

RAFAŁ NAKONIECZNY

Pracownia Pytań Granicznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
ul. Fredry 10, 61-701 Poznań
Polska – Poland

NAUKA O DUSZY W ANTROPOLOGII DYDYMA ALEKSANDRYJSKIEGO

ABSTRACT. Nakonieczny Rafał, Nauka o duszy w antropologii Dydyma Aleksandryjskiego (Didymos of Alexandria about the 'psyche').

The anthropological terminology of ancient authors is as rich as ambiguous. This article presents the reconstruction of Didymos' teaching about the soul (psyche) from a perspective of early-Christian philosophy and philology.

Keywords: Alexandria, Didymos, Origen, anthropology, soul, human, Bible, Genesis, Christianity, exegesis.

Antropologia biblijna bazuje na tekście Księgi Rodzaju (głównie zaś na trzech wersach: Rdz 1, 26–28), która wielokrotnie komentowana była przez autorów żydowskich i chrześcijańskich. W środowisku aleksandryjskim, chętnie sięgającym po egzegezę alegoryczną, powstało pismo *De opificio mundi* Filona, później zaś Orygenes zredagował swoje *Homilie o Księdze Rodzaju* oraz – zaginiony, niestety – *Komentarz* do tej księgi biblijnej. Systematycznej egzegezy Księgi Rodzaju podjął się także pozostający pod wpływem szkoły Orygenesa uczony chrześcijanin Dydy, zwany od swego kalectwa Ślepym¹.

W koncepcji człowieka jako bytu złożonego (τό σύνθετον) istotne miejsce zajmuje dusza, którą Dydy określa niezmiennie rzeczownikiem ἡ ψυχή.

Komentarz Dydy ma charakter *stricte* egzegetyczny, odnosi się do konkretnego tekstu biblijnego, nie dziwi więc fakt, iż autor nie wykazuje ambicji usystematyzowania wszystkich używanych w trakcie egzegezy pojęć, nie znajdziemy tu zatem próby zdefiniowania terminu ψυχή. Analiza rozrzuconych po

¹ *Komentarz do Księgi Rodzaju* autorstwa Dydy Aleksandryjskiego odkryto przypadkowo w roku 1941 w Tura pod Kairem. Cf. E. Klostermann, *Der Papyrusfund von Tura*, „Theologische Literaturzeitung” 73, 1948, s. 47–50; L. Koenen, L. Doutreleau, *Nouvel inventaire des papyrus de Tura*, „Recherchers de sciences religieuses” 55, 1967, s. 547–564; B. Czyżewski, *Chrystologia w „Komentarzu do Zachariasza” Dydy Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996, s. 13–14, gdzie autor zestawiał w przypisach obszerną bibliografię dotyczącą tego zagadnienia. W niniejszym artykule opieram się na wydaniu *Komentarza* w serii *Sources Chrétiennes* 233, 244.

całym *Komentarzu* wypowiedzi autora umożliwiła jednak odtworzenie poglądów Dydyma na temat duszy.

Zanim to jednak zrobimy, zasadne wydaje się na wstępie ukazanie koncepcji duszy, jaką odnajdujemy w pismach mistrza Dydyma, wielkiego systematyka Orygenes².

1. DUSZA W UJĘCIU ORYGENESA

W swym dziele poświęconym zasadom (ἀρχαί) Orygenes pisze:

Porządek rzeczy wymaga, byśmy z kolei rozpatrzyli ogólnie problem duszy, poczynając od istot najniższych, a na najwyższych kończąc. Nikt przecież, jak sądzę, nie ma wątpliwości, iż poszczególne istoty ożywione, nie wyłączając zwierząt wodnych, posiadają duszę³. Jest to powszechna opinia, a potwierdza ją autorytet Pisma świętego, które stwierdza, że Bóg stworzył wielkie potwory wodne i wszelką duszę istot pełzających, które wywiodły wody według ich rodzaju⁴; potwierdzają ją również na podstawie zwyczajnego ludzkiego sposobu pojmowania ci, którzy podają określoną definicję duszy. Wedle tej definicji dusza jest substancją określaną greckimi przymiotnikami φανταστική i ὁμητική, co w naszym języku można oddać mniej więcej jako „poznająca” i „poruszająca się”⁵.

Tekst ten pozwala definiować duszę, określaną terminami perypatetyckimi⁶, jako substancję poznającą i poruszającą się. W innym miejscu *Peri Archon* Orygenes stwierdzi: „istoty obdarzone duszą nigdy nie mogą trwać w bezruchu”⁷.

Pozostając jednak na gruncie antropologii antycznej, zajmiemy się w tym miejscu jedynie tymi poglądami Orygenes, które bezpośrednio dotyczą duszy człowieka.

Istotną częścią Orygenesowskiej koncepcji duszy jest przekonanie o jej preegzystencji⁸. Henri Crouzel nazywa naukę o preegzystencji ulubioną teorią

² Określenia tego używam za W. Myszołem, *Orygenes jako systematyk*, [w:] Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 23, Warszawa 1979, s. 17–33.

³ Cf. Hieronim, *List 124*, 4; Justynian, *List do Menasa* 20–23, gdzie relacjonuje on poglądy Orygenes o preegzystujących duszach ciał niebieskich. W tym samym liście (14–16) Justynian powiada: „Oprócz innych spraw i to dowodzi głupoty Orygenes, iż twierdzi on, że niebo, słońce, księżyc, gwiazdy oraz wody nad niebiosami są jakimś potęgami obdarzonymi duszą i rozumem”. Rufin Syryjczyk z kolei nazywa taki pogląd „szaleństwem niegodziwego Orygenes” (*O wierze* 19–20).

⁴ Cf. Rdz 1, 21.

⁵ Orygenes *PArch* 2, 8, 1. W całym artykule cytuję *Peri Archon* Orygenes w tłumaczeniu S. Kalinkowskiego (PSP 23).

⁶ Cf. Arystoteles, *O duszy* III, 9, 432 a 15–17.

⁷ *PArch* 1, 7, 3. Cf. Platon, *Fajdros* 245 c–e.

⁸ Cf. *PArch* 1, 7, 4; 3, 1, 2. Teorię Orygenes przedstawiamy za: H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 235 nn.; cf. E. Stanula, *Nauczyciel życia duchowego*, [w:] Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31, Warszawa 1984, s. 20 nn.

Orygenes⁹. Autor *Peri Archon* stwierdza, iż we współczesnym mu stanie nauki kościelnej brak jest wyjaśnień na temat pochodzenia, początku istnienia poszczególnej duszy:

Kościół w swej nauce określił również, że każda dusza rozumna cieszy się wolnością woli i sądu [...] Nie określono natomiast dosyć jasno, czy dusza bierze swój początek z posiewu nasienia – tak iż jej istota i substancja tkwią w owych cielesnych zarodkach – czy też ma inne pochodzenie: czy jest zrodzona, czy niezrodzona albo przynajmniej czy jest wprowadzona w ciało z zewnątrz, czy też nie¹⁰.

Na kwestie nie rozstrzygniętej przez Kościół lub nawet nie postawionej przez innych myślicieli, które go osobiście nurtowały, szukał Orygenes różnych możliwych odpowiedzi. Ważne jest to, iż Aleksandryczyk nie uważał swych poglądów za ostateczne i, przynajmniej teoretycznie, dopuszczał inne możliwości wyjaśnienia fenomenu duszy i w ogóle człowieka:

co do mnie, to nie traktuję swoich wypowiedzi jak niewzruszone dogmaty, lecz uważam je raczej za przypuszczenia i hipotezy¹¹.

Interesowało go bardzo, skąd bierze się w człowieku dusza? W *Contra Celsum* odrzuca odpowiedź, jakiej udzieliła na to pytanie szkoła Arystotelesa, nejuje mianowicie naukę o piątym pierwiastku¹²:

wiara Kościoła nie przyjmuje opinii niektórych filozofów greckich, iż oprócz tego oto ciała, które składa się z czterech elementów, istnieje piąte ciało, zupełnie inne i różne od naszego obecnego ciała¹³.

I dalej w tym samym dziele:

Może jednak Celsus naciskany przez Platona, który dowodzi, że dusza pochodzi z jakiegoś naczynia¹⁴, odrzuci jego poglądy i ucieknie pod skrzydła Arystotelesa i perypatetyków, którzy utrzymują, że eter jest niematerialny i jest zbudowany z jakiegoś piątego pierwiastka, zasadniczo różnego od czterech pozostałych. Z opinią tą wspaniale rozprawiają się platonicy i stoicy¹⁵.

⁹Cf. H. Crouzel, op. cit., s. 133.

¹⁰*PArch* 1, Przedm. 5.

¹¹*PArch* 2, 8, 4.

¹²Cztery pierwiastki, na których istnienie zgadzał się Orygenes, to: ziemia, woda, powietrze i ogień; zdaniem późniejszych interpretatorów, Stagiryta wprowadził piąty, z którego wywodził duszę, cf. Cic. *Tusc.* 1, 22. Platonicy nie zgadzali się z tym poglądem, cf. Euzebiusz, *Praeparatio Evangelica* 15, 7. Podobnie stoicy, cf. Cic. *De fin.* 4, 12. Cf. etiam *PArch* 3, 3, 6.

¹³*PArch* 3, 6, 6; cf. Cic. *Acad.* 1, 7, 26.

¹⁴Cf. Platon, *Timajos*, 14, p. 41 DE. Orygenes przytacza ten pogląd także w *Contra Celsum* 4, 61.

¹⁵*Contra Celsum* 4, 56. Podaję tekst w tłumaczeniu S. Kalinkowskiego (PSP 17).

