



Stworzenie świata flory (Rdz 1,11-12) w egzegezie wybranych wczesnochrześcijańskich pisarzy greckich (do końca III wieku)

Creation of the World of Flora (Gen 1:11-12) in the Exegesis of Selected Early Christian Greek Writers (up to the End of the Third Century)

Ks. Piotr Szczur¹

Abstract: The research purpose of this article is to present and analyze the patristic interpretation of the creation of the world of flora (Gen 1:11-12) in order to show how early Christian writers understood the biblical description. The research was limited to Greek writers active until the end of the third century. First, it was shown how early Christian writers understood the biblical account of the six days of creation. Then the statements on the biblical description of the creation of flora by four early Christian writers were analyzed in detail: Theophilus of Antioch, the anonymous author of the Gnostic treatise *De origine mundi*, Origen and Pseudo-Clemens. The analysis shows that these thinkers wanted to present a Christian vision of the creation of the world. They emphasized that God is the sole causal cause of the creation of the world, and that He gave the created world a certain shape and purpose for existence. The whole world was brought into existence by God for man's sake, so that people could use all that had been created and so that they could read the traces of God's presence in the world. These thinkers showed the richness of God-created elements of the flora world, their order, complexity and beauty. In their view, the world of flora created by God is a kind of „mediator” in the communication between God and man. The analyzed statements of Greek thinkers indicate the anthropocentric orientation of their reflections on the creation of the world, although the biblical text itself is cosmocentric.

Keywords: Gen 1:11-12; creation of flora; Hexaemeron; early Christian writers; Theophilus of Antioch; *De origine mundi*; Origen, Pseudo-Clementine Writings

Na początku Księgi Rodzaju (1,1–2,3) zawarty jest opis stworzenia świata². Ten passus biblijny dość wcześnie wzbudził zainteresowanie

¹ Ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, Katedra Historii Kościoła, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin; e-mail: piotr.szczur@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0003-3011-3404.

² W literaturze przedmiotu tekst biblijny (Rdz 1,1–2,3) określany jest nie tylko jako „stworzenie świata”, lecz także jako „opis stworzenia”, „opowiadanie o stworzeniu” lub

greckich pisarzy wczesnochrześcijańskich³ i był przedmiotem ich refleksji, począwszy od apologetów (np. Atenagoras z Aten, Teofil z Antiochii), przez wybitnych myślicieli chrześcijańskich (np. Ireneusz z Lyonu,

„historia stworzenia”. Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju*, cz. 1: *Rozdziały 1-11*, Nowy komentarz biblijny. Stary Testament 1/1, Częstochowa 2013, s. 137; J. Lemański, *Opis stworzenia (Rdz 1,1-2,3): Pytanie o potencjalną wcześniejszą wersję i późniejsze suplementy*, „Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie” 28 (2021) s. 67-83. Warto też przypomnieć, że w Księdze Rodzaju zawarte są dwa opisy stworzenia. Pierwszy opis (Rdz 1,1-2,3) jest przede wszystkim kosmocentryczny, drugi zaś (Rdz 2,4-3,24) ma charakter antropocentryczny. Por. P. Bouteneff, *Beginnings. Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, Grand Rapids 2008, s. 2-3. Na temat genezy kosmosu w wierzeniach starożytnych, zob. J.E. Wright, *The Early History of Heaven*, Oxford 2000.

³ Myślicielem, który najprawdopodobniej wywarł wpływ na chrześcijańską literaturę heksameralną, był Filon Aleksandryjski. Około 40 roku napisał w języku greckim pierwszy heksaameron (*De opificio mundi*) zachowany w całości. Por. F.E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912, s. 27. Jednym z pierwszych pisarzy chrześcijańskich komentujących biblijny opis stworzenia świata był niejaki Rodon (aktywny w czasie panowania cesarza Kommodusa – lata 180-192). Euzebiusz z Cezarei wspomina go i wymienia pisma jego autorstwa, wśród których jest *Wykład Heksaameronu*. Por. Eusebius Caesariensis, *HE* V 13, 8, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013, s. 338-339. Nieco dalej Euzebiusz wspomina też Hipolita († 235) i jego dzieło *O Heksameronie*. Por. Eusebius Caesariensis, *HE* VI 22, ŻMT 70, s. 424-425. Przypuszcza się też, że wzmianka Teofila Antiocheńskiego zawarta w apologii *Do Autolika*, iż w innym dziele, zatytułowanym Περὶ ἰστοριῶν, zajmował się porządkiem genealogii (por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 30, 7, red. G. Bardy, SCh 20, Paris 1948, s. 174, tł. L. Misiarczyk, Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Pierwsi apologetci greccy*, red. J. Naumowicz, BOK 24, Kraków 2004, s. 428) odnosi się do jakiegoś dzieła napisanego przez niego i obejmującego komentarz do Księgi Rodzaju. Por. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 2, Paris 1928, s. 212; J. Czuj, *Apologetci greccy II wieku*, POK 18, Poznań 1935, s. 79, nota 3; Bardy, w: SCh 20, s. 175, nota 2. Leszek Misiarczyk, autor polskiego przekładu apologii, wyjaśnia, że najprawdopodobniej Teofil odnosi się do pierwszej księgi swej apologii, a nie do innego dzieła. Por. Misiarczyk, w: BOK 24, s. 472, nota 113. Wspomniane dzieła jednak zaginęły. Pierwszym i jednocześnie najstarszym zachowanym Hexaameronem jest dzieło Bazylego Wielkiego składające się z dziewięciu homilii, które zostały wygłoszone przed 370 rokiem, kiedy Bazyl był prezbiterem Kościoła w Cezarei Kapadockiej. Por. S. Giet, *Introduction*, w: Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, SCh 26 bis, Paris 1968, s. 6; J. Quasten, *Patrologia*, t. 2: *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia [i Padri greci (secoli IV-V)]*, tł. N. Beghin, Genova 1992, s. 219. Artur Aleksiejuk błędnie podaje, że Bazyl wygłosił te homilie w 378 roku. Por. A. Aleksiejuk, „Homilie na sześć dni stworzenia” świętych Bazylego Wielkiego i Ambrożego z Mediolanu (Przyczynek do analizy porównawczej „Heksaameronów”), „Acta Patristica” 9 (2018) s. 58 i 72.

Klemens Aleksandryjski, Orygenes), aż po eminentnych pasterzy i teologów złotego okresu epoki patrystycznej (np. Atanazy Wielki, Cyryl Jerozolimski, Bazyl Wielki, Grzegorz z Nyssy, Diodor z Tarsu, Epifaniusz z Salaminy, Jan Chryzostom, czy Todor z Mopsuestii)⁴. Opierając się na przekazie Pisma Świętego oraz uwzględniając współczesną im wiedzę kosmologiczną, przyrodniczą i geograficzną, myśliciele ci podjęli próbę całościowego opisu stwórczego dzieła Boga.

Celem badawczym niniejszego opracowania jest przedstawienie i przeanalizowanie patrystycznej interpretacji stworzenia świata flory (Rdz 1,11-12), aby dzięki temu ukazać, jak pisarze wczesnochrześcijańscy postrzegali opis biblijny, jak go komentowali i jak go rozumieci. Badania zaś ograniczymy do pisarzy greckich działających do końca III wieku. Pierwsze założenie metodologiczne (wybór pisarzy greckojęzycznych) podyktowane jest chęcią ukazania tego wycinka kosmogonii patrystycznej w narracji pisarzy wywodzących się z jednego kręgu językowego i kulturowego. Drugie natomiast – ograniczenie cezuury czasowej, wypływa z faktu, iż w IV wieku powstało kilka komentarzy do rzeczonoego tekstu biblijnego i w zasadzie każdy z nich zasługuje na oddzielne opracowanie. Według *Biblia patristica* – podstawowego narzędzia dla badań tego typu – nawiązania do wymienionych wersetów Biblii znajdują się w pismach zaledwie ośmiu pisarzy greckojęzycznych działających do końca III wieku⁵. Jednak tylko czterech z nich nie ogranicza się do zacytowania tekstu biblijnego, przedstawiając nieco szerszy swój komentarz do niego. Są to Teofil Antiocheński, anonimowy autor gnostyckiego traktatu *De origine mundi*, Orygenes i Pseudo-Klemens.

