

UNIVERZITA KARLOVA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Pneumatologie Didyma Slepého a její kontext

The Pneumatology of Didymus the Blind and its Contexts

Diplomová práce

Vedoucí práce:

doc. ThLic. Pavel Milko, Ph.D.

Autor:

Jakub Ruml

Praha 2021

Poděkování

Rád bych na tomto místě poděkoval doc. Pavlu Mikovi, který mi byl vždy nápomocen svými znalostmi a radami, a jen díky jeho trpělivosti mohla být tato práce napsána. Dále bych rád poděkoval Adéle Provazníkové za pročetí části textu a cenné poznámky, které snad alespoň ony části učinili čitelnějšími a přehlednějšími. Nakonec bych rád poděkoval své rodině, a především svému otci, který mě vždy podporoval ve studiu theologie a připomínal mi, že diplomovou práci musím dokončit.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci „Název diplomové práce v češtině“ vypracoval samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Jakub Ruml

Anotace

Diplomová práce „Pneumatologie Didyma Slepého a její kontext“ pojednává o alexandrijském theologovi, jeho životě a díle, a především o jeho učení o Duchu Svatém. V rámci pneumatologie se pak zaměřuje primárně na jeho spis *O Duchu Svatém*, jenž se dochoval v Jeronýmově latinském překladu. Práce je rozdělena do tří kapitol. První se zabývá Didymovým životem a jeho dílem, druhá se soustředí na kontexty Didymova působení a učení, přičemž je v ní představen stručný přehled theologie 4. století a učení alexandrijské školy ve vztahu k pneumatologii. Třetí kapitola je analýzou pneumatologie Didymova spisu *O Duchu Svatém*, která je následně zasazena do kontextu sporů ohledně božství Ducha Svatého.

Klíčová slova

Didymos Alexandrijský, Órigenés, pneumatologie, triadologie, 4. století

Annotation

The thesis “Pneumatology of Didymus the Blind and its context“ deals with the life and work of the Alexandrian theologian Didymus (nebo Didymos?) the Blind, and especially with the first of all his teachings on the Holy Spirit. In the framework of pneumatology it primarily focuses on his treatise *On the Holy Spirit*, which has been preserved only in the Latin translation of Jerome. The thesis is divided into three chapters. The first concerns with Didymus' life and work, the second is dedicated to the context of his activities and teachings, including a brief presentation of the theology of the 4th century and the teachings of the Alexandrian school in relation to pneumatology. The third chapter is an analysis of Didymus treatise *On the Holy Spirit* which is later situated in the context of the disputes concerning the deity of the Holy Spirit.

Keywords

Didymus of Alexandria, Origen, pneumatology, triadology, 4th century

Obsah

Obsah	5
Seznam zkratk	6
Úvod	7
1 Náčrt života a díla.....	11
1.1 Didymův život.....	11
1.2 Didymovo dílo	19
1.2.1 Dogmatická díla.....	19
1.2.2 Exegetická díla.....	19
2 Kontexty Didymovy pneumatologie.....	21
2.1 Formativní období trojičního dogmatu ve 4. století	21
2.2 Alexandrijská tradice a teologické vyjádření víry v Ducha Svatého	24
3 Didymova pneumatologie ve spisu <i>O Duchu Svatém</i>	28
Závěr.....	50
Seznam použité literatury	53
Prameny	53
Sekundární literatura	53
Abstrakt.....	56

Seznam zkratk

Adv. Ruf.	Apologia adversus libros Rufini – Apologie proti knihám Rufinovým
De viris illustr.	De Viris Illustribus – O významných mužích
De Spir. S.	De Spiritu Sancto – O Duchu Svatém
De Trin.	De Trinitate – O Trojici
Hist. Eccl.	Historia Ecclesiastica – Církevní dějiny
Histor. Lausiac.	Historia Lausiaca – Poučné příběhy pro komořího Lausa
LXX	Septuaginta
PG	<i>Patrologia Graeca</i> , ed. J.-P. Migne, Paris, 1857-66
PL	<i>Patrologia Latina</i> , ed. J.-P. Migne, Paris, 1878-9
SC	<i>Sources chrétiennes</i> , Paris : Éditions du Cerf
srov.	srovnej
sv.	svatý

Úvod

Alexandrijské theologické tradici je především díky Órgenovi, ale i dalším theologům jako Klémentu Alexandrijskému, Athanasiovi i Evagriovi, věnováno i v současné době mnoho pozornosti. Měla velký vliv nejen v Alexandrii, ale rovněž po celém křesťanském světě, mimo jiné ovlivnila i Kappadočany. Didymos však v této mozaice představuje spíše chybějící kamínek, který je třeba najít a znovu do mozaiky vložit, aby se znovu i nám ukázala v plné kráse. V rámci 4. století v debatě kolem sporů o božství Ducha Svatého je do popředí dán Athanasios a Kappadočané, a aniž bychom chtěli jakkoliv umenšovat jejich nedocenitelný theologický přínos, mohl by se dát na tomto poli větší prostor i Didymovi, jenž byl podle dřívějších tvrzení neoriginálním autorem, což se v předkládané práci pokusím vyvrátit a je možné, že právě Kappadočany v mnohém ovlivnil. Za nezáměr o jeho dílo kromě zmíněného obvinění z neoriginality, přičemž otázka neoriginality, natož její vnímání současnými akademickými měřítky, je dosti diskutabilní, o to víc v případě aplikace těchto měřítek na starší autory, může jistě i fakt, že byl společně se svým učitelem Órigenem a žákem Evagriem odsouzen na 5. všeobecném sněmu konaném v Konstantinopoli, a následná ztráta a případně zničení jeho spisů. Vliv spisu *O Duchu Svatém* však především na Západě, díky Jeronýmově latinskému překladu, setrval a byl jistě i během středověku čten.¹

Předkládaná práce se skládá ze tří kapitol. První se zabývá nástinem Didymova života a díla. Přestože se nám nezachovalo mnoho zpráv o Didymově životě, je důležité zasadit učení tohoto theologa a askety do tradice, prostředí a situace, jimiž byl rovněž formován. Představuje Alexandrii jako místo, ve němž docházelo jak k prolínání různých kulturních a filosofických vlivů, místo setkávání i sporů, ale především místo, které se stalo sídlem alexandrijské školy a věroučné tradice, již byl součástí Órigenés i Didymos. Didymův život v sobě spojuje velmi bohaté poznání věd, které získal během svého (samo)studia, s bohatým duchovním životem, který mu dal možnost nahlížet pravdu o Bohu a světě, proto je důležité představit různé aspekty jeho života a díla. V oddílu o Didymově díle jsou pak probírána díla připisovaná s velkou pravděpodobností Didymovi i ta, u nichž se o jeho autorství pochybuje. Díla jsou rozdělena na díla dogmatická a exegetická, ač se mnohdy prolínají, a uveden je i velmi cenný nález papyrů v egyptské Tuře, který otevřel badatelům možnost poznat některá do té doby neznámá zákoutí Didymova učení a výukových metod.

Druhá kapitola podává přehled vývoje postoje k otázce božství Ducha Svatého ve 4. století, s důrazem na jeho 2. polovinu, a představení velkých jmen alexandrijské tradice

¹ L. Doutreleau, *Traité de l'Esprit-Saint*, Paris: Édition du Cerf, 1992, s. 122-132.

Klémenta - Órigena - Athanasia se zaměřením na jejich učení o Trojici a především o Duchu Svatém, abychom mohli sledovat jejich vliv na Didyma nebo jen podobnosti s jeho učení. Didymovo učení tak bude posléze možné zasadit do dobového i lokálního kontextu.

Třetí kapitola se zabývá Didymovou pneumatologií v rámci jeho spisu *O Duchu Svatém*. Nejdříve je nastíněna problematika datace sepsání, která hraje velkou roli v zasazení díla do rozvoje učení o Duchu Svatém a jeho možnou důležitost, která dosud není plně brána v potaz. A rovněž je probrán vztah nedochovaného řeckého originálu s Jeronýmovým latinským překladem, jenž vyvolává různé otázky a dohady. Posléze je již v práci nastíněno samotné Didymovo učení ohledně boží podstaty a aktivity, titulů Ducha Svatého, a také důležité pasáže z Písma, které při své argumentaci využívá. Práce se bude snažit sledovat podobnosti s alexandrijským učení, především Órigenova, jehož byl Didymos věrným žákem a následovníkem, rovněž se bude snažit odhalit, kdo byli Didymovi oponenti, proti nimž se vymezoval.

Nelze říci, že by neexistoval dostatek literatury zabývající se Didymovým životem a učení, jak nám dokazuje i přehledná bibliografie,² avšak nenechme se výčtem - především článků - unést, protože ve srovnání s literaturou věnující se významným theologům té doby je jí o mnoho méně. Zásadní počín pro zviditelnění Didyma v novověku pak učinil Jean Louis Mingarelli, který roku 1759 našel a později se svým bratrem Ferdinandem vydal Didymovy *Tři knihy o Trojici* s dlouhým latinským komentářem o jeho životě a díle.³ Dalším velkým počinem pak bylo souborné vydání v té době známých zachovaných Didymových děl v Migneho XXXIX. svazku *Patrologia Graeca* v roce 1853.

Od začátku 20. století se začínají objevovat práce evropských a amerických badatelů zabývajících se osobou a dílem našeho alexandrijce, monografie, články i disertační práce. Jako průkopnické práce před nálezem papyrů v Tuře v roce 1941 jmenujme J. Leipoldta (1905),⁴ a G. Bardyho (1910)⁵, poté disertace W. J. Gaucheho (1934)⁶ a E. L. Hestona (1938)⁷. Po velmi cenném nálezů několika papyrových kodexů v roce 1941, mezi kterými byla především Didymova díla, se naším autorem začalo zabývat více badatelů, a další vlna tak vydala v 60.

² D. Szymańska-Kuta, *Dydym Ślepy: materiały bibliograficzne*, *Vox patrum* 35 (2015), s. 567-581.

³ F. Mingarelli v tomto úvodu shromáždil všechny zmínky o Didymovi, které v dílech svých předchůdců objevil – kniha obsahuje výňatky v řeckém originálu s latinským překladem, případně v originálu latinském (F. Mingarellius, *Veterum testimonia de Didymo Alexandrino Coeco*, Romae, 1764).

⁴ J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandria*, Leipzig : J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905.

⁵ G. Bardy, *Didym l'Aveugle*, Paris: G. Beauchesne & cie, 1910.

⁶ W. J. Gauche, *Didymus the Blind: an educator of fourth century*, Washington: Catholic University of America, 1934. [Disertační práce].

⁷ E.L. Heston, *The spiritual life and the role of the Holy Ghost in the sanctification of the soul, as described in the works of Didymus of Alexandria*, Notre Dame: Pontificia Università Gregoriana, 1938.

letech kromě edic textu s bohatými úvody a překlady⁸ několik monografií F. Staimera (1960)⁹ a A. Geschého (1962).¹⁰ V rozmezí 70. až 90. let stojí za zmínku především monografie W. A. Bienerta (1972),¹¹ A. Herona (1972),¹² G. Wijnand Marchala (1977),¹³ J. Tigchelera (1977),¹⁴ B. D. Ehrmana (1986),¹⁵ E. Prinzivalliho (1988),¹⁶ E. Diego Sáncheze (1991)¹⁷ a P. Solariho (1997)¹⁸ a dva články M. Simonettiho (1983,1984).¹⁹ Po roce 2000 vyšlo několik monografií a bylo sepsáno několik disertačních prací. Uvedme ty hlavní R. A. Laytona (2004),²⁰ M. Panczerze (2007),²¹ H. Agbenutiho (2011),²² B. Stefaniwové (2011, 2020),²³ G. D. Baylisse (2015),²⁴ J. D. Hickse (2015),²⁵ K. Plaxca (2016)²⁶ a J. M. Rogerse (2017).²⁷

⁸ Více v kapitole o Didymově díle.

⁹ E. Staimer, *Die Schrift "De Spiritu sancto" von Didymus dem Blinden von Alexandria: Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur und Dogmengeschichte*, München : Universitiit München, 1960.

¹⁰ A. Gesché, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*, Gembloux : Duculot, 1962.

¹¹ W. A. Bienert, *"Allegoria" und "Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandria*, Berlin-New York, de Gruyter, 1972.

¹² A. Heron, *Studies in the Trinitarian writings of Didymus the Blind: his authorship of the Adversus Eunomium IV-V and the De Trinitate*, Tübingen, 1972. [Disertační práce].

¹³ G. Wijnand Marchal, *Didymus de Blinde en zijn interpretatie van het boek Job*, Sneek: Doevendans, 1977.

¹⁴ J. Tigcheler, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique: étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie*, Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1977.

¹⁵ B.D. Ehrman, *Didymus the Blind and the Text of the Gospels* Atlanta: GA Scholars 1986.

¹⁶ E. Prinzivalli, *Didimo il Cieco e l'interpretazione dei Salmi*, L'Aquila-Roma: Japadre, 1988.

¹⁷ E. Diego Sánchez, *El Comentario al Eclesiastés de Didimo Alejandrino: Exégesis y espiritualidad*, Roma: Teresianum, 1991.

¹⁸ P. Solari, *Human Beillgs, Virtue and the Restoration of God's Image as Preseltd in the Works of Didymus the Blind*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1995. [Disertační práce].

¹⁹ M. Simonetti, „Lettera e allegoria nell'esegesi anticotestamentaria di Didimo“, *Vetera Christianorum* 20 (1983), s. 341-389 a M. Simonetti, „Didymiana“, In *Vetera Christianorum* 21 (1984), s. 129-155.

²⁰ R. A. Layton, *Didymus the Blind and his circle in late-antique Alexandria : virtue and narrative in biblical scholarship*. Urbana : University of Illinois Press, 2004.

²¹ M. Pancerz, *Christi anima apud Didymum Caecum*, Roma: Università Pontificia Salesiana, Facoltà di Lettere cristiane e classiche, 2007. [Disertační práce].

²² H. Agbenuti, *Didyme d'Alexandrie : sens profond des écritures et pneumatologie*. Strasbourg: Université de Strasbourg, 2011.

²³ B. Stefaniw, *Mind, text, and commentary: noetic exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus*, Berlin: Peter Lang, 2011 a B. Stefaniw, *Christian reading : language, ethics, and the order of things*, Oakland: University of California Press, 2020.

²⁴ G. D. Bayliss, Grant D. *The vision of Didymus the Blind : a fourth-century virtue-origenism*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

²⁵ J. D. Hicks, *Trinity, economy, and scripture: recovering Didymus the Blind*. University Park, PA : Penn State University Press, 2015.

²⁶ K. D. Plaxco, *Didymus the Blind, Origen, and the Trinity*. Milwaukee:, Marquette University, 2016. [Disertační práce].

²⁷ J. M. Rogers, *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo*, Atlanta: SBL Press, 2017

V našem jazykové prostředí nebyla Didymovi věnována taková pozornost. Existuje pouze jediná česká patrologie, která věnuje Didymovi více než jen krátkou zmínku, a je jí Samsourova příručka patrologie (1908),²⁸ která shrnuje jeho život a zmiňuje hlavní dogmatická a exegetická díla. Dále je pak třeba zmínit Pružinského patrologii (2008)²⁹ v jazyce slovenském, ve které autor věnoval dokonce několik stránek našemu autorovi, jeho životu, dílu i theologickému učení. Pružinský se již zmiňuje o dílech nalezených na konci 1. poloviny 20. století a postupu v diskusi nad připsáním jednotlivých děl našemu autorovi a zároveň připojuje částečný seznam další literatury. Tím výčet, až na několik krátkých českých článků na serveru Theofil³⁰ a stránkách časopisu Zora,³¹ končí.

²⁸ J. Samsour, *Základy patrologie se zvláštním zřetelem k dějinám dogmat: příručka pro ústavy theologické a soukromé studium*. Brno : Papežská knihtiskárna benediktýnů rajhradských, 1908.

²⁹ Š. Pružinský, *Patrológia II. Cirkevná a křesťanská literatúra 2. až 8. storočia*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta Prešovské univerzity v Prešově, 2003.

³⁰ <https://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=1211>; <https://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=2732>

³¹ http://archiv.sons.cz/zora/text/index.php?id_casopis=zora1713&show_clanek=33072&filtr_casopis=zora&filtr_rok=2017

1 Náčrt života a díla

1.1 Didymův život

Předtím, než se dostaneme k samotnému Didymovi a popisu jeho života, představíme město, ve kterém se narodil a vyrůstal. Byla jím Alexandrie, kterou založil roku 331 př. Kr. Alexandr Makedonský, který v ní viděl novou půdu jak pro zasetí helénismu, tak nasátí kultur starších orientálních civilizací. Již roku 320 př. Kr. se stala hlavním městem jeho nástupce v Egyptě Ptolemaia, díky němuž a jeho dynastii se stala kulturním, vědeckým a obchodním centrem helénského světa a nejvýznamnějším městem východního Středomoří, jak si to Alexandr představoval.³² Mnohé kultury, nejenom řecká a židovská, se ve městě setkávaly a tvořily vhodné prostředí pro filosofii a výzkum, mimo jiné ve městě vedle chrámu Searapeium stály důležité instituce Músaion a velká knihovna, které zajišťovali zájemcům možnost studia všemožných řeckých spisů. Ve městě rovněž žila početná komunita helénských židů, kteří využívali řecký překlad Starého zákona zvaný Septuaginta, jenž podle zpráv z Aristeova listu nechal pořádit Ptolemaios II. Filadelphos.³³ Právě v prostředí helénských židů se zrodila i alegorická metoda výkladu Písma, se kterou začal Aristobúlos a jeho významným pokračovatelem byl středoplatonik Filón Alexandrijský.

Pokud jde o zapojení křesťanství do této mozaiky kultur, lze jeho počátky na egyptském území spojit s evangelizací sv. apoštola Marka, který snad již počátkem 40. let 1. století ustavil v Alexandrii biskupský stolec. Křesťanství se v rámci tohoto centra i celého Egypta šířilo především mezi Kopty, ale přijímali ho rovněž i helenizovaní židé a mnozí Řekové. Alexandrijská katechetická škola, kterou podle Jeronýmových zpráv založil již sv. evangelista Marek, byla od 2. poloviny významným centrem křesťanské apologetiky a možná misie, avšak o ní bude řeč později. V severním Egyptě se rovněž silně rozšířila forma křesťanského mnišství, která především právě ve 4. století i díky Athanasiovi a poustevníku Antonínovi dosáhla velkého rozkvětu a poblíž Alexandrie byla lokalizována tři střediska Nitria, Kellia a Skétis. Didymus se tedy narodil na místě a do doby, ve kterých se v rámci křesťanského milieu nabízí různé přístupy ke vzdělání a prožívání víry, někdy harmonické, jindy se střetávající.

O Didymově životě se nám nezachovalo mnoho informací, a i ty jsou spíše strohé. Vše, co o Didymovi víme, se dozvídáme z několika zpráv, které nám zanechali ve svých dílech církevní historikové a spisovatelé, případně z kusých narážek v jeho vlastních spisech. Mezi spisovatele

³² J. Samsour, *Základy patrologie se zvláštním zřetelem k dějinám dogmat : příručka pro ústavy theologické a soukromé studium*. Brno : Papežská knihtiskárna benediktýnů rajhradských, 1908. str. 51.

³³ Aristeův list v českém překladu s komentářem dostupný v Z. Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti. I., mimobiblické židovské spisy : pseudepigrafy*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 19-77.

Didyma vzpomínající patří několik jeho žáků a souputníků, řecky píšící Palladios³⁴ a latinsky píšící Rufinus³⁵ a Jeroným.³⁶ Tito tři se s Didymem osobně setkali během posledních třiceti let jeho života.³⁷ Proto je pro poznání některých aspektů Didymova života důležité podívat se na jejich vzpomínky a hodnocení svého učitele. Mezi dalšími historiky, kteří věnují Didymovi alespoň malou část svých historických prací, jsou Sókratés Scholastikos,³⁸ Sózomenos³⁹ a Theodérétos Kyrrhský.⁴⁰

Didymos, zvaný Slepý nebo Slepec,⁴¹ se podle zachovalých zpráv narodil někdy kolem roku 313⁴² v Egyptě, kde již po dlouhou dobu probíhalo pronásledování nařízené císařem Diokleciánem.⁴³ Ač se tedy o jeho původu a rodinném zázemí můžeme jen dohadovat, s poukazem na jeho vzdělanost se dá předpokládat, že se narodil křesťanským rodičům a již od mala se pohyboval ve vysoce kultivované vrstvě.⁴⁴ Žádné informace ohledně Didymova dětství a mládí nejsou známy, až na jednu zásadní, která ho na zbytek života ovlivnila, a to byla ztráta zraku v raném dětství, ještě před započatím studií.⁴⁵

³⁴ Palladios z Galatie (363/4-420-30) uadí své vzpomínky na Didyma ve 4. kapitole své *Historia Lausiaca*.

³⁵ Rufinus z Aquilee (340-410) zmiňuje poznatky z Didymova života v 7. kapitole II. knihy *Církevních dějin* (Rufin, *Hist. Eccl.*).

³⁶ Sv. Jeroným (347-420) věnoval Didymovi a jeho dílu 109. kapitolu svého spisu *O význačných mužích* (Jeroným, *De viris illustr.*).

³⁷ BENNET, Byard John, *The Origin of Evil: Didymus the Blind's Contra Manichaeos and Its Debt to Origen's Theology and Exegesis*, Toronto, 1997. str. 22

³⁸ Sokrates (380-439) věnoval Didymovi 25. kapitolu IV. knihy *Církevních dějin* (Sokrates, *Hist. Eccl.*)

³⁹ Sozomenos (400-450) Didyma zmiňuje v 15. kapitole III. knihy *Církevních dějin* (Sozomenos, *Hist. Eccl.*)

⁴⁰ Theodoret Kyrrský (393-457) Didyma zmiňuje ve 26. kapitole IV. knihy *svých Církevních dějin* (Theodoret, *Hist. Eccl.*)

⁴¹ Někdy rovněž Didymos Alexandrijský (Didymos z Alexandrie).