Orygenes przyjął tezę o preegzystencji dla wytłumaczenia obecnego zróżnicowania rozumnych bytów. Dusze bowiem, zanim złączyły się z ciałem, istniały już w ciele eterycznym, jako czyste byty rozumne, posiadały naturę aniołów. Byty te dopuściły się przewinienia:

Byty rozumne, które ostygły w miłości bożej i wskutek tego otrzymały nazwę dusz, za karę zostały ubrane w masywne ludzkie ciała i zwa się ludźmi; te zaś, które przekroczyły szczyty występku, ubrały się w zimne i mroczne ciała i są oraz nazywają się demonami lub duchowymi pierwiastkami zła. A zatem na skutek uprzednio popełnionych grzechów dla kary albo zemsty dusza otrzymała ciało¹⁶.

Uzasadnieniem tego poglądu są u Orygenesosa dosłownie rozumiane teksty biblijne, które Boga określają jako ogień¹⁷:

Jeżeli więc to, co święte, nazywa się ogniem, płomieniem i żarem, a wszelkie przeciwieństwo świętości jest określane jako coś zimnego, i powiedziano przy tym, że miłość grzeszników ziębnie, to trzeba się zastanowić, czy przypadkiem nazwa dusza, po grecku ψυχή, nie pochodzi od oziębienia lepszego, boskiego stanu, a to dlatego, iż dusza oziębla w naturalnym boskim żarze, i z tego właśnie powodu posiada taką istotę i nazwę¹⁸.

Teoria preegzystencji, często wplataną przez niego do różnych rozważań, nie jest do końca przejrzysta i jednoznaczna. Orygenes twierdzi mianowicie, iż geneza duszy sięga preegzystującego rozumu (νοῦς), który – stworzony na obraz i podobieństwo Boga, tj. Chrystusa – kształtował pierwotnie (czyli w preegzystencji) istotę człowieka. Rozum ten był wówczas uległy duchowi (πνεῦμα), który i dziś jest w człowieku, temu elementowi, który został dany jako wychowawca. Czysty rozum istniał w jakimś bliżej nie określonym ciele eterycznym¹⁹. Na skutek upadku i oziębnienia w życiu duchowym rozum stał się tak zwaną duszą, która jednak może się stać ponownie tym, czym była na początku:

Psyche czyli dusza wywodzi swoją nazwę stąd, iż oziębla w żarliwości sprawiedliwych i uczestnictwie w Boskim ogniu; trzeba się więc zastanowić, czy może nie utraciła ona możliwości powrotu do pierwotnej żarliwości. Zdaje mi się, iż wskazuje na to prorok w słowach następujących: „Wróć, duszo moja, do swego spokoju”²⁰. Wszystko to, jak sądzę, oznacza, że rozum straciwszy swą godność stał się duszą i otrzymał takie nazwanie; dusza natomiast po odnowieniu i poprawie ponownie stanie się rozumem²¹.

Orygenes specyficznie interpretuje pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju. Dla stworzonych na obraz i podobieństwo Boga racjonalnych, równych pod

¹⁶ *PArch* 2, 8, 3.

¹⁷ *PArch* 2, 8, 3.

¹⁸ *PArch* 2, 8, 3.

¹⁹ Cf. E. Stanula, op. cit., s. 18.

²⁰ Ps 116 (114–115), 7.

²¹ *PArch* 2, 8, 3.

względem natur bytów, Stwórcą w akcie stwórczym powołuje ciało i łączy je z upadłymi duchami. Obydwa akty stwórcze pozostawiły ślad w postaci podziału duszy na dwie części: wyższą, którą łatwo utożsamić z preegzystującym rozumem, a który istnieje w upadłej duszy, oraz na niższą, która związana jest z ciałem i jego pożądlivościami:

W takim stanie rzeczy wydaje mi się, iż degradacja i upadek rozumu nie jest bynajmniej jednakowy u wszystkich istot, przeciwnie – rozum przemienia się w duszę w większym lub mniejszym stopniu: niektóre umysły zachowują pewną cząstkę dawnego żaru, a inne nie mają go wcale albo prawie wcale. Dlatego też niektórzy ludzie od samych narodzin dysponują bystrym umysłem, a inni mają mniejsze zdolności, a jeszcze inni są tępi i zupełnie niezdolni²².

Upadek rozumu wniósł zatem największą modyfikację w sposobie istnienia człowieka. Z powodu braku żarliwości w miłości do Boga do tego stopnia ostygł, że stał się duszą²³. Wówczas Bóg złączył pierwotną i preegzystującą naturę niebieską z naturą ziemską, materialną; była to z jednej strony kara dla upadłego rozumu, ale z drugiej możliwość stworzona dla ponownego wstąpienia do niebieskiego stanu pierwotnego²⁴. Epifaniusz²⁵ podkreśla w nauce Orygenesasa aspekt kary i uważa za wykonanie „pierwszego wyroku” uwięzienie duszy w ciele, rozumianym po platońsku jako jej pęta²⁶. W tym miejscu dodać należy, iż w nauce Aleksandryjczyka kara rozumiana jest zawsze jako upomnienie, pouczenie, które zmierza do tego, by zapobiec ponownemu popełnieniu danego wykroczenia. Wykluczone jest rozumienie jej jako zemsty²⁷. Taką samą koncepcję pojęcia kary obserwujemy u Platona i stoików²⁸.

Problem kary łączy się także nierozdzielnie ze słynnym przekonaniem Orygenesasa, potępionym w Konstantynopolu w 543 r., o ostatecznym przeznaczeniu do zbawienia wszystkich ludzi i duchów (tak aniołów, jak i demonów). Doktryna ta nazywana jest *apokatastazą* bądź też – zwłaszcza u współczesnych zwolenników tego poglądu – uniwersalizmem zbawienia²⁹.

²² *PArch* 2, 8, 4.

²³ Orygenes, zgodnie ze swym zwyczajem, próbuje w tym miejscu (*PArch* 2, 8, 3) wzmocnić swoją koncepcję wątpliwej wartości – z punktu widzenia dzisiejszej nauki – dygresją etymologiczną, wyprowadzając rzeczownik ψυχή od czasownika ψύχω („oziebiać, chłodzić”). Cf. Platon, *Kratylos* 399 E; Arystoteles, *O duszy* I, 2, 405 b 29; Tertulian, *O duszy* 27.

²⁴ Cf. E. Stanula, op. cit., s. 19.

²⁵ *Panarion* 64, 4.

²⁶ Cf. Platon, *Kratylos* 400 BC; *Gorgiasz* 493 A. Cf. etiam Hieronim, *Przeciw Janowi Jerozolimskiemu* 7.

²⁷ Cf. *Contra Celsum* 4, 72.

²⁸ Cf. Platon, *Prawa*, 11, p. 934 A: „Karę poniesie nie dlatego, że dokonał występku [...], ale w tym celu, ażeby nienawidził występku”; Seneka, *O gniewie*, 1, 19, 7: „Żaden rozumny sędzia nie karze z tego powodu, że popełniono występki, ale w tym celu, aby go więcej nie popełniono” (tłum. S. Kalinkowski).

²⁹ Vide hasło „apocatastasis” w: *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*,

Stan preegzystencjalny rozumu będzie udziałem człowieka po zmartwychwstaniu, z tą tylko różnicą, że zamiast ciała eterycznego będzie odziany ciałem chwalebny³⁰.

Dusza otrzymała ciało ziemskie³¹ w tym celu, aby w nim mogła się udoskonalić, osiągnąć pełnię duchowości. Udoskonala się przez stopniowe wznoszenie się do ducha, który jest w człowieku. Cały jej wysiłek zmierza do uwolnienia preegzystującego rozumu, a więc powrotu do stanu pierwotnego³². Orygenes stale i z uporem podkreśla, że u sprawiedliwych i świętych natura ziemiska i materialna podporządkowuje się naturze niebieskiej, żyje według ducha, a nie ciała³³.

Przytoczmy w tym miejscu fragment apokryficznego *Listu Jakuba*, gdyż wyraża on – choć w dość zawiły sposób – pogląd odmienny od przedstawionego wyżej:

Bez duszy ciało nie grzeszy. Podobnie też dusza nie zbawia się bez ducha [...] Duch jest tym, który ożywia duszę, samo ciało jest tym, co ją zabija³⁴.

W IV wieku rozpoczęła się wielka kampania skierowana przeciw hipotezie o preegzystencji duszy i przeciwko jej twórcy. Zaczęto przyjmować pochodzenie duszy bezpośrednio od Boga, jako stworzonej dla każdego człowieka oddzielnie i taką naukę uznawać za prawdę wiary. Nie uwzględniono prostego faktu, iż w czasach Orygenesy był to problem natury filozoficznej, przez Kościół nie rozwiązany, o czym wyraźnie Aleksandryczyk wspomina w cytowanych już słowach:

Nie określono natomiast dosyć jasno, czy dusza bierze swój początek z posiewu nasienia – tak iż jej istota i substancja tkwią w owych cielesnych zarodkach – czy też ma inne pochodzenie: czy jest zrodzona, czy niezrodzona albo przynajmniej czy jest wprowadzona w ciało z zewnątrz, czy też nie³⁵.

Platon – którego poglądy miały ogromny wpływ na wykształconych filozoficznie greckich pisarzy starochrześcijańskich³⁶ – używał terminu „dusza”

ed. E. A. Livingstone, Oxford–New York 1977, s. 27. Cf. A. Méhat, „Apocatastase”, *Origène, Clément d'Alexandrie*, „Vigilae Christianae” 10, s. 196–214.

³⁰ Cf. E. Stanula, op. cit., s. 18.

³¹ Cf. Hieronim, *List 124*, 3, gdzie przytacza on poglądy Orygenesy na ten temat.

