

Roland Marcin PANCERZ OFM
(Kalwaria Zebrzydowska, WSD)

JESZCZE O DUSZY CHRYSYUSA WEDŁUG DYDYMA ŚLEPEGO¹

Odkrycie dzieł Dydimowych w 1940 r. w Tura pozwoliło nareszcie ukazać prawdziwe oblicze aleksandryjskiego nauczyciela. Wcześniej, jak wiadomo, wiele informacji o nim i jego nauce opierano tylko na dwóch dziełach – *De Trinitate* oraz *Contra Eunomium* IV-V Ps-Bazylego, które dzisiaj nie sposób już przypisywać (przynajmniej w całości) niewidomemu Aleksandryjczykowi². Jednym z głównych zagadnień, poruszanych w nowo odkrytych papirusach, jest kwestia ludzkiej duszy Zbawiciela. Temat ten został już przestudiowany *ex professo* przede wszystkim w monografiach Adolfa Gesché³ oraz Michaela Ghattasa⁴, a także w kilku innych opracowaniach⁵, niemniej jednak nie został w pełni wyczerpany; istnieją bowiem pewne elementy owej doktryny, które nie zostały jeszcze omówione. Brak ponadto jej syntezy w świetle wszystkich obecnie znanych pism Dydyma, do których należą także fragmenty pochodzące z tzw. katen egzegetycznych.

1. Ludzkie uczucia Chrystusa – προπάθεια. Wspomniane wyżej prace Gesché i Ghattasa obszernie omówiły już teorię poruszeń uczuciowych naturalnych (προπάθεια), stanowiących preludium do uczucia pełnego, czy też namiętnego (πάθος). Dydim – jak wiadomo – jako pierwszy wprowadził pojęcie προπάθεια do chrystologii, by zdefiniować ludzki lęk Chrystusa przed

¹ Artykuł stanowi prezentację i nieznaczne rozwinięcie nowych elementów, wprowadzonych przez moją rozprawę doktorską, napisaną pod kierunkiem prof. E. dal Covolo, na Papieskim Uniwersytecie „Salesianum” w Rzymie: M. Pancerz, *Christi anima apud Didymum Caecum*, Romae 2007.

² O aktualnym stanie wiedzy na ten temat zob. tamże, s. 30-36.

³ Por. A. Gesché, *La christologie du „Commentaire sur les Psaumes” découvert à Tura*, Gembloux 1962, 118-221.

⁴ Por. M. Ghattas, *Die Christologie Didymus des Blinden von Alexandria in den Schriften von Tura. Zur Entwicklung der Alexandrinischen Theologie des 4. Jahrhunderts*, Münster – Hamburg – London 2002, 247-268.

⁵ Por. np. B. Czyżewski, *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996, 159-166.

czekającą go męką. Chcielibyśmy tylko zwrócić uwagę na te fragmenty, dotyczące owego pierwszego stadium uczucia, które nie zostały uwzględnione przez wyżej wspomnianych uczonych. W *Komentarzu do Księgi Rodzaju* Dydym interpretując alegorycznie werset Rdz 6, 10: „A Noe został ojcem trzech synów: Sema, Chama i Jafeta”, pisze:

„Trzeba bowiem, aby najpierw powstało w duszy pewne poruszenie uczuciowe (πάθος), następnie dyspozycja wewnętrzna (διάθεσις), aby w końcu przystąpić do czynu (πράξις). Lecz nie mówimy tu o poruszeniu nagannym, lecz jak gdyby o „nastrojeniu” duszy do dobrego impulsu. Zdarzają się zaś te rzeczy również i w porządku odwrotnym. Istnieją zatem trzy owoce, które rodzi dobry człowiek. Zostawimy bowiem na razie na boku pierwsze stadium uczucia (προπάθεια), jako że skłania ono do rzeczy obojętnych”⁶.

W niniejszym fragmencie, naznaczonym zresztą terminologią stoicką, προπάθεια, a także ciąg: πάθος – διάθεσις – πράξις, którym Dydym często opisywał genezę grzechu, tym razem pojawiają się w kontekście powstania dobrego czynu. Uczucie zatem może zapoczątkować w człowieku zarówno dobry, jak i zły czyn. Pierwsze, naturalne stadium uczucia jest tu jednak, tak jaki i przy genezie grzechu, poniekąd wyjęte z owego porządku: προπάθεια nie stanowi „wytworu”, czy „owocu” (γέννημα) człowieka, co oznacza, że nie rodzi się ona z jego wolnej decyzji. Podobnie przez określenie poruszenia wstępnego jako siły skłaniającej do rzeczy obojętnych (τὰ ἀδιάφορα) autor chce zapewne powiedzieć, że προπάθεια sama w sobie ma charakter obojętny, nie jest ani czymś dobrym, ani złym. Zatem, jak προπάθεια, która teoretycznie może prowadzić do zła, nie jest jeszcze grzechem, tak i προπάθεια, z której mogą wynikać dobre czyny, sama w sobie nie jest jeszcze zasługą człowieka.

Komentując Psalm 87, Dydym wkłada słowa wersetu 17: „Nade mną przeszły Twe gniewy i poruszyły mnie Twoje grozy” w usta Zbawiciela. W jednej z dwóch podanych interpretacji czytamy:

„«Gniewami» i «grozami» Boga mogą być nazwane moce poddane karom, te które stały się «naczyniami gniewu». One to przeszedłszy nad Zbawicielem poruszyły Go. Mówi On zatem: «Teraz dusza moja doznała lęku». Albowiem, chociaż Jego dusza była najdoskonalsza, to jednak widząc takie mnóstwo wrogów doświadczyła początkowego stanu poruszenia (προπάθειαν ἔσχε)”⁷.

Tym razem προπάθεια odnosi się do lęku Chrystusa. Pojawia się tu częsta u Dydyma aluzja do słów wypowiedzianych przez Zbawiciela przed męką (J 12, 27). Jednak bezpośrednio Jego poruszenie spowodowane jest świado-

⁶ *Commentarius in Genesim* 165, 18-23, ed. P. Nautin, SCh 244, 56.

⁷ *Commentarius in Psalmos*, fr. 878, 16-19, ed. E. Mühlberg: *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung* 2, w: *Patristische Texte und Studien* (= PTS) 16, Berlin – New York 1977, 165.

mością działania przeciw Niemu mocy nieczystych. Miejsce to, obok fragmentu z *Komentarza do Zachariasza*⁸, potwierdza, że Aleksandryczyk przyjmował w duszy ludzkiej Chrystusa realną możliwość doświadczenia szatańskiego działania. Ponadto trzeba wspomnieć, że o samym związku poruszenia początkowego z działaniem złych duchów Dydim mówi także w *Komentarzu do Koheleta*⁹. W naszym fragmencie dusza Zbawiciela została określona atrybutem τελειοτάτη (najdoskonalsza). Chodzi tu z pewnością o doskonałość moralną, a nie ontologiczną. Podkreślając najwyższą cnotę Jezusa w takim kontekście, Aleksandryczyk – podobnie jak w wielu innych fragmentach – przedstawia poruszenie początkowe jako zjawisko zupełnie naturalne i nie podlegające kategoriom moralnym.