Według przekazu biblijnego powołanie do istnienia świata flory miało miejsce w trzecim dniu stwarzania świata (por. Rdz 1,13). Z tego też względu we wstępnej części artykułu zostanie wyjaśnione, jak

⁴ Komentarze i nawiązania tych autorów do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju pokrótce są omówione w: Robbins, *The Hexaemeral Literature*, s. 24-35; M. Brożek, *Heksameron w literaturze antycznej*, „Meander” 38/1-2 (1983) s. 23-26 (autor omawia też w sposób syntetyczny komentarze pisarzy z kręgu języka łacińskiego – por. s. 26-28); W. de Beer, *The Patristic Understanding of the Six Days (Hexaemeron)*, „Journal of Early Christian History” 5/2 (2015) s. 6-8.

⁵ Por. *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 1: *Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, Paris 1975, s. 52 (Teofil Antiocheński, anonimowy autor gnostyckiego traktatu *De origine mundi*, Ireneusz z Lyonu); t. 2: *Le troisième siècle (Origène excepté)*, Paris 1977, s. 62 (Metody z Olimpu, Piotr Aleksandryjski, Hipolit Rzymski, Pseudo-Klemens); t. 3: *Origène*, Paris 1980, s. 38 (Orygenes).

wczesnochrześcijańscy pisarze greccy rozumieli i interpretowali opowiadanie o stworzeniu świata w ciągu sześciu dni. W zasadniczym korpusie opracowania natomiast zostaną poddane analizie tylko wypowiedzi wyżej wymienionych autorów greckich, których zestawiono w porządku chronologicznym, uwzględniającym najnowsze ustalenia dotyczące datacji ich dzieł (lub analizowanych fragmentów).

1. Sześć dni stworzenia

Wszystkie elementy świata – zarówno materialne, jak i duchowe – powstały w wyniku serii boskich aktów⁶. Autor biblijny mówi, że dzieło stworzenia zostało dokonane w ciągu sześciu dni⁷. Jednak owych sześciu dni nie należy traktować w kategoriach czasowych, gdyż nie określają one okresu czasu. Klemens Aleksandryjski jest przekonany, że całe dzieło stworzenia zostało wykonane w jednym momencie, jednak „coś musiało być nazwane jako pierwsze. [...] choć wszystko zostało powołane do życia jednocześnie, [...] przez jedną siłę”⁸. Również Orygenes podziela to stanowisko⁹. Wydaje się, że wczesnochrześcijańscy pisarze greccy, wyrażając takie opinie, mogli podążać za wyjaśnieniami Filona Aleksandryjskiego:

⁶ Por. de Beer, *The Patristic Understanding of the Six Days (Hexaemeron)*, s. 4.

⁷ Na określenie tego okresu pisarze greckojęzyczni posługiwali się terminem Ἑξῆήμερον, który najprawdopodobniej zaczerpnęli z nauczania Filona Aleksandryjskiego. Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* 2, 12, red. F.H. Colson – G.H. Whitaker, Philo 1, LCL 226, Cambridge – London 1956, s. 232, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 114. Por. też: Philo Alexandrinus, *De decalogo* 100, red. F.H. Colson, Philo 7, LCL 320, Cambridge – London 1958, s. 56, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *O dekalogu*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 215, gdzie jednak możliwe są też inne lekcje tekstu oryginalnego (ἕν ἑξάμετρον lub ἑξὰς μέτρον). Por. K. Napora, *Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień pierwszy (Rdz 1,3-5)*, VV 35 (2019) s. 13-37.

⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 142, 2-3, red. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, s. 344, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, s. 198.

⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* 6, 50, red. M. Borret, SCh 147, Paris 1969, s. 304-306, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, s. 320; 6, 60, SCh 147, s. 328-330, tł. Kalinkowski, s. 325-326.

W sześciu dniach, mówi Mojżesz, świat został stworzony, nie dlatego bynajmniej, że Stwórca potrzebował do tego pewnego czasu, ponieważ jest oczywiste, że Bóg uczyni wszystko w jednym momencie, nie tylko przez swój rozkaz, lecz już przez samo swoje myślenie, ale dlatego, że rzeczy stworzone wymagały początku. Początek jednak jest oparty na liczbie, a zgodnie z prawami natury sześć jest spośród liczb najbardziej odpowiednią dla dzieła stworzenia¹⁰.

Innymi słowy, „sześć dni” z przekazu biblijnego nie wiąże się z czasem, lecz z zasadą uporządkowanego układu, co też oznacza grecki rzeczownik κόσμος¹¹, zwykle tłumaczony jako ‘świat’ lub ‘wszechświat’¹². Zatem Filon Aleksandryjski i wczesnochrześcijańscy pisarze greccy uważali za konieczne oddzielenie teologii stworzenia od ram doczesności. Dokonanie przez Boga dzieła stworzenia w ciągu realnego tygodnia byłoby metafizycznie niewyobrażalne, ponieważ wraz ze stwarzanymi elementami świata Pan stworzył też sam czas. Również teologicznie byłoby to trudne do zaakceptowania, ponieważ wskazywałoby na to, że Bóg nie był w stanie „pracować” szybciej¹³.

Należy zauważyć, że pisarze wczesnochrześcijańscy dość wcześnie zwrócili uwagę na symbolikę liczby sześć i przejęli panujące od czasów pitagoreizmu przekonanie, że liczba ta jest doskonała¹⁴. Metody z Olimpu doskonałość tej liczby uzasadnia w następujący sposób:

¹⁰ Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 13, red. F.H. Colson – G.H. Whitaker, Philo 1, LCL 226, s. 12, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 35. Bardzo podobną argumentację przedstawił Augustyn. Por. Augustinus, *De civitate Dei* 11, 30, red. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnholti 1955, s. 350, tł. W. Kubicki, Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kraków 2021, s. 512: „[Pismo Święte mówi o sześciu dniach stworzenia] nie dlatego, żeby Bóg potrzebował przestrzeni czasu, [...] lecz dlatego, że przez liczbę sześciorką oznaczona jest doskonałość dzieł. Bo liczba sześciorka, jako pierwsza z liczb, pokrywa się swoimi częściami, to znaczy, szóstą swą częścią i trzecią, i połową swoją; są to liczby: jedynka, dwójka i trójka, które dodane do siebie czynią sześć”.

¹¹ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 2, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, s. 702, s.v. κόσμος; *A Patristic Greek Lexicon*, red. G.W.H. Lampe, Oxford 1961, s. 771-772, s.v. κόσμος; *A Greek – English Lexicon*, red. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1958, s. 985, s.v. κόσμος.

¹² Por. de Beer, *The Patristic Understanding of the Six Days (Hexaemeron)*, s. 5.

¹³ Por. A.J. Brown, *The Days of Creation: A History of Christian Interpretation of Genesis 1:1-2:3*, History of Biblical Interpretation Series 4, Blandford Forum 2014, s. 28.

¹⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 139, 2, SCh 446, s. 338, tł. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 196.

Szóstka, wywodząc się z jedynki, składa się ze swych własnych części tak, że nic jej nie brakuje ani nie zbywa; bo rozłożona na swe składniki jest pełna, jeśli bowiem podzielimy ją równo na równe części, musi się dopełnić pod względem miary z podzielonych kawałków. Otóż podzielona najpierw na pół daje trójkę, podzielona na trzy części dwójkę, a wreszcie podzielona na sześć tworzy jedność i ponownie układa się w samą siebie; zatem dzieląc się na dwa daje trzy, na trzy – dwa, na sześć – jeden, a po dodaniu trzech, dwóch i jedności znów dopełnia się w szóstkę. A każda doskonała liczba musi być taka, że do swego dopełnienia nie potrzebuje innej liczby i wcale nie wykracza poza samą siebie¹⁵.