⁴² Datum Didymova narození je vypočítáno podle zmínky v Palladiově *Historia Lausiaca* (Pall. *Hist. Laus. IV*), kde se zmiňuje o tom, že svého učitele navštívil čtyřikrát během deseti let, a že zemřel ve věku 85 let. Pokud dorazil Palladios do Alexandrie v roce 388, pak datum úmrtí vychází na rok 398 a narození tedy 313. Částečně to odporuje Jeronýmově informaci v *De Viris Illustribus* (Jer. *De Vir.* 109), ten se domnívá, že v době sepisování díla (392-393) bylo Didymovi 83 let, což by posunovalo datum narození na rok 309, avšak v některých dochovaných rukopisech se uváděný Didymův věk různí. (W.J. GAUCHE. *Didymus the Blind an educator of 4th century*, str. 12; B. J. Bennet, *The Origin of Evil*. str. 14).

⁴³ O Diokleciánově pronásledování se také zmiňuje v *In Zach.*, při komentáři verše 8,6.

⁴⁴ Didym l' Aveugle, *Sur Zacharie*, (Introduction, texte critique, traduction et notes de Louis Doutreleau), Sources chrétiennes 83, Paris : Édition du Cerf, 1962. str. 14

⁴⁵ Zprávy o tom, v jakém věku k tomu přesně došlo, se rovněž liší: „*Když byl dítě, ztratil zrak ještě předtím, než uměl první písmena abecedy...*“ (Ruf. *Hist. Eccl.* XI, 7); „...*ztratil zrak, když mu bylo pět a neuměl ještě ani základy psát.*“ (Jer. *Chonicon* k r. 372); „...*oslepl, když byl ještě velmi mladý, a tudíž neznal ani základy vzdělání...*“ (Jer. *De Viris*, 109); „...*již od dětství byl zbaven zraku...*“ (Theod. *Hist. Eccl.* III, 26); „*Když byl ještě velmi mladý a naučil se základům psaní, stihla jej těžká oční choroba a zcela oslepl.*“ (Socr. *Hist. Eccl.* IV, 25); „...*oslepl během prvních krůčků na cestě ke vzdělání*“ (Soz. *Hist. Eccl.* III, 15).

Je velice těžké říci, jakým způsobem přesně získal vzdělání a dosáhl takové učenosti. Každopádně se s touto tělesnou vadou vyrovnal velmi dobře a úctu a proslulost získal i přes svůj celoživotní handicap, a to díky velkému úsilí, které do svého studia vkládal. S největší pravděpodobností poslouchal přednášky učitelů a nechal si předčítat,⁴⁶ a poté, co šli již všichni spát, si vše důkladně opakoval a ukládal do paměti. Neustále se snažil procvičovat svou paměť zároveň tím, že zapojoval své poznatky a myšlenky do každodenních duchovních meditací a prosil Boha, aby mu namísto pohledu očí udělil vnitřní osvětlení srdce.⁴⁷ Ve studiu vynikal a během několika let se naučil humanitním i přírodním vědám. Podle dochovaných zpráv již jmenovaných spisovatelů se naučil dialektice, gramatice a rétorice, aritmetice a geometrii, astronomii a músice.⁴⁸

Jeho encyklopedické znalosti byly až zázračné, a rovněž později i svým žákům doporučuje ukládat si filosofické a theologické argumenty do paměti. Je pravděpodobné, že se díky svému zápalu pro duchovní rozvoj již před ztrátou zraku mnohému naučil, a díky své paměti a velké pozornosti, mohl později čerpat při své učitelské a theologické praxi.

Při studiu Písma, které bylo nejdůležitějším zdrojem poznání, používal řeckých textů, a protože na rozdíl od svého velkého učitele Órigena pravděpodobně neuměl hebrejsky, držel se v případě Starého zákona především Septuaginty, avšak v případech, kdy se mu septuagintní překlad nezdál být dostačující či jasný, bral si k ruce i jiné řecké překlady Starého zákona.^{49 50} Lze rovněž předpokládat, že znal mnohé biblické verše a knihy, ne-li celé Písmo, nazpaměť. V návaznosti na výše uvedené informace ohledně Didymova vzdělání je na tomto místě dobré zmínit, že kromě Písma měl dobrý přehled i o dílech řeckého literárního dědictví, o čemž se dozvídáme z odkazů uváděných v jeho dílech.⁵¹

⁴⁶ Podle Sózomena se však naučil písmena řecké abecedy pomocí tabulek, na kterých byla vyražena písmena, aby si je mohl pomoci dotyky a při souběžném poslechu jejich výslovnosti zapamatovat. (Soz, Hist. Eccl. III, 15).

⁴⁷ Rufin, Hist. Eccl., II, 7.

⁴⁸ Jeroným zmiňuje dialektiku a geometrii; Rufinus dialektiku, geometrii, aritmetiku a astronomii; Sókratés Scholastikos dialektiku, aritmetiku, músiku, gramatiku, rétoriku a filosofii; Sózomenos geometrii, aritmetiku, astronomii, rétoriku, poetiku a názory filosofů; Theodóretos pak geometrii, aritmetiku, astronomii, rétoriku, poesii, Aristotelovy sylogismy a nauku Platónovu (B. J. Bennet, *The Origin of Evil*. str. 14-15). O Didymově vzdělání a znalostech mluví především Bardy (G. Bardy, *Didym l'Aveugle*. Paris : G. Beauchesne & cie, 1910. str 218-228).

⁴⁹ Rovněž je možné uvažovat nad tím, že nahlížel do Órigenovy *Hexaply*.

⁵⁰ Didymus the Blind, *Commentary on Zechariah*. (trsl. and introd. By Robert C. Hill) Washington, D.C.: Catholic University of America Press, c2006, eISBN 9780813212111. str. 7-8, G. Bardy, *Didym l'Aveugle*. s. 178, B. J. Bennet, *The Origin of Evil*. str. 15.

⁵¹ Bardy mezi jinými autory, na které Didymos odkazuje ve svém *De Trinitate*, uvádí Homéra, Pindara, Sofokla a Euripida (G. Bardy, *Didym l'Aveugle*, s. 222-233).

Své znalosti a vyučovací schopnost posiloval velmi zbožným a asketickým životem, nutno podotknout, že velkou část svého díla věnoval nauce o ctnostech. Žil mnišským životem na okraji Alexandrie, u jejích bran, ve své kelle. Za alexandrijskými branami se tehdy scházelo mnoho anachoretů. Někteří žili v naprosté samotě, jiní se scházeli a přijímali hosty.⁵² Didymos byl svou velkou askezí proslaven, a proto ho navštívil i Palladios, který se přijel učit odříkání a kázni. Dokonce ho poctil svou návštěvou sv. poustevník Antonín, nejspíše roku 338, tedy během Athanasiova prvního exilu v době, kdy bylo Didymovi 25 let.⁵³ Při jejich setkání se ho sv. Antonín ptal na ztrátu zraku a život s tímto břemenem. Didymos po chvíli ticha přiznal, že ho to trápí, ale Antonín ho povzbudil a uctil těmito slovy: „*Neznepokojuj se, Didyme, že jsi zbaven tělesného zraku. Ačkoliv ti chybí takové oči, jaké mají mouchy a komáři, raduj se, že máš takové oči, jako andělé, kterými je vidět Boha a kterými je vidět nejjasnější světlo.*“⁵⁴

Co se týče jeho učitelské dráhy, vyvstává před námi též mnoho nejasností. Proto by bylo dobré se na tomto místě chvíli zastavit a představit alexandrijskou katechetickou školu a její možnou podobu v období Didymova života. Samotnou otázkou zůstává, zda se jednalo o školu přímo katechetickou. Pro alexandrijskou školu se používá především označení *didaskaleion* (tedy škola, místo výuky)⁵⁵, která pravděpodobně byla podobná srovnatelným institucím v Alexandrii i jiných velkých městech. Vzdělání (*paideia*), které mohli na takové instituci studenti a studentky získat, byla jakousi vstupenkou do vyšších společenských kruhů tehdejších měst. Nejednalo se jen o samotné vzdělání, škola formovala studenty k tomu, aby se stali dobrými lidmi, k čemuž však bylo zapotřebí nejenom nabytého vzdělání, ale i ctnostného života. Není tedy s podivem, jak moc byla nejenom u Didyma zdůrazňována, jak jeho vzdělanost, tak jeho askeze a ctnostný život.⁵⁶ V Alexandrii existovalo jistě několik škol, nebo lépe řečeno, učitelských kruhů, které byly napojeny i na instituce, ale především na osobu učitele. I tak se dozvídáme o kruhu novoplatónského filosofa Ammonia Saky, na jehož přednášky docházeli i Órigenés a Plótinos. O alexandrijské katechetické škole se dozvídáme ze zpráv církevního

⁵² L. Doutreleau, *Sur Zacharie*. str. 14, G. Bardy, *Didym l'Aveugle*. str. 6-7; Bossom s. 154

⁵³ L. Doutreleau, *Sur Zacharie*. str. 15; podle Palladia Didyma navštívil sv. Antonín nejméně třikrát... (Pall. Hist. Lausi., 4).

⁵⁴ Sokrates, Hist. Eccl., IV, 25 o této epizodě se podobně zmiňují i další spisovatelé (srov. Ruf. Hist. Eccl., II, 7; Jer. Ep. 68, 2; Sozomenos, Hist. Eccl., III, 15). Epizoda se sv. Antonínem však spadá do sféry debat, neboť je zaznamenána jen okruhem Didymových společníků, nikoliv v *Životě sv. Antonína* od Athanasia nebo nějakých dalších spisů z Antonínova a Athanasiova podhoubí.

⁵⁵ Pro označení škol v římské říši se v řečtině používalo různých termínů odvozených z řeckých sloves pro vyučovat: *didaskó* a *paideuó*, setkáváme se tedy kromě termínu *didaskaleion* i s termínem *paideuterion*, druhým termínem byla označována například škola v Edesse. (A. Westergren, „Paideia, Piety, and Power: Emperors and Monks in Socrates' Church History“, s. 55-56).

⁵⁶ A. Westergren, „Paideia, Piety, and Power: Emperors and Monks in Socrates' Church History“, s. 66.

historika Eusebia, o ní začíná mluvit až ve spojitosti s filosofem Pantainem, o kterém tedy lze říci jako o jejím prvním vedoucím, a to přibližně v letech 181-190. Škola v té době sloužila k výuce „posvátných věd“ a obraně křesťanské víry, přestože na ni kromě křesťanů docházeli i pohané. Mezi další významné žáky, učitele a vedoucí této instituce pak patřili i Klément a Órigenés, kteří rovněž zastávali funkci vedoucích mezi lety 190-202 a 203-232⁵⁷ a za jejichž působení došlo k největšímu rozkvětu školy.

Přesuneme-li se však do čtvrtého století, nelze s určitostí říci, jak škola vypadala.⁵⁸ Jaké místo sloužilo k výuce? Byla to učitelova kella, nebo snad jeho aktivity podporoval nějaký vysoce postavený Alexandrijec, který propůjčoval k tomuto účelu prostory svého domu? Tyto otázky zůstávají stále otevřené.⁵⁹ Sice podle zpráv církevních historiků víme, že byl kolem roku 340 po dosažení výborných výsledků dokonce biskupem Athanasiem jmenován učitelem na této škole.⁶⁰ Není však jasné, jakým způsobem byla škola na církevní hierarchii navázaná a tím pádem, jakým způsobem byli učitelé či vedoucí školy jmenováni. Rovněž nevíme, jak byl přijímán během Athanasiových vyhnanství a posléze Athanasiovými následníky, kteří usedli na biskupský stolec po něm.⁶¹ Nelze si ji rovněž představovat jako vzdělávací instituci s jasným rozvrhem a pevnou strukturou výuky zajišťovanou různými učiteli. Lze však s určitou jistotou říci, že zajišťovala, nebo lépe řečeno její učitelé, výuku kurzů z různých oblastí vzdělanosti.⁶²

Didymovo působení v roli alexandrijského učitele představuje badatelka B. Stefaniw, která na základě důkladného studia biblických komentářů⁶³ nalezených v lokalitě Tura popisuje Didymovy postupy a záměry výuky. Tyto spisy nám odhalují, jak pravděpodobně vypadala výuka na Didymových hodinách, za biblickým úryvkem následují otázky studentů z širokého

⁵⁷ Známe ještě jména dalších dvou jejich následovníků Heraklea (232-233) a Dionýsia (233-265), ale dále již nejsou zprávy o vedoucích školy úplně jasné, přestože některá jména známe, a to až do ustavení Didyma. (chronologická tabulka s přehledem jistých, pravděpodobných, možných, nepravděpodobných, chybně uváděných vedoucích Alexandrijské školy se nachází např. v J.W. Gauche, *Didymus the Blind: an educator of the fourth century Alexandria*, s. 125).

⁵⁸ Podrobný výklad Didymovi jako vedoucím alexandrijské katechetické školy a o škole jako takové v době jeho působení nám podává D. Szymańska-Kuta, „Dydym Ślepy – mistrz szkoły alexandryjskiej (przekład źródła)“, *Studia Religio-logica* 43 (2010), s. 77-91. Velmi dobrou práci ohledně Didymových alexandrijského kruhu žáků je R. A. Layton, *Didymus the Blind and his circle in late-antique Alexandria : virtue and narrative in biblical scholarship*, Urbana: University of Illinois Press, 2004.

⁵⁹ L. Doutreleau, Louis. *Sur Zacharie*. str. 16, N. Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York : Oxford University Press, 2004, s. 155.

⁶⁰ Ruf. Hist. Eccl. XI, 7; Soz. Hist. Eccl. III, 15.

⁶¹ Petr II., Timotheos I. a Theofilus I.

⁶² J.W. Gauche, *Didymus the Blind: an educator of the fourth century Alexandria*, s. 36.

⁶³ Dochované texty naznačují, že se nejednalo o systematické výklady biblických knih, ale jednalo se spíše o zápis průběhu školních hodin, které pak takto zapsané mohli sloužit i dalším generacím a zájemcům o vzdělání, jak můžeme očekávat u mnichů z Tury. (B. Stefaniw, "The School of Didymus the Blind in Light of the Tura Find," s. 155-156).

spektra, které je mohli po přečtení úryvku napadnout. Didymus zde pak stojí jako gramatik, nikoliv katecheta, který odpovídá na otázky pohledem různých vědních oborů, nezůstává jen u gramatického, rétorického či etymologického výkladu, ale dotýká se vysvětlením z pole dialektiky, matematiky, logiky a dalších věd, které tehdejšímu polyhistorovi známy. Hodiny na sebe navazovali, a je tedy možné říci, že existovaly cykly výuky, které mohli jednotliví studenti odchodit, a očekávalo se od nich, že byli přítomni na všech hodinách nebo že si případně látku doplní.

Nakolik lze z těchto čtyř děl usuzovat o celém curriculumu nechci na tomto místě polemizovat, avšak Didymus je na jejich základě viděn jako ten, kdo se chopil příležitosti v nevládné době a postavil křesťanská písmena na roveň kánonu klasické řecké literatury. Císař Júlíanos během své krátké vlády (360/1-363) vydal několikera nařízení namířená proti křesťanům v říši, mezi nimi i ta, která měla vést k eliminaci křesťanských učitelů v rámci římských škol a nemožnost zaměňovat ve výuce klasický kánon a nahrazovat ho tím křesťanským.⁶⁴ Didymova představa je tedy taková, že křesťanští studenti a studentky budou pro život v rámci římské společnosti připravováni skrze vztah s křesťanským literárním dědictvím.⁶⁵

Mezi jeho nejznámější žáky, i když takové, kteří již prošli předtím vzděláním a přijížděli za Didymem spíše jako za velkým učitelem a mentorem, případně protějškem se kterým mohou vést erudované a přátelské debaty, patří Evagrius,⁶⁶ Rufinus a Melánie Starší⁶⁷, kteří docházeli na jeho hodiny od roku 371, a dále sv. Jeroným a Paulína,⁶⁸ kteří si během svého třicetidenního pobytu v Alexandrii, během léta 386, chodívali poslechnout jeho přednášky.⁶⁹ Tito dva theologové, Jeroným a Rufinus, nám zanechali o Didymovi několik zpráv. Jeroným od začátku Didyma velmi obdivoval a nazýval ho těmi nejvznošnějšími tituly, jako „oko ženicha v Písni písní“ nebo „vševědoucí“⁷⁰ Vše je způsobeno Didymovým „órigénismem“, který Jeroným

⁶⁴ B. Stefaniw, "The School of Didymus the Blind in Light of the Tura Find," s. 156.

⁶⁵ B. Stefaniw, "The School of Didymus the Blind in Light of the Tura Find," s. 160.

⁶⁶ Evagrius (345-349) nazývá ve svém spise *Gnóstikos* (kap. 48) svého učitele „velkým mistrem gnóse“ (*Gnos.* 48).

⁶⁷ Svatá Melánie Starší (325-410) po smrti svého manžela přijala v Římě křesťanství a vydala se do Egypta poznat tamní asketický život. Žila v Nitrii a navštívila Skétis, podporovala tamní pouštní otce. Když byli někteří otcové po Athanasiově smrti vyhnáni, vydala se do Svaté země, kde ještě s Rufinem založila na Olivetské hoře v Jerusalémě klášter. Podporovala Evagriův zápal pro mnišství i všech ostatních, neochvějně hlásala božství Ducha Svatého, ale již sv. Jeronýmem byla označena za proorigénistku a jím očerňována. (Palladios, *Histor. Lausiaca.*, 46; 54; 55...; Sv. Makrína, Melánie a Olympía, Trnava : Dobrá kniha, 2008, str. 84-85).

⁶⁸ L. Doutreleau, *Sur Zacharie.* str. 16, G. Bardy, *Didym l'Aveugle.* str. 8-9.

⁶⁹ Existuje domněnka von Schuberta, že ho během svého pobytu v Alexandrii často navštěvoval rovněž Řehoř Naziánský (G. Bardy, *Didym l'Aveugle.* str. 9).

⁷⁰ Jeronýmova předmluva k *De Spiritu Sancto.* Ruf. Apol. in Hier. 24.

zásadně odsuzoval, a proto později ve svých dopisech již raději Didyma nezmiňuje, aby nepřipomínal jeho názory a nauky, což by mu mohlo uškodit. Přesto se nám však zachoval Jeronýmův překlad Didymova zásadního díla *O Duchu Svatém* s Jeronýmovou předmluvou. Na rozdíl od Jeronýma Rufinus svého učitele nevynášel vysokými tituly do nebes, přestože ho nazývá „apoštolským mužem“⁷¹, ale ke svému učiteli vzhlížel a zůstal jemu i jeho památce navždy věren, což je ale i v rámci sporu znovu pochopitelné. Víme, že znal Didymovy přednášky, ale nejspíš ho bral jen jako jednoho z mnoha učitelů, u kterého si doplňoval vzdělání. Nejvíce ho zajímal Didymův styl života, tedy *πραῖσις* (a askese), a až v době, kdy překládal Órigenovo *O Počátcích*, bral do ruky Didymovy komentáře k tomuto dílu, díky nimž si vyjasnil mnoho obtížných pasáží a problémů. Není zřejmé, zda četl nějaká další Didymova díla, protože je sám nepřekládal, a zmiňuje se jen o jejich znalosti z poslechu přednášek.⁷² Avšak sám Didymos mu věnoval dílo *O smrti malých dětí*.⁷³

Kromě studia a výuky, výkladu Písma a asketického života spolu s jeho obhajobou a vysvětlením, kterému se věnoval i ve svých dílech, reflektoval Didymos současný vývoj v církvi a snažil se přimět tehdejší heretiky k návratu do církve. Brojil především proti ariánství, apolliarismu, duchoborectví a manicheismu, ale i proti dalším heretikům a gnostikům, proti kterým bylo třeba na obranu pravé víry vystoupit.⁷⁴

Didymos žil velice skromným a zbožným životem, který dával cele do služeb víry. Při svém vyučování byl velice pokorný, považoval se za nehodného, omlouval se za chudobu svého ducha a své žáky prosil o odpuštění za svou neznalost a o jejich modlitby. Sám začíná svá díla, a nejspíše i disputace s heretiky, modlitbou k nerozdílné Trojici a andělům, protože jediné skrze modlitbu a neochvějnou víru lze mluvit o Bohu. Je k tomu zapotřebí dlouhé duchovní přípravy, aby nejdříve Bůh sestoupil shůry na nás a naše slova. Přestože by se mohlo zdát, že mimo vyučování zasvětil svůj život samotě, doporučoval společnou modlitbu v kostelech a radoval se z každé společné poutě. Sám se za intelektuála nepovažoval, a ač ke vzdělání směřoval a oplýval znalostmi ze všech různých oborů, vždy pro něj byla důležitější víra a niterný prožitek než filosofické rozumování a spekulace, jak se o tom ještě několikrát zmíním.⁷⁵ Ve svých 85 letech umírá v Pánu, ve smíru s církví, ve své alexandrijské kelle.⁷⁶

⁷¹ Ruf. Apol. in Hier. 25.

⁷² G. Bardy, *Didym l'Aveugle*. str. 8

⁷³ G. Bardy, *Didym l'Aveugle*. str. 8, Jeroným, *Apologia adversus libri Rufini*, III, 28

⁷⁴ B. J. Bennet, *The Origin of Evil*. str. 28

⁷⁵ G. Bardy, *Didym l'Aveugle*. str. 10-14, HILL, Robert C.. *Commentary on Zechariah*. str. 11-12

⁷⁶ G. Bardy, *Didym l'Aveugle*. str. 15, MICHAÏLOV, Petr Borisovič. Didim Slepec. In: *Pravoslavnaja encyklopedija Tom. XIV* Moskva, 2007, str. 677-686. ISBN 978-5895720240. upravená verze - [cit. 2012-05-24]. Dostupné online: <<http://www.pravenc.ru/text/172002.html>>, QUASTEN, Johanes. *Patrology*. Vol. 3,

Přehled Didymova života a pouti tímto světem by nebyl úplný bez alespoň krátké zmínky o órigenismu a sporech okolo něj a z nich plynoucí dobovou a pozdější recepci Didymova díla i osoby. První spory se rozhořely koncem 4. století v rodící se palestinské mnišské komunitě, když Epifanios ze Salaminy odsoudil některé Órigenovy nauky jako subordinacionismus a přílišně alegorický výklad Písma. Epifanios požádal jeruzalémského biskupa Jana, aby odsoudil Órigena jako heretika, ten ho však odmítl s tím, že nemůže odsoudit někoho, kdo je již po smrti. Část mnichů se přidala na stranu biskupa Jana, jako například Rufinus, zatímco jiní se dali na stranu Epifania a části palestinských mnichů, jako například Jeroným. Vystala domněnka, že Órigenés byl pravověrným, i v rámci dobové teologie, avšak jeho spisy byly upraveny zásahy nepravověrných učení.