Niektórzy uczeni wysuwają jednak pewne zastrzeżenia odnośnie oceny moralnej pierwszego stadium uczucia. Najpierw kwestię poruszyła delikatnie Marie-Joseph Rondeau, orzekając, że Dydim w jednym miejscu uważa poruszenie wstępne za grzeszne¹⁰. Następnie Richard Layton, opierając się jeszcze na kilku innych fragmentach, wyraził podobne zdanie. Twierdzi on bowiem, że Aleksandryczyk czasami przypisuje owemu poruszeniu pewną zmaę moralną, oraz przedstawia podmiot jako mogący nie tylko ten stan doświadczać, lecz także wytwarzać go. W związku z tym granica między tym, co dobrowolne, a tym, co mimowolne, miałyby być zaznaczona przez Dydyma mniej wyraźnie¹¹. Ponadto Layton sądzi, iż Aleksandryczyk poszerzy zakres pojęcia προπάθεια w kontekście walki z chrystologią Apolinarego oraz w świetle biblijnych opisów lęku Jezusa i zdrady Judasza¹². Z naszej strony nie do końca zgadzamy się z tymi opiniami¹³. Otóż – ujmując syntetycznie – uważamy, że dla niewidomego nauczyciela προπάθεια jest kategorią przedmoralną, i jakkolwiek nie używa on precyzyjnych terminów technicznych, to jednak za granicę, gdzie kończy się προπάθεια, uważa wewnętrzną zgodę człowieka, wyrażoną chociażby przez bierność wobec rodzącej się pokusy¹⁴. Należy tu zwrócić uwagę na to, że Dydim – włączając się w duchowość wschodnich mnichów – uznaje

⁸ Por. *Commentarius in Zachariam* 1, 193, ed. L. Doutrelau, SCh 83, 294.

⁹ Por. *Commentarius in Ecclesiasten* 294, 8-12; 16-20, ed. M. Gronewald: *Papyrologische Texte und Abhandlungen* (= PTA) 24, Bonn 1979, 80-82.

¹⁰ Por. *Commentarius in Psalmos* 293, 3-6; zob. M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*, II, Roma 1982, 161.

¹¹ Por. R.A. Layton, *Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions*, VigCh 54 (2000) 273-274; 281-282.

¹² Por. tamże, s. 282.

¹³ Szerszą dyskusję na ten temat wraz z pełną dokumentacją źródeł przedstawiliśmy w: R.M. Pancerz, *Krótką uwagę na temat zakresu pojęcia προπάθεια u Dydymsa Aleksandryjskiego*, „Studia Seraphico-Slavica” 1 (2007) 40-55.

¹⁴ Por. *Commentarius in Ecclesiasten* 337, 21-24, ed. G. Binder – L. Liesenborghs, PTA 9, Bonn 1969, 108; tamże, s. 294, 19-20; s. 295, 8-11, PTA 24, 82-84; tenże, *Commentarius in Psalmos* 252, 33-34, ed. M. Gronewald, PTA 6, 96.

w człowieku szeroką „przestrzeń niedobrowolności”, do której należą także myśli, które mogą być narzucane człowiekowi przez szatana¹⁵. Stąd w Dydy-mowej psychologii „pośrednictwo” myśli nie oznacza już automatycznie odpowiedzialności podmiotu. Ponadto trzeba pamiętać, że teksty, w których Dydim omawia poruszenia uczuciowe, to dzieła egzegetyczne. Jeśli więc w opisie tego zjawiska spotykamy pewne terminy o zabarwieniu negatywnym, np. „siniec” (μώλωψ)¹⁶, albo „zgrzeszyć” (ἁμαρτάνειν)¹⁷, to nie świadczy to jeszcze o negatywnej ocenie moralnej samego zjawiska, bowiem egzegeta w swoich refleksjach wychodzi od wyrażen zastanych w tekście Pisma Świętego. W egzegezie alegorycznej są one jednak same w sobie często ambiwalentne, poddane dużej swobodzie interpretacyjnej, tak iż nie istnieje ścisła zgodność między nimi, a ich desygnatami¹⁸. Jeśli zaś chodzi o horyzont motywacyjny Dydimowej innowacji, to oprócz polemiki z apolinaryzmem należy zwrócić uwagę także na troskę w obronie wolnej woli przeciw manicheizmowi¹⁹, następnie na głębokie doświadczenie ascetyczne naszego autora i wreszcie na wpływ Orygenesisa, który pierwszy połączył poruszenia wstępne z myślami²⁰.

2. Wiedza ludzka Chrystusa. O rozumnej duszy Chrystusa Dydim mówi często i jednoznacznie. Musimy jednak zapytać, czy mistrz Aleksandryjski w pełni akceptował granice ludzkiego intelektu Zbawiciela, o których – według niektórych pisarzy pierwszych wieków – świadczą przede wszystkim dwa fragmenty Pisma: Łk 2, 52 (wzrastanie Jezusa w mądrości) oraz Mt 24, 36; Mk 13, 32 (nieznajomość dnia sądu)²¹. Właśnie te dwa świadectwa stają się w IV wieku – na przykład u Grzegorza z Nyssy²² – argumentami przeciw chrystologii Apolinarego.

Dydim dwukrotnie krótko interpretuje słowa Chrystusa z Mt 24, 36: „Lecz o dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, tylko sam Ojciec”. W komentarzu do Ps 68, 6 niewidomy nauczyciel tak wyjaśnia to miejsce:

¹⁵ Por. *Commentarius in Psalmos* 267, 25-26, ed. M. Gronewald, PTA 6, 82; tamże 221, 30-32, PTA 8, 376; tamże fr. 793a, 20-23, ed. E. Mühlenberg, PTS 16, 120.

¹⁶ Por. *Commentarius in Psalmos* 263, 9-12, ed. M. Gronewald, PTA 6, 156.

¹⁷ Por. tamże 293, 3-6, PTA 12, 16.

¹⁸ Por. E. Prinzivalli, *Didimo il Cieco e l'interpretazione dei Salmi*, L'Aquila – Roma 1988, 39-41; też, *Didimo il Cieco. Lezioni sui Salmi. Il „Commento ai Salmi” scoperto a Tura*, Milano 2005, 645, przypis 47; W. Bienert, „Allegoria” und „Anagoge” bei Didymos dem Blinden von Alexandria, Berlin – New York 1972, 95.