³² Cf. E. Stanula, op. cit., s. 13.

³³ *Ibidem*, s. 19.

³⁴ W. Myszor, *Apokryficzny list Jakuba*, wstęp, przekład z koptyjskiego, „Znak” 29, nr 5, s. 568–578; *Teksty z Nag Hammadi*, tł. A. Dembska i W. Myszor, Warszawa 1977, PSP 20.

³⁵ *PArch* 1, Przedm. 5.

³⁶ Cf. G. Dorival, *Les chrétiens de l'Antiquité face à la culture classique et à l'hellenisme*, „Revue de sciences religieuses” 74, 2000, s. 419–436; D. Frankfurter, *The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religions Worlds and Actor*, „Archiv für Religionsgeschichte” 2,

w dwu znaczeniach. W znaczeniu węższym „dusza” jest synonimem pojęcia „rozum” i taka dusza jest, jego zdaniem, bytem nieśmiertelnym. W znaczeniu szerszym jest władczynią ciała i dzieli się, według platonizmu, na trzy części: rozumną, popędliwą i pożądliwą³⁷.

Orygenes wyróżnia w duszy ludzkiej część wyższą i część niższą³⁸. Należy tu jednak zaznaczyć, iż określenia typu „element” czy „część” nie są do końca adekwatne³⁹. Dusza posiada wolną wolę, która świadomie dokonuje wyboru, opowiadając się bez żadnego przymusu bądź za wyższą, bądź za niższą częścią. Orygenes zaświadcza, jak widzieliśmy wyżej, iż nauka o wolnej woli duszy jest już w tym czasie oficjalną doktryną Kościoła⁴⁰. W duszy rozgrywa się nieustanna walka, duch występuje przeciw ciału, ciało przeciw duchowi⁴¹. Trychotomiczna koncepcja antropologiczna Orygenesesa ma charakter nie tyle ontologiczny, ile dynamiczny⁴², duch i ciało stanowią przede wszystkim źródło sposobu działania, gdyż to one (albo duch, albo ciało) pobudzają duszę do działania⁴³. Efektem tej nieustannej walki jest zatem spirytualizacja bądź materializacja duszy ludzkiej⁴⁴. Widzimy stąd, iż dusza w rozumieniu Orygenesesa jest siedzibą wolnej woli, osobowości, zdolności dokonywania wyboru. On sam streszcza pogląd platoników w następujący sposób: „sprawiedliwość polega na tym, że poszczególne części duszy wypełniają swe powinności”⁴⁵. Orygenes powiada, że jeżeli dusza podporządkowuje się przewodnictwu ducha, to stopniowo upodabnia się do niego, staje się całkowicie duchowa, nawet w swym elemencie niższym. Natomiast odrzucając ducha i zwracając się ku ciału, doprowadza do tego, że element niższy przejmuje od wyższego jego kierowniczą rolę i czyni duszę całkowicie cielesną⁴⁶. Dotyczy to tak egzystencji ziemskiej człowieka, jak i wieczności – jako że dusza jest w tej koncepcji nieśmiertelna:

Pouczono nas dalej, że dusza, która ma własną substancję i życie, po zejściu z tego świata zostanie wynagrodzona stosownie do swych zasług: albo więc osiągnie dziedzictwo życia

2000, s. 162–194; D. Dembińska-Siury, *Chrześcijaństwo, hellenizm i tradycja grecka w IV wieku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Filozofia” 37, 2000, s. 58–81.

³⁷ Cf. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971, s. 297–298.

³⁸ Cf. *PArch* 3, 4; W. Myszor, op. cit., s. 19.

³⁹ Zdaniem niektórych badaczy, lepiej jest mówić w tym miejscu nie o „częściach” duszy, lecz o jej „skłonnościach”, gdyż trychotomia Orygenesesa ma charakter nie tyle ontologiczny, co dynamiczny. Cf. H. Crouzel, op. cit., s. 132 et passim.

⁴⁰ *PArch* 1, Przedm. 5.

⁴¹ Cf. *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* 1, 18; *Homilie o Księdze Jerremiasza* 9, 4.

⁴² Cf. H. Crouzel, op. cit., s. 132.

⁴³ *Ibidem*, s. 19.

⁴⁴ Cf. *PArch* 2, 3, 4.

⁴⁵ Cf. *Contra Celsum* 5, 47.

⁴⁶ Cf. Hieronim, *List 124*, 6; H. Crouzel, op. cit., s. 133.

wiecznego i szczęścia, jeśli zapewnią jej to jej uczynki, albo zostanie oddana na wieczny ogień i męki, jeśli jej grzechy popchną ją w tym kierunku⁴⁷.

Ściśle rzecz ujmując, preegzystencja dotyczy, jak widzimy, tej wyższej części duszy, który określa Orygenes platońskim terminem νοῦς (*mens*, umysł, rozum) albo stoickim ἡγεμονικόν (*principale cordis, principale mentis, principale animae*, zasada przewodnia, główna), albo biblijnym καρδιά, (*cor*, serce)⁴⁸. Pojęcie ἡγεμονικόν oznacza rozum kierujący całą działalnością człowieka⁴⁹. Ta funkcja rozumu stanowi źródło duchowej wrażliwości (θεία ἄισθησις), analogicznej do zmysłowej wrażliwości⁵⁰:

[...] pragniemy zachować wyrażone tajemniczo przykazanie: „Z całą pilnością strzeż swego serca” (Prz 4, 23)⁵¹, aby żaden demon nie wszedł do kierowniczej cząstki (ἡγεμονικόν) naszej duszy i by żaden wrogi duch nie kierował naszą wyobraźnią według swego upodobania⁵².

Na określenie wyższej części duszy używa Orygenes także innych terminów: διάνοια, διανοητικόν, διορατικόν⁵³. Element ten stanowi uczestnictwo w obrazie Boga, jest „okiem duszy” (διορατικόν), które ogląda Boga i byty rozumne⁵⁴, „okiem wewnętrznym” człowieka⁵⁵.

Różnicę między wyższą a niższą częścią duszy przybliży następujący tekst zaczerpnięty z jego wielkiego dzieła *Peri Archon*:

[...] jedną jej cząstkę nazwiemy lepszą – tę, która została stworzona na obraz i podobieństwo Boże⁵⁶, druga zaś część, ta, która została przybrana później wskutek upadku wolnej woli wbrew naturze pierwotnego stworzenia i czystości, jako droga przyjaciółka cielesnej materii będzie podlegać karom wraz z niewiernymi⁵⁷.

Niższa część duszy ludzkiej jest źródłem namiętności⁵⁸, z tego względu Orygenes idąc za stoikami, domaga się ich wyciszenia, ponieważ są siłami irracjonalnymi, są „ciemnościami”⁵⁹. Łącząc niższą część duszy z materią, Orygenes podkreśla jej funkcje sensorywne:

⁴⁷ *PArch* 1, Przedm. 5; cf. etiam *Contra Celsum* 3, 31; 8, 31; *O modlitwie* 19, 13.

⁴⁸ Cf. E. Crouzel, op. cit., s. 132.

⁴⁹ Podlegają mu, zdaniem stoików, zmysły i siły rozrodcze.

⁵⁰ Cf. *Homilie o Księdze Ezechiela* 3, 1.

⁵¹ LXX: πάση φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν.

⁵² *Contra Celsum* 4, 95.

⁵³ Cf. E. Stanula, op. cit., s. 13.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Cf. *Contra Celsum* 7, 39; Platon, *Sofista*, 39, p. 254 A; *Państwo*, 7, 4, p. 519 B.

⁵⁶ Cf. Rdz. 1, 26.

⁵⁷ *PArch* 2, 10, 7.

⁵⁸ O wpływie namiętności na proces stopniowej degradacji (w stronę natury zwierzęcej) duszy ludzkiej cf. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka* 28 (PG 44); idem, *O duszy i zmartwychwstaniu*, passim (PG 46).

⁵⁹ Cf. *PArch* 3, 41.

Kto bowiem patrzy z nieba na istoty nierozumne, chociażby wielkie były ich ciała, nie zobaczy innego pierwiastka ich duszy niż, że tak powiem, nierozumność, w istotach rozumnych zaś stwierdzi obecność rozumu wspólnego wszystkim ludziom z istotami boskimi i niebieskimi, a może nawet z Bogiem najwyższym⁶⁰.

2. DUSZA W NAUCE DYDYMA ALEKSANDRYJSKIEGO.

Przytoczone powyżej wypowiedzi Orygenesusa dotyczące zagadnienia duszy były z pewnością doskonale znane Dydymowi w chwili, gdy przystępował do pracy nad swym dziełem poświęconym *Genesis*. Czas teraz przyjrzeć się nauce samego Dydyma.

2.1. DUSZA – CZŁOWIEK WEWNĘTRZNY

W swoim *Komentarzu do Księgi Rodzaju* Dydym powiada: „duszę nazywamy człowiekiem, lecz nie po prostu człowiekiem, lecz człowiekiem wewnętrznym”⁶¹. Źródło takiego wyrażenia podaje autor w innym miejscu tego dzieła⁶²:

Piotr, przywódca apostołów, nazywa duszę człowiekiem ukrytym w sercu (1 P 3, 4)⁶³, tak samo święty Paweł: „Mam upodobanie w Prawie Bożym według wewnętrznego człowieka” (Rz 7, 22)⁶⁴.

W tekście *Komentarza* Dydym konsekwentnie używa tego Pawłowego wyrażenia ó ἔσω ἄνθρωπος. Nie ulega wątpliwości, iż interpretuje ów biblijny termin jako synonim duszy, widać to najwyraźniej w cytowanym już zdaniu: „duszę nazywamy człowiekiem wewnętrznym”⁶⁵.

