-30 Aprile 1997* (red. R. Uglicione) (Torino: Celid 1998) 305-322.
- Gallicet E., „I cristiani e la natura: da Clemente Romano ad Atenagora”, *Civiltà classica e cristiana* 3 (1982) 205-234.
- Ganowicz-Bączyk A., „Starożytne źródła antropocentryzmu”, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 7/2 (2009) 31-38.
- Ganowicz-Bączyk A., „Średniowieczne źródła antropocentryzmu”, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 9/3 (2011) 21-34.

- Giglioli A., *L'uomo o il creato? Ktisis in S. Paolo* (Bologna: Dehoniane 1994).
- Hill R.C., „Theodore's Commentary on Paul”, *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 79-99.
- Jurasz I., „«Nature» or «Creation»? Difficult Choices of the Church Fathers”, *Protecting Nature, Saving Creation. Ecological Conflicts, Religious Passions and Political Quandaries* (red. P. Gagliardi – A.M. Reijnen – Ph. Valentini) (New York, NY: Palgrave Macmillan 2013) 33-42.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej* (Warszawa: Aletheia 2002).
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon* (Oxford: University Press 1976).
- Lukomski J., *Solidarność człowieka z przyrodą* (Radom: Ave 1994).
- Morandini S., *Teologia ed ecologia* (Brescia: Morcelliana 2005).
- Quacquarelli A., „L'ecologia nei riflessi del linguaggio simbolico dei Padri della Chiesa”, *Vetera Christianorum* 28 (1991) 99-115.
- Rogers R., *Theophilus of Antioch: The Life and Thought of a Second-Century Bishop* (Lanham, MD – Boulder, CO – New York, NY – Oxford: Lexington Books 2000).
- Schäfer P., *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (Studia Judaica, Band 8; Berlin – New York, NY: de Gruyter 1975).
- Scivoletto N., *Città e campagna* (Scuola e cultura. Sezione Testi latini per problemi 3; Palermo: Palumbo 1981).
- Špidlík T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny* (Kraków: Bratni Zew 2005).
- Špidlík T., „L'eternità e il tempo, la zoè e il bios, problema dei Padri Cappadoci”, *Augustinianum* 16 (1976) 107-116.
- Špidlík T. – Gargano G.I., *La spiritualità dei Padri greci e orientali* (Storia della spiritualità 3/a; Roma: Borla 1983).
- Starowieyski M., *Zapytaj zwierząt, pouczą czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach* (Ojcowie Żywi 20; Kraków: WAM 2014).
- Stefani P., *Gli animali e la Bibbia* (Roma: Garamond 1994).
- Stefani P., „Etica, religione e animali”, *Il Regno/Attualità* 10 (1989) 281-284.

- Szczerba W., „Tradycja filozoficzna a Biblia w Kościele pierwszych wieków. Casus Grzegorza z Nyssy”, *Theologica Wratislaviensia* 2 (2007) 137-146.
- Tamayo J.J., *Leonardo Boff. Ecologia, mistica y liberación* (Bilbao: Desclée de Brouwer 1999).
- Vegetti M., *Enciclopedia dell'Antichità Classica* (Le Garzantine; Milano: Garzanti Libri 2000).
- Zañartu S., „La Creación según el Hexaemeron de Basilio de Cesarea”, *Teología y Vida* 22 (1981) 110-111.
- Zeegers-Vander N., „La création de l'homme (Gn 1,26) chez Théophile d'Antioche”, *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 258-267.

MIECZYŚLAW (CELESTYN) PACZKOWSKI OFM, doktor habilitowany teologii, profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, pracownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym UMK. Publikuje prace z zakresu patrologii, historii egzegezy (okres patrystyczny), teologii i historii chrześcijańskiego Wschodu oraz palestynologii. Wykładał w Jerozolimie, Rzymie oraz w Polsce. Autor dwóch monografii: *Esegesi, teologia e mistica. Il prologo di Giovanni nelle opere di S. Basilio Magno* (SBF Analecta 39; Jerusalem: Franciscan Printing Press 1995); *Rzeczywistość, symbol i tajemnica. Jerozolima w starożytnej literaturze chrześcijańskiej okresu przedchalcedońskiego* (Biblioteka Ziemi Świętej: seria naukowa; Wrocław: Wydawnictwo Św. Antoniego 2003).