Spory byly nedlouho po Didymově smrti přeneseny i do Egypta a spor se týkal především mnichů Evagriova kruhu v Nitrii. Postoj alexandrijského patriarchy se několikrát změnil, a přes počáteční sympatie svolal roku 400 do Alexandrie sněm, který órigenismus odsoudil a vyhnal dotyčnou skupinu mnichů z Egypta. Některých z nich se ujal Jan Zlatoústý, v té době konstantinopolský patriarcha. Vše se vyřešilo synodou u Dubu, po které z hlediska órigénismu v Egyptě nastole smír mezi jeho zastánci a Theofilem.⁷⁷

Druhé kolo sporů nastalo v 6. století a znovu se týkalo především palestinské mnišské komunity, která však již byla velmi rozsáhlá. Spory se nevedly o osobu Órigena jako spíš o jeho nauky a t především ty, které byly nadále rozvíjeny, jako třeba preexistence duší a apokatastasis. Císař Justinián a konstantinopolský patriarcha Ménas na Východě a papež Gelasius na Západě prohlásili Órigena heretikem a autorem, který stojí za zmíněnými naukami, a nařídili zákaz a ničení jeho knih.

Během konstantinopolské synody konané roku 543 bylo čteno 9 anathemat a Justiniánův list, posléze na druhém konstantinopolského sněmu, který se konal roku 553 byly anathematizováni v 15 bodech společně se *Třemi kapitolami* namířenými proti antiochejské christologii i órigénisté a jejich nauky. Na sněmu však byla čtena pro ukázkou snad jen díla Evagriova, nikoliv přímo Órigenova. Jmenovitě byli uvedeni Órigenés, Didymos a Evagrios, jsou však jmenováni až v I. kánonu Trullského sněmu roku 692, předtím na Západě roku 649 v 18. kánonu Lateránského koncilu.⁷⁸

The Golden Age of Greek patristic literature : from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Allen (Texas) : Christian Classics, 1995, 605 str.. ISBN 0-87061-086-4 (Vol. 3). str. 86, L. Doutreleau. *Sur Zacharie*. str. 16

⁷⁷ Více k tématu órigenismu konce 4. století a rozbrojů s ním spjatých v (E. A. Clark, *The origenist controversy: the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton: Princeton University Press).

⁷⁸ R. C. Hill. *Commentary on Zechariah*. str. 22; The Canons of the Council in Trullo; Often Called The Quinisext Council. <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.xiv.iii.i.html>>. Výklad společně s překladem

1.2 Didymovo dílo⁷⁹

Didymovo odsouzení na 5. všeobecném sněmu a tradování jeho jména společně s órigenisty mělo jistě za následek ztrátu nebo zničení jeho děl, avšak máme štěstí, že se nám zachovala alespoň některá, a to jak dogmatická, tak exegetická. Někdy je však těžké určit hranici mezi dogmatickým a exegetickým dílem, protože dokázal znalost Písma a výklad jednotlivých veršů mistrně použít jako sloup orthodoxní víry. Většina Didymových děl, která známe před objevem v Tuře, nám zachovává XXXIX. svazek Migneho *Patrologia graeca*.

1.2.1 Dogmatická díla

Didymos sepisoval svá díla často pravděpodobně na žádost svých žáků a přátel, ale týkají se jak velmi obecných témat, tak i osobního zájmu jednotlivých žadatelů. Pokud jde o jejich náplň, většinou se jedná o polemická díla s různými heretickými skupinami, ale výklad různých etických či věroučných otázek, které nejsou vyloženě namířeny proti nepravé nauce. Z těch, u kterých je obecně přijímáno Didymovo autorství, jmenujme dochované spisy *O Duchu Svatém* a *Proti manichejcům*, z nedochovaných pak *O dogmatech*, *O sektách*, dvě knihy *Proti ariánům*, *O smrti malých dětí* a *Výklad obtížných míst Órigeonva spisu O počátcích*, přičemž poslední dvě díla byla psána pro Rufina. Z těch, u kterých se o Didymově autorství pochybuje, pak jmenujme alespoň dvě, u nichž se dá minimálně předpokládat, že byly napsány jedním autorem znalým Didymova učení, především pak spisu *O Duchu Svatém*, jsou jimi tři knihy *O Trojici* a IV. a V. kniha *Proti Eunomiovi* (Pseudo-Basilovy). Jak jsme i ze samotných názvů mohli vidět, Didymos pokrýval poměrně široké pole dogmatické theologie, vystupoval proti heretikům své doby a stavě se na obranu učení svého velkého učitele Órigena. Další díla, která jsou porůznu zmíněna a připisána Didymovi, již zmiňovat nebudeme, avšak seznam je podstatně delší.

1.2.2 Exegetická díla

Didymos podle Palladia studoval a rozebíral Starý i Nový Zákon slovo od slova a při svém výkladu kladl důraz na orthodoxní doktrínu.⁸⁰ Takové zprávy nám nezachovává jen on,⁸¹ je tedy

Justiniánova dopisu a anathemat obou sněmů např. v (R. Price, *The Acts of the Council of Constantinople of 553 with related texts on the Three Chapters Controversy*, Liverpool, Liverpool university Press, 2009, s. 270-286).

⁷⁹ Zevrubně o Didymových dílech referuje společně s přehledem edic a překladů autor ve své bakalářské práci *Didymus Slepý, Theolog 4. století, Nástin života a díla*, Praha, 2012. Jsou v ní však uvedeny některé zastaralé informace.

⁸⁰ Palladios, *Histor. Lausiac.*, 4 (podle českého překladu str. 11). Je zajímavé, že Palladios uvádí: ...*vykládal v doslovném významu Starý i Nový zákon.*, protože ač je toto samotné pravda, je znám především svým alegorickým výkladem Písma.

⁸¹ ...*sepsal mnoho obdivuhodných knih: Komentáře ke všem Žalmům, Komentáře k Evangeliiím Matouše a Jana, ...osmnáct dílů Komentářů k Izajášovi, tři knihy komentářů k Ozeášovi, které mi věnoval, a pět knih na*

zřejmé, že znal velmi dobře všechny knihy Písma, mezi nimiž se skrývaly i knihy dnes nekanonické.⁸² Při své práci se drží alegorického výkladu podle příkladu svého velkého mistra Órigena a zároveň dokazuje svoji historicko-filologickou schopnost výkladu, kterou klade na počátek. Výklad biblických knih je pro něj výstupem (ἀναγωγή) do duchovních sfér, proto nejdříve podává historický výklad a přechází k alegorickému, u kterého někdy předkládá více možností výkladu, a je na čtenáři, aby dospěl k závěru.⁸³ U některých komentářů je problém s určením autorství a byla Didymovi připsána díky písmenu Δ na začátku spisů, což však může ukazovat i na Diodora nebo Dionýsia.⁸⁴

Exegetická díla pak můžeme rozdělit na ta, která byla uchována v *catenae*, a ta která se našla v Tuře. Na začátku srpna roku 1941 našla skupina egyptských dělníků v Tuře, která se nalézá asi 10 km od Káhiry, ve skalních průvrách určených pro budoucí skladování zbraní několik papyrových kodexů psaných řecky. Většina papyrů byla dělníky rozprodána a později především Egyptským muzeem v Káhiře vykupována zpět. Díla uchovaná na papyrech byla velice důležitá pro další studium alexandrijské teologie, protože byla připsána především Órigenovi a Didymovi. Didymových děl se týkají kodexy III-VII.⁸⁵ Kodexy se našly poblíž bývalého kláštera sv. Arsenia a je pravděpodobné, že je tam mniši používali jako výukový materiál, jednalo se přeci jen o záznamy z Didymových hodin, jak již bylo řečeno výše. Zmíníme zde pouze ta delší pojednání, která byla nalezena v Tuře, jsou jimi komentář na knihy Genesis, Žalmy, Zachariáš, Kazatel, Jób.

Zacharijáše, napsané na mou prosbu, kromě nich komentáře k Jobovi a mnoho dalších knih... (Jeroným, *De viris illust.* 109)

⁸² Hojně využíval tzv. starozákonních deuterokanonických knih Báruch, Moudrost Šalamounova, Sírach, příběh Zuzany a písně tří mládenců v peci, dále starozákonních apokryfů- Manasesova motlitba, I. a II. (IV.) Ezdráš, a zmiňuje Pastýře Hermova, jako kanonickou knihu Nového zákona (BARDY, Gustave. *Didym l'Aveugle.* str. 184).

⁸³ HILL, Robert C.. *Commentary on Zechariah.* str. 19-20.

⁸⁴ BARDY, Gustave. *Didym l'Aveugle.* str. 43 – 44.

⁸⁵ L. Doutreleau. *Sur Zacharie.* str. 21-22; <https://brentnongbri.com/2017/12/22/the-tura-papyri/>

2 Kontexty Didymovy pneumatologie

2.1 Formativní období trojičního dogmatu ve 4. století⁸⁶

Víra v Otce, Syna a Ducha Svatého provází církve již od raných dob a je založena v textech Nového zákona, kde ji můžeme najít takto vyjádřenou v křestní formuli, když Ježíš vysílá své učedníky ke všem národům a vyzývá je, aby mu získávali učedníky, učili je evangelium, a křtili je ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého (Mt 28, 19-20). Je uvedena právě tato Trojice, a proto na ní věřící stavěli svou víru v její tajemství a později dále rozvíjeli theologické vyjádření této víry, které by alespoň částečně odráželo boží realitu. Všechny tři osoby jsou popisovány v dějinách spásy, jak nám je podává Písmo Svaté Starého a Nového zákona, tudíž jak první generace křesťanů, tak další mohli zakládat své poznání nejen na osobní duchovní zkušenosti a nazírání živoucího Boha, ale i na záznamech v posvátném textu. Což mělo pozitivní i negativní důsledky, protože na Písmu a jeho výkladu se zakládalo i zakládá nejenom to správné učení, ale i to chybné, jak nám je ukazují dějiny dogmatu a církve. Po Písmu Svatém je vyjadřována víra v Otce, Syna i Ducha v dalších křesťanských spisech, setkáváme se s ní u apoštolských otců, apologetů a dalších církevních spisovatelů. Přestože nejenom v otázce božství Syna, ale především Ducha obsahují i texty přijímané církví mnohá úskalí při jejich výkladu. Setkáváme se mimo jiné právě v otázce charakteristiky Ducha Svatého s představou, že je jedním z andělů, nejvyšším z nich.

Církve se setkávala se dvěma hlavními proudy kritiky jejího učení, a to ze strany židů, kteří vyčítali opuštění víry v jednoho Boha, naopak pohané se ptali, jak je možné věřit v jednoho Boha a zároveň v tři. Právě v reakci na různé odsudky víry v Trojici se vytvořili dva proudy představy o Bohu, které museli být odsouzeny, aby byla zachována víra v boží Trojici. Prvním z nich je představa, že Bůh je vnitřně pouze jeden a Otec, Syn a Duch označují pouze tři různé způsoby, jak se lidem zjevil. Jména představují jen masky a role, kterými se jediná boží osoba odhaluje v dějinách. Znamenalo by to faktické popření imanentní Trojice. Tato představa se nazývá modalismus (modalistický monarchianismus)⁸⁷ a byla velmi silná především koncem 2. a po velkou část 3. století. Druhým z nich je pak uznání tří osob, případně dvou, která mají svou existenci, avšak pravé božství je přiznáno pouze Bohu Otci. Syn a Duch jsou pak v různé formě stvoření Otce, která tak nemají plné božství a existují v hierarchii Otec – Syn – Duch Svatý, a aby byla udržena jednota boží a nemohlo dojít k mýlce, že existují dva nebo tři bohové, bylo

⁸⁶ Podkapitola se zakládá především na publikacích C.V. Pospíšil, *Dar Otci Syna: základy systematické pneumatologie*, Olomouc: Maticе Cyrilometodějská, 1999, s. 69-78 a C.V. Pospíšil, *jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, 2010, s. 271-319.

⁸⁷ Monarchianismus se dělí na dva proudy, ten popisovaný modalistický, a pak tzv. dynamický monarchianismus, rovněž také adopcionismus, který spadá spíše do otázek christologických, avšak samozřejmě má svůj dopad i na trojiční nauku.

nutné prohlásit Syna a Ducha za stvoření, ač třeba nejvyšší mezi nimi. Tento postoj zastával i Arius (256-336), který v církvi rozpoutal veliké debaty ohledně tohoto učení. Kvůli těmto debatám byl svolán 1. všeobecný sněm do Nikáje, aby vyřešili tuto krizi v církvi a říši a aby definovali víru církve.

Sněm se sešel roku 325 v Nikáji pod patronací císaře Konstantina Velikého a dorazilo na něj 318 biskupů. Výsledkem sněmu bylo jasné odsouzení Ariova učení a přijetí vyznání víry,⁸⁸ které ustanovilo božství Syna mimo jiné za použití termínu „soudpodstatný s Otcem“ (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ)⁸⁹, ve významu stejné podstaty s Otcem, zrozeného z podstaty Otce (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς). Termín ὁμοούσιος hrál v tomto orthodoxním významu velkou roli po celé 4. století v bojích proti různým heretikům a je stálým vyjádřením církevního učení. Mezi hlavní obránce tohoto termínu patřil po celé své působení Athanasios, který ho následně aplikuje i na Ducha Svatého, jak bude ukázáno v dalším oddílu. Ohledně charakteristiky Ducha na rozdíl od té Synovy je nikájské vyznání střídmejší, mluví pouze o víře v Ducha Svatého.

Orthodoxní vyjádření o soudpodstatnosti a tedy použití termínu podstat οὐσία však nemělo za následek potření ariánské hereze, ale přivedla ho do dalšího kola sporů. Postupem času vykrytalizovaly čtyři hlavní skupiny zastánců a odpůrců, na jedné straně homoúsiáni zastávající učení o stejné podstatě v Bohu Trojici, na druhé straně heteroúsiáni⁹⁰ (anomoíani), kteří zásadně rozlišovali mezi boží podstatu, která náleží jen Otcovi, a stvořenými podstatami, mezi těmito dvěma póly pak stáli homoiúsiáni,⁹¹ kteří tvrdili, že Syn nebyl stejné podstaty s Otcem, ale jen podobné, a homoiáni, kteří tvrdili, že Syn (a Duch) je podobný Otcovi, ale vynechávali zmínku o podstatě.

Ve 2. polovině 4. století se pak přenáší váha i k popírání božství Ducha Svatého, které do té doby nebylo tak silné, do té doby byl důraz především na polemikách ohledně božství Syna. Pro naše zkoumání jsou důležité především dvě pozice: silně ariánská heteroúsiánská pozice Eunomiova a semariánská pozice Makedonia. Makedonios byl konstantinopolský biskup (342-360), který uznával nikájské vyjádření ohledně soudpodstatnosti Syna s Otcem, avšak

⁸⁸ Věříme v jednoho Boha, Otce vševládce, Stvořitele všeho viditelného i neviditelného. A v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, zrozeného z Otce, to jest z podstaty Otce, Boha z Boha, Světlo ze Světla, pravého Boha z pravého Boha, zrozeného, ne stvořeného, jedné podstaty s Otcem, skrze něhož vše vzniklo - to, co je na nebi, i to, co je na zemi -, který pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil a vtělil se, stal se člověkem, trpěl a třetího dne vstal (z mrtvých), vystoupil na nebesa a přijde soudit živé i mrtvé. A v Ducha Svatého. Ty však, kteří říkají: „Byl (čas), kdy nebyl“ a „před svým zrozením nebyl“ a že vznikl z nebytí anebo z jiné hypostaze nebo podstaty, kteří tvrdí, že Boží Syn podléhá změně nebo proměně, ty všeobecná a apoštolská církev anatematizuje.

⁸⁹ Složené slovo z ὁμός „stejný“ a οὐσία „podstata“.

⁹⁰ Složené slovo z ἕτερος „jiný“ a οὐσία „podstata“.

⁹¹ Složené slovo z ὅμοιος „podobný“ a οὐσία „podstata“.

odmítal božství Ducha Svatého. Skupina zastávající toto učení byla nazývána pneumatomachové,⁹² neboť bojovali proti uznání Ducha Svatého jako Boha, a kolem Alexandrie, jak se dozvídáme od Athanasia z *Listů Serapionovi*, se jim říkalo tropikové,⁹³ snad kvůli způsobu interpretace Písma.⁹⁴ Hlavními zastánci toho učení pak byli Marathonios Nikomedijský, Eustathios ze Sebastie a Eulesios z Kyziku.⁹⁵

Druhou skupinou, heteroúsiánskou, která kromě rozdílnosti podstat Syna a Otce zdůrazňovala i popření božství Ducha Svatého, byli eunomiáni, zastánci Eunomiose z Kyziku. Ten studoval v Alexandrii pod vedením ariána Aetia a později se dostal do okruhu Eudoxia, ariánského biskupa, který zastával po Makedoniovi úřad konstantinopolského biskupa (360-370). Poprvé vystoupil se svou *Apologií* v roce 360, na kterou reagoval Basil spisem *Proti Eunomiovi* a snad i Didymos svým spisem *O Duchu Svatém*, svoji druhou apologii, která je dochovaná jen v polemickém spisu *Proti Eunomiovi* Řehoře Nysského.

Hlavními zastánci a obránci orthodoxního učení byli Athanasios a Kappadočané a společně s nimi i Didymos. Na Západě jimi pak byli v 50. letech Hilarius z Poitiers a Marius Victorinus a v 70. a 80. letech Ambrož Milánský a římský biskup Damasus, na jehož popud Jeroným měl sepsat traktát na obranu Ducha Svatého, ze kterého pak vzešel překlad Didymova *O Duchu Svatém*.

Etapu těchto pneumatologických bojů, dá se říci, uzavřel 2. všeobecný sněm, který se sešel pod patronací císaře Theodosia I. v roce 381 v Konstantinopoli za účasti 150 biskupů. Sešel se za účelem odsouzení všech forem ariánství, makedoniánství a apollinarismu. Jeho závěrem bylo kromě jiného nikájsko-konstantinopolské vyznání víry,⁹⁶ které je společně s nikájským stále platné, a je zásadním vyznáním východní orthodoxní církve.

⁹² Složené slovo z πνεῦμα "duch" a μάχη "boj".

⁹³ Ze slova τρόπος „styl“ způsob“.

⁹⁴ M. DelCogliano, *Works on Spirit*, s. 21.

⁹⁵ I. Ortiz de Urbina, *Histoire des conciles oecuméniques. Tome I. Nicée et Constantinople 324 et 381*, s. 152-156.

⁹⁶ Věřím v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země, všeho viditelného i neviditelného. Věřím v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, který se zrodil z Otce přede všemi věky, Boha z Boha, Světlo ze Světla, Pravého Boha z Pravého Boha, zrozeného, ne stvořeného, jedné podstaty s Otcem, skrze něhož všechno je stvořeno. On pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe, skrze Ducha svatého přijal tělo z Marie Panny a stal se člověkem. Byl za nás ukřižován, za dnů Pontia Piláta, byl umčen a pohřben. Třetího dne vstal z mrtvých podle Písma. Vstoupil do nebe, sedí po pravici Otce. A znovu přijde, ve slávě, soudit živé i mrtvé a jeho království bude bez konce. Věřím v Ducha Svatého, Pána, Dárce života, který z Otce (i Syna) vychází, s Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován a mluvil ústy proroků. Věřím v jednu svatou, všeobecnou apoštolskou Církev. Vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů, očekávám vzkříšení mrtvých a život budoucího věku.

Vyznání bylo oproti tomu nikájskému rozšířeno především o části týkající se víry v Ducha Svatého, vyznáváme společně s otci sněmu, že Duch Svatý je „*Pánem, Dárcelem života, který z Otce vychází, s Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován a mluvil ústy proroků.*“ Všechny vyjádřené formulace odkazují na Písmo a nejedná se tedy o nějaké spekulace, ani zavádění nových pojmů do učení církve.

2.2 Alexandrijská tradice a teologické vyjádření víry v Ducha Svatého

Pro Didyma jako alexandrijce byla velmi důležitá linie myšlení, které se drželi nejen takoví theologové jako Klement, Órigenés a Athanasios, ale právě tyto tři v krátkosti představíme. Alexandrijská tradice navazovala v rámci křesťanské theologie na filosofický kvas prostředí, ve kterém se zrodila, a vyjadřovala tak zjevení svým osobitým způsobem a specifickými důrazy. Učení Alexandrijců má pak svůj vliv nejen v prostředí samotné Alexandrie, ale mnohé z něj čerpají a rozvíjejí rovněž Kappadočané.

Klément Alexandrijský pokud mluví o Trojici, nebo tedy spíše o Otcí a Synu, má v mysli následující ontologické schéma. Otec je první a příčina všech dobrých věcí, z jeho vůle je vše tvořeno. Syn je jeho prvním stvořením a umožňuje mu tvořit další stvoření, kterým je Moudrost, až poté následuje Duch. A Moudrost společně s Duchem pak pokračují v tvoření. Klémentova theologie je silně zaměřená na pedagogickou úlohu Slova a nerozvíjí systematicky otázky trojiční, lze tedy spíše jen rekonstruovat z mnohých pasáží v jeho rozsáhlém díle. Duch je v jeho učení především spojen se sedmicí andělů, Klément tak rozpracovává především angelomorfní pneumatologii, ve které je Duch vyšším stvořením, které však díky své blízkosti a duchovní podstatě umožňuje vidění Boha.⁹⁷

Órigenés se stavěl proti modalismu (modalistickému monarchianismu), proto ve svém boji potřeboval zdůraznit rozdílnost jednotlivých osob nejenom v jejich aktivitách, ale v hlavně ve způsobu existence. Z toho důvodu se dá v jeho učení najít v rámci Trojice subordinacionismus ve vztahu Syna a Ducha k Otcí. Staví proti modalismu jiný druh monarchianismu, a to takovou monarchii (*μοναρχία*), ve kterém je Otec jediným počátkem (*μόνος ἀρχή*),⁹⁸ aby nemohlo dojít k mylné představě, žež buď směšuje Otce a Syna, anebo naopak vytváří dva počátky. Zároveň stanovuje jasný řád (*τάξις*), ve kterém je Otec příčinou a zdrojem existence Syna, a ten je příčinou a zdrojem existence Ducha Svatého. Syn v tomto řádu

⁹⁷ Různé aspekty Klémentovy nauky o Duchu Svatém rozpracovává ve své knize B. G. Bucur, který ji zasazuje do angelologické křesťanské tradice (B. G. Bucur, *Angelomorphic pneumatology: Clement of Alexandria and other early Christian witnesses*, Leiden : Brill, 2009).