Nieco inaczej rozumiał termin „człowiek wewnętrzny” Orygenes, który pisał: „Nasz wewnętrzny człowiek składa się z ducha i z duszy”⁶⁶. Różnicę tę tłumaczyć można faktem, iż w przeciwieństwie do Dydyma rozpatrywał w swej antropologii zarówno koncepcję dychotomiczną, jak i trychotomiczną. Nie należy też zapominać, iż antropologia Orygenesusa i pisarzy patrystycznych idących za nim, a do nich należy przecież Dydym, posługiwała się terminologią bogatą, ale zarazem niejednokrotnie dwuznaczną bądź nieostrą⁶⁷.

⁶⁰ *Contra Celsum* 4, 85.

⁶¹ I 56. W treści całego artykułu podaję własny przekład tekstu *Komentarza* Dydyma.

⁶² I 54–55.

⁶³ W oryginale czytamy: ἀλλ’ ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφάρτῳ τοῦ πραέως.

⁶⁴ W oryginale: συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.

⁶⁵ I 56.

⁶⁶ *Homilie o Księdze Rodzaju* 1, 15.

⁶⁷ Cf. E. Stanula, op. cit., s. 7.

Śladem takiej nieścisłości bądź braku konsekwencji jest tekst stanowiący wyjaśnienie słów świętego Pawła:

συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ
κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.

Mam upodobanie w Prawie Bożym
według wewnętrznego człowieka (Rz 7, 22).

Dydym komentując to zdanie, mówi: „to znaczy, według rozumu (νοῦς), według duszy (ψυχῆ)⁶⁸. Jest to jedyne miejsce w badanym przez nas *Komentarzu*, gdzie rzeczownik νοῦς jest synonimem wyrażenia „człowiek wewnętrzny”. Na pytanie, skąd u Dydyma mogła się znaleźć taka, niezgodna przecież z jego doktryną, wypowiedź, odpowiedzieć można trojako. Być może czynił to przez nieuwagę? Może jest to reminiscencja antropologii Orygenesusa? Bądź (co wydaje się także prawdopodobne) Dydym komentował List do Rzymian tak, jak miał go rozumieć sam św. Paweł. Nieco niżej, na tej samej karcie *Komentarza* Dydym zamieścił fragment 1 Tes 5, 23:

Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως [...]

Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca i zachowa nienaruszenie to, czym jesteście: ducha, duszę i ciało [...]

Na określenie „człowiek wewnętrzny” (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) napotykaemy jeszcze w dalszej części *Komentarza* Dydyma, gdzie – jak się domyślamy⁶⁹ – autor komentuje między innymi zdanie „otwarły się im oczy” (Rdz 3, 7):

Ἰησοῦς δὲ καθ’ ἰστορίαν οὐδένα τυφλὸν πεποίηκεν, ἀλλὰ τυφλοῖς τὸ βλέπειν δεδώρηται. Δῆλον οὖν ὅτι ἐκεῖνους τυφλοὶ τοὺς κακῶς ὀρῶντας καὶ ἀναβλέπειν ποιεῖ τοῖς ὠφελίμοις ὀφθαλμοῖς, οἵτινες τοῦ ἔσω ἀνθρώπου τυγχάνοντες [...]

Jezus nikogo nie uczynił ślepym; przeciwnie, ślepym przywracał wzrok. Ci, których czyni ślepymi, to są przecież oczywiście ci, którzy źle widzą, i on powoduje, że znów widzą oczyma pożytecznymi (ὠφελίμοις), oczyma człowieka wewnętrznego [...]⁷⁰

Na innym miejscu czytamy natomiast: „Błogosławieństwa duchowe dosięgają rozumu i człowieka wewnętrznego, i nie są przeznaczone dla istot bez rozumu”⁷¹. W tekście tym obserwujemy połączenie terminu „człowiek wewnętrzny” (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), który, jak już wiemy, jest synonimem duszy (ψυχῆ), z rzeczownikiem „rozum” (νοῦς).

⁶⁸ I 55.

⁶⁹ Brak w tym miejscu czterech kart oryginału.

⁷⁰ I 81.

⁷¹ I 43.

2.2. TERMINY „DUSZA” I „CZŁOWIEK” JAKO SYNONIMY?

Występująca w zdaniu: „Błogosławieństwa duchowe dosięgają rozumu i człowieka wewnętrznego i nie są przeznaczone dla istot bez rozumu”⁷² koniunkcja terminów νοῦς i ἔσω ἄνθρωπος nie jest przypadkowa, gdyż podobne zjawisko obserwujemy jeszcze dwukrotnie w tekście *Komentarza*. Dydym stwierdza: „człowiek to właściwie rozum (νοῦς) i dusza (ψυχή); to ona uczestnicząc w Bogu, staje się przez to uczestnictwem jego obrazem”⁷³ i nieco niżej powtarza to samo: „Powiedzieliśmy, że termin człowiek stosuje się także do rozumu (νοῦς) i duszy (ψυχή)”⁷⁴. Godne uwagi jest to, iż w pierwszym miejscu obserwujemy terminy: człowiek wewnętrzny (ἔσω ἄνθρωπος) i rozum (νοῦς), natomiast w dwu kolejnych rozumowi towarzyszy rzeczownik człowiek (ἄνθρωπος) bez dalszego określenia, choć – jak ukazaliśmy już wyżej – Dydym starał się uściślić terminologię:

Ἐλέγομεν [...] μόνην τὴν ψυχὴν ἄνθρωπον οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ᾽ ἔσω ἄνθρωπον, τὸν δὲ σύνθετον ἀπλῶς ἄνθρωπον μηδὲν προστιθέντες.

[...] duszę nazywamy człowiekiem, lecz nie po prostu człowiekiem, lecz człowiekiem wewnętrznym; na określenie złożenia mówimy po prostu „człowiek” niczego nie dorzucając⁷⁵.

Niekiedy więc w dziele Dydyma synonimem terminu „dusza” jest „człowiek”. Zjawisko to obserwujemy już w pierwszym zdaniu komentarza Dydyma do opisu stworzenia człowieka:

Ὁ ἄνθρωπος σημαίνει καὶ τὸ σύνθετον ζῶον τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς καὶ μάλιστα τὴν ψυχὴν.

„Człowiek” oznacza zarazem byt złożony z duszy i ciała i szczególnie (samą) duszę⁷⁶.

2.3. DUSZA GRZESZNA I JEJ NAWRÓCENIE

Podobną do przedstawionej wyżej sytuację ukazuje zestawienie tekstów, w których podaje Dydym swą naukę o grzechu, o upadku człowieka. Wyjaśniając głębszy sens biblijnego opowiadania o Ablu i Kainie, mówi tak:

Ἡ ψυχὴ τοίνυν, ὅτε μὲν παροράματι καὶ σφάλματι ὑποπίπτει, ἀπογεννᾷ φαῦλα γεννήματα, ἐὰν δὲ ἀνανήσας ὁ νοῦς ἐπιστροφὴν τινὰ σχῆ, τότε δὴτα ἄρχεται ἐκεῖνα μὲν ἀπωθεῖσθαι, τίκτειν δὲ εἰσαγωγὴν ἀρετῆς, ὅπερ ἐστὶν ἀποδεκτόν [...] τὸ ἀνάπαλιν δὲ

⁷² I 43.

⁷³ I 57. W tym miejscu Dydym idzie za nauką Orygenesusa, cf. *Homilie o Księdze Rodzaju* 1, 13; *Homilie o Księdze Kapłańskiej* 14, 3; *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 8, 2 i in.

⁷⁴ I 62.

⁷⁵ I 56.

⁷⁶ I 54.

ἄπευκτον, ἀρετῆς προκαταρξαμένης, κακίαν προσθεῖναι τοῦ ἀστείου λογισμοῦ παρατραπέντος.

Dusza, kiedy upada i grzeszy, rodzi złe potomstwo, ale jeżeli rozum (νοῦς) wróciwszy do niej, dokonuje jej nawrócenia, wtedy oczywiście dusza zaczyna porzucać to potomstwo i rodzić powrót do cnoty, co jest chwalebne [...] ale przeciwnie, ohydne jest po poczęciu się cnoty zwrócić się w stronę zła przez zboczenie od szlachetnego rozumu (λογισμός)⁷⁷.

Na innym miejscu wypowiada się na ten sam temat:

Ἡ ἁμαρτάνουσα ψυχὴ ὑπὸ τὴν χύσιν τῶν γηϊνῶν παθῶν τυγχάνει φοροῦσα τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ καὶ ὅλη γηϊνὴ οὖσα τῷ φρονεῖν τὰ ἐπίγεια.

Dusza grzeszna, będąc pod falą ziemskich namiętności, nosi obraz ziemski: na skutek myślenia o rzeczach ziemskich staje się całkiem ziemską⁷⁸.

Widzimy tu dokładnie powtórzoną myśl Orygenes, którego koncepcję duszy przedstawiłem na początku tego artykułu. Dydym opisuje więc grzeszny stan duszy i możliwość podniesienia się z grzechu, by ostatecznie stwierdzić:

Τούτους οὖν τοὺς ὑπὸ γῆν ὄντας τὴν εἰρημένην ὁ τῆς μετανοίας ἐξάγει λόγος διὰ προστάξεως Θεοῦ γινόμενος καὶ ἔξω τῆς ἁμαρτίας ποιεῖ, ἵνα ὁ ἀποβάλλων τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ δέξεται τὴν τοῦ ἐπουραίου.

Mówimy o ludziach, którzy są na ziemi. Słowo pokuty pozwala tym, którzy poddają się rozkazom Boga, wyjść z grzechów, by człowiek, który odrzuca obraz ziemski, przyjął obraz niebieski⁷⁹.

