

Dariusz Kasprzak

Rozumienie śmierci według Ojców i pisarzy Kościoła

Verbum Vitae 24, 151-171

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ROZUMIENIE ŚMIERCI W NAUCZANIU OJCÓW I PISARZY KOŚCIOŁA

Dariusz Kasprzak OFMCap

W Kościele pierwszych wieków refleksja poświęcona zagadnieniu śmierci kształtowała się stopniowo. Jej *status quaestionis* jest dobrze opracowany w patrystyce zachodniej, w przeciwieństwie do polskojęzycznej¹. Aby przedstawić zarys myślenia o śmierci w okresie Ojców Kościoła, najpierw określę źródła patrystycznej refleksji na powyższy temat, następnie opiszę patrystyczną defini-

¹ Z wielu opracowań tematycznych należy wymienić: J.A. FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte* (München 1954); *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo* (red. S. FELICI) (Biblioteca di Scienze Religiose 66; Roma 1985); *Morte-Risurrezione nei Padri* (red. S.A. PANIMOLLE) (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 45; Roma 2007). Pozostałe opracowania będę cytował w artykule. Natomiast w bibliografii polskojęzycznej znalazłem jedno tematyczne opracowanie, tj: F. DRĄCZKOWSKI, „Cierpienie i śmierć w nauce Ojców Kościoła”, *Cierpienie i śmierć* (red. A.J. NOWAK) (Homo Meditans XIII; Lublin 1992) 29-48. Autor cytowanego opracowania omawia tematykę śmierci, odnosząc się do teologii Klemensa Aleksandryjskiego i Augustyna z Hippony, wskazuje na fenomen śmierci i jego przyczyny (śmierć fizyczna i duchowa) oraz na chrześcijańskie postawy wobec śmierci: lęk przed śmiercią fizyczną, ale i radość wobec śmierci rozumianej duchowo jako początek życia wiecznego z Bogiem.

cję śmierci, duszpastersko-retoryczną kwestię „mądrości przemijania” oraz sposób podejścia do śmierci utrwalony w zabytkach archeologii chrześcijańskiej I-III w.

1. ŹRÓDŁA PATRYSTYCZNEJ REFLEKSJI O ŚMIERCI

Ojcowie i pisarze Kościoła okresu patrystycznego, wypowiadając się na temat chrześcijańskiego pojmowania śmierci, wychodzili od powszechnego postrzegania jej fenomenu. Podkreślali, że życie każdego człowieka jest drogą wiodącą do śmierci oraz że śmierć jest wpisana w strukturę ludzkiego istnienia. To podstawowe doświadczenie śmierci było teologicznie rozważane przez autorów wczesnochrześcijańskich przy wykorzystaniu wcześniejszej refleksji biblijnej i filozoficznej.

Dla recepcji biblijnego pojmowania śmierci w teologii patrystycznej istotne jest założenie, iż koncepcja śmierci jest uzależniona od koncepcji człowieka. Stary Testament głosi, że każdy człowiek jest obrazem Boga. Człowiek w Starym Testamencie jest ciałem, a terminy ciało, duch czy serce nie oznaczają jakiejś części człowieka, ale traktują go jako całość. Ciało to człowiek rozważany w jego słabości, śmiertelności, człowieczeństwie, nie-boskości, i jest to jego wymiar społeczny. Duch, serce, dusza oznaczają w tej antropologii duchową sferę człowieka, która jednak nie istnieje bez wymiaru cielesnego. Nowy Testament, przejmując całościowy obraz człowieka ze Starego Testamentu, dokonuje jego reinterpretacji na podstawie wydarzenia Jezusa Chrystusa. Dla Pawła ciało jest antytezą zbawienia, oznacza człowieka bez Chrystusa, sprzeciwiającego się Bogu, siedlisko grzechu. Duch i serce oznaczają duchowe centrum człowieka, dusza zaś oznacza najczęściej przemijające życie ziemskie².

² Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia* (Kraków 2000) 59-67; G. LANGEMEYER, *Antropologia teologiczna* (Kraków 2000) 195-197.

Wychodząc od całościowego pojmowania człowieka, w starotestamentalnych opisach śmierć ludzka jest traktowana zasadniczo jako: zstąpienie do szeolu, następstwo grzechu i kara za grzech rajski. W Starym Testamencie spotykamy szczegółowe ujęcia śmierci: koniec ziemskiego życia (Rdz 2,7-25); odpoczynek (Hi 3,13.17-19; 14,12; Ps 13,4; Jr 51,39.57); wróg życia (Ps 55,5; Koh 7,26); zejście do szeolu/otchłani (Pwt 32,22; Iz 59,9), będącego krainą cieni (Iz 26,19), miejscem kary (Iz 5,14), oddalenia od Boga (Ps 6,6), miejsca, z którego nie ma powrotu i gdzie panuje ciemność i noc (Hi 10,21). Śmierć jest też skutkiem grzechu pierwszych rodziców w raju (Rdz 1,3; 3,8-10), powstałym przez zawiść diabła (Mdr 2,23)³. Nowy Testament przyjmuje ideę śmierci jako następstwa grzechu i kary za grzech w raju (1 Kor 15,21; Rz 5,12-21), wskazuje jednak, że śmierć Jezusa jest ofiarą ekspiacyjną i zastępczą za wszystkich ludzi, zleconą Mu przez Boga jako zadanie (Mk 14,24; Mt 26,28; Łk 23,24; 1 Kor 11,24)⁴.