⁹⁸ P. Milko, *Órigenés učitel*, s. 126.

však není „jiný z jiného“, má vlastní existenci, avšak co má, pochází z Otce, je s ním tedy tímto naplněním spojen, obdobně pak Duch Svatý, který vše co má, pochází od Syna, a je skrze něj takto propojen i s Otcem. Órigenés pak vidí řetězec participace na dvou úrovních: jedna je vnitrotrojční, druhá na úrovni vztahu Boha a stvoření.⁹⁹

V rámci Trojice, jak již bylo nastíněno, má nižší osoba účast na té vyšší, Duch je účasten na Synu a Syn na Otcí, Otec je tím nejvyšším bohem,¹⁰⁰ která nemá účast na nikom vyšším. Otec je sobě-dostačující pramen božství a způsobuje Synovu božskou existenci, Syn je sobě-dostačujícím zdrojem racionality a způsobuje racionální existenci Ducha Svatého, ten je pak sobě-dostačujícím zdrojem svatosti a způsobuje existenci všech svatých existencí, Órigenés vytváří jasnou hierarchii příčin, která vede až ke stvoření.¹⁰¹ O účast na úrovni vztahu Boha a stvoření, pak učí následovně, protože je Otec příčinou a zdrojem všeho bytí, mohou na něm mít účast všechny stvořené bytosti, Syn je příčinou a zdrojem všech racionálních bytostí, takže právě tyto mohou být účastny na Logu, tedy Synu, a protože je Duch Svatý příčinou a zdrojem svatosti, mají na něm účast všechny bytosti, které se obrací ke dobrému a nastupují a cestu Páně. Avšak jindy zas jasně říká, že na Duchu mohou mít účast všechny stvořené bytosti.¹⁰² Nakolik tyto bytosti participují na Duchu, natolik jsou svaté, a skrze tuto účast a míře svatosti mohou v rámci hierarchie stoupat výše.¹⁰³ Avšak svatost získávají je ti, kteří jsou toho hodni, a mohou o ni přijít ve chvíli, kdy se odklání ke špatným věcem a přestávají tak být účastni na Bohu hodni. Zdůraznění Ducha Svatého jako dárce posvěcení je naprosto zásadní i pro další rozvoj alexandrijské tradice.

Ve spisu *O počátcích* věnoval Órigenés přímo Duchu Svatému 3. a 4. kapitulu I. knihy a 7. kapitulu II. knihy. Samozřejmě není úplně na základě tohoto spisu jednoduché s jistotou usuzovat, jaké učení přesně Órigenés zastával a nakolik a jaké části Rufinus při překladu upravoval, avšak určitě to neznamena, že není možné na něm stavět naše poznání, vždyť dodejme, že i v rámci spisu *O počátcích* se na poli některých tvrzení setkáváme s protichůdnými vyjádřeními. Órigenovu nauku o Trojici (Τριάς) a Duchu Svatém však lze najít i v jeho jiných spisech, jmenujme např. pro pneumatologii důležitý komentář k Janovu evangeliu.

⁹⁹ Órigenés jasně rozlišuje duchovní božství oproti materiálnímu (ač v některých případech jen částečně) stvoření (C. V. Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 266).

¹⁰⁰ Otec je uváděn jako ὁ θεός, Syn pak „pouze“ jako θεός, avšak právě to, že je Bohu tak blízko, nejbliže, mu umožňuje být stále bohem bez členu určitého (K. Plaxco, „Participation and Trinity in Origen and Didymus“, *Origeniana Undecima*, s. 770-771).

¹⁰¹ K. Plaxco, *Didymus, Origen and the Trinity*, s. 118, 134. [Řetězec participace vytváří reálnou možnost výstupu stvoření výše k nejvyššímu Bohu].

¹⁰² A. Heron, „The Holy Spiriti i Origen and Didymus“, s. 307-308.

¹⁰³ A. Heron, „The Holy Spiriti i Origen and Didymus“, s. 307.

Pro následné porovnání s Órigenem se ještě v krátkosti podívejme na základní učení Órigena o Trojici a Duchu Svatém. Bůh je duch (I 1.1) a je naprosto jednoduchý (I 1.6). Nemůže přijímat nic z vnějšku, vše co je, je jen ze své podstaty. Otec, Syn a Duch Svatý jsou neměnní (I 3.4), zatímco všechna stvoření jsou proměnná (I 2.4). Otec, Syn a Duch Svatý drží své atributy přirozeně (na základě podstaty), zatímco stvoření získávají dobré kvality jako akcidenty (I 8.3).¹⁰⁴ Duch Svatý je pak rovněž osobou a Bohem, a je spojený skrze svou podstatu se Synem a Otcem.¹⁰⁵ Někdy však Órigenés popisuje Ducha jako třetího v Trojici. Jinde se zas dozvídáme, že by mohl být dokonce stvořený Synem a je pak nejvyšší silou mezi rozumným stvořením a nejvyšším andělem a archandělem archandělů.¹⁰⁶

„...Duch Svatý je roven Otci i Synu vážností a důstojností. V tom však již není jasně vyznačeno, zda je narozený, či nenarozený, či by to měl být i samotný Syn boží, nebo ne; to však má být zkoumáno podle sil ze Svatého Písma a pronikavým pohledem to má být prozkoumáno. Jisté je, že tento Duch Svatý inspiroval všechny svaté, proroky a apoštoly a že nebyl jiný duch v starších a jiný v těch, kteří byli inspirováni po příchodu Krista...“¹⁰⁷

Jak můžeme vidět z úryvku z prologu ke spisu *O počátcích*, Órigenés staví své poznání o Duchu na základě Písma a uvědomuje si i limity, které mohou při tomto studiu nastat. I na základě těchto několika řádků můžeme vyčíst potvrzení svatosti Ducha a jeho posvěcující schopnost napříč věky, tedy před i po vtělení Páně. A jeho postavení po boku Otce a Syna je ve vážnosti a důstojnosti rovnocenné, což platí právě z pohledu církve, která ho takovým způsobem uctívá a jemu slouží.

Athanasiovo učení o Trojici je velmi protknuté polemikou s ariány a semiariány, a proto se velmi zabíral hledáním důkazů z Písma o božství Syna a jaké mají dopady na možnost naší spásy. Syn je v plnosti Bůh a stejně jako Otec věčný. Jsou sice dva, ale díky stejné přirozenosti spojení. Syn má základ svého bytí pouze v Otci.¹⁰⁸ Nauce o Duchu Svatém se dostalo nejlepšího vyjádření v Athanasiových *Listech Serapionovi*, které byly namířeny proti pneumatomachům, nebo tedy tropikům, jak je autor nazývá. Ti sice uznávali Božství Syna, ale o Duchu tvrdili, že je stvořený. Athanasiovo trojiční učení je zaměřené soteriologicky, a proto jak říká, Duch musí

¹⁰⁴ A. Heron, „The Holy Spirit in Origen and Didymus“, s. 306-307.

¹⁰⁵ P. Milko, *Órigenés učitel*, s. 128.

¹⁰⁶ K. Plaxco, *Didymus, Origen and the Trinity*, 135, 143.

¹⁰⁷ Citováno podle překladu P. Milka (P. Milko, *Órigenés učitel*, s. 104).

¹⁰⁸ J. Quasten, *Patrology. Vol. 3, The Golden Age of Greek patristic literature*, s. 68.; (P. Milko, kapitola o Athanasiově teologii oddíl vztah Otce a Syna).

být Bůh, protože pokud by byl stvoření, nemohl by mít člověk skrze něj účast na Bohu. Duch Svatý nezískává svou svatost zvnějšku, ale vychází z jeho přirozenosti, on sám je posvětitel, a skrze účast na Duchu Svatém získává stvoření možnost dosahovat svatosti, a tedy i účast na boží přirozenosti (1Pet 1,4), on sám tedy musí mít boží přirozenost.¹⁰⁹ A zároveň pokud neuznávají božství Ducha, neuznávají tím ani božství Syna a tudíž ani božství Otce. Athanasios však hájil nikájský termín *ὁμοούσιος*¹¹⁰ a v jeho duchu říká, že Duch je stejně jako Syn soupodstatný s Otcem, protože Duch na rozdíl od viditelných i neviditelných stvoření je jeden a ne mnohý, a protože je jeden jako Slovo, kterému náleží, musí náležet tím pádem boží přirozenosti, jenž je jedna, neboť Bůh je jeden. Duch je tedy jedna osoba Trojice, která se naprosto liší od stvoření.¹¹¹ Existuje jedna Svatá Trojice, Bůh v Otci, Synu i Duchu Svatém, která nepřijímá nic zvnějšku a je dokonalá taková, jaká je, nerozdílná v přirozenosti i ve svých aktivitách. Bůh Otec dělá všechno skrze Slovo v Duchu Svatém, čímž je uchovaná jednota Trojice. Athanasios dokládá své tvrzení veršem z listu Efezkým (Ef 4,6) „*Jeden Bůh a Otec všech, který je nade všemi, skrze všechny a je ve všech.*“ Kdy je nade všemi jako Otec, skrze všechny jako Syn a ve všech jako Duch Svatý. A všechny tři osoby existují a mají pravé bytí.

Od Órigena přebírá Athanasios učení o tom, že Duch Svatý vděčí za svou existenci Slovu, ale mluví o ní v trochu jiném světle. V *Listech Serapionovi* zkoumá vztah, spojení, mezi Duchem a Synem. O Duchu mluví jako o Duchu Syna, ale aby nedošlo k mýlce, že není spojen i s Otcem, právě tímto vztahem mu dává možnost být propojen s Otcem. Vede vlastně argumentaci s pneumatomachy, jako ji vedl předtím s ariány v otázce nestvořenosti Syna, pokud totiž někdo popírá nestvořenost Syna, popírá i nestvořenost Ducha. Ve druhém listu nejdříve dodává důkazy božství Syna, a až posléze se věnuje argumentaci na podporu božství Ducha, protože tu druhé je možné dokázat právě díky prvnímu. K Bohu se pak stvořené bytosti dostávají díky Duchu, který je vede k Synu, a ten je následně dovádí k Otci. Athanasios přitom využívá v prvním listu světelnou symboliku, kdy Bůh Otec je světlo, Syn je jeho záře a stvoření může tuto světelnou záři vidět díky tomu, že je osvěcen Duchem. Všude, kde je Syn, je i Duch Svatý, a jeho přítomnost a aktivita je zdůrazněna i při Synově vtělení a pozemské misi Ježíše Krista, neboť byl to právě Duch, který sestoupil na Marii a byl účasten tvorby vtěleného Slova a během Kristovy poutě tímto světem byl jeho Duch vždy s ním.¹¹²

¹⁰⁹ J. Quasten, *Patrology. Vol. 3, The Golden Age of Greek patristic literature : from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon.* Allen (Texas) : Christian Classics, 1995, s. 76.

¹¹⁰ Termín *ὁμοούσιος* však používá ve vztahu k Duchu pouze jedinkrát (P. Milko, kapitola o Athanasiově teologii, oddíl Božství Ducha).

¹¹¹ J. Quasten, *Patrology. Vol. 3, The Golden Age of Greek patristic literature.*, s. 77.

¹¹² M. DeCeglieano, *Works on Spirit*, 25, 82. V anglickém překladu *Ad Serap.* 1.19.3).

3 Didymova pneumatologie ve spisu *O Duchu Svatém*

Didymova pneumatologie ve spisu *O Duchu Svatém*

Spis *O Duchu Svatém*

Za hlavní Didymův přínos orthodoxní teologii lze považovat jeho učení o Duchu Svatém, jehož nestvořenost a božství se stalo předmětem debat právě ve 2. polovině 4. století, do kterého spadá i sepsání Didymových spisů. Proto je důležité procházet jeho dogmatické a exegetické práce, které se nám zachovaly. Spis *O Duchu Svatém* (*De Spiritu Sancto*/Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος) vybíráme k našemu zkoumání hlavně proto, že je z Didymových dogmatických děl jediné dochované, u kterého lze s velikou pravděpodobností připsat autorství přímo jemu, což lze zakládat i na Jeronýmově svědectví z prologu.¹¹³ Například u spisů *O Trojici* nebo IV. a V. knihy *Proti Eunomiovi* totiž stále nelze autorství přímo určit.

Nedochoval se nám řecký originál spisu, ale pouze Jeronýmův překlad, který se datuje kolem roku 387.¹¹⁴ Je otázka, jestli nám latinský překlad uchovává text v takové podobě, abychom mohli rekonstruovat řecký originál a původní obsah. Jeroným se snažil překládat co nejvěrněji řecký originál s použitím co nejpodobnějších a nejvhodnějších latinských forem, na několika místech pro srozumitelnost textu nechává řecké termíny, na jiných místech do textu vstupuje svými poznámkami.¹¹⁵ V prologu rovněž vyzdvihuje své schopnosti správnému porozumění řeckému textu a jeho vhodnému překladu do latiny, v opozici k Ambrožovi, kterého označuje za plagiátora, pak uvádí své rozhodnutí raději přeložit theologicky hodnotné, ač literárně tolik ne, dílo jiného autora.¹¹⁶ Pokud jde o obsah, ten pravděpodobně překladatel rovněž nemění, protože již v době órigenistických sporů v *Apologii proti Rufinovi* o Didymovi tvrdí, že pokud jde o nauku o Trojici, v té je Didymus s jistotou katolický, tedy pravověrný.¹¹⁷

Další otázkou je, a nadále zůstává, kdy byl spis sepsán. Odpověď na takovou otázku nám může pomoci odhalit, z jakých děl svých soupeřníků mohl Didymos čerpat, nebo kdo mohl čerpat z něj, v jaké situaci psal a komu svůj spis adresoval. Dříve bylo sepsání datováno v rozmezí let 370 a 381,¹¹⁸ kdy Ambrož sepsal svůj traktát *O Duchu Svatém* a je zřejmé, že z Didymova spisu čerpal.

¹¹³ Viz Jeronýmův prolog k *De Spiritu Sancto* a *Adv. Ruf.* 16.

¹¹⁴ Jeroným, jak uvádí v prologu, překládal Didymův spis na popud papeže Damasa, který je v prologu zmíněn jako zesnulý, zemřel v roce 384. Zároveň musel být dopřeložen do roku 389, kdy Jeroným přeložil Órigenův výklad k Lukášovu evangeliu. (G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, s. 19-20).

¹¹⁵ Např. Y. Congar však zastává názor, že text Jeroným do textu vkládá navíc své formulace, ač je vhodně zapojuje do kontextu díla (Y. Congar, *I believe in the Holy Spirit*, Vol. III, s. 26).

¹¹⁶ Viz Jeronýmův prolog k *De Spiritu Sancto*.

¹¹⁷ „...*Didymo, qui certe in Trinitate catholicus est...*“ (*Adv. Ruf.* 16).

¹¹⁸ V roce 381 se rovněž v Konstantinopoli sešel II. všeobecný sněm, který je badateli také zmiňován jako *terminus ante quem*.

Zasazovalo by to tak jeho sepsání mezi Athanasiovo sepsání *Listů Serapionovi* (358/9) a Ambrožovo sepsání *Tří knih o Duchu Svatém* (381), přibližně do poloviny 70. let 4. století, kde ho spojují se sepsáním Basilova spisu *O Duchu Svatém* (přibližně 375).¹¹⁹ Avšak několik badatelů přišlo s jinými daty, které sepsání posunovaly dále do minulosti. E. Staimer¹²⁰ uvádí rozmezí let 355-358, W.-D. Hauschild¹²¹ 358-359, A. Heron¹²² 355-362 (později se však přikláněl spíše k datu okolo roku 370)¹²³ a M. DelCogliano¹²⁴ 358-365. Odhady pak stojí na zvažování, zda byl sepsán dříve nebo později nežli jiná díla, jak se mohla vzájemně ovlivňovat, atd. Staimerův a Heronův *terminus post quem* je stanovený tak, aby mohl být sepsán ještě před *Listy Serapionovi* (Heron však netvrdil, že tomu tak muselo být), což Hauschild popíral a proto stanovil možné datum až do období jejich sepsání. M. DelCogliano nepopírá možnost, že by spis mohl být sepsán před *Listy Serapionovi*, protože jejich provázanost je nedůkazná, ale zvažuje spíše možnost, že byly sepsány v podobnou dobu. *Terminus ante quem* je jistý jen ten se sepsáním Ambrožova díla (381), ale Hauschild uvádí rok 359, protože se domnívá, že Didymův spis nereaguje na Eunomia a jeho *Apologii* pronesenou na konstantinopolském sněmu v roce 360. Staimer společně s Heronem se domnívali, že musel být spis sepsán před antiochejským sněmem 362. A právě Heron také dokazuje, že spis na Eunomiovu *Apologii* reaguje. M. DelCogliano se rovněž drží Heronova názoru ohledně polemiky s Eunomiem a protože je zároveň přesvědčen o tom, že spis *O Duchu Svatém* ovlivnil Basilův výklad J 1,3 a Am 4,13 v jeho spisu *Proti Eunomiovi*, datuje sepsání Didymova spisu před Basilovo *Proti Eunomiovi* (364/365).¹²⁵ Datace má svou důležitost nejen z hlediska možných vlivů, ať už přijatých nebo naopak přejatých jinými, ale i z hlediska důležitosti práce v dějinách vývoje formulace orthodoxního učení. A podle teorií ranějšího sepsání spisu by se o *O Duchu Svatém* dalo mluvit nejen jako o jednom z prvních spisů plně věnovaných teologii Ducha Svatého, ale snad i o tom vůbec nejstarším.

Poslední otázkou je, komu je spis určen a proti komu je namířen. Didymos sepsal tento spis, protože považoval za nutné v daném období vystoupit na obranu Ducha Svatého, neboť se objevily hlasy, které popírali jeho božství a řadili ho mezi stvoření. Na žádném místě v textu nejsou tito protivníci jmenováni, avšak u některých lze podle Didymem zvolené obranné pozice rozeznat, o čí hlasy se jedná. Spis však není adresovaný přímo těmto oponentům, jak se z textu dozvídáme, byl

¹¹⁹ L. Doutreleau, *Traité de l'Esprit-Saint*, s. 41; G. Bardy, *Didym l'Aveugle*, Paris: G. Beauchesne & cie, 1910, s. 20-21.

¹²⁰ E. Staimer, *Die Schrift "De Spiritu sancto" von Didymus dem Blinden von Alexandrien: Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur und Dogmengeschichte*, München: Universitiit München, 1960.

¹²¹ W.-D. Hauschild, *Die Pneumatomen: eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*. Disertační práce, Universität Hamburg, 1967.

¹²² A. Heron, *Studies in the Trinitarian writings of Didymus the Blind: his authorship of the Adversus Eunomium IV-V and the De Trinitate*. Disertační práce, Tübingen, 1972.

¹²³ A. Heron, „The Holy Spirit in Origen and Didymus“, s. 300.

¹²⁴ M. DelCogliano, *Works on Spirit*, Yonkers: St. Vladimir's Seminary press, 2011.

¹²⁵ M. DelCogliano, *Works on Spirit*, s. 37-42.

sepsán pravděpodobně na popud (někoho z) Didymových žáků, ke kterým v něm jejich učitel promlouvá. Autor rovněž odkazuje na svá dvě předešlá díla *O sektách*¹²⁶ a *O dogmatech*¹²⁷, která očekává, že čtenáři – jeho žáci? – znají,¹²⁸ a zároveň by bylo podivné, kdyby ve spise adresovanému některému z oponentů citoval svá jiná díla a očekával jejich znalost. Celý spis je postaven na výkladu hojných pasáží Písma, aniž by byla použita citace ze spisu jiného církevního spisovatele nebo na něj bylo odkázáno.¹²⁹

Spis je možné rozdělit do několika oddílů podle témat, jež probírá. Kromě úvodu se skládá ze čtyř částí: první (§10-73) probírá přirozenost Trojice, druhá (§74-131) aktivitu Trojice, třetí (§132-230) výklad důležitých pneumatologických pasáží Písma, čtvrtá (§231-271) pak pojednává různá témata, která se mohou v debatách o Duchu Svatém objevit a vždy navazují na již vyložené učení.¹³⁰ Ale provést jasné dělení textu není jednoduché pro jeho jistou neuspořádanost. Jeronýmovo hodnocení pak poukazuje na to, že Didymos není zrovna brilantním spisovatelem, ale nakolik je možná stylová kvalita textu diskutabilní, obsahu spisu to vůbec neškodí.¹³¹

Nestvořená Boží podstata a přirozenost

Jedno z hlavních témat spisu *O Duchu Svatém*, které v Didymově pneumatologii hraje zásadní roli, je vymezení charakteristik a přirozenosti Ducha Svatého, které ho spojují s Otcem a Synem a naprosto ho oddělují od stvoření. První větší téma, kterému se věnuje je vymezení stvořených a nestvořených bytostí ve vztahu k Duchu a tedy i nestvořenému božství.

Boží podstata je neohraničená (*imcircumscribantur*)¹³² na rozdíl od podstaty stvořených bytostí, která je ohraničená. Stvoření jsou dvojího druhu: netělesná (neviditelná) jako andělé,

¹²⁶ *De Spir.* S. 19, 93.

¹²⁷ *De Spir.* S. 145.

¹²⁸ Tato dvě pojednání byla možná svou intencí sepsání a rozsahem podobná rovněž dalšímu nedochovanému pojednání *O smrti malých dětí*, které psal přímo pro Rufina, jenž ho o to požádal. Nevíme, jakého byla tato pojednání rozsahu, ani co přesně obsahovala, ale na základě intence sepsání je možné se domnívat, že byla podobného rozsahu a stylu jako *O Duchu Svatém*.

¹²⁹ *De Spir.* S. 1-2; L. Doutrelau, *Traité du Saint-Esprit*, s. 41-43; M. DelCogliano, *Works on Spirit*, s. 43-44.

¹³⁰ V Migneho *PL* a *PG* je spis rozdělen do 63(64?) paragrafů. L. Doutrelau svou kritickou edici (SC 386) rozdělil do 277 paragrafů. L. Doutrelau rozděluje spis do tří oddílů, přičemž v první spojuje rozbor přirozenosti a aktivity, M. DelCogliano v anglickém překladu pak dělí na pět částí, neboť vyděluje kapitoly o vycházení Ducha Svatého. (L. Doutrelau, *Traité du Saint-Esprit*, s. 43-54; M. DelCogliano. *Works on Spirit*, s. 44-45).