Także w nauce o duszy grzesznej można dostrzec, iż termin „dusza” jest niekiedy traktowany jako synonim pojęcia „człowiek”.

W egzegezie zdania, które kieruje Bóg do ludzi (Rdz 1, 28): „abyście panowali...” Dydym pisze:

τὰ διάφορα πάθη καὶ κινήματα τῆς ψυχῆς, πολλὰ ὄντα καὶ ποικίλα, ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἡνιοχεῖται [...]

Różne namiętności i poruszenia duszy, które są liczne i rozmaite, kierowane są przez samą duszę jak przez woźnicę⁸⁰.

W tekście tym doszukać się można reminiscencji nauki Platona⁸¹.

⁷⁷I 119.

⁷⁸I 50.

⁷⁹I 51.

⁸⁰I 70.

⁸¹ Cf. Platon, *Phdr.* 253.

2.4. PROBLEM POJĘCIA „ROZUM”

Widzieliśmy wyżej, iż duszę nazywa Dydim – zgodnie z teologią świętego Pawła – „człowiekiem wewnętrznym”, niekiedy zaś terminu „dusza” używa jako synonimu rzeczownika „człowiek” bez dodatkowych określeń (np. przymiotników). W tekstach, które obrazowały to zjawisko trzykrotnie obserwowaliśmy koniunkcję terminów: rozum (νοῦς) – człowiek wewnętrzny (ἔσω ἄνθρωπος)⁸² lub rozum (νοῦς) – dusza⁸³. Przyjrzyjmy się teraz uważniej tym tekstom.

Dydim stwierdza, że

πνευματικαί [scil. εὐλογίαι] νοῦ καὶ τοῦ ἔσω ἀνθρώπου ἀπτόμεναι, αἴτινες τοῖς ἀλόγοις οὐκ ἐγγίνονται.

błogosławieństwa duchowe dosięgają rozumu i człowieka wewnętrznego, i nie są przeznaczone dla istot bez rozumu⁸⁴.

Istoty bezrozumne określa Dydim terminem ἄλογα, utworzonym z rzeczownika λόγος w znaczeniu „rozum” i prefiksu ἀ *privativum*. Czy oznacza to, że chodzi o inny rodzaj rozumu niż ten określony rzeczownikiem νοῦς, dla którego przeznaczone są błogosławieństwa duchowe?

W dwu kolejnych tekstach określa Dydim człowieka. Termin „człowiek” odnosi autor do rozumu (νοῦς) i duszy. Skąd bierze się to połączenie? Dlaczego Dydim nie mówi o duszy oraz na przykład o sercu czy sumieniu człowieka? Na ten temat Orygenes pisał tak:

Rozum utraciwszy swą godność stał się duszą i otrzymał takie nazwanie; dusza natomiast po odnowieniu i poprawie ponownie stanie się rozumem⁸⁵.

Zawsze podkreśla jednak, iż tak ujęta problematyka duszy i rozumu nie jest oficjalną doktryną Kościoła ani też wyznawaniem przez niego poglądów którejsz ze szkół filozoficznych⁸⁶.

U Orygenesesa termin rozum (νοῦς) rozumiany jest jako wyższa część duszy. Powstaje pytanie, czy jego uczeń Dydim, nie używa rzeczownika νοῦς w tym samym znaczeniu? Taka interpretacja interesującego nas obecnie pojęcia tłumaczyłaby, dlaczego autor łączy rzeczowniki: rozum (νοῦς) i dusza (ψυχή). Parafraza tekstów, które zainspirowały nas do poszukiwań znaczenia terminu „rozum”, mógłby brzmieć następująco: *błogosławieństwa duchowe dosięgają*

⁸² Cf. I 43.

⁸³ Cf. I 57; I 62.

⁸⁴ I 43.

⁸⁵ *PArch* 2, 8, 3.

⁸⁶ Cf. przyp. 11.

wyższej części duszy (νοῦς) i człowieka wewnętrznego⁸⁷ oraz: termin „człowiek” stosujemy do duszy (ψυχή) i jej wyższej części (νοῦς)⁸⁸.

W kontekście tego, co powiedzieliśmy o nauce Orygenesesa, możliwe jest, że w *Komentarzu* Dydyma odnajdziemy reminiscencje poglądów tego pierwszego pisarza na temat wyższej i niższej części duszy.

Komentując zdanie Księgi Rodzaju: „A potem Bóg rzekł: «Niechaj powstanie firmament w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich!»” (Rdz 1, 6), Dydym mówi:

Τὸ γεγονός οὖν στερέωμα ἐμμέσω τοῦ ὕδατος ἐστὶν λόγος διαφορὰν ὑπάρξουσας κατὰ γνώμην φανεράν καθιστῶν, ὅστις ἐγκείμενος τῷ ἡγεμονικῷ παρὰ Θεοῦ χωρίζει τὰ φαῦλα τῶν ἀγαθῶν, ἵν' οὕτω καὶ ἔληται.

Między bytami rozumnymi żyjącymi razem jedne są dobre, inne złe. Firmament stworzony pośrodku wód to logos, który ukazuje istniejącą różnorodność, gdy chodzi o osąd moralny. Otrzymany od Boga, (będący) w rządzącej części duszy, oddziela rzeczy złe od dobrych, by następnie można było wybrać⁸⁹.

Firmament interpretuje zatem Dydym alegorycznie jako umieszczony przez Boga w rządzącej części duszy logos-rozum. Takie stwierdzenie bardzo przypomina podaną wyżej skrótowo naukę Orygenesesa na temat duszy, a w szczególności jej dwu części: wyższej i niższej. Na określenie wyższej części duszy występuje u Dydyma stoicki termin ἡγεμονικόν, którego używał także w tym znaczeniu (obok νοῦς i innych wyliczonych wyżej pojęć) Orygenes⁹⁰.

Termin ἡγεμονικόν pojawia się u Dydyma jeszcze raz, gdy podsumowuje swoją wypowiedź dotyczącą alegorycznej interpretacji biblijnego firmamentu:

Ὡσπερ οὖν ἐκεῖ διαφορὰ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας χάσμα εἶρηται διαιροῦν τὸ κακὸν ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ, οὕτω καὶ νῦν στερέωμα πεποιήκεν ὁ Θεὸς ἐμμέσω τοῦ ὕδατος, τοῦτ' ἐστὶν ἡγεμονικῷ, ἵνα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ διάκρισις γένηται.

Przeto, jak różnica między cnotą a grzechem to przepaść, która oddziela dobro od zła, tak Bóg uczynił firmament pośrodku wód, to znaczy w części rządzącej duszy, by można było rozróżnić dobro od zła⁹¹.

Te dwa fragmenty potwierdzają słuszność przypuszczenia, że także Dydym, idąc śladem Orygenesesa, uznawał istnienie wyższej części duszy. Na temat

⁸⁷I 43.

⁸⁸Cf. I 57; I 62.

⁸⁹I 20. Tekst *Komentarza* jest w tym miejscu uszkodzony. Rekonstrukcja pierwszego zdania cytowanego fragmentu dokonana przez Nautina przedstawia się następująco: διόρθω[σ]ις γὰρ ὑπῆρξεν τοῖς ἀσ[...]. ... ἰδίᾳ ἄρα ὁρμῇ τὰ μὲν [ἀ]γαθὰ, τὰ δὲ κακὰ συν[ζ]ώντω[ν] λο[γ]ικῶν ὑπάρχει.

⁹⁰Cf. E. Stanula, op. cit., s. 14.

⁹¹I 21.

niższej nie ma w *Komentarzu* żadnej bezpośredniej wzmianki. Na określenie wyższej Dydy używa dwukrotnie terminu ἡγεμονικόν, który, jak mówiliśmy, ma tradycje stoicko-Orygenesowskie.

2.5. WYŻSZA CZĘŚĆ DUSZY – TERMIN ΛÓΓΟΣ

Powróćmy raz jeszcze do tekstu, w którym Dydy mówi o wyższej części duszy:

Firmament stworzony pośrodku wód to logos, który ukazuje istniejącą różnorodność, gdy chodzi o osąd moralny. Otrzymany od Boga, (będący) w rządzącej części duszy (ἡγεμονικόν), oddziela rzeczy złe od dobrych, by następnie można było wybrać⁹².

Wieloznaczny w grece, nie zawsze czytelny dla nas w pismach Ojców Kościoła, rzeczownik ὁ λόγος pozostawiłem nie przetłumaczony, podając transliterację łacińską *logos*. Jak należy rozumieć ów termin w kontekście nauki o duszy? Pierre Nautin proponuje translację „la raison” („rozum; racja”)⁹³. Takie rozwiązanie nie wydaje się jednak satysfakcjonujące. Odnosnie do znaczenia terminu λόγος u Orygenesy Emil Stanula pisze, że „jest raczej rodzajem ‘łaski’, niż czymś, co należy do istoty rozumu. Stąd wydaje się, że ‘rozum’ lub ‘rozumność’ nie jest najlepszym odpowiednikiem Orygenesowego terminu λόγος”⁹⁴.

By znaleźć wskazówkę dla możliwie właściwej interpretacji tego tekstu (stanowiącego w istocie *crux interpretum*), sięgnijmy ponownie po Orygenesy. Jego zdaniem

rozum (νοῦς) został stworzony według obrazu Boga, to jest według Słowa (λόγος). Słowo, które jest w duszy, stanowi uczestnictwo w boskim Słowie, ponieważ boski λόγος jest w każdym bycie rozumnym⁹⁵.