¹⁹ Por. Prinzivalli, *Didimo il Cieco e l'interpretazione*, s. 21.

²⁰ Por. R. Sorabji, *Emotion and peace of mind. From Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford 2000, 346.

²¹ Por. A. Michel, *Science de Jésus-Christ*, DThC XIV 2, 1635-1637; 1639-1643.

²² Por. Gregorius Nyssenus, *Contra Apollinarem*, ed. F. Mueller, GNO 3/1, 167-168, 175.

„Albowiem również i nauczyciel, chociaż posiada doskonałą wiedzę, [to jednak] dokonuje uniżenia (διὰ συγκαταβάσεως) i pokazuje początkującym – niejako upodabniając się do nich – że zna [tylko] to, co zdolni są oni pojąć”²³.

Niewiedza Chrystusa nie jest tu rozumiana jako rzeczywista, lecz jest tłumaczona racjami pedagogicznymi. Jezus, którego wiedza jest doskonała, w swym nauczaniu dopasowuje się tylko – na wzór nauczyciela – do poziomu uczniów. Stąd nie wyjawia im godziny sądu, jako prawdy, której nie są w stanie zrozumieć²⁴. Ten sam problem Dydimus siłuje rozwiązać w komentarzu do 1J 2, 3-4:

„Jak bowiem ani zapomnienie, to które jest słabością, ani żal, ani nic z tych rzeczy nie istnieje u jedynego mądrego i mającego wiedzę o wszystkim Boga, lecz jest tak o Nim powiedziane w związku z Jego działaniem w świecie (οἰκονομικῶς), tak samo, ponieważ Boża mądrość i prawda nie dopuszczają niewiedzy, ze względu na pewien pożytek zostało powiedziane, że nie zna On godziny i dnia sądu”²⁵.

Również w tym fragmencie niewiedza Chrystusa interpretowana jest jako nierzeczywista. W sformułowaniu Ewangelii Dydimus widzi pewną analogię do języka Starego Testamentu, który mówiąc o działaniu Boga przypisywał Mu ludzkie uczucia i doznania, które jednak faktycznie w Bogu nie istniały (prawda często broniona przez Aleksandryjczyka przeciw tendencjom antropomorficznym). W przypadku Chrystusa Jego symulowana ignorancja podyktowana jest pożytkiem słuchających, którego jednak autor bliżej nie precyzuje. Być może chodzi tu o pożytek zbawczy: nieznanomość godziny sądu skłania człowieka do czuwania w każdym czasie.

Ponadto Dydimus w komentarzu do Koheleka 7, 20 podejmuje egzegezę wersetu Łk 2, 52: „Jezus zaś czynił postępy w mądrości...”:

„Bóg – Słowo jest także Mądrością [...] Skoro jednak mówię o tym, co związane z [Bożą] ekonomią, trzeba pokazać tu następującą rzecz. Będąc dzieckiem nie mówił On [jeszcze] tego, co powiedział, gdy stał się dojrzałym człowiekiem. Osiągał zatem postępy. A należy to tak rozumieć: nauczyciel [...] zniża się [do uczniów] i mówi to, co ci początkujący potrafią zrozumieć, a nie to, co on sam jest w stanie [nauczyć]. Dostosowuje się [więc] do niewiedzy początkujących i naucza ich tak, jak gdyby wiedział tylko to, co mówi. W mierze, w której robi postępy

²³ *Commentarius in Psalmos* fr. 709a, 18-20, ed. E. Mühlenberg, PTS 16, 77.

²⁴ Por. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandria*, Diss., Leipzig 1905, 142-143.

²⁵ *In I Epistolam Joannis* 2, 3-4, ed. F. Zepf: *Didymi Alexandrini in Epistolas canonicas brevis enarratio*, Münster 1914, 44-45. Wprawdzie J.A. Cramer (*Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum* 8, Hildesheim 1967, 111-112) wydał ten fragment jako anonimowy, lecz nie ma w tym przypadku powodów do zanegowania autorstwa Dydimusowego. O argumentach na jego korzyść zob. K. Staab, *Die griechischen Kettenkommentare zu den katholischen Briefen*, „Biblica” 5 (1924) 315-320.

uczeń, postępuje również nauczyciel. Lecz uczeń postępuje w przyswajaniu sobie wiedzy, nauczyciel zaś w prezentowaniu wiedzy, którą posiada²⁶.

Mistrz Aleksandryjski próbuje tu rozwiązać problem powstały już w czasie kontrowersji arianńskiej: Chrystus – Odwieczne Słowo jest Mądrością. W jaki sposób można to pogodzić z Jego postępowaniem w mądrości, o którym mówi Ewangelia? Bowiem Jezus jako dziecko nie wykazuje jeszcze takiej mądrości jak w wieku dorosłym. Dydym, co z pewnością trochę nas zaskakuje, nie mówi o rzeczywistym zdobywaniu wiedzy przez Zbawiciela, co więcej nie odwołuje się w ogóle do Jego stworzonej rozumnej duszy, lecz tłumaczy świadectwo Ewangelii – podobnie jak współczesny mu Grzegorz z Nazjanzu²⁷ – jako stopniowe objawianie mądrości przez Chrystusa. Egzegezą Łk 2, 52 rządzi u Dydy ma ta sama logika, którą spotkaliśmy już odnośnie Mt 24, 36. Znowu pojawia się porównanie do nauczyciela i uczniów, a ograniczenie w pełnym objawieniu doskonałej wiedzy Chrystusa podyktowane jest racjami pedagogicznymi: niezdolność uczniów do zrozumienia wszystkiego. W obu fragmentach ten pedagogiczny zabieg Jezusa wyrażony jest przez tę samą ideę znizienia się, czy „zejścia” do poziomu uczniów (συνκατάβασις, συνκαταβαίνειν).

Trudno przypuszczać, by Dydym, który nie włączył świadectw Łk 2, 52 i Mt 24, 36 do argumentów przeciw Apolinaremu, zapomniał w tym momencie o ludzkiej duszy Chrystusa i postrzegał Go według schematu λόγος – σάρξ. Jest bardziej prawdopodobne, e przyjmowa w duszy Zbawiciela kompletną wiedzę wlaną mu w dzieciństwie. W tym elemencie swojej doktryny nie poszedł zatem za swym mistrzem Orygenesem, który uważał postępowanie Jezusa w mądrości za rzeczywiste, za wyraz Jego ogołocenia (kenozy)²⁸. Rodzi się tu oczywiście pytanie, dlaczego Dydym, który tak jasno i precyzyjnie mówił o ludzkich uczuciach w duszy Chrystusa, nie akceptował ograniczeń Jego ludzkiego intelektu. Wydaje się, że problem może być rozwiązany w następujący sposób: podczas gdy zmienność duszy Chrystusa w zakresie uczuć (np. lęk) ma duże znaczenie dla soteriologii (jest warunkiem, aby można było mówić o czynach zasługujących), postęp w mądrości, czy też niewiedza mają w tym kontekście o wiele mniejsze znaczenie, dlatego mogą być również uważane za pozorne.