Klemens Aleksandryjski i Didym Ślepy dostrzegali w iloczynie dwa razy trzy (dwójka – symbol materii; trójka – symbol ducha), tworzącym liczbę sześć, obraz całości stworzenia (zwłaszcza człowieka)¹⁶, zresztą w ogóle pisarze ze środowiska aleksandryjskiego, nawiązując do opisanego w Księdze Rodzaju dzieła stworzenia świata, liczbę sześć (lub jej wielokrotność – sześćset) odnosili do całego stworzonego świata¹⁷. Liczba ta wskazywała też na doskonałość stwórczego dzieła Boga oraz na jego materialność¹⁸. Dzieło Boga było nie tylko doskonałe, lecz także dobre. Autor biblijny, kończąc opisy dzieł stworzonych w poszczególne dni, podkreśla, że Bóg widział iż dzieła te były dobre (por. Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31)¹⁹, co wskazuje nie tylko

¹⁵ Methodius Olympius, *Convivium decem virginum* VIII 11, red. H. Musurillo – V.H. Debidour, SCh 95, Paris 1963, s. 228-230, tł. S. Kalinkowski, *Św. Metody z Olimpu, Uczta*, w: *Św. Metody z Olimpu, Uczta*, Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, PSP 24, Warszawa 1980, s. 79-80. Por. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, s. 106-107 i 133.

¹⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 139, 3, SCh 446, s. 338, tł. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 196; Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim* 72-73, red. P. Nautin – L. Doutreleau, SCh 233, Paris 1976, s. 181. Por. Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 133.

¹⁷ Por. Origenes, *Homiliae in Iudices* 4, 2, red. E. Messié – L. Neyrand – M. Borret, SCh 389, Paris 1993, s. 122-127, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Sędziów*, w: Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 159; Origenes, *De principiis* IV 2, 5, red. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 268, Paris 1980, s. 318, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, s. 341.

¹⁸ Por. Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 133.

¹⁹ Szerzej zob. D. Lobel, *The Quest for God and the Good World Philosophy as a Living Experience*, New York 2011, s. 8-21 (rozdz. 1: „„God Saw That It Was Good”: The Creation of the World in the Hebrew Bible”).

na fakt, że całe stworzenie nosi w sobie boski ślad, lecz także, że jest dobre, gdyż zostało stworzone przez Pana, który jest źródłem wszelkiej dobroci i z dobroci dokonał aktu stworzenia²⁰. Tacjan Syryjczyk akcentuje, że cały świat będący Jego dziełem ze swej natury jest dobry, ponieważ „Bóg nie uczynił nic złego”²¹ oraz, że „Bóg stworzył wszystko dobre”²².

2. Teofil z Antiochii

Jednym z pierwszych autorów chrześcijańskich komentujących opis stworzenia świata jest piszący po grecku syryjski teolog Teofil z Antiochii († ok. 185)²³. W apologii *Do Autolika* nawiązuje do tego opisu w kontekście wyjaśniania odwieczności i niezmienności Boga jako istotnych Jego przymiotów²⁴. Celem aktu stwórczego było uzasadnienie, że „poprzez swoje Słowo Bóg stworzył niebo i ziemię, i wszystko, co w nich istnieje”²⁵ oraz umożliwienie poznania prawdziwego Boga z Jego dzieł (por. Mdr 13,1; Rz 1,20)²⁶. Opis dzieła stworzenia był tak ważny

²⁰ Por. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 12, 5, red. B. Pouderon, SCh 379, Paris 1992, s. 260, tł. S. Kalinkowski, Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami, O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 98.

²¹ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 11, 4, red. H.-G. Nesselrath – P. Gemeinhardt, *Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen*, Tübingen 2016, s. 58, tł. L. Misiarczyk, Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, w: BOK 24, s. 323.

²² Tatianus, *Oratio ad Graecos* 17, 6, red. Nesselrath – Gemeinhardt, s. 70, BOK 24, s. 330. Por. L. Gładyszewski, *Bóg Stwórca i Władca. Doktryna greckich apologetów II wieku o stworzeniu i opatrności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym*, SACH 1/1, Warszawa 1977, s. 147-148. Janusz Lemański zauważa, że „w formule oceny znajduje swoje odzwierciedlenie nie tylko wyraz odpowiedzialności rzemieślnika za swoje dzieło, które sprawdza on po jego ukończeniu, ale i ocena funkcjonalności samego dzieła, jego przydatność” (Lemański, *Opis stworzenia (Rdz 1,1-2,3)*, s. 70).

²³ Andrew J. Brown twierdzi, że dzieło Teofila stanowi ważne źródło dla późniejszej literatury heksaemeralnej. Por. Brown, *The Days of Creation*, s. 25.

²⁴ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* I 4, 1-5, SCh 20, s. 64, BOK 24, s. 387-388. Por. Gładyszewski, *Bóg Stwórca i Władca*, s. 102.

²⁵ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 10, 8, SCh 20, s. 122, BOK 24, s. 407.

²⁶ Również Atenagoras z Aten podkreślał celowość stworzenia, twierdząc, że „zgodnie z zamierzeniem Stwórcy żadne dzieło Boże nie jest bezcelowe” (Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 12, 5, SCh 379, s. 260, tł. Kalinkowski, s. 98).

dla Teofila, że w drugiej księdze swej apologii przytacza go dosłownie w wersji zawartej w Septuagincie²⁷.

Według przekazu obecnego w Księdze Rodzaju stworzenie świata flory miało miejsce w trzecim dniu stwarzania świata. Jednak roślinność nie była jedynym dziełem Boga uczynionym w tym dniu. Jej stworzenie poprzedzone zostało zebraniem się wód znajdujących się pod niebem w jednym miejscu, co spowodowało pojawienie się suchego łądu – ziemi (por. Rdz 1,9-10)²⁸. Nawiązując do tego przekazu, Teofil z Antiochii wyraża przekonanie, że ów suchy łąd, chociaż stał się widoczny, to nadal pozostawał bezkształtny (ἀκατασκεύαστος)²⁹. Dlatego Bóg ukształtował go i „ozdobił różnego rodzaju trawami (χλοῶν), nasionami (σπερμάτων) i roślinami (φυτῶν)”³⁰. Z narracji Teofila można wywnioskować, że oddzielenie się wód od suchego łądu uznał on za wstępny warunek powstania roślinności, która wskutek działania Boga pojawiła się na ziemi. Warto też dodać, że Teofil nie trzymał się ściśle przekazu Septuaginty, w którym jest mowa tylko o dwóch elementach flory: pędach ziół (βοτάνην χόρτου) dających nasiona (σπέρμα) i drzewach owocowych (ξύλον κάρπιμον), w których owocach były nasiona (por. Rdz 1,11), lecz wyodrębnia on trzy elementy flory: trawy i rośliny oraz nasiona, które Teofil traktuje jako odrębny element flory (według przekazu Septuaginty nasiona miały wydać zioła czy też miały znajdować się w owocach drzew owocowych). Swoje stanowisko odnośnie do rodzajów elementów stworzonego świata flory wyraża też, nawiązując do tekstu Rdz 2,9 z drugiego opisu stworzenia świata, i podkreśla, że zanim Bóg uczynił raj, to „wcześniej były tam [na ziemi] tylko rośliny, nasiona i trawy (φυτὰ καὶ σπέρματα καὶ χλόαι) stworzone dnia trzeciego”³¹. Zatem te trzy elementy flory, wymienione zarówno w pierwszym, jak i w drugim z zacytowanych tekstów,

²⁷ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 11, 1-12, SCh 20, s. 124-128, BOK 24, s. 407-409. Leszek Misiarczyk – autor polskiego przekładu apologii *Do Autolika* – wyjaśnia zbieżność tekstu Teofila z Septuagintą (por. BOK 24, s. 469, nota 77).

²⁸ Por. Lemański, *Opis stworzenia (Rdz 1,1-2,3)*, s. 70.