Mając na uwadze takie rozumienie logosu przez Orygenesy, lepszym rozwiązaniem wydaje się pozostawienie w interesującym nas tekście terminu λόγος niż zastąpienie go rzeczownikiem „słowo”. Z pewnością stwierdzić możemy w tym punkcie łączność nauki Dydy z wypowiedziami jego mistrza.

W innym miejscu *Komentarza* Dydy czytamy:

Δέδωκε δὲ ὁ Θεὸς καὶ ἕτερον εἶδος τροφῆς ἐπάνω τῆς γῆς ἐπικείμενον· τὰς γὰρ ἀγαθὰς ἐννοίας ἐν τῷ λόγῳ ἐν ἀρχῇ δημιουργήσας ἐνέπηξεν, ὡς ὁ διασώζων ὡς ζωτικὸν αἶμα

⁹² I 20.

⁹³ Cf. francuskie tłumaczenie tekstu I 20 w *Sources Chrétiennes* 233, s. 63.

⁹⁴ E. Stanula, op. cit., s. 13–14.

⁹⁵ Ibidem, s. 13.

τοῦτο φυλάττειν τὸ τρόφιον ἔξει τὴν ἐν ἀρετῇ διαμονήν, μὴ καταχυννὺς τὰ παρὰ Θεοῦ δοθέντα ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ ἐννοίᾳ ἀγαθά.

Bóg dał też jeszcze inny rodzaj pokarmu, który jest na ziemi, bo – stwarzając nas na początku – umieścił w naszym logosie dobre idee. Jeśli je zachowamy tak, by pokarm ten pozostał żywy, wytrwamy w cnocie i nie spowodujemy zniknięcia tych dóbr, które Bóg dał na początku do naszego umysłu⁹⁶.

I nieco niżej:

ὄνπερ τρόφιον ἐπάνω τῆς γῆς ὁ Θεὸς δέδωκεν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀρχῆς ἐνεὶς τὰς καλὰς ἐννοίας, ἅς ὁ διακαθαίρων ἔξει ζωτικὴν τροφήν.

Taki jest pokarm, który Bóg dał na ziemi duszy, umieszczając w niej na początku dobre idee (τὰς καλὰς ἐννοίας). Kto je zachowa czystymi, będzie miał pokarm żyjący⁹⁷.

Dydym stwierdza więc istnienie idei (ἐννοίαι), które Bóg umieścił w ludzkiej duszy czy logosie. Powyższe zestawienie fragmentów wzmacnia naszą tezę, iż termin logos rozumieć należy w omówionym kontekście jako Boskie Słowo, umieszczone przez Boga w duszy człowieka. Taka interpretacja pozostaje jedynie hipotezą, dla której argumentem jest fakt, iż sens nadaje omawianym tekstom Dydyma jedynie konfrontacja z nauką Orygenesusa.

Na innym miejscu Dydyym wypowiada się ponownie na temat rozróżnienia dobra i zła:

Na początku Bóg [dał człowiekowi⁹⁸] idee (ἐννοία), według której jest możliwe odróżnienie dobra i zła. Istnieje ona tylko dla tych, którzy zachowali ją bez zmiany (odstępstwa)⁹⁹.

Podsumowując analizę użycia terminu logos, uporządkujmy naukę o rozróżnieniu dobra i zła. Dydyym twierdzi, iż rozróżnienie to dokonuje się dzięki darowi Bożemu, którym są idee (ἐννοίαι) umieszczone przez Stwórcę w logosie, który znajduje się w duszy człowieka.

2.6. ANAGOGICZNA EGZEGEZA DYDYMA – TERMINY ψυχή i λόγος

Najważniejszym sensem tekstu biblijnego jest, zdaniem Dydyyma, sens duchowy, określane mianem ἀναγωγή. Nasz autor wydobywa omawiane przez nas obecnie terminy ψυχή i λόγος z następującego, znanego nam już dobrze z powyższych rozważań, tekstu Księgi Rodzaju (1, 27):

⁹⁶I 71.

⁹⁷I 72.

⁹⁸Tekst domyslny. Cf. przypis następny.

⁹⁹I 10. Tłumaczenie na podstawie rekonstrukcji Nautina. Zachowane zdanie uzupełnione częściowo przez wydawcę brzmi: [... ... ἐξ] ἀρχῆς ὁ Θεὸς ἐννοίαν, καθ' ἣν διακρίνειν οἷόν τε τ[ὸ] ἀγαθὸν [καὶ κ]ακόν, ὅπερ ὑπάρ[χ]ει τοῖς ἀδιαστροφ...ου [σιν].

καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς.

W swym *Komentarzu* Dydym podaje duchową interpretację słów: *stworzył mężczyznę i kobietę*, pisze tak:

Mężczyzna (ἄνθρωπος) to mistrz, który sieje dobre nasienie, podczas gdy kobieta (θήλυα) to dusza (ψυχή), która przyjmuje nasiona od mistrza, daje im kształt i je rodzi. W ten sposób pomyslny wynik jest dziełem dwojga: mistrza przez to, że umieszcza nasienie do duszy (ψυχή) i ucznia przez to, że ofiaruje uległe serce dla realizacji dobrego dzieła¹⁰⁰.

Podobnie mówi Dydym także w innym miejscu, gdzie podaje duchowy sens (κατ' ἀναγωγήν) słów „mężczyzna i kobieta”:

rozum (λόγος), zdolny do nauczania, do rzucania nasienia Słowa w dusze (ψυχή) zdolne do jego przyjęcia jest mężczyzną (ἄρσεν); kobieta (θήλυα) zaś to dusze (ψυχή), które same z siebie nie mogą niczego wydać na świat, lecz przyjmują naukę jak nasienie¹⁰¹.

W swej egzegezie sceny stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety został już ukazany wyżej Dydym interpretuje analogicznie biblijne terminy ἄρσεν καὶ θήλυ w sposób następujący:

ἄρσεν (u Dydyma oboczność: ἄρρεν) = ἄνθρωπος – λόγος (w znaczeniu νοῦς)
θήλυα – ψυχή

Dydym rozumie mężczyznę jako element aktywny, działający rozum, kobietę natomiast jako element pasywny, ale otwarty na działanie – duszę.

Zestawiając te wnioski z tym, co powiedziano już wyżej o usystematyzowanej koncepcji duszy u Orygenesusa, obserwujemy tu znaczną niezgodność poglądów wynikającą, być może, co warto powtórzyć, z faktu posługiwania się przez pisarzy nieprecyzyjnymi czy niezbyt konkretnymi terminami, do czego dodać należy nierzadko brak konsekwencji w kwestii użycia danego terminu.

2.7. DUSZA A CIAŁO

Rozważając, w jakim sensie człowiek istnieje na obraz Boży, wyjaśnia Dydym rozróżnienie między duszą (człowiekiem wewnętrznym) a ciałem (konsekwentnie określonym jako człowiek zewnętrzny):

Δέδεικται δὲ ὅτι οὐ κατὰ τὸ σύνθετος εἶναι εἰκὼν ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ἀσώματος καὶ νοερὰ οὐσία ἐστίν, ὁ δὲ σῶμα ἔχει μεμορφωμένον.

¹⁰⁰ I 69.

¹⁰¹ I 63.

Pokazane jest, że człowiek nie istnieje na obraz jako złożony, gdyż człowiek wewnętrzny jest substancją niematerialną i rozumną, a człowiek zewnętrzny posiada ciało obdarzone formą¹⁰².

Tak więc cechą duszy jest, zdaniem Dydyma, istnienie na sposób niematerialny i rozumny. Są to przypadłości odróżniające duszę od ciała, któremu nie można przypisać z całą pewnością niematerialności, a lektura powyższego tekstu Dydyma wskazuje także na to, iż rozumność również jest cechą wyłączną duszy.

Komentując zdanie z Księgi Rodzaju: *I Bóg je pobłogosławił* (Rdz 1, 22), przywołuje Dydym zdanie świętego Pawła:

Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ, ὁ εὐλόγησας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις

Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; który napelnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich (Ef 1, 3).

i stwierdza, iż istnieją dwa rodzaje błogosławieństw: duchowe i cielesne¹⁰³. Błogosławieństwa duchowe obejmują rozum i człowieka wewnętrznego, i nie są przeznaczone dla istot bez rozumu¹⁰⁴.

Na problem relacji dusza – ciało rzuca też światło inny fragment *Komentarza*:

ἐν τῷ παραδείσῳ [...] οὐχ οἷόν τε γὰρ μετὰ σώματος ἐκεῖ τοιοῦτου διαγείν. Ἀμέλει γοῦν τὸν ληστὴν γυμνῇ τῇ ψυχῇ εἰς τὸν παράδεισον εἰσήγαγεν λέγων αὐτῷ· Σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.

Nie jest możliwe przebywanie w raju z ciałem tego rodzaju. W istocie, Zbawiciel sprawił, że łotr wszedł do raju jako naga dusza, mówiąc: Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju (Łk 23, 43)¹⁰⁵.

W odróżnieniu od ciała dusza istnieje dalej po fizycznej śmierci człowieka. Miało to miejsce w przypadku owego łotra, który w dniu swej śmierci doznał przebywania w raju. Dydym mówi o wejściu do raju jako „naga”, czyli pozbawiona łączności z ciałem, dusza. Rozważając takie obrazowe ukazanie łączności duszy z ciałem, możemy jako logiczny wniosek Dydymowego obrazu stwierdzić, iż ciało jest niejako „okryciem” duszy. Takie postawienie sprawy przywodzi od razu na myśl Platońskie rozumienie duszy jako zamkniętej w ciele¹⁰⁶. O nieśmiertelności duszy traktuje dialog Platona pt. *Fedon*, w którym

¹⁰² I 57.

¹⁰³ Cf. I 43–44.

¹⁰⁴ I 43.