¹³¹ Viz Jeronýmův prolog k *De Spiritu Sancto*.

¹³² Pojem *circumscribantur* je překladem řeckého ἀπερίγραπτον, který v sobě obsahuje jak význam „neohraničená“, tak význam „nepopsatelná“. Z theologů blízkých Didymovi ho používají Kappadočané, např. Řehoř Naziánský ve svém 101. listě píše o Kristu, že je „...vášnivý v těle, bezvášnivý v božství, popsateľný/ohraničený v těle, nepopsateľný/neohraničený v duchu...“ („...παθετὸν σαρκὶ, ἀπαθὴ θεότητι, περιγραπτὸν σὸματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι...“). Lampe ve svém slovníku uvádí pojem ἀπερίγραπτος ve spojení s popisem Boha, a ve výskytu uvádí Klementa Alexandrijského, Athanasia, oba Řehoře Naziánského a Nysského, a posléze několik dalších (G. W. H. Lampe, *A patristic Greek lexicon*, s. 183). L. Kafíková

mocnosti a další bytosti vyšších řádů a tělesná (viditelná). Ohraničenost jejich přirozeností je různá: netělesné bytosti jsou ohraničeny charakteristikami své podstaty (*proprietas substantiae*) a netělesné bytosti jsou ohraničeny místem a mezemi. Pokud by byl Duch Svatý stvořený, pak by jeho přirozenost byla rovněž ohraničená, avšak my víme, že dlí v mnohých.¹³³ Jak Didymos zmiňuje, když Ježíš vyslal ke všem národům (Mt 28,20) apoštoly kázat své učení, dechl jim do tváře a naplnil je tak Duchem Svatým (J 20,22). Apoštolové se pak vydali k různým národům do všemožných koutů světa, hlásat Ježíšovo učení, a přestože byli takto rozdělení a dalece od sebe vzdálení, Duch Svatý v nich stále dlel a byl s nimi, což jasně poukazuje na jeho neohraničenou podstatu, která ho odlišuje nejen od lidí, ale i od andělů, kteří rovněž nemohou být v jeden okamžik na více místech.¹³⁴ Didymos se snaží ukázat, že přestože podstata tělesných a netělesných bytostí je rozdílná, není to tak propastný rozdíl jako ten mezi podstatou stvořenou a nestvořenou, poukazuje tedy na způsob bytí Boha oproti stvořeným bytostem.

A jde ještě dále, nesnaží se jen ukázat rozdíly, aby mohl Ducha Svatého zařadit mimo stvoření, ale rovněž se snaží o zařazení Ducha Svatého vedle Otce a Syna, proto hledá i společné charakteristiky.

O Boží podstatě se rovněž dozvídáme, že je jednoduchá a nesložená (*simplex et composita*), „osamocená a nepochopitelná podstata, která není složená ani z orgánů, ani z částí“.¹³⁵ Tudíž si nelze Boha představovat jako stvoření, přestože tak o něm někdy Písmo mluví.

Bůh je samotnou svou podstatou dobro, svatost, moudrost, a je jimi definován. Není v něm místo pro jakýkoliv přívlastek, který by byl vzat z nějaké jiné bytosti.¹³⁶ Vše vychází z něho samého, z jeho nitra, on je jejich jediný pramen.

„Ale Bůh, protože je dobro, je pramen a počátek (fons et principium) všeho dobra. Tudíž dělá dobrými ty, kterým ho předává. On není učiněn dobrým někým jiným, ale ze [své] podstaty, je možné mít na něm účast (capabilis), ale nemůže mít účast [na jiném] (capax). Rovněž jeho Jednorozený Syn je moudrost (1Kor 1,24) a posvěcení, nestává se moudrým, ale činí moudré, není

v předmluvě k pojednání Řehoře Nysského *Proč neříkáme, že jsou tři bohové* uvádí Řehořovo tvrzení, že božskou podstatu nelze plně vymezit jinak, nežli „v každém ohledu nekonečnou“ a tuto „neohraničenost“ popisuje pojmem ἀόριστος (Řehoř z Nyssy, *Proč neříkáme, že jsou tři bohové*, s. 35)., jenž tedy nese jeden z významů pojmu *circumscribantur*. Zajímavé by bylo zjistit nakolik tímto pojmem mohl Didymos ovlivnit právě Kappadočany.

¹³³ *De Spir.* S. 21.

¹³⁴ *De Spir.* S. 22-23.

¹³⁵ „...sed solitaria incomprehensibilisque substantia nulis membris partibusque componitur.“ (*De Spir.* S. 156).

¹³⁶ A. Heron. „The Holy Spirit in Origen and Didymus“, s. 301.

posvěcen, ale posvěcuje. Protože na něm je rovněž možné mít účast, ale on nemůže mít účast [na jiném].“¹³⁷

Takto tedy popisuje Otce a Syna, jsou tím, co mají v sobě, co jsou ze své podstaty. Není pro ně možné přijímat jakékoliv charakteristiky z vnějšku, dokonce pokud považujeme Boha za moudrého, je to jen vyjádření reality našimi pojmy, ale spíše bychom měli používat právě pojmu moudrost. Člověk, nebo dokonce anděl, se může stát moudrým tím, že bude mít účast na moudrosti, tedy Bohu. Stvoření nedrží samotné dobro, moudrost a svatost, ze své podstaty, ale musí mít na nich účast, aby mohli být dobrými, moudrými a svatými. Nyní se ještě podívejme, jak popisuje Ducha Svatého, aby ho mohl zařadit vedle Otce a Syna.

„Pokud bychom se znovu vrátili k Duchu Svatému, pokud je svatý skrze účast na svatosti někoho jiného, pak bychom ho počítali mezi ostatní stvoření. Ale pokud posvěcuje ty, kteří mají schopnost na něm mít podíl, pak by měl být řazen vedle Otce a Syna...“¹³⁸

Dalším zásadním rozdílem mezi stvořeným a nestvořeným, přičemž všechny uvedené rozdíly jsou spolu propojeny, je již zmíněná charakteristika boží podstaty *capabilis, non capax*. Do češtiny je těžké tyto pojmy jednoduše přeložit, avšak jedná se o schopnost být tím, na kom má někdo jiný účast, „býti participován“, ale neschopnost a nemožnost být tím, kdo má na něčem jiném účast, „schopný participace“. Koncept participace (μῆθεξις), který využíval Órigenés, vychází z platónské filosofie a byl hojně využíván i středoplatónskými a novoplatónskými filosofy.¹³⁹

¹³⁷ „*Deus uero cum bonus sit, fons et principium omnium bonorum est. Facit igitur bonos eos quibus se imperit, bonus ipse non factus ab alio, sed subsistens: ideo capabilis, non capax. Vnigenitus quoque Filius eis, sapientia et sanctificatio, non fit sapiens, sed sapientes facit, et non sanctificatur, sed sanctificat. Vnde et ipse capabilis est, et non capax.*“ (De Spir. S. 17).

¹³⁸ „*De Spiritu Sancto retractemus, ed si quidem ipse quoque participatione alterius sanctimoniae sanctus est, connumeretur ceteris creaturis; sin uero sanctos facit capaces sui, cum Patre ponatur et Filio...*“ (De Spir. S. 19).

¹³⁹ K tématu „metafysiky participace“, jejímu užití některými novoplatónskými filosofy a jejího využití Órigenem a Didymem více v K. Plaxco, „Didymus the Blind and the Metaphysics of Participation“, *Studia Patristica* LXVII (2013), s. 227-237; K. Plaxco, „Participation and Trinity in Origen and Didymus the Blind.“ In: *Origeniana undecima*. Leuven: Peeters, 2016, s. 767-782. Pro další čtení na toto téma a porovnání platónského a aristotelského konceptu participace, a jejich začlenění do křesťanské nauky např. D. S. Birjukov, *Pričasnost' iuniversalii v vostočno-christianskoj myslině: nekotoryje temy i linii*, Sankt-Peterburg: RChGA, 2016.; D. S. Birjukov, „Prirodnaja i individual'naja pričasnost' i ich vzaimootnošenija v učenija Origena“, *Filosofija: žurnal VŠE* 2 (2018), s. 52-70; D. S. Birjukov, „Aristotelevskaja paradigma pričasnosti v vizantijskom bogoslovi: Grigorij Nisskij o čelovečeskoj prirode kak monade i Grigorii Palama o nevozmožnosti pričasnosti k božestvennoj suščnosti“, *Filosofija religii: analitičeskije isledovanija* 4 (2020), s. 36-58.

I sám Jeroným do svého překladu vkládá vysvětlující vsuvku ohledně konceptu *capabilis, non capax*, protože si uvědomuje, že tento bod může být pro čtenáře náročný k pochopení

„[Didymos] nazývá podstatu schopnou být takovou, na které může mít něco jiného účast (*capabilis*), pokud na ní mají účast (*capiatur*) mnozí a ona jim [ze sebe] uděluje možnost být s ní ve společenství. Naopak podstata je schopna mít účast na jiné (*capax*), pokud je naplňována skrze společenství s jinou podstatou a má účast (*capiens*) na jiné podstatě, a není schopna, aby na ní jiná podstata měla účast (*non capiatur*).“¹⁴⁰

Uvedená charakteristika boží podstaty je další z propastných rozdílů mezi stvořením, které může na Bohu participovat, a Bohem, který se vydává a umožňuje svému stvoření, aby na něm bylo účastno. Didymos se ve výkladu vrací k rozlišení mezi Duchem Svatým a anděly, což považuje za velmi důležité právě v boji proti heretikům, ale zároveň ve snaze zasadit učení svého velkého učitele Órigena do rámce ponikájské orthodoxní theologie.

Duch Svatý nedlí jen v jednotlivých lidech, kteří jsou rozdělení, ale dlí rovněž ve všech andělech, mocnostech, trůnech a silách. Stejně jako je rozdílný od lidí, v nichž dlí, je rozdílný i od jakýchkoliv dalších bytostí, v nichž může dlít, tedy i od všech nebeských kůrů. Protože každá posvěcená bytost musí získat svatost z jiné podstaty, která je sama svatostí.¹⁴¹ V písmu se píše, že andělé jsou svatí (Lk 9,26; Sk 10,22), ale jsou svatí jen skrze účast (*participatione*) na Duchu Svatém a dlení (*inhabitatione*) Jednorozeného Syna v nich a společenství (*communicatio*) s Bohem Otcem.¹⁴² Pokud tedy někdo tvrdil, že andělé jsou svatí sami ze sebe a zároveň nejsou soupodstatní (ὁμοούσιοι) se Svatou Trojicí, pak by se najednou objevili v hierarchii stvoření níže, nežli lidé, protože ti by mohli být svatější díky svatosti z Boží Trojice. Ale tak tomu není, protože andělé pomáhají lidem a lidé se snaží jejich výšinám přiblížit.¹⁴³ Duch Svatý je tedy jiné přirozenosti než těch, které posvěcuje, tudíž je nestvořený.

Duch Svatý, ostatně jako celá Trojice, naplňuje stvoření, které díky ní získává dary Ducha. Podobně jako účastí na Spasiteli získává člověk moudrost, tak účastí na Duchu Svatém, získává člověk Boží dary.¹⁴⁴ Boží dary jsou jmenované především v listu Galatským (Gal 5,22) a jsou jimi láska, radost a pokoj, ale rovněž moudrost, prorocký dar vidění a dar uzdravování (1Kor 12, 8-10) atd. Každý, kdo je naplněn Duchem Svatým, je naplněn jeho dary, až by se dalo říct, že jimi přetéká.

¹⁴⁰ „*Capabilem substantiam uocat, quae capiatur a plurimis et eis sui consortium tribuat ; capacem uero eam quae communicatione substantiae alterius impleatur, et capiens aliud, ipsa non capiatur ab alio.*“ (De Spir. S. 55).

¹⁴¹ De Spir. S. 24.

¹⁴² De Spir. S. 25.

¹⁴³ De Spir. S. 27-28.

¹⁴⁴ De Spir. S. 34.

Například Štěpán byl plný Boží moudrosti a vždy dokázal svou řečí – mluvil skrze něj Duch Svátý – přesvědčit své oponenty. Proto Pán říkal svým učedníkům, že ať už budou mluvit v synagoze, před soudem nebo radou, ať nemyslí na to, co budou říkat, protože Duch Svátý jim vloží do úst správná slova, kterým nebude nikdo schopen oponovat.¹⁴⁵ Někteří díky darům žijí radostné a poklidné životy v Boží moudrosti, jiní oplývají silou a darem činit zázraky. Dary Ducha člověku umožňují správné pochopení evangelia, jeho duchovního významu, a rovněž ho uvedou na cestu správné víry v tajemství Trojice.¹⁴⁶

Duch Svátý je Bohem Otcem vyléván (*diffundo/effundo*) na lidi, aby měli dar prorockví a vidění, tento způsob vylévání je vyhrazen pouze Trojici, respektive Duchu a Synu, neboť když Bůh posílá např. anděly, je v Písmu využito jiných sloves pro tuto aktivitu.¹⁴⁷ Toto vylévání je štědrým darem velké hojnosti a ta je dána všem národům (Tt 3,5-6),¹⁴⁸ i Spasitel byl vylit jako parfém¹⁴⁹ z flakónu, kterým byl Izrael, aby se vůně nerozutekla, když zazářil ve svém těle, jeho jméno dosáhlo stvoření ve všech končinách (Ž 75,2).¹⁵⁰ Kdykoliv někdo přijímá dar milosti Ducha Svatého, přijímá ji jako dar Otce a Syna, tudíž je zřejmé, že se jedná o jednu společnou milost.¹⁵¹ Dary jsou v Duchu Svatém mnohé (Iz 63,7) a mnohým jsou udělovány, ale přesto není možné si myslet, že by se tím Duch Svátý tříštil a rozdělával. Není tomu tak díky jeho nestvořené přirozenosti je totiž nerozdílná a neohraničená (*indivisibilis et immutabilis*).¹⁵² Stejně jako Syn, když něco dává, to darované neztrácí, neodděluje se to od něj, tak je to i v případě Ducha Svatého. Vždy když dává, nic ze sebe neztrácí, a pokud přijímá od Otce a Syna, nepřidává k sobě něco nové, co by předtím neznal a neměl.¹⁵³

Po charakteristické schopnosti Boha, aby na jeho podstatě měly podíl jiné podstaty, následuje další nemenší, a to jeho neměnnost a věčnost. Bůh je na rozdíl od stvoření neměnný a věčný (*inconvertibilis et aeternus*). Naopak u stvoření jde ruku v ruce s možností být účasten jiné podstaty i proměnnost a časnost. A protože pro jedince stejné přirozenosti je nutné být buď neměnný nebo proměnný - stejně jako pro člověka je přirozené být smrtelný a proto každý člověk je smrtelný, andělé jsou nesmrtelní a proto každý anděl je nesmrtelný – není možné, aby podstata andělů nesla jako jednu ze svých charakteristik neměnnost, protože z Písma víme, že někteří andělé učinili ve svém smýšlení změnu a padli. A přestože většina z nich vytrvala v blaženosti a svatosti, protože pozorně vytrvali oddáni Bohu, to, že někteří z nich padli, je důkazem jejich proměnlivosti. Protože i kdyby jen jeden

¹⁴⁵ *De Spir.* S. 37, 39.

¹⁴⁶ *De Spir.* S. 44, 46

¹⁴⁷ *De Spir.* S. 50.

¹⁴⁸ *De Spir.* S. 53.

¹⁴⁹ Zde Didymos spojuje verš z Písni písní, kde se mluví o vylité vonné masti (Pís 1,3), se Synem Božím.

¹⁵⁰ *De Spir.* S. 51.

¹⁵¹ *De Spir.* S. 76.

¹⁵² *De Spir.* S. 35.

¹⁵³ *De Spir.* S. 164.

z nich učinil obrat, musí to být pro něj přirozené, a tím pádem nesou tuto charakteristiku i všichni ostatní stejné podstaty.¹⁵⁴

Společná aktivita a síla Svaté Trojice

Didymos ve svém spisu nejprve probral společnou podstatu/přirozenost Svaté Trojice,¹⁵⁵ která je důležitým potvrzením božství Ducha Svatého a popisuje tak realitu uvnitř Trojice, aby poukázal na další charakteristiky společenství a sdílení Otce a Syna a Ducha Svatého, přesouvá se k rozboru a potvrzení jednotné aktivity (*operatio*) a síly (*potestas/virtus*¹⁵⁶), v řečtině pak zastupují pojmy ἐνεργεία a δύναμις.

„...aktivita Otce a Syna a Ducha Svatého je tatáž. A ti, co mají jednu aktivitu, mají i jednu podstatu, neboť ti, co jsou stejné podstaty - ὁμοούσια – mají stejnou aktivitu, a ti co jsou rozdílné podstaty - ἑτεροούσια – mají nesourodé a rozdílné aktivity.“¹⁵⁷

Nežli přejdeme k představní jednotlivých aktivit, které Didymos zmiňuje, doplníme ke dvojici podstata/přirozenost a aktivita ještě třetí termín, a tím je síla. Z jedné podstaty vychází jedna aktivita a úplně stejně z ní vychází i jedna síla. Učení je veskrze pronikájské a zapadá do debat 2. poloviny 4. století, podporující jednotu Trojice. Pohledy na otázku Boží síly byli různé ještě v rámci 4. století a Didymos společně s Basilem Velikým, Řehořem Nysským, Ambrožem a Hillariem zastává představu jedné síly Boha, kterou mají stejnou všechny tři osoby Trojice.¹⁵⁸ Didymos chápe jednu sílu jako jednu podstatu, která je společná celé Svaté Trojici, a dobře si uvědomuje spojitost mezi termínem síla a podstata a jejich důležitost ve vyjádření božské jednoty. A zároveň je možné uvažovat nad tím, že by byl prvním theologem, který rozvinul učení o nerozlučných silách (ἄχωριστος ἐνεργεία), což však nemůžeme jasně určit kvůli latinskému překladu.¹⁵⁹

¹⁵⁴ *De Spir.* S. 56-60.

¹⁵⁵ „Trojice je nerozdílná a nerozlučná podle podstaty (*indivisa et inseparabilis naturam ostensa est Trinitas*)...“ (*De Spir.* S. 85).

¹⁵⁶ Pojem *virtus* je v rámci spisu používán častěji ve významu „ctnost“, nežli ve významu „síla“ (K. Plaxco, *Didymus the Blind, Origen and the Trinity*, s. 202; pro výskyty srov. v rejstříku L. Doutreleau, *Traité du Saint-Esprit*, s. 444).

¹⁵⁷ „...eadem operationem esse Patris et Filii et Spiritus Sancti. Quorum autem una est operatio, una est et substantia, quia quae eiusdem substantiae ὁμοούσια sunt easdem habent operationes, et quae alterius substantiae ἑτεροούσια dissonas atque diuersas.“ (*De Spir.* S. 81).

¹⁵⁸ M. R. Barnes ve své studii („One nature, one power: Consensus doctrine in pro-Nicene polemic) k použití srovnání jedné síly a jedné přirozenosti rozděluje theology do tří kategorií: 1) Syn/Slovo je jediná síla Boha Otce a řadí ní např. Marcella z Ankyry a Athanasia, 2) dvě síly v Bohu, jediná síla Boha Otce produkuje druhou sílu Syna, a řadí k ní Órigena a Eusebia, 3) jedna síla, kterou mají všechny osoby Trojice, kam řadí Didyma, Kappadočan a další. (citováno podle K. Plaxco, *Didymus, Origen and the Trinity*, s. 200).

¹⁵⁹ K. Plaxco, *Didymus, Origen and the Trinity*, s. 201-203.

Ve spojitosti se silou Boží a Svaté Trojice je v textu spojen obraz Boží ruky a prstu:

„Další příklad z Písma ukazuje, že Trojice má jednu přirozenost a sílu (*natura et virtus*). O Synovi se mluví jako u ruce, paži a pravici Otce. Jak jsme často učili, tato slova poukazují na nerozdílnost jedné přirozenosti. Také i Duch Svatý je nazýván prst Boží, protože je spojen s Otcem a Synem v přirozenosti.

V jednom z evangelii, když někteří znevažovali zázraky Pána, se praví: ‚Vyhání demony v Belzezubu, pánem démonů‘ (Lk 11,15), Spasitel se jich otázal: ‚Jestliže vyháním demony v Belzezubu, v kom je vyhánějí vaši synové? Ale pokud vyháním demony prstem Božím, pak vás už zastihlo království Boží.‘ (Lk 11,19-20). Když popisuje stejnou scénu jiný evangelista, sděluje, že Syn řekl: ‚Ale jestliže vyháním demony v Duchu Svatém...‘ (Mt 12,28), což ukazuje, že prst Boží je Duch Svatý. Pokud je prst spojen s rukou a ruka s tím, komu patří, pak se prst bezpochyby vztahuje k podstatě toho, jemuž prst patří.

Bud' ostražitý, abys neklesl k nízkým věcem a nezapomněl na to, co právě probíráme, a vykreslil sis tak ve své mysli různé tělesné údy a začal sis tak představovat jejich rozměry, jejich nepoměr, a jiné části těla velké nebo malé velikosti, a říkali si: ‚prst se svou velikostí liší od ruky docela dost a stejně tak se velikost ruky liší od toho, komu patří‘. Písmo zde však mluví o netělesných bytostech, a snaží se jen ukázat jednotu podstaty, ne její míry.