3. Dusza Chrystusa – narzędzie zbawienia. Komentując Ps 34, 17, Dydym – nie po raz pierwszy w tym dziele – tłumaczy sens przymiotnika „jednorodzona” w odniesieniu do duszy Chrystusa:

²⁶ *Commentarius in Ecclesiasten* 221, 23 – 222, 6, ed. J. Kramer – B. Krebber, PTA 16, 82; por. tamże, 222, 7-15, PTA 16, 84.

²⁷ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, 24, ed. P. Gallay, Sch 208, 46.

²⁸ Por. Origenes, *In Hieremiam hom.* 1, 7, ed. P. Nautin, Sch 232, 210.

„Jedynie zaś ta [dusza] należy do Niego w inny sposób niż tamte [pozostałe], gdyż tą wybrał i przyjął jako narzędzie i świątynię, aby poprzez nią sprawić działanie zbawcze”²⁹.

Zatem różnica między duszą Chrystusa, a wszystkimi innymi, polega także na funkcji, jaką spełnia ona w ekonomii zbawczej. W kontekście soteriologicznym na szczególną uwagę zasługuje termin „narzędzie” (ὄργανον). Drugie określenie – „świątynia” (ναός) jest bowiem aluzją raczej do tajemnicy Wcielenia.

Na wstępie warto zaznaczyć, że próbę interpretacji powyższego sformułowania podjął już A. Gesché. Jego sens ujmuje on następująco: „En effet, alors que les âmes saintes ont reçu le salut, l'âme de Jésus le *communiqué*, à la manière d'un instrument qui transmet les énergies du Sauveur”³⁰. W naszej opinii zdanie to nie oddaje trafnie znaczenia Dydymowej wypowiedzi. Po pierwsze, w interpretacji uczonego francuskiego, dusza Chrystusa posiada w dziele zbawczym jedynie funkcję bierną: przekazywanie, komunikowanie „energii” zbawczych innym duszom. Po drugie, samo określenie „przekazywać energie Zbawiciela” pozostaje trochę niejasne: chodzi o czas ziemskiego życia Jezusa, czy może tylko o „zanieśienie” zbawienia duszom w otchłani? To ostatnie rozwiązanie zdaje się wprawdzie wynikać z kontekstu – w następnym zdaniu mowa właśnie o zstąpieniu do otchłani³¹ – jest jednak mało prawdopodobne w perspektywie o wiele bogatszego nauczania Aleksandryjczyka o duszy Chrystusa; nie wchodzi ponadto w rachubę z powodów filologicznych. Uyta bowiem przez Dydyma forma ἀποδίδω to *coniunctivus praesentis*, który wyraża czynność ciągłą, a nie chwilową. Przy opisanu faktu „przekazania” zbawienia duszom w otchłani należało by się spodziewać raczej formy ἀποδῶ (*coniunctivus aoristi*). Jeśli chodzi zaś o pierwsze rozwiązanie, to w całym Dydymowym dorobku nie ma najmniejszej aluzji do idei „komunikowania” zbawienia przez duszę Chrystusa podczas Jego ziemskiego życia.

Powyższe wyrażenie z *Komentarza do Psalmów* musi być więc zinterpretowane inaczej. Wydaje się przede wszystkim, że czasownik ἀποδίδωμι należy tłumaczyć nie w sensie „przekazywać”, lecz w znaczeniu „wytwarzać”, „sprawiać”. Ponadto termin ἐνεργεία w tym kontekście lepiej oddać przez „działanie”, „czynność”. Stąd wyrażenie hendiadyczne: τὰς ἐνεργείας [...] τὴν σωτηρίαν może być przetłumaczone jako „działanie zbawcze”. W tej perspektywie dusza Chrystusa jest narzędziem „aktywnym” w dziele zbawczym: jest ona „miejscem”, w którym pokonany zostaje szatan i grzech, albo – w innym aspekcie – gdzie Chrystus zdobywa zasługę zbawczą. Przy takiej interpretacji

²⁹ *Commentarius in Psalmos* 221, 14-15, ed. M. Gronewald, PTA 8, 374: „Μόνῃ δὲ αὐτῇ ἄλλως αὐτοῦ ἔστιν παρ'ἐκείνας· ταύτην γὰρ ὡς ὄργανον καὶ ναὸν εἵλατο ἔχειν, ἵνα δι'αὐτῆς ἀποδιδῶ τὰς ἐνεργείας, δι'αὐτῆς τὴν σωτηρίαν”.

³⁰ Gesché, *La christologie*, s. 158.

³¹ Por. *Commentarius in Psalmos* 221, 15-16, PTA 8, 374.

uzasadnione jest użycie czasownika w formie *coniunctivi presentis*. Chodzi bowiem o akcję ciągłą – życie ludzkie Chrystusa. Ponadto interpretacja ta jest zgodna z dwoma fragmentami *Komentarza do Psalmów* (w których Dydim mówi o zmienności psychologicznej duszy Chrystusa jako warunku Jego zasługi³²) oraz z całą chrystologią Aleksandryczyka, w której dusza Zbawiciela zajmuje bardzo ważne miejsce.

Spojrzenie na duszę Chrystusa jako narzędzie zbawienia harmonizuje również z ideami soteriologicznymi naszego autora, i potwierdza je. Już na początku XX wieku J. Leipoldt zauważył, że Dydim prawie nigdy nie odwołuje się do reguły *Quod non assumptum, non sanatum*³³, która od II do IV wieku była głównym argumentem w obronie prawdziwego ciała, a później prawdziwej duszy Zbawiciela. Dzieła odkryte w Tura potwierdzają to spostrzeżenie, co więcej, nie znajdujemy w nich jakiegokolwiek aluzji do wspomnianej reguły. Następnie trzeba zauważyć, iż u Dydyma nieobecna jest idea zbawienia jako przeobstwienia (θεοποίησις) natury ludzkiej przez Boskie Słowo, idea szczególnie bliska Atanazemu, u którego Słowo Odwieczne jest podmiotem wszelkiej wypowiedzi należącej do soteriologii³⁴. Nasz autor widzi natomiast dzieło zbawcze przede wszystkim w ludzkich czynach Chrystusa³⁵.