¹⁰⁵ I 108.

¹⁰⁶ Cf. Platon, *Kratylos* 400 BC, *Gorgiasz* 493 A.

tytułowy bohater omawia poglądy Sokratesa sformułowane przez niego w więzieniu¹⁰⁷. Platonicy uznawali bowiem nieśmiertelność duszy, stoicy twierdzili, że po śmierci trwa jeszcze jakiś czas, natomiast epikurejczycy uczyli, że dusza umiera wraz z ciałem¹⁰⁸.

W innych wypowiedziach Dydyma w tym *Komentarzu* nie odnajdujemy już żadnej wzmianki na ten temat, dlatego sądzę, iż w tekście powyższym chodzi Dydymowi jedynie o zobrazowanie rozłączenia śmiertelnego ciała od wiecznie żyjącej duszy.

2.8. PREGZYSTENCJA DUSZY W KOMENTARZU DYDYMA

Wielokrotnie powtarza Dydym w badanym przez nas obecnie dziele się swoje głębokie przekonanie o nieśmiertelności dusz ludzkich, które

[...] μετὰ τὴν διάλυσιν γὰρ ἐπιδιαμένουσιν αὐταί. Καὶ πρὸς τοῦτο ὁμοδόξουσιν οἱ πολλοὶ καὶ τῶν ἔξω τῆς πίστεως, ἄδην εἶναι οἰοῦμενοι, περὶ οὗ φαντασίαν μὲν ἄμυδράν ἔχουσιν τὸ ὅλον ...¹⁰⁹ μαινόμενον διάκεινται δὲ ὁμῶς εἶναι τοῦτον χωρίον τι ἐν ᾧ διατρίβουσιν ψυχὰι μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἀπαλλαγὴν.

[...] istnieją po rozdzieleniu od ciała. Co do tego zgadza się większość ludzi, między nimi także innowiercy; sądzą oni, że istnieje Hades, o którym mają tylko niejasne pojęcie, ale wierzą w to, że istnieje miejsce, gdzie dusze żyją po ich odejściu z tego świata¹¹⁰.

Dusza człowieka istnieje zatem wiecznie po rozłączeniu z ciałem. W związku z tym pojawia się pytanie, czy istniała już przed swym połączeniem się z ciałem? Wiemy, że zdecydowanym zwolennikiem teorii o preegzystencji wszystkich pojedynczych dusz był mistrz Dydyma, Orygenes¹¹¹. Czy Dydym – zajmując się przecież dokładnie duszą ludzką – nawiązywał także do tych poglądów?

W *Komentarzu* znajduje się tylko jeden fragment, w którym pojawia się orygenesowska idea preegzystencji duszy. Wspominając o aniołach, którzy obcowali z kobietami (Rdz 6, 2), Dydym mówi:

A jeżeli czyni się zarzut: jak dusze preegzystujące pożądały ciał, których nie знаły?, należy odpowiedzieć, iż „pożądać” oznacza często to, ku czemu zdążają czyny i nie chodzi tu o pożądanie w sensie ścisłym [...] Jeżeli więc powiedziano, że dusze pożądały ciał, należy to

¹⁰⁷ Cf. *Contra Celsum* 3, 67.

¹⁰⁸ Poglądy filozofów różnych szkół na temat duszy żywo interesowały Orygenesesa, czemu dał wyraz np. w *Contra Celsum* 3, 22.

¹⁰⁹ Tekst uszkodzony.

¹¹⁰ I 48.

¹¹¹ Cf. H. Crouzel, op. cit., s. 133; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 139–142.

rozumieć tak, że były w takim stanie, że konieczne dla nich było żyć w ciele, ponieważ nie były godne przebywać w miejscu, gdzie nie byłoby to konieczne¹¹².

Preegzystencja duszy ludzkiej nie jest wprost potwierdzona w innych miejscach *Komentarza*, lecz powyższy fragment jest bezpośrednim wyznaniem wiary Dydyma w to, czego nauczał Orygenes. Dlatego też, choć bazując jedynie na tym jednym tekście, stwierdzić można, iż Dydim uważał nie tylko, iż dusza człowieka istnieje nadal po śmierci ciała, co dla chrześcijanina nie jest niczym dziwnym, lecz także, że istniała już przed, koniecznym, jak widzieliśmy, połączeniem się z ciałem.

2.9. DUSZA CZŁOWIEKA A DUSZA ZWIERZĘCIA

Dydim poddaje egzegezie kolejne zdanie z Księgi Rodzaju:

καὶ εἶπεν ὁ θεός ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος τετράποδα καὶ ἔρπετά καὶ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος

Potem Bóg rzekł: Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju: bydło, zwierzęta pełzające i dzikie zwierzęta (Rdz 1, 24).

W tekście Septuaginty zamiast o „istotach żywych”, jak chce Biblia Tysiąclecia, mowa jest o „żyjących duszach” a właściwie o jednej „żyjącej duszy”: ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος. Dydim komentuje:

[ὁ Θεός] εἶπεν δὲ ἵνα ἐξαγάγῃ ἡ γῆ ψυχὰς ζῶσας, ὅπερ δεικτικὸν ὑπάρχει τοῦ συνεσπάρθαι τοῖς σώμασιν τῶν ἀλόγων τὰς αὐτῶν ψυχὰς ἅτε καὶ συμφθειρόμενας.

Bóg mówi, by ziemia wydała dusze żyjące, to oznacza, że dusze zwierząt bez rozumu powstały w tym samym czasie, co ich ciała, ponieważ giną także w tym samym czasie, co one¹¹³.

Godny zauważenia jest fakt, iż tekst biblijny używa poetyckiego określenia „dusza żyjąca” (ψυχὴ ζῶσα) jako domyślnego synonimu pojęć: „stworzenie” czy też, użytego przez polskiego tłumacza, „istota żywa”. Dydim natomiast nie utożsamia pojęcia „dusza żyjąca” z którymś z przykładowo podanych wyżej terminów ani też nie nadaje mu prostej – zgodnej z bibliją – konotacji „zwierzę”. Podobnie jak w człowieku teraz także w zwierzęciu rozróżnia ciało i duszę.

Dydim nie jest pierwszym, który wspomina o duszy zwierząt. Jego poglądy wiążą się niewątpliwie z opinią, jaką wyraził Orygenes w rozdziale „O duszy” swego dzieła *O zasadach*:

¹¹² II 153–154.

¹¹³ I 48.

Nikt przecież, jak sądzę, nie ma wątpliwości, iż poszczególne istoty ożywione (...) posiadają duszę. Jest to powszechna opinia, a potwierdza ją autorytet Pisma świętego, które stwierdza, że „Bóg stworzył wielkie potwory wodne i wszelką duszę istot pelzających” (Rdz 1, 21)¹¹⁴.

W tym fragmencie dzieła Orygenesu uderzający jest, wspierający jego tezę, cytat z Księgi Rodzaju: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ κήτη τὰ μεγάλα καὶ πᾶσαν ψυχὴν ζῶων ἐρπετῶν, gdyż mowa w nim wyraźnie – jeśliby abstrahować od poetyki tekstu biblijnego, co prawdopodobnie czyni Orygenes – o duszy zwierząt. Aleksandryjczyk dostrzega zgodność takiej, dosłownej, interpretacji tego tekstu z przekonaniem o istnieniu duszy zwierząt, jakie znał z filozofii greckiej, na co wskazują słowa „nikt nie ma wątpliwości” i „jest to powszechna opinia”.

Dydym zamieszcza w swym dziele także taką krótką uwagę:

πάντα γὰρ ἔμψυχα ἐξηλλαγμένα ὑπείσιν ταῖς οὐσιώδεσιν διαφοραῖς: ἑτέρα γὰρ ἵππου καὶ βοῦς οὐσία καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.

Wszystkie byty obdarzone duszą różnią się naturą: inna jest natura konia i inna wołu, i podobnie innych¹¹⁵.

Można zatem stwierdzić, iż wszystkie stworzenia – pomimo dostrzegalnych różnic w ich naturze – są obdarzone duszą.

W tym miejscu rodzi się pytanie, czy istnieje wobec powyższego różnica między duszą człowieka a duszą zwierząt? Jeżeli zaś odpowiedź na to pytanie jest twierdząca, to w czym upatrywać należy owej różnicy?

O duszach zwierząt powiedział Dydym w cytowanym wyżej tekście, że „powstały w tym samym czasie, co ich ciała, ponieważ giną także w tym samym czasie, co one”¹¹⁶. Kontynuując tę myśl, stwierdza dalej:

Nie tak samo dzieje się z duszami ludzkimi, ponieważ one istnieją po rozdzieleniu od ciała. Co do tego zgadza się większość ludzi, między nimi także innowiercy; sądzą oni, że istnieje Hades, o którym mają tylko niejasne pojęcie, ale wierzą w to, że istnieje miejsce, gdzie dusze żyją po ich odejściu z tego świata¹¹⁷.

Zasadniczą różnicą między duszą człowieka a duszą zwierzęcia jest zatem fakt, iż dusza ludzka jest nieśmiertelna, jej istnienie nie kończy się wraz ze śmiercią ciała, natomiast dusza zwierząt powstaje i ginie wraz z ciałem. O ciałach i duszach zwierząt mówi Dydym w innym miejscu:

οὐ δῆπου τῶν σωμάτων προυποκειμένων καὶ οὕτω ψυχουμένων, οὐ γὰρ ἔχει χωρὶς τὴν ζωὴν ἢ τῶν ἀλόγων ψυχῆ, ἀλλ' ὅτι, ἅμα αὐτῶν ὑποστάντων θελήματι Θεοῦ, τὰ μὲν

¹¹⁴ Orygenes, *PArch*, 2, 8, 1.