Neboť jako ruka, skrze níž je vykonáno a dokončeno, není oddělena od těla, a tak jako ruka náleží k tomu, komu ruka patří, pak ani prst není oddělitelný od ruky, jejíž prst to je. Odhod' nepoměr a míru, když přemýšlíš o Bohu, a uvědom si jednotu mezi prstem, rukou a celým tělem. Neboť to prstem byl zapsán Zákon na skleněné desky (Ex 31,18).¹⁶⁰

¹⁶⁰ „Per aliud quoque Sripturarum exemplum, Trinitatis una et natura et uirtus ostenditur. Filium et manus et brachium et dextera Patris dicitur. Sicut crebro docuimus ex his uocabulis unius naturae indefferentiam demonstrari, Spiritus etiam Sanctus digitus Dei secundum coniunctionem naturae Patris et Filii nimiratur. Siquidem in uno de Euangeliiis aduersus eos qui signis Domini detrahebant, dicentes: «In Beelzebub pncipe daemoniorum eicit daemonia», sciscitans Saluator ait «So ego in Beelzebub eicio daemonia, filii uestri in quo eiciunt daemonia? Si autem ego in digitum Dei eicio daemonia, ergo superuenit in uos regnum Dei», hunc eudem locum alius euangelista describens, loquentem intulit Filium «Si autem ego in Spiritu Dei eicio daemonia». Ex quibus ostenditur digitum Dei esse Spiritum Sanctum. Si ergo coniunctus digitus manui et manus ei cui est manus, et digitus sine dubio ad eis substantiam refertur cui est digitus. Verum cave ne ad humilia deiectus et oblitus sermonis de quo nunc disputatur, depingas in animo tuo corporalium artuum diuersitates, et incipias tibi magnitudines et inaequalitates et citera corporum maiora vel minora membra confogere, dicens digitum a manu et manum ab eo cuius est manus multo aequalitatibus discrepare, quia de incorporalibus Scriptura nunc loquitur, unitatem tantum uolens, non etiam mensuram substantiae demonstrare. Sicut enim manus non diuiditur a corpore, per cuam cuncta perficit et operatur, et in eo est cuius est manus, sic et digitus non separatur a manu cui est digitus. Reice itaque inaequalitates et mensuras cum de Deo cogitas, et intellege digiti et manus et toti corporis unitatem, quo digito et lex in tabulis lapideis scripta est.“ (De Spir. S. 87-90).

Didymos jmenuje několik společných aktivit Boha a jakým způsobem se váží ke všem třem osobám Trojice, a snaží se poukázat především na to, že Duch Svätý činí stejné aktivity jako Otec a Syn. Duch uděluje stvoření stejnou lásku a milost jako Otec a Syn, a to i z toho důvodu, že Bůh je milost ze své podstaty. Když Pavel píše: „*Milost našeho Pána Ježíše Krista a láska Boží a přítomnost Ducha svätého se všemi vámi.*“ (2Kor 13,13), poukazuje tím na jednotné vnímání Trojice. Protože kdokoliv přijímá Kristovu milost, děje se tak díky darování Duchem Svätým, a to působením Otce. Neříká, že Otec se Synem udělují dvě milosti (Řím 1,7), ale jednu a tutéž, která je zdokonalena skrze aktivitu Ducha Svätého. O Duchu se rovněž mluví jako o moudrosti (Žid 10,29), z tohoto pojmenování je jasné, že on sám je moudrost, drží ji ve své podstatě, Duch tudíž není pouhou aktivitou Boha, jak učili někteří heretici, ale má boží podstatu a tato aktivita je jejím projevem.¹⁶¹ Obdobně jako tomu je s milostí a moudrostí, je tomu i s láskou, neboť Trojice je držitelkou lásky, ona sama je láska, a může ji darovat. „*Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna,...*“ (J 3,16) a Ježíš Kristus miluje všechny, které miluje Otec, láska Syna je tedy totožná s láskou Otce. Protože jedním z darů Ducha Svätého je i láska (Gal 5,22), musí to být ta stejná láska jako ta právě zmíněná, darovaná Otcem a Synem, a je vylévána do srdcí věřících Duchem (Řím 5,5).¹⁶² Kdokoliv má tedy spojení s Duchem Svätým, má spojení i s Otcem a Synem právě i skrze tuto aktivitu.¹⁶³

Duch svätý uděluje stejnou moudrost a pravdu jako Otec se Synem. Otec je jediný moudrý (Řím 16,27), protože on sám je moudrost, jediný tedy ve smyslu toho, že jeho moudrost vychází z jeho podstaty. Syn je pojmenován moudrost Boží a síla Boží (1Kor 1, 24) a Duch Svätý je zván Duchem moudrosti (Dt 34,9) a Duchem pravdy. Duch je tedy neoddělitelný od Syna a tudíž i od Otce, kteří jsou rovněž oba zvaní moudrost a pravda, jsou tedy ve stejném kruhu jednoty a podstaty (*circulum unitatis atque substantitae*). Celá Trojice společně svým vyléváním se a naplňováním stvoření činí jej moudrým, neboť jej naplňuje svou moudrostí.¹⁶⁴

Na základě veršů z 1. listu Korintským (1 Kor 12,4-11) pokazuje Didymos na společnou aktivitu třech osob: „*Jsou rozdílná obdarování, ale tentýž Duch; rozdílné služby, ale tentýž Pán; rozdílná působení moci, ale tentýž Bůh, který působí všecko ve všech. Každému je dán zvláštní projev Ducha ke společnému prospěchu. Jednomu je skrze Ducha dáno slovo moudrosti, druhému slovo poznání podle téhož Ducha, někomu zase víra v témž Duchu, někomu dar uzdravování v jednom a témž Duchu, někomu působení mocných činů, dalšímu zase prorocství, jinému rozlišování duchů, někomu dar mluvit ve vytržení, jinému dar vykládat, co to znamená. To všechno působí jeden a týž*

¹⁶¹ *De Spir.* S. 75-76.

¹⁶² *De Spir.* S. 77-78.

¹⁶³ *De Spir.* S. 80.

¹⁶⁴ *De Spir.* S. 92-95.

Duch, který uděluje každému zvláštní dar, jak sám chce.“ Jediným producentem všech těchto rozmanitých darů je Otec, rozmnožuje je Syn a existují skrze Ducha Svatého. Dary i obdarování jsou různé, jeden dostane moudrost, jiný víru, další dar schopnost uzdravovat, ale všechny jsou téhož Ducha a on u všechny daruje. Jeho přirozenost, stejně jako Otcova a Synova, je aktivní a distributivní. Na tomto místě se snaží poukázat na to, že není možné redukovat Ducha na pouhou aktivitu, které jak jsme viděli, mu jsou připisovány, ale že se jedná o přirozenost (Job 1, 21; Sk 15,28), jejímž projevem tato aktivita je. Duch je tedy činitelem aktivity, nikoliv jen samotnou aktivitou, protože aktivita vychází z jeho podstaty.¹⁶⁵

Duch Svatý rovněž povolává ke službě jako Otec a Syn. „*Oddělte mi Barnabáše a Saula k dílu, k němuž jsem je povolal.*“ (Sk 13,2). Jedná se o stejné povolání, ke kterému volá věřící Otec a Syn, a Duch Svatý skrze Petra koná stejnou silou činy mezi obřezanými jako Pavel s Barnabášem mezi pohany.¹⁶⁶ Přestože Duch Svatý sám povolává apoštoly do služby Bohu (Sk 3,2) a uděluje dary, jak sám chce (1Kor 2,11), poukazují tyto aktivity k jedné přirozenosti, kterou má společnou s Otcem a Synem, protože dělá vše ve shodě s ostatními osobami Trojice.

Důležitou aktivitou, kterou Didymos neopomněl uvést, je jeho vstupování do samotného křtu. Nejenom z toho důvodu, že křestní formule do jisté míry zakládá naše poznání víry v Trojici, ale i protože křest slouží k očištění hříchů a umožňuje nastoupení na cestu spásy, která byla Spasitelem člověku dána. Pán říká svým učedníkům: „...*křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha Svatého...*“ (Mt 28,19), a Pavel zas mluví o tom, že je jeden Pán, jedna víra a jeden křest (Ef 4,5), jako je jedna víra v Otce, Syna i Ducha, tak i křest probíhá v jejich jménu.¹⁶⁷ Není možné křtít pouze ve jménu Otce a Syna a opomenout Ducha, nebo v jménu Otce a Ducha a opomenout Syna, nebo dokonce jen ve jménu Syna a Ducha a opomenout Otce. Pokud by však někdo takovými způsoby křtil, pak by se provinil proti Kristu a nepřenášel by na křtěnce možnost spásy.¹⁶⁸ Vše, cokoli činí Otec, činí i Syn, dělají to samé společně (J 5,19). A stejně jako Syn není oddělený od Otce, není ani Duch Svatý oddělený od Syna, sdílí s ním přirozenost, vůli i aktivitu, a vše činí v souladu s Boží pravdou a moudrostí.¹⁶⁹

Přebývání ve stvoření a vylévání se ze své přirozenosti je jmenováno mezi dalšími aktivitami Trojice. Bůh si ze stvoření vytváří příbytek, chrám, ve němž může dlít. Jednorozený Syn společně s Duchem a Otcem dlejí v myslích, srdcích a nitrech všech stvořených bytostí, což jim umožňuje

¹⁶⁵ A. Radde-Gallwitz, „The Holy Spirit as Agent, not Activity: Origen’s Argument with Modalism and its Afterlife in Didymus, Eunomius, and Gregory of Nazianzus“. *Vigiliae Christianae* 65 (2011), s. 240. (Srov. s *De Spir.* S. 96-97).

¹⁶⁶ *De Spir.* S. 98-99.

¹⁶⁷ *Ad Serap.* 1,29,3 a 2.15.6.

¹⁶⁸ *De Spir.* S. 99-102.

¹⁶⁹ *De Spir.* S. 161.

jejich nestvořená přirozenost. Pokud bychom se totiž bavili o stvořené přirozenosti, ta v nikom jiném být přítomna nemůže, alespoň ne svou přirozeností.¹⁷⁰

Aby nedošlo k mýlce spojené s tím, že se někdy říká, že do člověka vstoupili vášně a démoni, nebo že v něm přebývá d'ábel, že Satan naplňuje lidská srdce, a mohl by si tak někdo myslet, že stvořená podstata dokáže také někoho jiného naplnit a dlít v něm, jako je tomu v případě vyprávění o Petrovi a Ananiášovi, Jidášově zradě, kouzelníku Elymasovi, Didymos přichází s následujícím vysvětlením. Není možné mít na d'áblu účast, nebo tedy aby do nás vstoupil skrze svou podstatu, ale pouze skrze svou zlou vůli. Je totiž možné mít účast na špatných i dobrých myšlenkách a aktivitách, ale jen nestvořená Trojice může vstoupit do někoho jiného.¹⁷¹ Různé vášně mohou přebývat v člověku jako akcident/případek, nikoliv jako podstata (*non tamen ut substantias, sed ut accidentes*).¹⁷² Například s Jidášem tomu bylo tak, že d'ábel pozoroval Jidáše a jeho neřesti a vyčkával správné chvíle, kdy by mu mohl podvodem zasít do mysli svoji zlou vůli. Hrabivost se stala Jidášovi osudnou, a pro stříbrňáky se rozhodl zradit svého učitele. Když tuto myšlenku pojal, Satanovi se otevřela příležitost vstoupit do jeho srdce a naplnit ji tou nejhorší možnou formou vůle. Nevstoupil do něj svou podstatou, ale skrze aktivitu. Uzavírá se tu znovu kruh, který je ohraničen Boží nestvořeností, a tudíž naprostou odlišností od stvoření, ale rovněž hledáním podobností uvnitř této Boží podstaty.¹⁷³

Vycházení Ducha a jeho charakteristika

Na základě verše z Janova evangelia „Až přijde Utěšitel, kterého vám pošlu od Otce, Duch pravdy, jenž od Otce vychází, ten o mně vydá svědectví.“ (J 15,26) mluví Didymos o prvním jménu a tím je ὁ Παράκλητος, tedy Utěšitel (Přímluvce). Jako je Spasitel prostředník a vyslanec, Duch Svátý je utěšitel těch, co se trápí, jsou v nouzi a hledají Boha. Přestože z tohoto příkladu vyplývá, že mají rozdílné aktivity, neznamená to, že by měli rozdílnou přirozenost a vlastně nemají ani rozdílné aktivity, jak se můžeme dočíst na jiných místech, Duch rovněž zastává roli Otcova vyslance (Ř 8,26-27). Podobně lze poukázat na to, že i Otec je nazýván Bohem vši útěchy (1Kor 1,3), dává proto svého Ducha, aby mohl nadále utěšovat ty, kteří strádají, aby tak mohli přijmout spasení a korunu slávy.¹⁷⁴ Rozdílné aktivity by mohly být rozpoznány i v příkladu z jiného místa (J 14,16), kde se mluví o „jiném utěšiteli“, ale aktivita obou utěšitelů je stále stejná, Syn se jen snažil poukázat na to, že přijde ještě jiný utěšitel, tedy ne on sám, aby byly rozlišeny dvě osoby v Trojici.¹⁷⁵

¹⁷⁰ *De Spir.* S. 106-108.

¹⁷¹ *De Spir.* S. 267-268.

¹⁷² *De Spir.* S. 109.

¹⁷³ *De Spir.* S. 259, 262-264.

¹⁷⁴ *De Spir.* S. 121-124.

¹⁷⁵ *De Spir.* S. 120.

Duch není poslán Synem stejně jako byli vysíláni andělé a apoštolové, tedy aby sloužili, ale Duch je poslán, aby naplňoval vůli moudrosti a pravdy, protože s nimi sdílí přirozenost. Přichází od Otce, avšak nelze si to představovat jako vyslání z jednoho místa na druhé, protože takové kategorie v Bohu neplatí. A jako Spasitel přišel od Boha (J 8,42), tak Duch Svatý přišel od Otce (J 15,26), to ale neznamená, že by nepřišel od Boha, jen je zde zachována distinkce, aby bylo zřejmá charakteristika¹⁷⁶ Otce ve vztahu k Duchu. Protože k Synu je vztah Otce otcovský, zatímco Duch z Otce vychází (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται).¹⁷⁷

Duch mluvil skrze proroky, ale mluvil skrze ně společně se Synem (Slovem). Na několika místech v Písmu máme důkazy o tom, že to sídlící Duch v nitrech proroků je inspiruje a promlouvá skrze ně. „Vše, co jsem přikázal svým služebníkům prorokům skrze Ducha“ (Za 1,6)¹⁷⁸ a rovněž Spasitel mluví o tom, že spravedliví a proroci byli před jeho příchodem naplněni Duchem Svatým (Mt 22,43-45). Slovo inspiruje proroky stejně jako Duch Svatý, ale na základě veršů (Iz 6,8-11; Sk 28,25-26) by se daly ukázat dvě strany této propojené aktivity, to co je prosloveno Slovem, je prosloveno Duchem Svatým.¹⁷⁹

V 1. listu Korintským (1Kor 8,6) je vyhrazen titul Bůh Otci a Pán Synu, to však nijak neubírá Synovi božství a Otci panování. Duch Svatý, tak skrze společnou boží přirozenost může být nazván stejně tak Pánem jako Otec Bohem a Syn Pánem. A pokud je Pánem, je i Bohem. Pokud se tedy mluví o Duchu Svatém, mluví se o Bohu. Na tomto příkladu užívá Didymos použití různých a stejných jmen, jako je tomu s aktivitami, pro osoby, jenž sdílí jednu přirozenost.¹⁸⁰

Duch Svatý je rovněž Učitel poslaný od Otce ve jménu Syna a učí všechny duchovní a rozumné bytosti, které věří v Krista, tajemstvím pravdy a moudrosti. Bůh dává Ducha moudrosti a zjevení tomu, kdo se náležitě připravil, aby je mohl poznat. Z Ducha Svatého a ne jiného zdroje tuto moudrost a zjevení získávají, a Duch je pak dovede k pochopení Pána a vůle Boží. Neučí je však jako učitel své žáky, že by jim nějakou učební metodou předával svou moudrost a umění, které se sám naučil, a žáci by se je skrze své studium a píli naučili, je tomu tak, že Duch sám je to umění a moudrost a neviditelně vkládá do myslí vědění o boží pravdě. Stejně tak učí i Syn, který je rovněž pravda a moudrost Boží, předává sám sebe skrz svou přirozenou schopnost. Rovněž i Bůh Otec učí (Dan 2,23). Kdokoliv, kdo očistí svou mysl od rušivých myšlenek, je naplněn učením Ducha Svatého. Proto říkají, že Bůh jim tyto pravdy zjevil skrze DSV (1 Kor 2, 10).¹⁸¹ Jako Učitel využívá Duch

¹⁷⁶ *Proprietam Patris* snad zastupuje řec. ἰδίωμα, ἰδιότης nebo χαρακτήρ Πατέρος. (M. DelCogliano, *Works on Spirit*, s. 180). (srov. s *De Spir.* S. 133).

¹⁷⁷ *De Spir.* S. 110-116.

¹⁷⁸ Citováno podle LXX.

¹⁷⁹ *De Spir.* S. 125-129.

¹⁸⁰ Didymos rozlišuje v rámci jednotlivých osob jejich charakteristické vlastnosti/bytí, učení které pak rozvíjí a systematizují Kappadočané. (S. G. Papadopoulos, *Patrologia. Tomos B', ho tetartos aiōnas (Anatolē kai Dusē)*. Athēna, 1990, s. 671-673). (*De Spir.* S. 131.)

¹⁸¹ *De Spir.* S. 140-143.

stejných schopností, jakými je charakterizovaná celá Trojice, že na ni někdo může mít účast, a zároveň toho, že je schopni se vylévat a naplňovat stvoření.

Nejen Otec se Synem jsou stvořitelé (J 1,3), ale rovněž Duch Svátý má tvořivou moc a je tedy možné ho nazývat Stvořitel. Duch Svátý je totiž síla (Sk 1,8) a archanděl praví Marii „Sestoupí na tebe Duch Svátý a síla Nejvyššího tě zastíní“ (Lk 1, 35a). V okamžiku, kdy na Marii sestoupí Duch Svátý, síla nejvyššího vytvoří tělo Krista. Ale Spasitel není jediný, koho Duch stvořil, protože vše, co Otec a Syn tvoří, činí tak společně s Duchem Svatým. Protože Ti, co jsou společné podstaty, mají rovněž společnou aktivitu. Duch má rovněž životadárnou sílu pro všechno stvoření „Odejmeš-li jejich ducha, hynou, v prach se navracejí. Sesíláš-li svého Ducha, jsou stvořeni znovu, a tak obnovuješ tvárnost země.“ (Ž 104,29-30).¹⁸²

Přestože již byla jedna z rolí a pojmenování Ducha probrána v oddílu o Boží podstatě, je třeba i na tomto místě ještě jednou zdůraznit, protože je jedním z hlavních atributů Ducha Svatého a vychází přímo z jeho jména, nejmenuje se svatý, protože by přijal svatost od někoho jiného. Duch je svatost a samo jeho pojmenování Svátý na tento fakt poukazuje. Skrze Ducha Svatého se lidé a andělé stávají svatými tím, že na něm mají účast a on z nich tvoří příbytky, které naplňuje svatostí.

Syn je „obrazem neviditelného Boha“ (Kol 1,15) a „výrazem Boží podstaty“ (Žid 1,3), je tedy takto Bohu podobný obrazem i formou. A Duch Svátý je pak „pečetí Boží“ (Ef 4,30), která pečetí ty, již přijímají formu a obraz Boží, a vede je tak k pečetí Krista, a to tím, že je naplňuje moudrostí a znalostí a vírou. Kdo je ve spojení s Duchem Svatým, přijímá do své mysli pečeť a obraz moudrosti, přijímá tak formu a podobu (*forma et species*) nejen Ducha, ale i Krista, skrze toto podílíctví na Duchu se stává duchovním a svatým.¹⁸³ Protože je tato skutečnost velmi důležitá nejen pro vnitřní realitu Trojice, ale i pro duchovní život, ještě zmíníme Didymovo učení o oslavování Boha.¹⁸⁴

„Duch Svátý oslavuje Syna tím, že ho zjevuje těm, jejichž srdce jsou čistá a jsou hodni porozumět, vidět a poznat nádheru podstaty a obrazu neviditelného Boha (Kol 1,15). A z druhé strany zas obraz odhaluje sám sebe a oslavuje Otce tím, že ho představuje těm, kteří ho neznají: ‚Kdo mě vidí, vidí Otce‘ (J 14,9).

Otec rovněž zjevuje Syna, těm, kteří dosáhli vrcholu vědění, a oslavuje svého Jednorozeného tím že ukazuje jeho vznešenost a sílu. Dále Syn dává Ducha Svatého těm, co se připravili na to být hodni jeho daru, a šíří mezi nimi ušlechtilost oslavování jeho velikosti, čímž ho oslavuje.“¹⁸⁵

¹⁸² *De Spir.* S. 144-145.

¹⁸³ *De Spir.* S. 20, 95.

¹⁸⁴ Názorně tento řetězec zjevování rozebírá H. Agbenuti, *Didyme d'Alexandrie : sens profond des écritures et pneumatologie*. Strasbourg : Université de Strasbourg, 2011, s. 235.

¹⁸⁵ „*Glorificat itaque Filium Spiritus Sanctis, ostendens illum et in apertum proferens his qui mundo cortem intellegere et uidere sunt digni et scire splendorem substantiae et imaginem Dei inuisibilis. Rursum*

Exegese důležitých pasáží Písma ve vztahu k Duchu Svatému

Didymos se ve třetí velmi rozsáhlé části¹⁸⁶ svého spisu věnuje výkladu některých důležitých pasáží ze Starého i Nového zákona, jež se nějakým způsobem váží k otázkám ve spisu probíraným, ať už na jejich podporu nebo jako odpověď na heretická učení. Několik z nich si na tomto místě představíme.

Nejdříve se podíváme na Didymův výklad proroka Izajáše¹⁸⁷, který říká: „*Milosrdenství Hospodinovo budu připomínat, Hospodinovy chvályhodné činy, všechno, jak Hospodin nás odměňoval, velkou jeho dobrotu k izraelskému domu. On je odměňoval podle svého slitování, podle svého velikého milosrdenství*“ (Iz 63,7). Božího požehnání lid dosahuje spíše skrze jeho velké milosrdenství a soucit, nežli skrze své úsilí, je to síla (*virtus*) Páně, která umožňuje výstup duše a působí vně i uvnitř nás. Avšak někteří heretici, pravděpodobně má na mysli manichejce, oddělují dobrotu a spravedlnost a učí o novozákonním bohu dobroty a starozákonním bohu spravedlnosti, tento verš jim má být důkazem toho, že Bůh je zároveň dobrý i spravedlivý a zakládá na soucitu a milosti. Bůh je dobrý soudce, jak nás o tom rovněž zpravuje Pavel (2 Tim 4,8), obě tyto vlastnosti s v něm spojují a působí jednou silou. Bůh Starého zákona a Bůh Nového zákona je tudíž jeden a ten samý, stvořitel viditelného i neviditelného.¹⁸⁸

Další obranou pravověrného učení proti svým protivníkům staví na výkladu veršů evangelisty Jana (J 1,3) a proroka Ámose (Am 4,13), které u nich indikovali představu, že je Duch Svatý stvořený.¹⁸⁹ Nejprve tedy verš z prologu Janova evangelia „Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.“ Didymovi protivníci, pravděpodobně pneumatichové, tuto pasáž vykládali jako důkaz stvořenosti, pokud je totiž vše stvořeno Bohem skrze Slovo, pak Duch Svatý je rovněž stvořený a řadí se po boku těchto stvoření. Didymovo učení však jasně stanovuje, že Duch

ipasa imago, estendens se puris mentibus, glorificat Patrem, insinuans eum nescientibus: «Qui enim, me uivedt, uidet et Patrum.»