Warto tu zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt. Otóż użycie terminów *rganon* i *naj* w chrystologii nie jest nowością Dydimową, lecz jest zakorzenione w tradycji wcześniejszej. Jednego lub drugiego wyrażenia używają na przykład Eustacjusz z Antiochii i Euzebiusz z Cezarei. Użycie obu słów obok siebie jest jednak typowe dla Atanazego Wielkiego.³⁶ Dydim wydaje się być zależny właśnie od niego. Niemniej jednak między dwoma Aleksandryczykami zachodzi pewna różnica: podczas gdy u Atanazego narzędziem, którym posługuje się Słowo, jest ciało³⁷, u Dydyma jest nim dusza. A zatem obaj uważali ofiarę

³² Por. tamże 222, 8-10, PTA 8, 378: „Skoro «został doświadczony we wszystkim na [nasze] podobieństwo, z wyjątkiem grzechu», przypisujemy jej [= Jego duszy] stan poruszenia początkowego (προπάθεια). Lecz stan ten nie jest grzechem. Jeśli bowiem nie przyjmiesz tego, to [tym samym] wprowadzisz inną substancję [Jego] duszy. Jeśli nie [przyjmujemy, że] doznała poruszenia, to nie będzie już ona miała sławy i nie będzie zasługiwała na pochwały (ἐπαινος) i nagrody (στέφανος)”; tamże 282, 6-7, PTA 6, 266: „A cytuję tu słowo Apostolskie: «zamiast radości, którą Mu obiecywano, przecierpiał krzyż, nie bacząc na [jego] hańbę». Gdyby się uchylił od doświadczenia stanu poruszenia naturalnego (προπάθεια), nie byłoby [Jego] męznego czynu (ἀνδραγαθία), ani nagrody (ἄθλον)”.

³³ Por. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, s. 140.

³⁴ Por. B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità – cristologia – soteriologia*, Roma 1986, 168-172.

³⁵ Por. *Commentarius in Psalmos* 36, 25-29; 37, 12-14, ed. E. Gronewald, PTA 7, 148-150; tamże 282, 21-23, PTA 6, 268; tamże 204, 27 – 205, 5, PTA 8, 298-300; tamże 285, 10-11, PTA 6, 284; tenże, *Commentarius in Iob* 63, 30 – 64, 2, ed. A. Henrichs, PTA 1, 192.

³⁶ Por. Ch. Kannengiesser (ed.), Athanasie d’Alexandrie, *Sur l’Incarnation du Verbe*, Sch 199, 292-293, przypisy 2 i 3.

³⁷ Por. Athanasius, *De incarnatione* 8, 3; 9, 2, Sch 199, 292; 294-296.

Chrystusa za źródło zbawienia, lecz niewidomy nauczyciel dostrzegł o jeden aspekt więcej. W kontekście całej jego nauki o duszy Chrystusa element ten można ująć w następujących słowach: w dziele zbawczym (w ofierze) Chrystusa znaczenie teologiczne posiada nie tylko prawdziwe ciało, ale również Jego prawdziwa dusza. Bowiemy tylko dusza ludzka, jako substancja podlegająca zmianom (zdolna do stanu poruszenia), a nie samo niezmiennie Boskie Słowo, daje możliwość zdobycia zasługi. Zatem Dydim, jako jeden z nielicznych pisarzy IV wieku, wchodząc na teren zagadnień związanych z ludzką wolą i zasługą Zbawiciela³⁸, wzbogacił chrystologię o kolejny argument w obronie Jego pełnego człowieczeństwa, argument – ośmielimy się powiedzieć – jeszcze większej wagi niż klasyczna reguła *Quod non assumptum*.

4. Problem jedności Wcielonego Słowa. Mocne zaakcentowanie ludzkiej duszy Chrystusa skłania oczywiście do pytania o jedność osoby Wcielonego Słowa. Musimy bowiem zapytać, czy w myśli Dydyma ostatecznym (metafizycznym) podmiotem tego, co Chrystus doświadcza w duszy i ciele, jest samo Boskie Słowo. Na wstępie trzeba zauważyć, że Aleksandryczyk – podobnie jak inni pisarze tego czasu – nie posiada jeszcze terminu technicznego na oznaczenie osoby Słowa. Nie zapominajmy jednak, że prawda ta może być zarysowana również w inny sposób, na przykład poprzez wyrażenia opisowe, przykłady, zastosowanie zasady *communicatio idiomatum*.

Współcześni uczeni niemal jednogłośnie twierdzą, że Dydim w swej chrystologii uznaje jedność osobową Wcielonego Słowa. A. Gesché zwraca uwagę przede wszystkim na pewne wyrażenia używane przez Aleksandryczyka, na przykład: „On sam złączony z obydwóch” (αὐτὸς ὁ κεκραμένος); „Nasz Zbawiciel i Pan jest jednocześnie Bogiem i człowiekiem” (ὁ Σωτὴρ καὶ Κύριος ἡμῶν Θεὸς ἅμα καὶ ἄνθρωπος ἐστίν); „Nie jest [On] tylko człowiekiem, ani tylko Bogiem” (οὐ μόνος ἄνθρωπος ἐστίν οὐδὲ μόνος Θεός)³⁹. Natomiast sformułowania, które mogą budzić wątpliwości, jak na przykład: δύο πρόσωπα εἶχεν Ἰησοῦς oraz οὐχ εἷς ἐστίν [ὁ Σωτήρ], uczony francuski uważa za wyrażenia oznaczające dwie natury Chrystusa⁴⁰. M.J. Rondeau analizując metodę prosopologiczną stosowaną przez Dydimę w komentowaniu Psalmów, twierdzi, że uznaje on w Chryście jeden podmiot mówiący – Wciclone Słowo⁴¹. M. Ghat-

³⁸ Argumentację podobnej natury spotykamy w tym czasie tylko u Grzegorza z Nyssy (por. *Contra Apollinarem*, GNO 3/1, 198) i Teodora z Mopsuestii (por. *De incarnatione* 15, 3, ed. H.B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii* 2, Cambridge 1882, 311). E. Prinzivalli (*Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002, 62-63) zwraca uwagę na fakt, że Dydim nie tylko był kontynuatorem myśli Orygenesa, ale uwzględniał także inne tradycje, jak na przykład antiocheńską.

³⁹ Por. Gesché, *La christologie*, s. 310-316.

⁴⁰ Por. tamże, s. 316-321.

⁴¹ Por. Rondeau, *Les commentaires patristiques* 2, s. 240-251.

tas zwraca uwagę na wyrażenie καθ' ὑποκείμενον („prawdziwie”, „rzeczywiście”), którym Dydyś opisuje jedność dwóch natur Chrystusa⁴². W końcu E. Prinzivalli uznaje wprawdzie, że terminologia chrystologiczna Aleksandryczyka stanowi obszar pewnej stagnacji, a zastosowanie zasady *communicatio idiomatum* jest mniej wyraźne, niż u Orygenesa⁴³, lecz wyjaśniając zdanie: „Jeśli zaś mówię '[Chrystus] jako człowiek', to nie oddzielaj Go od Słowa” (ἐὰν δὲ „κατὰ τὸν ἄνθρωπον” λέγω, μὴ διαίρει αὐτὸν ἀπὸ τοῦ Λόγου) twierdzi, że Dydyś ewidentnie głosi jedność osoby Chrystusa⁴⁴.