¹¹⁵ I 49.

¹¹⁶ I 48.

¹¹⁷ I 48. Jak już zaznaczono, tekst oryginalny jest w tym miejscu uszkodzony.

σώματα ἐκ τῶν ὑδάτων ἐξεληλυθῆναι λέγει ἡ γραφή, τὰς δὲ ψυχὰς τὸν Θεὸν πεποιηκέναι, ὃ ἐστὶν τὴν ψύχωσιν καὶ τὴν κίνησιν, οὐκ ἀπὸ τῶν ὑδάτων ἀλλ' ἐκ βουλήματος τοῦ Θεοῦ τοιοῦτου.

To z pewnością nie jest tak, że ich ciała preegzystują zanim nie zostaną ożywione, ponieważ dusza zwierząt nie ma życia oddzielnie od ciała, ale ponieważ ich ciała i dusze powstają razem z woli Boga, Pismo mówi, że ciała wyszły z wód i że Bóg stworzył dusze, to znaczy ich poruszenia, ponieważ rzeczy tego rodzaju nie wychodzą z wody, lecz powstają z woli Boga¹¹⁸.

Tekst ten dobitnie potwierdza prawdę wydobytą już przez nas z dzieła Dydyma: ciało i dusza zwierzęcia powstają i giną razem. W odróżnieniu od omówionej wyżej preegzystującej duszy człowieka nie ma tu mowy o preegzystencji ożywiającej ciało duszy zwierząt. Jednocześnie w przytoczonym tekście Dydyma odrzuca także możliwość odwrotną, by preegzystowało ciało, niejako oczekując na ożywienie przez duszę.

Kolejnych informacji na temat duszy zwierząt i różnicy między duszą ludzką a zwierzęcą dostarcza komentarz Dydyma do piątego dnia stworzenia (Rdz 1, 20–23):

Ἐρπετὰ δὲ τὰ σώματα αὐτῶν εἰπὼν ψυχὰς ζώσας τὰς πάσας λέγει· κὰν γὰρ ἄλογος ἦ, ἀλλὰ ζωτικὴν δύναμιν τῷ σώματι παρέχει συμφθειρομένη αὐτῷ, τῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ μετὰ τὴν τοῦ σώματος διάλυσιν ὑφισταμένης.

Po nazwaniu gadami ich ciała nazywa wszystkie dusze duszami żyjącymi, ponieważ, choć ich dusza jest bez rozumu, daje przynajmniej ich ciału siłę witalną. Dusza ta umiera wraz z ciałem, podczas gdy ludzka żyje nadal po rozłączeniu od ciała¹¹⁹.

Tekst ten potwierdza słuszność powyższego wniosku o nieśmiertelności duszy ludzkiej i o uzależnionej od istnienia (i funkcjonowania) ciała egzystencji duszy zwierzęcej. Dusza zwierząt jest, zdaniem Dydyma, pozbawiona rozumu. Jej zadaniem jest udzielanie ciału siły witalnej (ζωτικὴ δύναμις). O tej ożywiającej funkcji duszy mówi Dydyma także w innym miejscu *Komentarza*:

Πρόσσης δὲ ἔτι καὶ τῷ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὰ κήτη τὰ μεγάλα καὶ πᾶσαν ψυχὴν ζῶων ἐρπετῶν, ὅτι τὰ μὲν ὑδάτα ἐξάγει αὐτῶν τὰ σώματα, αὐτῶν λέγω τῶν ἀπὸ τῶν ὑδάτων συστάντων, τὰ δὲ κήτη μετὰ τῶν ἄλλων ζῶων ποιεῖ Θεὸς τὴν ζωτικὴν αὐτοῖς παρέχων δύναμιν.

Rozważ jeszcze zdanie: „Bóg stworzył wielkie potwory morskie i wszelkiego rodzaju pływające istoty żywe” (Rdz 1, 21). Wody stwarzają ich ciała – chcę powiedzieć: ciała tych, które rodzą się z wody – ale Bóg stwarza potwory morskie i inne zwierzęta dając im siłę witalną (ζωτικὴ δύναμις)¹²⁰.

¹¹⁸ I 43.

¹¹⁹ I 42.

¹²⁰ I 43.

W innym miejscu czytamy:

[...] τούτου προσεχεστέρου κειμένου μόνου ὅτι τὴν φανταστικὴν καὶ ὀρμητικὴν κίνησιν αἱ τῶν ἀλόγων ψυχαὶ τοῖς σώμασιν παρέχουσιν σωματικαὶ ὑπάρχουσαι καὶ αὐταί, μᾶλλον δὲ ἐν αὐτῷ οὔσαι τῷ σώματι καὶ ἐν τῇ τούτου συστάσει· Ψυχὴ γὰρ φησιν παντός ζῶου αἷμα αὐτοῦ. [...] Οὐ περὶ πάσης δὲ ψυχῆς ἐστὶ τὸ πρόσταγμα, ἀλλὰ περὶ μόνων ἀλόγων· ἢ γὰρ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοιότητα Θεοῦ δεδημιούργηται.

Pewne jest to, że dusze zwierząt bez rozumu nadają ich ciałom poruszenia wyobraźni i popędu, ponieważ same są cielesne albo, dokładniej, są w ciele i stanowią jego część, gdyż, mówi Pismo, „duszą każdego zwierzęcia jest jego krew”¹²¹ [...] jednakże nie dotyczy to wszystkich dusz, lecz jedynie zwierząt bez rozumu, gdyż dusza człowieka została stworzona na obraz i podobieństwo Boga¹²².

Orygenes w *Peri Archon* powoływał się na ten sam tekst starotestamentalnej Księgi Kapłańskiej zaświadczający, iż:

ἢ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστὶν

duszą każdego zwierzęcia jest jego krew (Kpł 17, 11.14).

Czytamy zatem u niego:

Pismo święte dodaje jeszcze jedno ważne zdanie: „Nie będziecie spożywać krwi, ponieważ krew jest duszą każdego ciała; nie będziecie spożywać duszy wraz z ciałem”; stwierdzono tu jak najwyraźniej, że duszą wszystkich zwierząt jest krew¹²³.

2.10. DUSZA CZŁOWIEKA STWORZONA NA OBRAZ BOGA

Przytoczmy jeszcze raz cytowane wyżej zdanie:

mówi Pismo, „duszą każdego zwierzęcia jest jego krew”¹²⁴ [...] jednakże nie dotyczy to wszystkich dusz, lecz jedynie zwierząt bez rozumu, gdyż dusza człowieka została stworzona na obraz i podobieństwo Boga¹²⁵.

Różnica między duszą człowieka a duszą zwierzęcia polega więc, zdaniem Dydyma, nie tylko na tym, że w przypadku zwierząt nie można mówić o logosie (Boskim słowie w duszy bądź rozumie pojmowanym jako wyższa część duszy), ale także na tym, że jedynie dusza człowieka stworzona została κατ' εἰκόνα

¹²¹ Kpł 17, 11. 14.

¹²² I 48–49.

¹²³ *Peri Arch* 2, 8, 1.

¹²⁴ Kpł 17, 11. 14.

¹²⁵ I 48–49.

καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ. Mówiąc w dalszej części *Komentarza* o Enochu (odnośnie do Rdz 4, 26), Dydyim mówi, iż

ὅς ἀντὶ τοῦ κυρίου ὀνόματος ἄνθρωπος καλεῖται, τῆς τοιαύτης προσηγορίας, τῆς ψυχῆς αὐτοῦ τὴν ἀρετὴν δηλοῦσης, σφζούσης τὸ κατ' εἰκόνα καὶ τὴν τοῦ ὄντως ὄντος ἀνθρώπου κατὰστασιν' Ἐνὼς γὰρ παρ' Ἑβραίοις ἄνθρωπός ἐστιν.

w miejsce własnego imienia nazywa się go człowiekiem, takie określenie ukazuje cnotę jego duszy, która zachowała jakość istnienia na obraz (κατ' εἰκόνα, scil. Θεοῦ) i stan człowieka prawdziwego: Enoch rzeczywiście oznacza bowiem u Hebrajczyków człowieka¹²⁶.

Widać to jeszcze w innym tekście, gdy słowa świętego Pawła: „aż Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4, 19) komentuje Dydyim, mówiąc, iż Apostoł naucza:

ἡ περὶ Χριστοῦ νόησις ἀληθῆς ἐγγινομένη ψυχῇ χαρακτηρίζει καὶ εἰκονίζει αὐτὴν κατ' αὐτόν.

prawdziwy rozum (νόησις) Chrystusowy, gdy przybędzie do duszy, odciska tam ślady Chrystusa i powoduje, że dusza staje się Jego obrazem¹²⁷.

Podobnie wypowiedział się na ten temat Orygenes:

Ten zaś, który został stworzony na obraz Boga, to nasz człowiek wewnętrzny – niewidzialny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny: w takich bowiem przymiotach słuszniej można rozpoznać obraz Boga¹²⁸.

CONCEPCIONES DEL ALMA EN LA ANTROPOLOGIA DE DIDYMOS EL CIEGO

Resumen

Este artículo presenta el resultado de la reconstrucción de las concepciones contenidos en el Comentario In Genesis de Didymos el Ciego de la idea de la „anima”. El autor no precisa, no define la terminología antropológica. La reconstrucción de la idea de la anima y de los aspectos múltiples de ella es posible gracias a un análisis detallado del texto de Comentario y gracias a incrustarlo en la tradición filosófica, con especial énfasis en influencia de Orígenes, el maestro de Didymos.

¹²⁶ I 144–145.

¹²⁷ I 57–58.

¹²⁸ *Homilie o Księdze Rodzaju* 1, 13.