²⁹ Grecki przymiotnik ἀκατασκεύαστος przyjmuje następujące znaczenia: „1. niewłaściwie przyrządzony; 2. nieuformowany, nieukształtowany; 3. nie-sztuczny, naturalny” (*Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 64, s.v. ἀκατασκεύαστος). Por. *A Patristic Greek Lexicon*, s. 60, s.v. ἀκατασκεύαστος; *A Greek – English Lexicon*, s. 48, s.v. ἀκατασκεύαστος. Orygenes bardziej szczegółowo przedstawia to zagadnienie, ukazując różnice pomiędzy „suchym łądem” a „ziemią” (zob. niżej).

³⁰ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 9, SCh 20, s. 134, BOK 24, s. 412.

³¹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 24, 1, SCh 20, s. 156, BOK 24, s. 421.

Teofil postrzegał jako podstawowe, stanowiące punkt wyjścia dla stworzenia raju.

Wypowiedź Teofila o „przyozdobieniu” ziemi roślinnością świadczy o jego przekonaniu, iż stworzony świat flory był piękny. Pośrednio można wnioskować, że ziemia bez roślinności nie miała atrakcyjnego wyglądu i dlatego wymagała przyozdobienia pięknymi roślinami. Dlatego apologeta jest zafascynowany stworzonymi przez Boga roślinami i z entuzjazmem zachęca potencjalnego czytelnika swej apologii, aby dostrzegł i poznał „piękno różnorodnych nasion, roślin i owoców (σπερμάτων τε καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν τὴν διάφορον καλλονήν)”³². Wyrażając zaś swój zachwyt nad światem flory, podkreśla jego „różnorodność, zauważalne piękno i wielość [roślin] (ποικιλίαν καὶ διάφορον καλλονὴν καὶ πληθύν)”³³. Zwrócenie uwagi na fakt, że dostrzegalne w świecie piękno wynika z działania Boga³⁴, ma również pewne analogie w myśli starożytnych filozofów, a zwłaszcza stoików³⁵.

Według Teofila stworzenie roślin w trzecim dniu dzieła stworzenia, przed stworzeniem świecących ciał niebieskich (por. Rdz 1,14-18) w dniu czwartym, miało wydźwięk apologetyczny. Taka kolejność miała wskazywać na niezależność roślinności od świecących ciał niebieskich, a w konsekwencji miała zakwestionować stanowisko starożytnych filozofów twierdzących, że rośliny i wszystko, co każdego roku powstaje na ziemi, ma swą przyczynę w ruchu ciał niebieskich i może istnieć oraz żyć dzięki światłu³⁶. Taka kolejność powstawania stworzeń miała też

³² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* I 6, 1, SCh 20, s. 70, BOK 24, s. 389.

³³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 14, 1, SCh 20, s. 134, BOK 24, s. 412.

³⁴ Por. Rz 1,20; Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* I 5, 1.5, SCh 20, s. 66-68, BOK 24, s. 388-389.

³⁵ Por. Gładyszewski, *Bóg Stwórca i Władca*, s. 148-149.

³⁶ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 15, 1, SCh 20, s. 138, BOK 24, s. 413: „Czwartego dnia zostały stworzone światła (por. Rdz 1,14-18). Bóg bowiem, będąc przewidujący, poznał wcześniej absurd szalonych filozofów, którzy mieli w przyszłości nauczać, że rzeczy powstałe na ziemi pochodzą z ciał niebieskich, aby mogli wykluczyć Boga (por. 1Tes 4,8). Aby więc prawda mogła zostać ukazana, rośliny i nasiona zostały stworzone przed światłami. To bowiem, co jest późniejsze, nie może być przyczyną powstania dla tego, co wcześniejsze”. Warto zauważyć, że tego typu poglądy już wcześniej krytykował Filon Aleksandryjski (por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 45-46, LCL 226, s. 34, tł. Joachimowicz, s. 43-44), a następnie podobną krytykę można spotkać u pisarzy późniejszych, zarówno wschodnich (np. Bazyl Wielki, *In Hexaemeron hom.* 6, 2; Jan Chryzostom, *In Genesim hom.* 5, 5), jak i zachodnich (np. Ambroży, *Hexaemeron* 3, 6, 27).

wskazywać na potęgę władzy Boga, z którego polecenia i woli wszystko istnieje i dla którego wszystko jest możliwe, gdyż On do kierowania światem nie potrzebuje pomocy bytów, które sam stworzył. Przez swe twierdzenia Teofil chciał też wzmocnić tezę o prawdziwości biblijnego przekazu na temat stworzenia świata, zwłaszcza u odbiorców, którzy znali i cenili stoickie teorie na ten temat³⁷.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, że według Teofila baczna obserwacja stworzonego przez Boga świata roślin, które miały wydawać nasiona, powinna doprowadzić obserwatora do poznania i przyjęcia prawdy o zmartwychwstaniu. Przez to, że z niewielkich rozmiarów nasienia (wydawać by się mogło martwego) wyrasta roślina³⁸, „ukazane jest zmartwychwstanie na dowód przyszłego zmartwychwstania wszystkich ludzi”³⁹.

3. *De origine mundi*

Do biblijnego opisu stworzenia świata flory (por. Rdz 1,11-12) nawiązuje też anonimowy autor gnostyckiego dzieła *De origine mundi*⁴⁰.

³⁷ Por. K. McVey, *The Use of Stoic Cosmogony in Theophilus of Antioch's „Hexameron”*, w: *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday*, red. M.S. Burrows – P. Rorem, Grand Rapids 1991, s. 58; Brown, *The Days of Creation*, s. 24.

³⁸ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 14, 1, SCh 20, s. 134, BOK 24, s. 412: „Któż bowiem nie zdziwiłby się, zauważywszy, że z nasienia figi rodzi się drzewo figowe, albo z innych najmniejszych nasion wyrastają duże drzewa”. W przekładzie polskim dokonano niewielkiej korekty, gdyż występujący w tekście greckim termin *κατανοήσας* (participium aoristi activi od czasownika *κατανοέω*) autor polskiego przekładu oddał jako „wiedząc”, co – jak się wydaje – utrudnia zrozumienie tekstu. Słowo to zastąpiono terminem „zauważywszy”. Por. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 594, s.v. *κατανοέω*.

³⁹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 14, 1, SCh 20, s. 134, BOK 24, s. 412.

⁴⁰ Dzieło to, napisane w języku greckim (por. W. Myszor, *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi*, w: *Warszawskie studia biblijne*, red. J. Frankowski – B. Wiśniewski, Warszawa 1976, s. 150-151, gdzie autor wyjaśnia, że podstawą przypuszczenia, iż oryginał dzieła był grecki, jest cytowanie Starego Testamentu oparte na Septuagincie), powstało w środowisku egipskiej Aleksandrii. Uczeni skłaniają się do przyjęcia teorii o jego etapowym powstawaniu i redagowaniu. Twierdzą, że najstarsze części traktatu mogły powstać już w II wieku, partie tekstu nawiązujące do myśli manichejskich natomiast mogły zostać dołączone pod koniec III wieku. Do naszych czasów zachował się jedynie przekład koptojski tego pisma, datowany na pierwszą połowę IV wieku.