Z naszej strony zgadzamy się, że formuły budzące wątpliwości, na które zwrócił uwagę A. Gesché, nie można uważać za stwierdzające dwie osoby w Chrystusie, tym bardziej że termin πρόσωπον nie jest jeszcze używany przez Dydyś w sensie „chalcedońskim”. Przyznajemy także, iż Aleksandryczyk ogólnie stara się ukazać Chrystusa jako pewną jedność. Uważamy jednak, że stwierdzenie, jakoby posiadał on jasną ideę jedności podmiotu w Słowie Wcielonym, jest nieco przesadzone. Żadne bowiem sformułowanie pochodzące z komentarzy z Tura, cytowane powyżej przez uczonych, nie wyraża jasno i jednoznacznie, że Chrystus jest jeden i ten sam w Bóstwie i w człowieczeństwie. Owe formuły mogłyby także (choć niekoniecznie) odpowiadać idei tzw. πρόσωπον unionis, składającego się z dwóch podmiotów⁴⁵.

Na większą uwagę w tym kontekście zasługują natomiast dwa fragmenty z innych dzieł Dydyś. W przetłumaczonym przez Hieronima *De Spiritu Sancto* znajdujemy następujące stwierdzenie:

„Nam et Dominicus Homo accepit communicationem Spiritus Sancti, sicut in Evangelii scribitur: «Iesus ergo plenus Spiritu Sancto reversus est a Iordane» [...] Haec autem absque ulla calumnia de Dominico Homine⁴⁶, sensu debemus pietatis accipere, non quod alter et alter sit, sed quod de uno atque eodem quasi de altero secundum naturam Dei et hominis disputetur, et quia Verbum Deus, Unigenitus Filius Dei, neque immutationem recipit nec augmentum, siquidem ipse est bonorum plenitudo”⁴⁷.

Niniejszy fragment jest poniekąd echem znanych formuł Ireneusza: εἷς καὶ ὁ αὐτός⁴⁸ i Grzegorza z Nazjanzu: ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο [...] οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος⁴⁹. W tym miejscu rodzi się jednak pytanie o rzetelność przekładu. Jak

⁴² Por. Ghattas, *Die Christologie Didymus*, s. 327-341 i 346.

⁴³ Por. Prinzivalli, *Didimo il Cieco. Lezioni sui Salmi*, s. 59.

⁴⁴ Por. tamże, s. 123, przypis 69.

⁴⁵ Por. F. Ocariz – L.F. Mateo-Seco – J.A. Riestra, *Il mistero di Cristo. Manuale di Cristologia*, Roma 2000, 118-119, przypis 60; s. 131, przypis 101.

⁴⁶ W tym miejscu wydawca usunął już słowa: „qui totus Christus unus est Jesus filius Dei”. Wątpliwości co do ich autentyczności miał już uczony Vallarsi, por. PG 39, 1078D, przypis 25.

⁴⁷ Didymus, *De Spiritu Sancto* 229 n. (52), ed. L. Doutreleau, SCH 386, 350-352.

⁴⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* III 16, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCH 211, 290.

⁴⁹ Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 101, 20, SCH 208, 44.

wykazał L. Doutreleau, Hieronim często dodaje swoje słowa, by wyjaśnić niejasne wyrażenia⁵⁰. W naszym odczuciu słowa: „non quod alter et alter sit, sed quod de uno atque eodem quasi de altero secundum naturam Dei et hominis disputetur”, wyglądają na interpolację Hieronima, który chciał złagodzić wypowiedź rozdzielałą dwie natury Chrystusa⁵¹. Jest bowiem znamienne, że nigdzie indziej u Dydymsa nie spotykamy owych wyrażeń. Ponadto zacytowany powyżej fragment jest spójny również bez zdania, które uważamy za interpolację. Bowiem zdanie podrzędne przyczynowe, rozpoczynające się od spójnika *quia*, uzasadnia bezpośrednio zdanie główne. Jest to typowy element polemiki z arianizmem: wszelki postęp lub uczestnictwo w Bożych darach jest odsuwany od Bóstwa Chrystusa, a przypisywany Jego człowieczeństwu. Powyższy fragment nie może być więc uznany za pewne Dydymsowe świadectwo o jedności osobowej Słowa.

W *Komentarzu do Psalmów* (Ps 15, 8), przekazanym przez kateny egzegetyczne, znajdujemy natomiast stwierdzenie, na które pierwsza zwróciła uwagę M.J. Rondeau⁵²:

„Lecz Jego ciało nie było pozbawione duszy, jak to niektórzy sądzili. Jakżeż ciało nie mające duszy powie, że ma Boga po swej prawicy i stawia Go sobie zawsze przed oczyma, aby nie grzeszyć? Bowiem z zachwiania się wynika grzeszne poruszenie. Jeśli zaś jest to niemożliwe [...], pozostaje [stwierdzić], iż słowa te są powiedziane przez Boga – Słowo Wcielone [...] w związku z ekonomią [zba-wcza], według natury ludzkiej. Albowiem wszystko: to co odpowiednie do Bóstwa i to, co ludzkie, zostało powiedziane jakby (ὥς) przez jeden πρόσωπον”⁵³.

⁵⁰ Por. *Introduction*, Sch 386, 96-100; zob. też Leipoldt, *Didymus der Blinde*, s. 10; C. Noce, *Didimo il Cieco, lo Spirito Santo*, Roma 1998², 16-17; M. Simonetti, *Ancora sulla paternità Didimiana del De Trinitate*, „Augustinianum” 36 (1996) 382, przypis 22.