Pater quoue releuans Filium his qui ad celcem scientiae peruenire meruerunt, glorificat Vnigentium suum, ostendens eis magnificentiam atque uirtutem. Sed et ipse Filius tribuens Spiritum Sanctum his qui sed dignos eis munere praeparauerunt et pandens eis sublimitatem glorificationis et magnitudinis eis, gloufrificat illum.“ (De Spir. S. 168-169).

¹⁸⁶ Například vyklad J 1,3 a Am 4,13 však nelze do této třetí části přímo zařadit, z hlediska členění spisu, které jsem navhl v úvodu kapitoly, ale obsahově a formou do této exegetické sekce spadají.

¹⁸⁷ Ve spisu jsou vyloženy verše v rozsahu (Iz 63,7-12) (De Spir. S. 197-230).

¹⁸⁸ De Spir. S. 199-205 (srov. H. Agbenuti. *Didyme d'Alexandrie : sens profond des écritures et pneumatologie*, s. 214-217).

¹⁸⁹ M. DelCogliano ve své studii výklad těchto dvou veršů rozebírá a spojuje ho s Basilovým výkladem stejných veršů v *Contra Eunomium*. Na základě analýzy několika bodů výkladu dochází k tomu, že Basil byl spíše nežli Athanasiem ovlivněn Didymem, protože některé závěry jsou podobné nebo totožné, a s pomocí přibližné datace spisů odhaduje právě vliv na trase Didymos-Basil, a nikoliv opačné. (M. DelCogliano, „Basil of Caesarea, Didymus the Blind, and the anti-pneumatichian exegesis“, s. 644-658).

Svatý má jinou přirozenost nežli „všechno, co jest stvořené“, musela by tedy být stanovena nějaká kategorie nad netělesnými a tělesnými bytostmi. Duch totiž nemá tělo, ale zároveň protože je možné na něm být účastný a propůjčuje moudrost, má tudíž jinou podstatu nežli andělé, nemůže tak být počítán ani mezi beztělesné bytosti. Není tudíž možné tento verš oním způsobem vykládat.¹⁹⁰

Obdobně pak skrze proroka Ámose Bůh pravil: „Já jsem ten, kdo tvoří ducha (Ego creo spiritum/ἐγὼ κτίζων πνεῦμα)“. Tohoto verše se pneumatologové chopili a chybně ho vykládali, o čemž bude také řeč níže. Hlavním problémem je zde nesprávné pochopení významu slova *spiritus*/πνεῦμα v daném kontextu, do kterého nás Didymos uvádí zmíněním celého verše „*Proto s tebou, ó Izraeli, takto naložím. A protože s tebou naložím takto, připrav se, Izraeli, na setkání se svým Bohem! Neboť, zři, já jsem ten, který zesiluje hromy a tvoří vítr, a dává poznat člověku Pomazaného, a činí úsvit a mlhu, a vystupuje na výšiny země, jeho jméno je všemocný Pán Bůh*“¹⁹¹ (Am 4,12-13). Termín *spiritus*/πνεῦμα na tomto místě není použit ve významu „duch“, ale ve významu „vítr“. Bůh se zde ústy proroka snaží poukázat na to, že je tvůrce přírodních sil a jejího koloběhu, aby bylo Izraeli zřejmé, co všechno zajišťuje. Pokud by mluvil o Duchu Svatém a jeho stvoření, použil by jistě vyjádření „který stvořil Ducha“, nikoliv „který tvoří ducha“, protože Duch by byl stvořený jen jednou. Další námitkou by ale mohlo být, když je zmíněn hned vedle Krista,¹⁹² jistě nebude řeč o nějakém přírodním úkazu, ale o Duchu. Ač tuto námitku Didymos považuje za důležitou, nevrací se k ní, a spíše se znovu vyjadřuje k možnému rozdělení mezi bohem Stvořitelem a Bohem Otcem Spasitele. A znovu tyto dvě sféry propojuje a ukazuje na nich jednotu těchto domnělých dvou bohů.¹⁹³

Poslední pasáž z Písma, které se v této podkapitole budeme věnovat, je výklad slov apoštola Pavla v listu Římanům (Ř 8, 4-17): „*Aby tak spravedlnost požadovaná zákonem byla naplněna v nás, kteří se neřídíme svou vůlí, nýbrž vůlí Ducha. Ti, kdo dělají jen to, co sami chtějí, tíhnou k tomu, co je tělesné; ale ti, kdo se dají vést Duchem, tíhnou k tomu, co je duchovní. Dát se vést sobectvím znamená smrt, dát se vést Duchem je život a pokoj. Soustředění na sebe je Bohu nepřátelské, neboť se nechce ani nemůže podříditi Božímu zákonu. Ti, kdo žijí jen z vlastních sil, nemohou se líbit Bohu. Vy však nejste živi ze své síly, ale z moci Ducha, jestliže ve vás Boží Duch přebývá. Kdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho. Je-li však ve vás Kristus, pak vaše tělo sice podléhá smrti, protože jste zhřešili, ale Duch dává život, protože jste ospravedlněni. Jestliže ve vás přebývá Duch toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých, pak ten, kdo vzkřísil z mrtvých Krista Ježíše, obživí i vaše smrtelná těla*

¹⁹⁰ *De Spir.* S. 61-64 (srov. H. Agbenuti. *Didyme d'Alexandrie : sens profond des écritures et pneumatologie*, s. 217-219)

¹⁹¹ Překlad této pasáže je uváděn podle latinského Jeronýmova překladu a řecké septuagintní verze.

¹⁹² Na to odkazuje v řeckém textu Starého zákona (LXX), v hebrejském originálu, a tudíž ani v Jeronýmově Vulgátě, ani v novodobých českých překladech není tato podoba zachována.

¹⁹³ *De Spir.* S. 65-73 (srov. H. Agbenuti. *Didyme d'Alexandrie : sens profond des écritures et pneumatologie*, s. 206-211).

Duchem, který ve vás přebývá. A tak, bratří, jsme dlužní, ale ne sami sobě, abychom museli žít podle své vůle. Vždyť žijete-li podle své vůle, spějete k smrti; jestliže však mocí Ducha usmrcujete hříšné činy, budete žít. Ti, kdo se dají vést Duchem Božím, jsou synové Boží. Nepřijali jste přece Ducha otroctví, abyste opět propadli strachu, nýbrž přijali jste Ducha synovství, v němž voláme: Abba, Otče! Tak Boží Duch dosvědčuje našemu duchu, že jsme Boží děti. A jsme-li děti, tedy i dědicové – dědicové Boží, spoludědicové Kristovi; trpíme-li spolu s ním, budeme spolu s ním účastni Boží slávy.“. Uvedené verše mají mnoho co říci k tématu společenství Otce, Syna a Ducha Svatého ve spojení s duchovním životem.

Požadavek k plnění duchovního Božího zákona je nežít podle těla. Podle těla žijí tací, již se nechávají vést požitky a neřestmi, naopak lidé, již kráčí po stezce Ducha se drží evangelia a duchovních přikázání. Důležité je připomenutí, že není řeč o těle jako fyzické stránce člověka, protože i svatí takové tělo mají, a přesto dosahují skrze duchovní život svatosti a útěchy u Boha, Didymos má na mysli spíše stav lidské společnosti a to, čeho se dopouští proti Božím zásadám. Duch Svatý umožňuje člověku žít duchovně, dává mu totiž duchovní moudrost, která vede ke klidu mysli a věčnosti, a je odlišná od moudrosti těla, která vede ke smrti. Duch tedy člověka oživuje a dokud člověk žije ctnostným životem, Duch v něm přebývá. Život, který nám dává Duch Svatý, z nás činí děti Boží, Otec skrze Ducha uděluje lidem možnost stát se adoptivními syny Božími.¹⁹⁴ Lidé jsou dědicové spojení s Kristem, a pokud společně s ním trpí a jejich duch má účast na Duchu Svatém, jsou skrze něj adoptováni. Na jiných místech v Písmu se mluví o Duchu Kristově (1Pt 1,11-12) a Duchu Božím (1Kor 2,11), obě tato pojmenování se vztahují k Duchu Svatému. Pokud by někdo neměl Ducha Krista, tedy Ducha Svatého, nežije v Kristu, a stejně tak, kdekoliv je Kristus, je i jeho Duch. Obdobně se to dá říci i o Otci, protože kdokoliv by neměl Ducha Svatého, nenáleží Bohu, tudíž kdo Bohu náleží, v tom je i Duch Svatý (1Kor 3,16; J 3,24; J 4,13). Znovu se ukazuje, že podstata Trojice je nerozlučná a nerozdělitelná (*indissociabilis et indiscreta*). Duch pozvedá bez výjimky, a ten stejný Duch, který pozvedl – tedy vzkřísil - Ježíše Krista z mrtvých, dokáže stejně tak pozvedat nejen nesmrtelné duše, ale i smrtelná těla.¹⁹⁵ Didymos nám tedy znovu dokazuje provázanost Božích osob a jednotu jejich přirozenosti, která rovněž zakládá společnou aktivitu všech tří osob jedné Trojice. Aktivita je pak zaměřená ke stvoření, k člověku, jenž díky ní může stát účastným na Boží moudrosti a věčnosti.

Didymova práce s jazykem

¹⁹⁴ V duchovní adopci (lat. *spiritum adoptionis*, řec. πνεῦμα υιοθεσίας) viděli řečtí otcové silné vnitřní propojení mezi Otcem a Duchem adopcí věřících jako synů Božích v Kristu. (M. DelCogliano, *Works on Spirit*, s. 203).

¹⁹⁵ *De Spir.* S. 175-196.

Posledním okruhem, který na tomto místě zmíníme, je obrana pozic božství Ducha Svatého znovu vycházející z textu Písma, a to z gramatického a etymologického hlediska. Pro exegetu je naprosto zásadní pochopit význam slova na daném místě, jak už jsme se s tím setkali při rozboru pasáže Am 4,13, a termín „duch“ (πνεῦμα/spiritus) je použit na různých místech Starého i Nového zákona v různých významech. A právě tyto významy, které termín „duch“ nese, rozebírá Didymos v několika pasážích svého spisu, jenž je celý protknut výkladem biblického textu. A právě theologova znalost významu slov na daném místě může být zbraní, kterou použije k odrážení útoků oponentů, již na základě chybného porozumění textu předkládají nesprávná učení o Duchu Svatém, tedy že duch Svatý je stvoření.¹⁹⁶

Didymos nachází v Písmu následující významy: „vítr“ (*ventus*)¹⁹⁷ (Ez 5,2; Ž 48,7; Am 4,13), „duše“ (*anima*)¹⁹⁸ (Jak 2,26; Sk 7,5; Kaz 3,21), „lidský duch“ (*hominis spiritus*)¹⁹⁹ (1Kor 2,11; Ř 8,16; 1Te 5,23),²⁰⁰ různé dobré i zlé síly a mocnosti jako andělé²⁰¹ (Žid 1,7; 1,14 a Sk 8,39) a démoni²⁰² (Mt 12, 43-45), „lidská vůle“ (*voluntas hominis*)²⁰³ (1Kor 7,34;²⁰⁴ Iz 29,24), duchovní význam Písma a modlitby (2Kor 3,6; Fil 3,3; J 4,24b).²⁰⁵

Pokud jde o pojmenování osob Trojice, setkáváme se rovněž s tím, že Otec je zván Duch (J 4, 24a) a Syn je zván Duch (2Kor 3,17), jedná se tedy o pojmenování celé Trojice, ale nikoliv na základě stejného pojmenování mají společnou přirozenost, ale naopak právě protože sdílí společnou přirozenost a podstatu (*sed iuxta naturae substantitaeque consortium*), mohou nést i stejné pojmenování.²⁰⁶

Když je v Písmu řeč o Duchu Svatém, aby bylo jasné, o kom se mluví, používali pisatelé pro zvýraznění jeho jedinečnosti člen určitý.

„Proto o něm [Pavel] mluví s použitím členu určitého, aby dosvědčil, že je samotný a jediný: ‚A jak říká‘ – nikoliv jednoduše (neurčitě) – Πνεῦμα ἅγιον, tedy duch svatý, ale se členem určitým, τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον‘, tedy ‚Duch Svatý‘ (Žid 3,7). A [Pavel] také připomíná Izajáše, který prorokoval

¹⁹⁶ *De Spir.* S. 254.

¹⁹⁷ *De Spir.* S. 238.

¹⁹⁸ *De Spir.* S. 239.

¹⁹⁹ *De Spir.* S. 240-243.

²⁰⁰ Pavel říká, že v nás není jen duše a přebývajícím Duch Svatý, ale vedle nich rovněž duch. A jako je duše odlišná od těla, je i duch odlišný od duše. (*De Spir.* S. 240-242).

²⁰¹ *De Spir.* S. 244, 246.

²⁰² *De Spir.* S. 245-246.

²⁰³ *De Spir.* S. 247-248.

²⁰⁴ Pavel zde myslel tělem její skutky a duchem její vůli. (*De Spir.* S. 248)

²⁰⁵ *De Spir.* S. 249-251 (srov. H. Agbenuti. *Didyme d'Alexandrie : sens profond des écritures et pneumatologie*, s. 196-201).

²⁰⁶ *De Spir.* S. 237, 252. [V takovém případě je pak ve vztahu k Trojici termín Duch synonymem (συνώνυμον) k dalším termínům jako svatý, dobrý atd. Na rozdíl od těch, kteří mají stejná pojmenování, ale jsou jiné podstaty, která se nazývají homonyma (ὁμώνυμα). (*De Spir.* S. 253)].

s použitím určitého členu: *Διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, tedy *„skrze Ducha Svatého“*, a ne jednoduše (neurčitě): *Διὰ ἁγίου Πνεύματος* (Sk 28,25). Petr ve své řeči, kterou přesvědčil své posluchače, říká: *„Muselo se naplnit, co bylo řečeno v Písmech, Duch Svatý, tedy τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον“*, už ústy Davidovými mluvil o Jidášovi (Sk 1,16), aby ukázal, že to byl ten stejný Duch Svatý, který působil v prorocích i apoštolech.²⁰⁷

Přestože, jak sám Didymos uvádí, ne vždy je členu určitého ve spojení s Duchem Svatým užito (2Kr 2,15; Gal 5,16), většinou to do dané rovnice zapadá (kromě zmíněného rovněž např. Ř 8,16; J6,64; 1Kor 2,10-11).²⁰⁸ Didymos není jediný, kdo s argumentem určenosti a neurčenosti jména pracuje, rovněž ho v tomto kontextu využívají i Athanasios v *Listech Serapionovy* a Cyril Jeruzalémský v *Katechezích*.²⁰⁹

Shrnutí

Didymos ve svém spisu *O Duchu Svatém* jasně načrtává učení o Duchu, které lze brát za základ takového učení, jaké známe o jedné podstatě a třech osobách, které ji sdílí. Hlavními charakteristikami Ducha Svatého a Trojice, které můžeme ve spise najít, je naprosté odmítnutí možnosti, že by byl Duch stvořený, sdílí podstatu s Otcem a Synem, je tedy plně Bohem odlišným od stvoření. Boží podstata je jednoduchá a nerozdělitelná, neohraničená a neměnná. Sama o sobě je svatostí, moudrostí, láskou a vírou, kterou může naplňovat stvoření, jedná se pak o ony dary Ducha zmiňované v Pavlových listech, jejichž pokladnicí je Duch Svatý. Na boží podstatě mohou mít jiní účast, ale ona sama nic z vnějšku nepřijímá. Rovněž aktivity jednotlivých osob jsou sdílené celou Trojicí, ač se jednotlivým osobám přidělují různé charakteristické aktivity.

Pokud jde o trojiční terminologii, kterou Didymos ve spise používá, u většiny můžeme pouze odhadovat, k čemu přesně se pojmy z latinského překladu v řeckém originále pojí. Pokud jde o termíny řecké, Jeroným na několika místech zachovává především pojmy *ὁμοούσιον* a *ἕτεροούσιον*, občas však mluví prostě o *unitas substantiae*. Z latinských pojmů je pak třeba jmenovat *substantia*, *natura* a *essentia*, které používá Jeroným jako synonyma, a v tomto bodě je tedy otázka, nakolik opravdu zachovává z hlediska termínů doslovný překlad, Didymos asi nedbal na rozlišování mezi

²⁰⁷ „Vnde et cum articulo eis meminit quasi solitarium et unum esse contestans: «Et sicut dicit, non simpliciter: Πνεῦμα ἅγιον, id est ‘Spiritus Sanctus’, sed cum additamento articuli: τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, hoc est ‘hic Spiritus Sanctus’», et Esaiam prophetasse commemorat cum articulata uoce: Διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, id est ‘per hunc Spiritum Sanctum’, et non simpliciter: Διὰ ἁγίου Πνεύματος. Petrus quoque in eo sermone quo praesentibus persuadebat: «Oportuerat, inquit, compleri Scripturam quam praelocutus est ‘Spiritus Sancus’, id est τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, per os Dauid de Iuda», ostendens ed ipse eundem Spiritum in prophetis et in apostolis operatum.“ (De Spir. S. 8).

²⁰⁸ De Spir. S. 73.

²⁰⁹ M. DelCogliano, *Works on Spirit*, s. 39.

οὐσία, φύσις a ὑπόστασις(?), nelze však říci, jestli je používá tak nahodile.²¹⁰ Jedinkrát se v textu objevuje slovo *persona* a to ve spojení *proprietas personarum*, zde se však podle L. Doutreleaua nejedná o překlad ὑπόστασις, který se později vyskytuje v jeho spise *O Trojici*, avšak spíše πρόσωπον, celé spojení tak považuje za překlad ἰδιότης τῶν προσώπων.²¹¹

Didymovo učení souzní s předcházející alexandrijskou tradicí, a především s učením velkého mistra Órigena. Didymos alexandrijskou tradici dále posunoval a udržoval ji živoucí s přihlédnutím k situaci, v jaké se nacházel. Některé části Órigenova učení o Duchu a Trojici bez výjimky přijímá, jiná nikoliv a předkládá svoje poznání věci. V rámci učení postaveném na *O počátcích*²¹² se Didymos oproti Órigenovi staví proti hierarchicky postavenému pojetí sdílení a účasti v rámci Trojice. Podle Órigena vše, co má Syn, má od Otce, a Duch to samé zase od Syna. Obdobně Otec je zdrojem všech bytostí, Syn těch racionálních, Duch pak těch, které se obrací k dobrému a získávají skrze něj svatost, a díky účasti na Duchu Svatém se dostávají výše.²¹³ Didymos mluví o naprosté rovnosti v Trojici, v níž je vše sdíleno rovnoměrně, a stvoření, které získává svatost skrze účast na Duchu Svatém, má v tu samou chvíli účast i na druhých dvou osobách Trojice, protože díky jedné boží přirozenosti jsou jejich aktivity stejné.²¹⁴ Pokud jde o nepodobnosti s Athanasiem, je třeba zdůraznit především jiné důrazy, spíše nežli jiné chápání ve vztahu jednotlivých osob. Athanasios zdůrazňuje v *Listech Serapionovi* hodně linku Syn-Duch, a titul Duch Syna, ale nijak neumenšuje jednotu s Otcem. U Didyma však vidíme jasný důraz na Trojiční sdílení, ke kterému je argument vždy doveden. Ve zkratce jsme představili pouze několik odlišností, a ještě méně podobností, proto je třeba alespoň dodat, že v naprosté shodě s těmito dvěma velkými alexandrijskými theology Didymos se drží učení o životodárném a posvěcujícím působení Duchu Svatého, kterým ze své podstaty působí na ty, co na něm mají účast, což je učení, které se jako nit line živoucí alexandrijskou tradicí.

Učení vykazuje jasný záměr dokázat nejen rozdíl mezi Duchem a stvořením, ale zachází dále a dokazuje jak rozdíl mezi ním a tělesnými bytostmi, tak i mezi ním a netělesnými bytostmi. Snaží se tím nejenom zabránit chybného výkladu některých heretiků, ale rovněž zasadit Órigenovo učení do kontextu theologie 4. století a překonat zbytky angelomorfní pneumatologie. Písmo mluví o

²¹⁰ H. Agbenuti, „Le vocabulaire théologique de la pneumatologie de Didyme d’Alexandrie“. *Revue des sciences religieuses*, n88/1(20140101), s. 49-56.

²¹¹ L. Doutreleau, *Traité du Saint-Esprit*, s. 269.

²¹² Rufinus ve svém překladu Órigenova spisu *O počátcích* pravděpodobně upravoval některé pasáže, formulace, aby více odpovídali učení oné doby, a měl k ruce Didymovo výklad Órigenova spisu, je tedy otázkou nakolik se nechal ovlivnit třeba i v pasážích věnujících se Duchu Svatému. (A. Heron, „The Holy Spirit in Origen and Didymus“, s. 309-310).

²¹³ Órigenés však jako i jiní theologové mluví jak o podřízenosti, tak o rovnosti. (P. Milko, *Órigenés učitel*, 125-130).

²¹⁴ A. Heron, „The Holy Spirit in Origen and Didymus“, s. 306-310; K. Plaxco, *Didymus, Origen and the Trinity*, s. 160, 235, 239, 270.

andělech jako o svatých, ale jejich svatost nevyvěrá z jejich podstaty, jako je tomu u Ducha Svatého, nýbrž participací právě na Duchu a celé Trojici. Pokud by vyvěrala z jejich podstaty, museli by všichni andělé být soupodstatní s Bohem, nebo by tu existovala jiná andělská posvěcující podstata, ale pokud by byli svatí skrze ni, pak by byli v hierarchii stvoření níže nežli lidé, neboť lidé přijímají svatost od Boha, zatímco andělé by ji přijímali z jiné nežli boží podstaty, a taková situace popírá hierarchii, jak je nám zřejmá ze zjevení a pozorování světa, protože jsou to andělé, vyšší bytosti bližší Bohu, kteří pomáhají lidem, je tudíž nemožné, aby byli na nižším stupni nežli lidé, naopak jsou Bohu blíže. Andělské bytosti také nemohou sami sebe vylévat do jiných bytostí, a to z toho důvodu, že nemají na rozdíl od nestvořeného Ducha neohraničenou podstatu, tudíž nemohou nikoho svojí podstatou naplňovat. Jediná možnost, jak andělé mohou naplňovat ostatní, je skrze aktivity a myšlenky. Z příběhu o pádu andělů rovněž víme, že andělé mají proměnnou podstatu, protože mohou změnit postoj, i kdyby to udělal jen jeden z jejich druhu. Duch Svatý a andělé se tedy z hlediska podstaty liší jak v ohraničenosti, tak i v její proměnnosti, zeje tedy mezi nimi propastný rozdíl. Andělé rovněž nejsou vysláni stejným způsobem, stejnými slovy jako Duch, a nevycházejí od Boha.