Autor mówi, że na ziemi wyrósł winny krzew, a po nim „wrosło drzewo figowe i drzewo granatowca na ziemi oraz inne drzewa według gatunku, jakie noszą ich nasiona”⁴¹. To był początek stworzenia pięknego raj, ze wspaniałymi drzewami, wśród których znajdowało się „drzewo życia nieśmiertelnego” i „drzewo poznania”, które autor traktatu sytuuje obok siebie w północnej części raj⁴². Choć przekaz o drzewie życia i drzewie poznania dobra i zła (por. Rdz 2,9) należy do drugiego opisu stworzenia (por. Rdz 2,4-3,24), to jednak autor ten akt stworczy Boga łączy z opisem pierwszym. W poetycki sposób opisuje oba drzewa. Mówiąc o drzewie życia podkreśla, że „Wygląd drzewa jest jak słońca. Jego gałęzie są piękne. Jego liście są jak liście cyprysu. Jego owoc jak grona winogron białe. Jego wysokość sięga nieba”⁴³. O drzewie poznania zaś twierdzi, że „Jego wspaniałość jest jak wspaniałość księżyca, gdy świeci mocno, a jego konary piękne. Jego liście są jak liście figowca. Jego owoc jest jak (owoc) dobrych i wybornych daktyli”⁴⁴. Następnie autor mówi o tym, że wrosło drzewo oliwne⁴⁵. Później przechodzi do wymienienia innych roślin, które wrosły na ziemi: najpierw wrosła róża i zakwitła na ciernistym krzewie. Temu przekazowi warto poświęcić nieco uwagi, gdyż wątek o róży jest bardzo symboliczny. Z tekstu wynika, że pojawienie się róży, która wrosła z krwi Psyche wylanej na ziemię, było efektem miłości duszy – Psyche do Erosa. Róża ta zakwitła – jak mówi autor – „dla radości światła, tego, które ma się objawić w ciernistym krzewie”⁴⁶. Opowieść ta nawiązuje do wielu wątków mitologicznych⁴⁷. Jednak – jak się wydaje – może też

Por. W. Myszor, *O początkach świata (wprowadzenie)*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACH SN 7, Katowice 2017, s. 321.

⁴¹ *De origine mundi* 12 (110,1), red. B. Layton, *Nag Hammadi codex II, 2-7*, Nag Hammadi Studies 20, Leiden 1989, s. 52-54, tł. W. Myszor, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACH SN 7, s. 329.

⁴² Por. *De origine mundi* 13 (110,2-25), red. Layton, s. 54, SACH SN 7, s. 330.

⁴³ *De origine mundi* 13 (110,14-18), red. Layton, s. 54, SACH SN 7, s. 330.

⁴⁴ *De origine mundi* 13 (110,20-23), red. Layton, s. 54, SACH SN 7, s. 330. Por. Myszor, *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi*, s. 161-162, gdzie autor analizuje przekazy dotyczące drzewa poznania i podkreśla, że gnostycy szczególnie interesowali się tym drzewem.

⁴⁵ Por. *De origine mundi* 13 (11,2), red. Layton, s. 56, SACH SN 7, s. 330.

⁴⁶ *De origine mundi* 14 (111,13-14), red. Layton, s. 56, SACH SN 7, s. 330.

⁴⁷ Por. A. Zmorzanka, *Motyw róży w piśmie gnostyckim „O początku świata”*, *NHC II 5, III, 12-15*, *VoxP* 49 (2006) s. 750-753, gdzie autorka wymienia je i pokrótce przedstawia.

wskazywać na przyszłe dzieło zbawcze dokonane przez Jezusa Chrystusa. Z powodu miłości do ludzi przelał on swoją krew, która stała się źródłem życia wiecznego⁴⁸. Wydarzenia te, chociaż smutne, o czym przypominają kolce krzewu róży, w gruncie rzeczy są przyczyną radości, przede wszystkim dla światła, co podkreśla autor traktatu. Światło zaś w terminologii gnostyckiej jest określeniem rzeczywistości duchowej – transcendentnej lub nawet samego Boga. Zatem przelanie zbawczej krwi przez Syna jest źródłem radości Ojca. Znawczynie tekstów gnostyckich, Anna Zmorzanka, podkreśla, że analizowany passus „o «narodzinach» róży należy do jednych z piękniejszych i najbardziej poetyckich wypowiedzi w tym utworze [*De origine mundi*]”⁴⁹.

Kontynuując komentarz do biblijnego opisu stworzenia roślin, autor mówi: „następnie piękne kwiaty o wonnym zapachu wyrosły z ziemi, według swego rodzaju [...]. Następnie wyrosły z ziemi wszystkie rośliny według swego rodzaju z nasienia, które miały”⁵⁰. Zastanawiające jest, że autor gnostyckiego traktatu w sposób tak obrazowy i pełen entuzjazmu dla natury opisał dzieło stworzenia świata flory. Wyrażając swój zachwyt nad stworzoną roślinnością, nie tylko podkreśla jej różnorodność, wymieniając różne gatunki krzewów i drzew, lecz także odwołuje się do wrażeń zmysłowych: wzroku i powonienia, twierdząc przy tym, że stworzone rośliny są piękne oraz pachnące. Pojawiające się w traktacie sformułowania prowadzą do wniosku, że autor nie tylko afirmuje świat flory (w zasadzie całe stworzenie), lecz wręcz wygłasza jego pochwałę⁵¹, co przecież jest sprzeczne z gnostyckim (i manichejskim) rozumieniem wszystkiego, co materialne⁵². Najprawdopodobniej przyczyną tego odstępstwa od gnostyckiego – negatywnego postrzegania świata stworzonego, jest dużo wcześniejsze powstanie tej partii tekstu – być może nawet jeszcze w II wieku⁵³.

⁴⁸ Krew według wierzeń mitycznych jest rozumiana jako źródło nowego życia. Por. G.J. Desse, *Le sang dans le rite*, Bordeaux 1933, passim; Zmorzanka, *Motyw róży*, s. 753.

⁴⁹ Zmorzanka, *Motyw róży*, s. 749.

⁵⁰ *De origine mundi* 14 (111,14-111,23), red. Layton, s. 56, SCh SN 7, s. 330.

⁵¹ Por. Zmorzanka, *Motyw róży*, s. 754. Przytoczone teksty wyraźnie wskazują, że błędna była ocena wyrażona przez Wincentego Myszora, iż „W tekstach z Nag-Hammadi brak większego zainteresowania światem stworzonym. Gnostycy odrzucili zupełnie podziw autora Księgi Początku wobec dzieła stworzenia” (Myszor, *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi*, s. 166).

⁵² Por. Myszor, *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi*, s. 166.

⁵³ Por. Myszor, *O początkach świata (wprowadzenie)*, s. 321.

Warto też dopowiedzieć, że o niektórych elementach świata flory autor traktatu mówi, iż wyrosły „z krwi”, a o innych, że wyrosły z „nasion mocy i ich aniołów”, co nie jest do końca zrozumiałe i w konsekwencji trudne do wyjaśnienia.

4. Orygenes

Wiele treści nawiązujących do biblijnego opisu stworzenia świata flory można odnaleźć w pismach Orygenes († ok. 254), aleksandryjskiego myśliciela i wybitnego egzegety⁵⁴. Bazując na przekazie biblijnym, twierdzi on, że cały świat (byty materialne i niematerialne, śmiertelne i nieśmiertelne) został stworzony przez Boga. Swe stanowisko wyraża, podejmując polemikę z Celsusem, który – nawiązując do Platońskiego *Timajosa* – twierdził, że „Bóg nie stworzył żadnego bytu śmiertelnego, [gdyż] wszystkie jego dzieła są nieśmiertelne”⁵⁵. Odpowiadając Celsusowi, Orygenes odwołuje się do tekstu biblijnego i wyjaśnia, że stawiając taką tezę i „mówiąc o wielu gatunkach roślin, którymi rządzi tkwiąca w nich niepojęta natura, [Celsus] nie powinien ograniczać się tylko do zwykłego stwierdzenia, lecz powinien udowodnić, że żaden doskonały Rozum nie obdarzył natury roślin tyloma niezliczonymi przymiotami”⁵⁶. Podkreśla przy tym celowość stworzenia, twierdząc, że „jeden Bóg, Stworzyciel wszystkich rzeczy, stworzył wszystko w jakimś określonym celu i na określony użytek”⁵⁷. W tym kontekście zauważa, że wszystkie rośliny zostały stworzone „ku ogromnemu pożytkowi ludzi (ὡς εὐκαταφρόνητον ἐν τῷ παντί ἀνθρώπων)”⁵⁸. Jest to ważne stwierdzenie (również wyrażone we wcześniej przytoczonej wypowiedzi), ponieważ dowodzi, że Aleksandryczyk w centrum aktu stworzenia umieszcza człowieka, cały stworzony świat zaś, w tym wszelkie rośliny zielone (por. Rdz 1,11-12), został powołany przez Boga do istnienia ze względu na człowieka i dla człowieka.