⁵¹ Już J. Leipoldt (*Didymus der Blinde*, s. 143) uważał te słowa za interpolację: „Die lateinischen Übersetzungen des Hieronymus und Epiphanius habe ich in der vorstehenden Erörterung absichtlich außer acht gelassen. Ich hege den starken Verdacht, daß sie im Sinne der abendländischen Christologie verbessert worden sind [...]. Sicher nicht ursprünglich ist De Spir. S. 52, 1077 C: [...] non quod alter et alter sit, sed quod de uno atque eodem, quasi de altero secundum naturam Dei et hominis disputetur”. Podobnie G. Bardy (*Didyme l'Aveugle*, Paris 1910, 122, przypis 1): „On ne peut avoir qu'une confiance limitée dans le vocabulaire christologique du *De Spir. S.* et de l'*Enarratio in Ep. catholicas* [...]. Il semble bien que ce vocabulaire ait subi assez fortement des influences occidentales”; por. też C. Noce (*Didimo il Cieco*, s. 28, przypis 55), który wyraża wątpliwość, czy to Dydim, czy też Hieronim stosuje tu formułę: *de uno atque eodem*. Opinię przeciwną przedstawia E. Staimer (*Die Schrift De Spiritu Sancto von Didymus dem Blinden von Alexandrien. Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, Diss., München 1960, 46-47). Autor opiera się jednak na dziele Ps-Bazylego *Przeciw Eunomiuszowi IV*, które dzisiaj nie sposób już przypisywać Dydymsowi.

⁵² Por. Rondeau, *Les commentaires patristiques*, 2, s. 240-246.

⁵³ *Commentarius in Psalmos* fr. 96, ed. E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katene-nüberlieferung 1*, PTS 15, 179-180.

W tym fragmencie Boskie Słowo ukazane jest jako jedyny podmiot mówiący w Chrystusie. Nie jest to jednak to samo, co jeden podmiot cierpiący i doświadczający wszystkiego, co zachodzi w duszy i ciele Chrystusa – rzecz o wiele większej wagi w kwestii jedności osobowej Zbawiciela. Ponadto przysłówek ὧς, który może być zresztą różnie tłumaczony, osłabia tu nieco wymowę sformułowania „jeden πρόσωπον”.

Następnie sąd w naszej dyskusji nie może się opierać jedynie o używane przez autora wyrażenia, lecz trzeba wziąć pod uwagę całą jego doktrynę na temat Wcielenia, oraz przeanalizować zastosowanie zasady *communicatio idiomatum*. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, Dydim przejmując od Orygenesesa naukę o preegzystencji dusz, w tym także duszy Chrystusa, która istniejąc przed czasem ziemskim jako osobny podmiot, połączyła się z Boskim Słowem. Ich jedność opiera się zaś na stałości (τὸ στάσιμον, τὸ βέβαιον) tej duszy; na tym, że nie odłącza się ona od Słowa przez żadną myśl ani uczucie⁵⁴. Taka nauka stanowi oczywiście problem dla rozumienia jedności Chrystusa. Jak bowiem wyjaśnić to, że dwa odrębne podmioty stają się jednym?

Jeśli natomiast chodzi o regułę *communicatio idiomatum*, to należy zaznaczyć, że w pismach Dydimowych generalnie brak troski o uczynienie Boskiego Słowa ostatecznym (tj. metafizycznym) podmiotem cierpień, które Chrystus doświadczył w duszy i ciele. Ten argument *ex silentio* zostaje potwierdzony przez następujący fragment z *Komentarza do Psalmów*:

„Nie będzie nie na miejscu przytoczyć tu zdanie, które pewni ludzie błędnie interpretują. W «ukrzyżowanym Panu chwały» (1Kor 2, 8) chcą oni widzieć Boga – Słowo. Ci bowiem, którzy zaprzeczają doskonałemu człowieczeństwu [Chrystusa], mówią, że «ukrzyżowany Pan chwały» to sam Bóg – Słowo. A sylogizm, który głoszą ci, którzy wpadli w ten błąd [...] pochodzi od heretyka Apolinarego [...] Tak zaś go oni rozumieją: «Chrystus jest Panem chwały; Chrystus został ukrzyżowany; a zatem ukrzyżowany został Pan chwały»”⁵⁵.

Być może Dydyma usprawiedliwia tu to, że polemizując z Apolinarem chciał uwypuklić dwie natury Chrystusa i niecierpietliwość Słowa samego w sobie⁵⁶. W ten sposób jednak pytanie o to, kto tak właściwie został ukrzyżowany i cierpiał, zostaje bez dokładnej odpowiedzi. Warto zauważyć, że pisarze współcześni niewidomemu nauczycielowi, i nie mniej niż on zaangażowani w walkę

⁵⁴ Por. *Commentarius in Psalmos* 43, 10-11 i 17, ed. M. Gronewald, PTA 7, 174; zob. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 1/2: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia* (451), Brescia 1982, 690.

⁵⁵ Por. *Commentarius in Psalmos* 73, 9-13 i 16-17, ed. M. Gronewald, PTA 4, 70. Inny fragment, który budzi obiekcje w kwestii jedności Słowa Wcielonego to *Commentarius in Psalmos* fr. 889, ed. E. Mühlberg, PTS 16, 173-174; zob. A. Le Boulluec, *Alexandrie Antique et Chrétienne. Clément et Origène*, Paris 2006, 183-184.

⁵⁶ Por. E. Prinzivalli, *Didimo il Cieco. Lezioni sui Salmi*, s. 266-267, przypis 50 i 51.

z Apolinarym, przejawiają o wiele większą świadomość tego problemu. Oto niektóre ich wypowiedzi, a nierzadko komentarze do tego samego zdania Pawłowego (1Kor 2, 8):

„Jak krew na ubraniu liczona jest na konto tego, kto je nosi, [tak] cierpienie ciała zostało policzone Bóstwu, jakkolwiek ono samo w sobie nie cierpiało”⁵⁷; „Bóg cierpiał w ciele, choć Jego Bóstwo nie poniosło żadnego cierpienia”⁵⁸; „Oczywiście znieważyli Słowo przybijając do krzyża Jego ciało. Bóg jest tym, który został znieważony, cierpienie zaś należało do Jego ciała i duszy”⁵⁹; „Stąd też to, co czytamy: «ukrzyżowali Pana chwały» nie należy rozumieć, jakoby został On ukrzyżowany w swoim majestacie, lecz że ten sam Bóg, ten sam człowiek [...] Jezus Chrystus, «Pan chwały» został ukrzyżowany, ponieważ będąc uczestnikiem jednej i drugiej natury [...] w naturze ludzkiej poniósł mękę”⁶⁰.

Świadcstwa te to przykład użycia zasady *communicatio idiomatum*. Wyraźna jest tu troska autorów, by cierpienia ciała, czy duszy odnieść ostatecznie do Słowa, jakkolwiek jako takie jest Ono niecierpiętlive. Troska ta jest u nich przejawem świadomości jedności podmiotu Wcielonego Słowa. Wracając do Dydy, trzeba powiedzieć, że wnioski uczonych A. Geschégo: „...c'est à un même sujet, malgré la distinction des formalités, qu'il faut attribuer les faits divins et humains”⁶¹, oraz P. Bouteneffa: „In both text [in ZaT et PsT] the human feelings and decision-making of Christ are predicated to the Logos...”⁶², nie znajdują swego pełnego potwierdzenia w dziełach Aleksandryjczyka.