Ve svém spisu Didymos brojí proti několika různým heretikům a heretickým směrům, ani jednou však jmenovitě nezmiňuje, o koho přímo se jedná. Jsou to především manichejci, přičemž je však složité určit jaké znalosti manicheismu náš autor měl, ale jistě znal díla o manichejcích z per křesťanských spisovatelů a s věřícími z řad manichejců se setkal, a je otázka, co přesně v okolí Alexandrie vyznávali. Ale na tomto místě lze spíše mluvit o tom, že se brání proti učení nějakých gnostiků. Lze tedy mluvit o manicheismu a pravděpodobně markionismu, což mimochodem ukazuje na paralely s Órigenem, z jehož děl své znalosti o nich také jistě čerpal.²¹⁵ Proti těmto gnostikům jsou namířeny pasáže bránící jednotu Starého a Nového zákona a Boha v nich, jednotu Boha dobrého i spravedlivého.

Další skupinou byli pneumatomachové, kteří uznávali nestvořenost a božství Otce a Syna, ale Ducha považovali za vyšší andělské stvoření. Proti nim kromě jiných dalších staví především výklad veršů J 1,3 a Am 4,13, kde zdůrazňuje, že pokud by byl Duch stvoření, nebyl by nejvyšším andělem, ale musel by být ještě jiné nežli andělské podstaty, takže se na něj tudíž zmínka o stvoření všeho ostatního nežli stvořitelů Boha a Slova nevtahuje. V druhém případě pak poukazuje na chybné porozumění termínu πνεῦμα, jemuž tito, pravděpodobně pneumatomachové, rozumějí ve smyslu „duch“ a je jim důkazem o tom, že Bůh stvořil Ducha, avšak vhodný význam slova je v tomto verši podle Didyma „vítr“.

Jak bylo řečeno v úvodu této kapitoly, zůstává otázkou, zda ve svém spisu bojuje i s učením Eunomia, avšak mnozí badatelé toto dokazují, a je tedy pak možné, že byl prvním, kdo na Eunomia reaguje. K polemice s Eunomiem pak lze zařadit především pasáže, kde vykládá verše J 5,19 a J

²¹⁵ B. J. Bennet, *The Origin of Evil*, s. 7, 64, 72-97

14,16. Proti Eunomiově výkladu, že je to důkaz toho, že je tu nejdříve Otec a Syn a Duch pak činí, co Otec chce, tedy je to pro něj důkazem rozdílnosti aktivit, pro Didyma je to naopak důkaz jednoty aktivit v Trojici, právě nerozdílnost v podstatě zakládá vnitřní život Trojice tak, že dělají vše společně, ve společné shodě. Na základě verše o „jiném utěšiteli“ pak Eunomius staví své učení o rozdílnosti podstat (ἑτεροούσιον), rozličnost Syna a Ducha, dokonce mluví o ἄλλος παράκλητος jako o ἕτερος παράκλητος. Didymos však vykládá tento verš s ohledem na různé osoby Trojice, aby bylo jasné, že se jedná o jiného utěšitele, než je Syn, ale neznamená to, že by byl jiné podstaty.²¹⁶ Proti Eunomiově učení stojí i celé učení o tom, že Duch Svatý naplňuje a není naplňován z vnějšku.²¹⁷

²¹⁶ K. Plaxco, *Didymus, Origen and Trinity*, s. 213, 222, 227-231.

²¹⁷ K. Plaxco, *Didymus, Origen and Trinity*, s. 180-184, 187-188. Učení o tom, že není Duch Svatý není naplňován, nezmiňují Athanasios, Basil, ani Řehoř Naziánský. (K. Plaxco, *Didymus, Origen and Trinity*, s. 191).

Závěr

V dějinách křesťanské církve je 4. století lemováno věroučnými formulacemi, na nichž se usnesli otcové 1. všeobecného sněmu konaném v Nikáji a 2. všeobecného sněmu konaném v Konstantinopoli. Závěrem obou sněmů byla formulace vyznání víry, na nichž se dá ukázat jaké otázky církev v tu chvíli řešila, ale zároveň si skrze ně uvědomit, čemu církev věřila a stále věří. Formulace jsou sice postavené na dobovém jazyku, ale zároveň na reflexi nazírání božích pravd. Nejedná se o pouhou dobovou spekulaci. V Nikáji byl ustanoven vztah Otce a Syna a potvrzení Synova božství, které bylo vyjádřeno mimo jiné termínem *ὁμοούσιος* „soudpodstatný“, který se pak také stal středobodem dalších sporů. Víra v Ducha Svatého byla „pouze“ konstatována, aby byla zachována jednota Trojice. V období mezi lety 325 a 381 pak probíhají řevnivě diskuse ohledně boží podstaty a které z osob Trojice ji drží, a rovněž pak diskuse ohledně používání různých pojmů, které by vyjádřily vnitrotrojční vztah a pojmy „podstata/přirozenost“ a „osoba“. Všechny tyto otázky byly probírány ve spisech různých theologů a na mnoha sněmech, které se během 4. století konaly. Ve 2. polovině 4. století se vzedla silná vlna oponentů božství Ducha Svatého. Proto se proti nim staví zastánci nikájského učení a sepisují na jeho obranu svá díla. Mezi nejvýznamnější patřili Cyril Jeruzalémský, Athanasios, Kappadočané: Řehoř Naziánský, Basil Veliký a jeho bratr Řehoř Nysský. Důležitým a občas opomíjeným theologem tohoto období byl právě i Didymos. Spory ohledně božství Ducha Svatého se pokusil vyřešit 2. všeobecný sněm, jehož vyznání víry obsahuje rozšířenou pasáž o Duchu Svatém. Není však již použit termín *ὁμοούσιος*, jako tomu bylo v případě Syna, ale vyznání mluví o Duchu biblickým jazykem, přičemž je zdůrazněna jeho životodárná síla, schopnost mluvit skrze proroky a především fakt, že je uctíván a oslavován společně s Otcem a Synem.

Didymos prožil svůj pozemský život právě v této době a zapojil se plnou vervou nejenom do bojů na obranu pravé víry, ale zasloužil se i o prodloužení alexandrijské tradice, jak svou činností na poli formulace theologie, tak skrze své vyučování v pravé víře, ale jak jsme mohli vidět, i na poli výchovy občanů římské říše skrze křesťanský kánon.

Spis *O Duchu Svatém* mluví o všech třech osobách Trojice jako o společenství, které má jednu společnou nestvořenou a neohraničitelnou/nepopsatelnou podstatu, ze které vyvěrají všechny její aktivity. Napříč celým spisem zdůrazňuje naprostou jednotu a rovnost Otce, Syna a Ducha Svatého. Spis není nijak spekulativní, ani neodkazuje na jiné církevní spisovatele. Jeho obsah je postaven na výkladu veršů Písma s využitím soudobé terminologie. Tento bod je velmi důležitý i ve vztahu k ostatním Didymovým dílům a jeho metodám výuky, neboť v zachovaných exegetických dílech naopak představuje celou plejádu zmínek různých autorů.

Stále je živé obvinění Didyma z nedostatku originality. Zde snad práce ukázala, že tomu tak nebylo, ač v mnoha bodech svého učení přebírá učení svého velkého učitele. I tam, kde tak činí, mu dává nový výraz, především na poli rovnosti třech osob, oproti možnému Órigenovu hierarchickému řádu uvnitř Trojice. Plně se s ním i s Athanasiem shoduje v tom, že Duch Svátý je dárce života a posvětitel, je zdrojem svatosti a ti, co na něm mají účast se stávají díky tomu svatými. Sdílí rovněž učení o účasti (participaci), která využívá platonského učení o účasti na idejích a aplikuje ho do křesťanského vztahu stvoření a Boha, a především pak darů, jichž je Duch plný a je jim pokladnicí.

S Órigenem má Didymos více společného než by se na první přčtení mohlo zdát, ale při porovnávání spisů *O Duchu Svatém* a Órigenova *O počátcích* se dá na poli trinitární nauky najít spousta společných bodů. Zde vyvstávají otázky, nakolik lze z latinských překladů Jeronýma, potažmo Rufína, rekonstruovat původní řecké texty a zjistit, jaké učení v původních dílech bylo obsaženo a nakolik je latinští překladatelé upravili pro potřeby dobové theologie. U Didyma zde pak vyvstávají otázky na obou stranách. Jednou je míra Jeronýmovi úpravy v překladu Didymova spisu, druhou pak nakolik upravoval Rufinus v překladu Origenova díla některé pasáže, třeba i ty týkající se Ducha Svatého, podle Didymova spisu vykládajícího obtížné pasáže Órigenova *O počátcích*, který přímo pro Rufína sepsal. Protože se nám však tento Didymův spis nedochoval, můžeme jen spekulovat.

To že byl Didymos snad nejoddanějším Órigenovým žákem již bylo řečeno, druhý směr ovlivnění však byl rovněž částečně probrán. L. Doutreleau a další badatelé se domnívali, že se Didymos pro sepisování spisu nechal silně inspirovat Athanasiovými *Listy Serapionovi*, tato jistota však byla např. M. DelCoglianem vyvrácena a nejen on, ale i někteří dřívější badatelé mluvili o tom, že přímá inspirace není dokazatelná, ale nevyvracejí možnost, že Didymos *Listy Serapionovi* znal. Proto někteří kladou sepsání *O Duchu Svatém* do stejné nebo dokonce dřívější doby, nežli sepsal Athanasios své *Listy Serapionovi*, a tím by se stal Didymův spis nejstarším dochovaným pojednáním zaměřeným výhradně na osobu Ducha Svatého. Přičemž je třeba říci, že Didymos zaměřuje svůj spis silně k Duchu a jeho spojení se Synem i Otcem, zatímco Athanasiovy listy probírají božství Ducha z trochu jiné perspektivy. Zde však nechci spekulovat o tom, který spis byl sepsán dříve, ale spíše nás to přivádí k otázce, čím byli ovlivnění Kappadočané. A zde byla vždy narýsována linie Athanasios -> Kappadočané, a je třeba říci, že by podle různých důkazů měla být spíše nastavena takto Athanasios=Didymos -> Kappadočané, přičemž Didymův vliv na tyto tři theology byl pravděpodobně hodně velký. Ale i na tomto poli je ještě mnohé, co zkoumat. Znovu bádání sčezuje to, že se nám nedochoval původní řecký text, a u dalších dvou triadologických a pneumatologických spisů *O Trojici* a IV. a V. kniha *Proti*

Eunomiōvi, jejichž řecký text se nám dochoval, zas nastává problém nejistoty Didymova autorství.

Práce se dotkla několika důležitých témat, ale určitě se nesnažila být vyčerpávajícím přehledem Didymovy pneumatologie, přičemž ani nepokryla celou paletu témat, jimž se již věnovali různí badatelé. A i ta témata, která práce probírá by zasloužila hlubší a důkladnější studium, ale nabízí se i další otázky, které by mohly utvrdit nebo změnit náhled nejenom na samotného Didyma, ale třeba i další theology, a to nejenom na Východě, ale i na Západě, kde byl zcela jistě Didymos čten.

Seznam použité literatury

Prameny

Athanasius the Graet and Didymus the Blind. *Works on Spirit*. (translated, with an introduction and annotations by Marc DelCogliano, Andrew Radde-Gallwitz and Lewis Ayres). Yonkers: St. Vladimir's Press, 2011.

Didyme l'Aveugle, *Traité du Saint-Esprit*, (Introduction, texte critique, traduction et notes de Louis Doutreleau), Sources chrétiennes 386, Paris : Édition du Cerf, 1992.

Eusebius Pamphili, *Církevní dějiny (Ecclesiastica historia)*, (přeložil J. Novák) Praha : Česká katolická charita, 1988.

Hermias Sozomenos, *Ecclesiastica Historia* [cit. 2021-03-13]. Dostupné online:

<<http://www.brainfly.net/html/books/brn0139.htm>>

Jeroným, [Apologia adversus libri Rufini], *Jerome's Apology for Himself Against the Books of Rufinus in Nicene and post-nicene fathers ser II., vol. 3*, [cit. 2021-03-13]. Dostupné online: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.vi.xii.iii.xxix.html>>

Jeroným, [De viris illustribus], *Live of Illustrious Men in Nicene and post-nicene fathers ser. II., vol. 3*, [cit. 2021-03-13]. Dostupné online: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.v.iii.cxxii.html> >

Kánony církevních sněmů, *The Canons of the Council in Trullo; Often Called The Quinisext Council in Nicene and post-nicene fathers ser. II., vol. 14* [cit. 2021-06-25]. Dostupné online: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.xiv.iii.i.html>>

Palladios, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*. (z řeckého originálu přeložil, úvodem poznámkami a rejstříkem opatřil Jiří Pavlík) Praha : Benediktínské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2002.

Rufinus Aquilensis – [Apologiae In Sanctum Hieronimum Libri Duo], *The Apology of Rufinus. Addressed to Apronianus, in Reply to Jerome's Letter to Pammachius, Written at Aquileia a.d. 400 in Nicene and post-nicene fathers ser. II., vol. 3* [cit. 2021-03-13]. Dostupné online: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.html>>

Sokrates Scholastikos, *Církevní dějiny*. (přeložil Josef Novák) Praha : Česká katolická charita, 1989/90.

Sekundární literatura

AGBENUTI, Hugues. *Didyme d'Alexandrie : sens profond des écritures et pneumatologie*. Strasbourg : Université de Strasbourg, 2011.

AGBENUTI, Hugues. Le vocabulaire théologique de la pneumatologie de Didyme d'Alexandrie. *Revue des sciences religieuses*, n88/1(20140101), s. 49-63.

AYRES, Lewis. The Holy Spirit as the 'Undiminished Giver': Didymus the Blind's De Spiritu Sancto and the development of Nicene pneumatology. In: *The Holy Spirit in the fathers of*

church: the proceedings of the Seventh International Patristic Conference, Maynooth, 2008. (edited by Vincent TWOMEY and Janet E. RUTHERFORD). Dublin : Four Courts Press, 2010, s. 57-72.

BENNET, Byard John. *The Origin of Evil: Didymus the Blind's Contra Manichaeos and Its Debt to Origen's Theology and Exegesis.* Disertační práce. Toronto, 1997.

CONGAR, Yves. *I believe in the Holy Spirit.* New York: Crossroad, 2001.

DELCOGLIANO, Mark. Basil of Caesarea, Didymus the Blind, and the anti-pneumatichian exegesis of Amos 4:13 and John 1:3. *The Journal of Theological Studies*, NS, Vol 61 (2010), s. 644-658.

DOUTRELEAU, Louis. Introduction. In: *Didym l'Aveugle, Sur Zacharie*, (Introduction, texte critique, traduction et notes de Louis Doutreleau), Sources chrétiennes 83, Paris : Édition du Cerf, 1962.

HERON, Alasdair. Some sources used in *De Trinitate* ascribed to Didymus the Blind. In: *The making of orthodoxy: essays in honour of Henry Chadwick.* (edited by Rowan WILLIAMS). Cambridge : Cambridge University Press, 1989, s. 173-181.

HILL, Robert C.. Introduction. In: *Didymus the Blind, Commentary on Zechariah.* (trsl. and introd. By Robert C. Hill) Washington, D.C.: Catholic University of America Press, c2006, eISBN 9780813212111.

LAYTON, Richard A. *Didymus the Blind and his circle in late-antique Alexandria : virtue and narrative in biblical scholarship.* Urbana : University of Illinois Press, 2004.

MILKO, Pavel. *Órigenés učitel.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008.

ORTÍZ de URBINA. *Histoire des conciles oecuméniques. Tome I. Nicée et Constantinople 324 et 381.* Paris, 1963.

PAPADOPOULOS, Stylianos G. *Patrologia. Tomos B', ho tetartos aiōnas (Anatolē kai Dusē).* Athēna, 1990.

PLAXCO, Kellen. "I Will Pour Out My Spirit": Didymus against Eunomius in Light of John 16:14's History of Reception. *Vigiliae Christianae* 70 (2016), s. 479-508.

PLAXCO, Kellen. Didymus the Blind and the Metaphysics of Participation. *Studia Patristica* LXVII (2013), s. 227-237.

PLAXCO, Kellen Dale. *Didymus the Blind, Origen, and the Trinity.* Milwaukee, 2016. Disertační práce. Marquette University.

PLAXCO, Kellen. Participation and Trinity in Origen and Didymus the Blind. In: *Origeniana undecima: Origen and origenism in the history of western thought : papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26-31 August 2013.* Leuven: Peeters, 2016, s. 767-782.

POSP93IL, Ctirad Václav. *Dar Otce i Syna: základy systematické pneumatologie,* Olomouc: Maticе Cyrilometodějská, 1999.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie,* Praha: Krystal OP, 2010.

QUASTEN, Johannes. *Patrology. Vol. 3, The Golden Age of Greek patristic literature : from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Allen (Texas) : Christian Classics, 1995

RADDE-GALLWITZ, Andrew. „The Holy Spirit as Agent, not Activity: Origen’s Argument with Modalism and its Afterlife in Didymus, Eunomius, and Gregory of Nazianzus.“ *Vigiliae Christianae* 65 (2011), s. 227-248.

STEFANIW, Blossom. The School of Didymus the Blind in Light of the Tura Find. In: *Monastic Education in Late Antiquity : The Transformation of Classical Paideia*. (edited by Lillian I. LARSEN, Samuel ROBERTSON). Cambridge : Cambridge University Press, 2018, s. 153-181.

SZYMAŃSKA-KUTA, Daria. „Dydym Ślepy: materiały bibliograficzne,“ *Vox patrum* 35 (2015), s. 567-581.

SZYMAŃSKA-KUTA, Daria. „Dydym Ślepy – mistrz szkoły alexandryjskiej (przekład źródeł)“, *Studia Religiologica* 43 (2010), s. 77-91.

WESTERGRENN, Andreas. Paideia, Piety, and Power: Emperors and Monks in Socrates’ Church History. In: *Monastic Education in Late Antiquity : The Transformation of Classical Paideia*. (edited by Lillian I. LARSEN, Samuel ROBERTSON). Cambridge : Cambridge University Press, 2018, s. 53-72.

Abstrakt

Abstrakt

Práce se pokouší zhodnotit přínos Didyma Alexandrijského na poli pneumatologie a zasadit jeho učení do kontextu dobové theologie a alexandrijské tradice. Pneumatologie je jedním z hlavních Didymových témat, ale jeho jediným dochovaným dílem, které je tomuto tématu přímo věnováno a jsme si u něj jisti Didymovým autorstvím, je spis *O Duchu Svatém*, který je středem zájmu této práce, a je možná historicky prvním svého druhu. Spis se však dochoval pouze v Jeronýmově latinském překladu a není tedy jednoduché na jeho základě plně rekonstruovat původní řeckou podobu, a tak i původní Didymovo učení. První část práce je věnovaná Didymovu životu a dílu. Jsou v ní představeny jeho formování, studium, metody výuky v rámci alexandrijské katechetické školy, theologická a exegetická činnost a rovněž jeho asketický postoj k životu, a jeho posmrtné odsouzení v rámci protiorigenistických bojů. Didymovo dílo je pak rozděleno na dogmatická a exegetická díla, přičemž druhá jmenovaná byla obohacena nálezem kodexů v egyptské Tuře v roce 1941. Nalezená díla se tak stala novým podnětem ke studiu Didymova učení a metod. Druhá část rozebírá především triadologické spory během 4. století s důrazem na pneumatologii a spory ohledně božství Ducha Svatého. Jako hlavní milníky jsou brány 1. a 2. všeobecný sněm. Dále pak rozebírá učení tří velkých theologů alexandrijské tradice Klémenta, Órigena a Athanasia a jejich postoj k Duchu Svatému. Skrze oba tyto aspekty je pak ve třetí kapitole diskutována nauka o Duchu Svatém v rámci Didymova spisu. Didymos se ukázal jako věrný následovník svého učitele Órigena. Evidentně navazuje na jeho učení, přičemž si ponechává volnou ruku tam, kde musí své učení formulovat jinak, k čemuž ho vede jeho vlastní nazírání otázek o Bohu a zároveň to, že žije v období po Nikájském sněmu a musí bojovat se svými oponenty, kteří se snažili popírat božství Ducha Svatého.

Abstract

The thesis tries to evaluate the contribution of Didymus of Alexandria in the field of pneumatology and situate it in the context of theology of his contemporaries and the Alexandrian tradition. Pneumatology is one of the main themes of Didymus, but the only existing treatise, which is directly dedicated to this theme and we are sure of his authorship, is *On the Holy Spirit*. This treatise, possibly the historically first of its kind, thus represents the focus of this thesis. It has been preserved only in Latin translation of Jerome which renders the Greek text and Didymus' original teachings complicated to fully recover. The first part of the thesis is dedicated to Didymus life and work. It presents his formation, studies, methods of teaching in the framework of Alexandrian catechetist school, theological and exegetical activities, his ascetic attitude to life, and his condemnation after his death in the framework of anti-origenist struggle. Then the Didymus writings are then divided into dogmatic and exegetical works, the latter of which was enriched by the finds of codexes in Egyptian Tura in 1941. The discovered works became new impulse to the study Didymus' teachings and methods. The second part of the thesis then deals with triadological disputes during the 4th century, with a stress on pneumatology and the disputes over the deity of the Holy Spirit. The First and the Second Ecumenical Council are taken as the main milestones. Then it deals with the teaching of three great theologians of Alexandrian tradition Clement, Origen and Athanasius, and their position to the Holy Spirit. In the third the framework of Didymus' treatise is discussed through these two aspects. Didymus

proved to be a devoted follower of his teacher Origen. He clearly continues in his teachings, but he goes on independently when he must formulate his teaching in a different way being led by his own views on the matter of God and the fact that he lives in the period after the Council of Nicaea and is forced to fight with his opponents who tried to deny the deity of the Holy Spirit.