⁵⁴ Napisany przez niego obszerny (w trzynastu księgach) komentarz do Księgi Rodzaju zaginął. Przetrwali z niego tylko nieliczne fragmenty. Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 71-75.

⁵⁵ Orygenes, *Contra Celsum* 4, 54, red. M. Borret, SCh 136, Paris 1968, s. 322, tł. Kalinkowski, s. 219.

⁵⁶ Orygenes, *Contra Celsum* 4, 54, SCh 136, s. 322, tł. Kalinkowski, s. 219.

⁵⁷ Orygenes, *Contra Celsum* 4, 54, SCh 136, s. 324, tł. Kalinkowski, s. 219.

⁵⁸ Orygenes, *Contra Celsum* 4, 54, SCh 136, s. 322, tł. Kalinkowski, s. 219.

Komentując opis stworzenia świata, Orygenes nieco uwagi poświęca biblijnemu wyrażeniu: „Bóg uczynił (ἐποίησεν ὁ θεὸς)”⁵⁹ i wyjaśnia, że odnosi się ono do „nieba i ziemi, do tak zwanego firmamentu, do światłości i gwiazd, do olbrzymich wielorybów i wszelkiego rodzaju płazów, [...] do wszelkiego ptactwa, [...] do zwierząt ziemi [...] i do bydła, [...] do wszelkich płazów ziemi [...], a w końcu i do człowieka”⁶⁰. O innych elementach stworzonego świata, w tym o roślinach, Pismo nie mówi, że Bóg je uczynił, lecz że „stały się” (ἐγένετο)⁶¹. W stwierdzeniu tym Orygenes nie jest konsekwentny, gdyż w *Homiliach na Księgę Rodzaju*, dokonując analizy dokładnie tego samego tekstu biblijnego, podkreśla, że Bóg uczynił tylko „niebo i ziemię” (Rdz 1,1), „dwa duże ciała jaśniejące” (Rdz 1,16) oraz człowieka (por. Rdz 1,26). Wszystkie inne stworzenia natomiast „powstały na rozkaz Boga”⁶². Przedstawiając to wyjaśnienie, Adamancjusz tłumaczy, że świadczy to o większej randze bytów,

⁵⁹ Por. Rdz 1,1.7.16.21.25.27 (LXX); Origenes, *Contra Celsum* 4, 55, SCh 136, s. 324, tł. Kalinkowski, s. 220. Grecki czasownik ποιέω przyjmuje następujące znaczenia: „I. act. 1. robić, wytwarzać, sporządzać, o czymś materialnym; 2. stworzyć; 3. wytworzyć; 4. tworzyć, komponować, pisać; 5. wynaleźć, wymyślić; 6. sprowadzić, wywołać, spowodować; 7. uzyskać, nastęczyć, sprawić; 8. obchodzić, urządzać, o ofiarach, uroczystościach etc.; 9. z adi. praedicativum uczynić kogoś kimś, jakimś, coś czymś; 10. położyć, włożyć, umieścić; 11. przypuścić, przyjąć, założyć, że z inf.; 12. o czasie, zwlekać; 13. późn. ofiarować; 14. przyrządzić jako potrawę; 15. grać rolę; 16. starać się, zabiegać; czynić, postępować; 17. uprawiać coś; 18. z podw. acc. uczynić lub wyrządzić komuś coś; 20. być czynnym, działać; medic. być skutecznym, działać na coś; II. med. 1. zrobić sobie, dla siebie; 2. spłodzić; o kobiecie, począć; 3. o wojnie, wypowiedzieć; o pokoju, zawrzeć; 4. uzyskać dla siebie, dostać, osiągnąć; 5. zwoływać, organizować zebranie, uroczystość itp.; 9. poczytywać, uważać coś za coś; 10. o czasie, spędzić, przebyć” (*Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, s. 567-569, s.v. ποιέω). Por. *A Patristic Greek Lexicon*, s. 1107-1108, s.v. ποιέω; *A Greek – English Lexicon*, s. 1427-1429, s.v. ποιέω.

⁶⁰ Origenes, *Contra Celsum* 4, 55, SCh 136, s. 324-126, tł. Kalinkowski, s. 220.

⁶¹ Por. Rdz 1,3.6.9.11.15.20.24 (LXX). Grecki czasownik γίγνομαι przyjmuje następujące znaczenia: „I. stawać się; 1. o osobach, urodzić się; 2. o rzeczach, powstawać, stawać się, pojawiać się; II. z orzecznikiem, stawać się, zostawać, być kimś, czymś, jakimś” (*Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 465-467, s.v. γίγνομαι). Por. *A Patristic Greek Lexicon*, s. 315, s.v. γίγνομαι; *A Greek – English Lexicon*, s. 349-350, s.v. γίγνομαι.

⁶² Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 12, red. L. Doutreleau, SCh 7 bis, Paris 1976, s. 56, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju, Homilie o Księdze Wyjścia*, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 33. Orygenes zauważa problem dokonywania przez Boga aktów stwórczych zarówno „słowem”, jak i „czynem”. Por. Lemański, *Opis stworzenia (Rdz 1,1–2,3)*, s. 74.

w których stworzenie Bóg osobiście był zaangażowany⁶³. Z tego wynika, że Orygenes – interpretując przekaz biblijny – przyjmuje, że stworzenie świata flory miało mniejsze znaczenie, a sama roślinność była drugorzędnym elementem stworzonego świata.

Orygenes, komentując werset Księgi Rodzaju, w którym jest mowa o stworzeniu świata flory (Rdz 1,11), nie rozwodzi się przy analizie tego tekstu i nie snuje dywagacji na temat różnorodnych gatunków roślin (jak będą to czynić późniejsi pisarze), lecz krótko stwierdza, że „w sensie literalnym jasne jest, jakie owoce rodzi «ziemia», a nie «sucha powierzchnia»”⁶⁴. W tym kontekście wyjaśnia, że autor biblijny „suchy ląd” zaczyna określać „ziemią” od momentu, w którym Bóg dał ziemi zdolność wydawania owoców⁶⁵. Adamancjusz podkreśla natomiast, że Bóg rozkazał, aby ziemia wydała nie tylko rośliny, ale również nasiona. Świadczy to o przekonaniu Orygenesesa, że chociaż akt stwórczy Boga miał

⁶³ Ewa Osek zauważa, że „w pseudo-bazylikańskiej *Homilii o raju* czytamy, że czasownik ποιέω zastrzeżony jest dla wyższych celów, tj. stworzenia duszy ludzkiej i tego, co bezcielesne” (E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009, s. 41, nota 23). Wydaje się zatem, że Orygenes tak właśnie rozumiał ten termin.

⁶⁴ Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 3, SCh 7 bis, s. 34, ŻMT 64, s. 25. Warto zauważyć, że Orygenes, odwołując się do zapisu zawartego w Księdze Rodzaju oraz powołując się na inne wypowiedzi autorów biblijnych, dokonuje rozróżnienia pomiędzy „ziemią” i „suchym lądem”: „Stwierdzamy, że wyraz «ziemia» ma w Pismach Bożych różne znaczenie; przede wszystkim ta ziemia, w której mieszkamy, na początku nie nazywała się «ziemią», lecz «suchym lądem», a dopiero później «suchy ląd» nazwano «ziemią» (por. Rdz 1,9.10). [...] Chcesz się przekonać, że co innego w Pismach Bożych oznacza «suchy ląd», a co innego «ziemia»? Posłuchaj, co mówi prorok Aggeusz: «Ja jeszcze raz poruszę niebo i ziemię, morze i suchy ląd» (Ag 2,6). Widzisz, że prorok mówi o «ziemi» i o «łądzie», jak gdyby o dwóch różnych rzeczach. W wielu miejscach Pisma czytamy również, że «ziemia» jest wymieniana z pochwałą, natomiast trudno znaleźć pochwałę pod adresem «suchego lądu». Oto i Adam po popełnieniu grzechu zostaje wypędzony na to godne potępienia miejsce, które określono jako «suchy ląd» (Rdz 3,24). Wcześniej Adam przebywał na «ziemi», a nie na «suchym lądzie»: raj znajdował się nie na «suchym lądzie», lecz na «ziemi». Także w Ewangelii Pan obiecuje cichym nie «suchy ląd», lecz «ziemię»; powiada «Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadą ziemię» (Mt 5,5). I znów w Ewangelii w związku z nasieniem, które «przynosi plon stokrotny, sześćdziesięciokrotny i trzydziestokrotny» (por. Mt 13,8), powiedziano o «ziemi», a nie o «suchym lądzie»” (Origenes, *Homiliae in Numeros* 26, 5, red. L. Doutreleau, SCh 461, Paris 2001, s. 252-254, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, ŻMT 76, Kraków 2016, s. 289-290).