Z pewnością powyższa analiza porównawcza nie rozwiązuje zupełnie naszego problemu. Spoglądając całościowo na Dydydymową chrystologię, trzeba powiedzieć, że z jednej strony mamy do czynienia z błędną nauką o jedności (dwa podmioty, które preegzystują odrębnie i w pewnym momencie łączą się w jedno), a także z niewystarczającym zastosowaniem reguły *communicatio idiomatum*; z drugiej strony trzeba uznać, iż Dydydym stara się przedstawić Chrystusa jako jakąś jedność bosko – ludzką. Podsumowując można powiedzieć, że jedność (osobowa) Wcielonego Słowa nie była jednak szczególną troską nauczyciela aleksandryjskiego, albo – innymi słowy – nie był on jeszcze dostatecznie świadomy tej prawdy. Można też mówić o pewnej jego niekonsekwencji w tej kwestii. Wielki Alois Grillmeier nazywa ją jednak „szczęśliwą nielogicznością”, jako że Dydydym, tak jak Orygenes, naprawia swój błąd interpretując postać Chrystusa w poprawnej perspektywie aleksandryjskiej, tzn. w świetle Boskiego Słowa: Chrystus to Wcielone Słowo⁶³.

⁵⁷ Epiphanius, *Ancoratus* 93, 7-8, ed. K. Holl, GCS 25, 114-115.

⁵⁸ Tamże 36, 6, GCS 25, 46.

⁵⁹ Ps-Athanasius, *Contra Apollinarium* II 16, PG 26, 1160A.

⁶⁰ Ambrosius, *De fide* II 7, 58, ed. O. Faller – C. Moreschini, SAEMO 15, 154.

⁶¹ Gesché, *La christologie*, s. 310.

⁶² P.C. Bouteneff, *Placing the Christology of Didymus the Blind*, StPatr 37 (2001) 391.

⁶³ Por. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, I/2, s. 690.

5. Zstąpienie do otchłani. Podobnie jak dla innych Ojców tamtego okresu, również i dla Dydyma argumentem za ludzką duszą Chrystusa staje się także jej zstąpienie do otchłani. Aleksandryczyk nie polemizuje jednak z koncepcją zstąpienia samego Słowa (ὁ γυμνὸς Λόγος), jak to uczynił Ps-Atanazy⁶⁴, lecz podkreśla przeciw Apolinaremu, że z faktu zstąpienia do otchłani wynika, iż Chrystus musiał posiadać duszę rozumną, ponieważ dusza nierozumna (ἡ ἄλογος ψυχή) nie może istnieć sama przez się, w oderwaniu od ciała, a więc i dokonać zstąpienia⁶⁵. Włączając się we wcześniejszą tradycję Dydim podejmuje także temat wolności duszy Chrystusa w otchłani, związany z interpretacją Ps 87, 5b (LXX): „Był wolny między zmarłymi”. Otóż dusza Jezusa jako jedyna nie podlegała władzy otchłani, gdyż była ona wolna od grzechu. Pozostałe zaś dusze spętane „więzami grzechów” (por. Prz 5, 22b) w otchłani nie posiadały wolności⁶⁶. To zjawienie się duszy Zbawiciela w otchłani wzbudza strach u jej strażników⁶⁷. Również ten motyw zakorzeniony jest we wcześniejszej tradycji. Opiera się on na interpretacji Hi 38, 17b (LXX): „Ujrawszy cię przeraziły się strażce otchłani”, a wyrasta z tradycji syryjskiej. Pojawia się często w apokryfach, później u licznych autorów IV wieku⁶⁸. Jednak, podczas gdy w tych dziełach epifania ta przypisywana jest samemu Logosowi, a powodem trwogi strażników jest Jego Bóstwo, to według Dydyma w otchłani zjawia się dusza Chrystusa, a przyczyną trwogi jest jej wolność związana z bezgrzesznością⁶⁹. Idea wolności Chrystusa między zmarłymi znajduje u Dydyma ponadto dwa inne wyjaśnienia. Otóż wolność ta oznacza także, iż Chrystus nie był zmuszony do tegoż zstąpienia, lecz uczynił to dobrowolnie ze względu na innych⁷⁰; oraz, że dusza Zbawiciela zstąpiła do otchłani sama, podczas gdy dusze innych zmarłych są tam prowadzone przez aniołów (aluzja do Łk 6, 22)⁷¹. Na koniec warto jeszcze podkreślić, iż u Dydyma opisującego zstąpienie do otchłani nie spotykamy w ogóle teorii oszukania i pokonania szatana przez Chrystusa, które to idee są częste u pisarzy pierwszych czterech wieków⁷².

⁶⁴ Por. Ps-Athanasius, *Contra Apollinarium* II 15, PG 26, 1157A.

⁶⁵ Por. Didymus, *Commentarius in Psalmos* fr. 97, ed. E. Mühlenberg, PTS 15, 180; zob. tamże fr. 716a, PTS 16, 81.

⁶⁶ Por. *Commentarius in Psalmos* 238, 28-30, ed. M. Gronewald, PTA 6, 52.

⁶⁷ Por. tamże 238, 30.

⁶⁸ Por. R. Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris 2000, 278-280 (z przypisem 21); 314-318.

⁶⁹ Por. tamże, s. 310-312 (z przypisem 130).

⁷⁰ *Commentarius in Psalmos* 282, 16-17, ed. M. Gronewald, PTA 6, 268.

⁷¹ Por. tamże 238, 31-37, PTA 6, 52-54.

⁷² Por. H.R. Drobner, *Gregor von Nyssa, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982, 82-92; A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien 1975, 78-100.

ANCORA SULL'ANIMA DI CRISTO IN DIDIMO IL CIECO

(Riassunto)

Il presente articolo è una breve presentazione dei nuovi elementi scoperti nella dissertazione dottorale: *Christi anima apud Didymum Caecum*, scritta interamente in latino nella Facoltà di Lettere dell'Università Pontificia Salesiana, nell'anno 2007. La novità della tesi è costituita da 4 punti fondamentali. Anzitutto la dottrina didimiana sull'anima del Salvatore è studiata alla luce di tutte le sue opere autentiche, inclusi i frammenti catenari. Poi la tesi tratta la questione della scienza umana di Cristo – argomento quasi mai finora studiato in Didimo. In terzo luogo viene criticamente discussa la tesi di R. Layton sull'ambiguità didimiana nella valutazione della *propatheia*. Infine sono approfondite alcune questioni teologiche concernenti il nostro argomento: la funzione soteriologica dell'anima di Cristo, l'unità del Verbo Incarnato, la discesa di Gesù agli inferi. La dissertazione diventa così un contributo non solo alla storia della letteratura cristiana antica, ma anche alla storia del dogma cristologico.