⁶⁵ Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 2, SCh 7 bis, s. 32, ŻMT 64, s. 24. Podobna myśl pojawia się w nauczaniu Teofila Antiocheńskiego (zob. wyżej).

miejsce tylko raz, to przez zaplanowanie owocowania i wydawania nasion Bóg zabezpieczył istnienie całego świata flory i sprawił, aby rośliny „zawsze mogły wydawać owoc z tych nasion, które w sobie zawierają”⁶⁶. Jednak po stworzeniu świata flory dla uzyskania plonu potrzeba wielu czynników: przede wszystkim nasienia, które jest wydawane przez rośliny, uprawy ziemi dokonanej przez człowieka i odpowiedniej „atmosferę”, którą Origenes określa też jako „Opatrzność”⁶⁷. W ten sposób Bóg dał światu flory nie tylko siłę do trwania w istnieniu i samoreprodukcji⁶⁸, lecz także do rozwoju i ekspansji.

O wiele więcej uwagi natomiast Aleksandryczyk poświęca alegorycznej interpretacji tego tekstu podkreślając, że to człowiek, który z „suchego łądu” stał się „ziemią”⁶⁹, ma przynosić Bogu „obfite i różnorakie owoce”⁷⁰, aby „posiadać w swym sercu nasiona wszelkich dobrych uczynków i wszelkich cnót”⁷¹.

W przeprowadzanych analizach poszczególnych sformułowań pojawiających się w opisie dzieła stworzenia Adamancjusz nieco uwagi poświęca też stwierdzeniu: „Bóg widział, że [wszystkie byty stworzone przez Niego] były dobre” (por. Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31). Wyjaśnia, że słowa te powtarzane przez natchnionego autora biblijnego przy „każdym stworzeniu, oznaczają, że Bóg przyglądał się zasadom stworzeń i widział, iż każde stworzenie powstałe wedle tych zasad jest dobre”⁷², gdyż „zasadą każdego z nich jest to, że Bóg uznał je za dobre”⁷³. Zatem i wszelkie byty (w tym rośliny) powołane do istnienia przez Pana są dobre.

⁶⁶ Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 4, SCh 7 bis, s. 34-36, *ŻMT* 64, s. 25.

⁶⁷ Por. Origenes, *Commentarii in Matthaem. Libri X-XVII* 10, 19, red. R. Girod, SCh 162, Paris 1970, s. 232, tł. K. Augustyniak, Origenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, *ŻMT* 10, Kraków 1998, s. 66.

⁶⁸ Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 4, SCh 7 bis, s. 34-36, *ŻMT* 64, s. 25.

⁶⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* 6, 60, SCh 147, s. 328, tł. Kalinkowski, s. 325: „ziemia zrodziła rośliny utrzymywane przez samą naturę”.

⁷⁰ Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 3, SCh 7 bis, s. 34, *ŻMT* 64, s. 25. Por. 1, 2, SCh 7 bis, s. 32-34, *ŻMT* 64, s. 24.

⁷¹ Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 4, SCh 7 bis, s. 36, *ŻMT* 64, s. 25.

⁷² Origenes, *Commentarii in Ioannem* 13, 42, 280, red. C. Blanc, SCh 222, Paris 1975, s. 180, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, *ŻMT* 27, Kraków 2003, s. 329.

⁷³ Origenes, *Commentarii in Ioannem* 13, 42, 282, SCh 222, s. 182, *ŻMT* 27, s. 330.

5. Pseudo-Klemens

Nawiązanie do Rdz 1,11-12 pojawia się również w *Recognitiones*⁷⁴ Pseudo-Klemensa. Autor nie rozwodzi się na temat stworzenia świata flory, lecz lakonicznie stwierdza, że ziemia, która wyłoniła się z dolnych wód, wydała różne gatunki ziół i krzewów⁷⁵. Istotnym komentarzem autora do biblijnego opisu stworzenia roślinności jest podkreślenie celu powstania flory. Mówi on, że w ten sposób wszystko zostało przygotowane, aby ludzie, którzy mieli zamieszkiwać świat, mogli używać tego wszystkiego, co zostało stworzone, zgodnie ze swoją wolą – zarówno w dobrym, jak i w złym celu⁷⁶. Zatem świat flory (i w zasadzie wszystkie stworzenia oprócz człowieka) został przez Boga stworzony po to, aby człowiek mógł z niego korzystać⁷⁷. Te stwierdzenia Pseudo-Klemensa jednoznacznie wskazują na antropocentryczny charakter jego podejścia do stworzenia świata, w tym roślin.

6. Podsumowanie

Z przedstawionych powyżej analiz wynika, że omówieni w artykule wczesnochrześcijańscy myśliciele kręgu języka i kultury greckiej byli głęboko przekonani, że zawarty w Księdze Rodzaju opis stworzenia świata, w tym świata flory, jest zgodny z prawdą, co wynikało z ich spojrzenia na przekaz biblijny z perspektywy wiary w Objawienie Boże, a nie z perspektywy współczesnej im wiedzy przyrodniczej. Ich komentarze do opisu stworzenia świata flory były przede wszystkim

⁷⁴ *Recognitiones* stanowią jedną z części *Pseudoklementyn* (drugą część stanowią homilie – jest ich 20), których „historia powstania i przekazu jest skomplikowana i pozostaje niewyjaśniona do końca” (L. Misiarczyk, *Pseudoklementyny*, EK XVI 832). *Recognitions* zostały napisane w języku greckim w III-IV wieku, jednak przetrwały tylko w łacińskim przekładzie Rufina z Akwilei. Por. R. Trevijano, *Clementine (pseudo)*, NDPAC I 1077-1083.

⁷⁵ Por. Pseudo-Clemens, *Recognitiones* I 27, 8, red. B. Rehm, GCS 51, Berlin 1965, s. 24.

⁷⁶ Por. Pseudo-Clemens, *Recognitiones* I 27, 9, GCS 51, s. 24. Warto dodać, że niektórzy uczeni uważają, że ten tekst *Recognitiones* stanowi część dokumentu nazywanego *Kerygma Petri* i jest znacznie starszy niż pozostała część literatury Pseudoklementyńskiej.

⁷⁷ Myśl ta obecna jest także u apologetów greckich. Por. Gładyszewski, *Bóg Stwórca i Władca*, s. 103-106.

ukierunkowane na zaprezentowanie chrześcijańskiej wizji powstania świata. Dlatego starali się uzmysłwić odbiorcom swych dzieł, że Bóg nadał stworzonemu światu nie tylko określony kształt, lecz także sens i cel istnienia. Wskazywali oni na dwa podstawowe cele stworzenia i istnienia świata. Pierwszy to troska Boga o człowieka, a drugi to „zapisanie” śladów Jego obecności w świecie. Ukazywanie tych celów wyraźnie wskazuje na antropocentryczne ukierunkowanie ich rozważań na temat stworzenia świata, chociaż sam tekst biblijny ma charakter kosmocentryczny.

Ukazując pierwszy cel, wczesnochrześcijańscy myśliciele greccy podkreślali, że cały świat (w tym również świat flory) został przez Boga powołany do istnienia ze względu na człowieka i dla człowieka, aby ludzie, którzy mieli zamieszkiwać świat, mogli używać tego wszystkiego, co zostało stworzone, zgodnie ze swoją wolą. Odnosząc się do drugiego celu natomiast, ukazywali bogactwo stworzonych przez Boga elementów świata flory, ich porządek i złożoność oraz piękno. Te treści miały nie tylko wzbudzić w odbiorcach podziw i zachwyt nad dziełem stworzenia, lecz przede wszystkim miały skłonić do refleksji nad przyczyną sprawczą powstania świata i do zadania pytania, czy to, co istnieje jest dziełem przypadku, czy też powstało dzięki zamysłowi Bożemu. W konsekwencji treści te miały prowadzić do umocnienia wiary odbiorców ich dzieł w to, że jedyną przyczyną sprawczą powstania świata jest prawdziwy Bóg. Oprócz tego wczesnochrześcijańscy myśliciele greccy wykazywali też, że wszystkie stworzenia przenika mądrość Boga Stworzyciela wyrażająca się w prawach natury. Można zatem powiedzieć, że w ich przekonaniu stworzony przez Pana świat flory jest pewnego rodzaju „pośrednikiem” w komunikacji między Bogiem a człowiekiem oraz elementem, za pomocą którego człowiek może poznać Pana. Stworzony świat ma zatem pomóc człowiekowi w odczytaniu prawdy o Bogu. Dlatego wszyscy ludzie powinni poszukiwać mądrości Pana i nie ustawać w podziwie dla całego stworzenia i wysławianiu Stwórcy.

Bibliography

Sources

- Athenagoras, *De resurrectione mortuorum*, red. B. Pouderon, SCh 379, Paris 1992, s. 214-316, tł. S. Kalinkowski, Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami, O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 83-115.
- Augustinus, *De civitate Dei*, red. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnholti 1955, tł. W. Kubicki, Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kraków 2021.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, red. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- De origine mundi*, red. B. Layton, *Nag Hammadi codex II, 2-7*, Nag Hammadi Studies 20, Leiden 1989, s. 28-93, tł. W. Myszor, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 7*, Katowice 2017, s. 323-353.
- Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim*, red. P. Nautin – L. Doutreleau, SCh 233, Paris 1976.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Methodius Olympius, *Convivium decem virginum*, red. H. Musurillo – V.H. Debidour, SCh 95, Paris 1963, tł. S. Kalinkowski, Św. Metody z Olimpu, *Uczta*, w: Św. Metody z Olimpu, *Uczta*, Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, PSP 24, Warszawa 1980, s. 27-108.
- Origenes, *Commentarii in Ioannem*, red. C. Blanc, SCh 222, Paris 1975, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- Origenes, *Commentarii in Matthaëum. Libri X-XVII*, red. R. Girod, SCh 162, Paris 1970, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- Origenes, *Contra Celsum*, red. M. Borret, SCh 136, 147, Paris 1968-1969, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- Origenes, *De principiis*, red. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 268, Paris 1980, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, red. L. Doutreleau, SCh 7 bis, Paris 1976, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju, Homilie o Księdze Wyjścia*, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 21-165.
- Origenes, *Homiliae in Iudices*, red. E. Messié – L. Neyrand – M. Borret, SCh 389, Paris 1993, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Sędziów*, w: Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 139-185.
- Origenes, *Homiliae in Numeros*, red. L. Doutreleau, SCh 461, Paris 2001, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, ŻMT 76, Kraków 2016.

- Philo Alexandrinus, *De decalogo*, red. F.H. Colson, Philo 7, LCL 320, Cambridge – London 1958, s. 6-94, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *O dekalogu*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 195-229.
- Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, red. F.H. Colson – G.H. Whitaker, Philo 1, LCL 226, Cambridge – London 1956, s. 3-136, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 33-172.
- Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, red. F.H. Colson – G.H. Whitaker, Philo 1, LCL 226, Cambridge – London 1956, s. 146-472, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 85-192.
- Pseudo-Clemens, *Recognitiones*, red. B. Rehm, GCS 51, Berlin 1965.
- Tatianus, *Oratio ad Graecos*, red. H.-G. Nesselrath – P. Gemeinhardt, *Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen*, Tübingen 2016, tł. L. Misiarczyk, Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, red. J. Naumowicz, BOK 24, Kraków 2004, s. 311-355.
- Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum*, red. G. Bardy, SCh 20, Paris 1948, tł. L. Misiarczyk, Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, red. J. Naumowicz, BOK 24, Kraków 2004, s. 385-464.

Studies

- Aleksiejuk A., „Homilie na sześć dni stworzenia” świętych Bazylego Wielkiego i Ambrozego z Mediolanu (Przyczynek do analizy porównawczej „Heksaemeronów”), „Acta Patristica” 9 (2018) s. 56-72.
- Beer W. de, *The Patristic Understanding of the Six Days (Hexaemeron)*, „Journal of Early Christian History” 5/2 (2015) s. 3-23.
- Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 1: *Des origines à Clément d’Alexandrie et Tertullien*, Paris 1975.
- Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 2: *Le troisième siècle (Origène excepté)*, Paris 1977.
- Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 3: *Origène*, Paris 1980.
- Bouteneff P., *Beginnings. Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, Grand Rapids 2008.
- Brown A.J., *The Days of Creation: A History of Christian Interpretation of Genesis 1:1-2:3*, History of Biblical Interpretation Series 4, Blandford Forum 2014.
- Brożek M., *Heksaemeron w literaturze antycznej*, „Meander” 38/1-2 (1983) s. 23-28.
- Crouzel H., *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
- Czuj J., *Apologetyci greccy II wieku*, POK 18, Poznań 1935.
- Desse G.J., *Le sang dans le rite*, Bordeaux 1933.

- Giet S., *Introduction*, w: Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, SCh 26 bis, Paris 1968, s. 5-77.
- Gładyszewski L., *Bóg Stwórca i Władca. Doktryna greckich apologetów II wieku o stworzeniu i opatrności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym*, *Studia Antiquitatis Christianae* 1/1, Warszawa 1977.
- A Greek – English Lexicon*, red. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1958.
- Lemański J., *Księga Rodzaju*, cz. 1: *Rozdziały 1-11*, Nowy komentarz biblijny. Stary Testament 1/1, Częstochowa 2013.
- Lemański J., *Opis stworzenia (Rdz 1,1-2,3): Pytanie o potencjalną wcześniejszą wersję i późniejsze suplementy*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 28 (2021) s. 67-83.
- Lobel D., *The Quest for God and the Good World Philosophy as a Living Experience*, New York 2011.
- McVey K., *The Use of Stoic Cosmogony in Theophilus of Antioch's „Hexaemeron”*, w: *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday*, red. M.S. Burrows – P. Rorem, Grand Rapids 1991, s. 32-58.
- Misiarczyk L., *Pseudoklementyny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, red. E. Gigilewicz *et al.*, Lublin 2012, k. 832-833.
- Myszor W., *O początkach świata (wprowadzenie)*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova* 7, Katowice 2017, s. 321-322.
- Myszor W., *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi*, w: *Warszawskie studia biblijne*, red. J. Frankowski – B. Widła, Warszawa 1976, s. 148-167.
- Napora K., *Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień pierwszy (Rdz 1,3-5)*, „*Verbum Vitae*” 35 (2019) s. 13-37.
- Osek E., *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009.
- A Patristic Greek Lexicon*, red. G.W.H. Lampe, Oxford 1961.
- Puech A., *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 2, Paris 1928.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 2: *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia [i Padri greci (secoli IV-V)]*, tł. N. Beghin, Genova 1992.
- Robbins F.E., *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912.
- Słownik grecko-polski*, t. 1-4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958-1965.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.
- Trevijano R., *Clementine (pseudo)*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiana*, t. 1, red. A. di Berardino, Genova – Milano 2006, k. 1077-1083.
- Wright J.E., *The Early History of Heaven*, Oxford 2000.
- Zmorzanka A., *Motyw róży w piśmie gnostyckim „O początku świata”*, *NHC II* 5, 111, 12-15, „*Vox Patrum*” 49 (2006) s. 749-754.