Dla ukształtowania się koncepcji śmierci w chrześcijaństwie starożytnym istotny, nie mniej od biblijnego, okazał się wpływ filozofii. Poświęcona tematyce śmierci refleksja chrześcijańskich teologów Kościoła I-VIII w. nie była kontynuacją zwyczajowego myślenia pogańskiego. Dla antycznych pogan śmierć była bowiem albo największym złem, które zabiera największą wartość jaką stanowi życie (*opinio communis*), albo też uwalniała od życia doczesnego i wyzwalała do prawdziwego życia (tzw. *theologia poetarum*)⁵.

³ Por. P.S. JOHNSTON, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej* (Kraków 2010) 30-56.

⁴ Por. X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort. Jésus et Paul* (Paris 1979); H. LANGKAMMER, *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu* (Lublin 2004) 15-30.

⁵ Por. CH. MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien. Témoignages littéraires* (Tournai 1950) 296; S. D'ELIA, „Alcuni aspetti fondamentali dell'escatologia greco-romana”, *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo* (red. S. FELICI) (Biblioteca di Scienze Religiose 66; Roma 1985) 15.

Natomiast na pojmowanie śmierci u pierwszych teologów Kościoła bardzo mocno wpłynął grecki sposób rozumienia człowieka wraz z jego filozoficznym spirytualizmem⁶. Chrześcijańska tradycja antropologiczna przejęła, choć z pewnymi modyfikacjami, dualistyczną antropologię antycznej filozofii greckiej, opisującą człowieka jako złożenie duszy i ciała. Teologowie Kościoła pierwszych wieków przejęli także, dostosowując go do chrześcijaństwa, grecki spirytualizm, według którego śmierć była oddzieleniem duszy od ciała. W ujęciu eschatologii orfickiej człowiek posiada podwójną naturę: tytaniczną, czyli złą, oraz dionizyjską, czyli dobrą; dusza jest ważniejsza od ciała, to ostatecznie stanowi jedynie więzienie i karę dla duszy. Śmierć jest zatem uwolnieniem się duszy od ciała. Orfizm, uznając metempsychozę, zakazywał także zabijania zwierząt. Natomiast dzięki odbyciu specjalnych rytów inicjacyjnych człowiek mógł uwolnić się od win, a zatem i od cierpienia po śmierci. Zbawienie duszy zależy zatem od inicjacji i udziału w rytach orfickich. Piekło, będące karą, jest miejscem błota, ciemności, pełno w nim węży i przerażających bestii. Niebo natomiast jest miejscem ludzi czystych i wyspą szczęśliwych, gdzie jednak nie ma bogów. Przekonania orfickie o nieśmiertelnej duszy i ciele jako jej doczesnym więzieniu znalazły odbicie w platońskim dualizmie duszy i ciała (*Fedon* 106-107; *Fedro* 245-246) i pośrednio w arystotelesowskim hylemorfizmie (*O duszy* III, 5, 430). Dla stoika Chryzypa śmierć stanowiła oddzielenie duszy od ciała, a sama dusza była cielesna. Dlatego część stoików uznawała śmiertelność duszy, a inni mówili o jej nieśmiertelności czasowej i uwarunkowanej praktykowaniem mądrości, gdyż miały się zbawić jedynie dusze mędrców, a i to jedynie do cyklicznego pożaru kosmosu⁷.

⁶ Por. CHRZYZYP, *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 604; PLATON, *Fedon* 64C; TENZE, *Epinomis* 981a; CYCERON, *Tusculanae Disputationes* I, 9, 18.

⁷ G. FAGGIN, „L'anima nel pensiero classico”, *L'anima* (red. F.M. SCIACCA) (Brescia 1954) 29-69; D'ELIA, *Alcuni aspetti fondamentali dell'escatologia greco-romana*, 13-28.

W Kościele epoki patrystycznej przyjęła się powszechnie zmodyfikowana grecka antropologia filozoficzna, a z nią koncepcja śmierci rozumianej jako oddzielenie duszy od ciała, i życia po śmierci jako dalszego istnienia duszy pozbawionej ciała, ale zachowującej do niego relacje⁸.

2. PATRYSTYCZNE DEFINIOWANIE ŚMIERCI

Pierwszym Ojcem Kościoła, który dokonał oryginalnej konceptualizacji teologii biblijnej i filozofii greckiej i określił śmierć jako oddzielenie duszy od ciała, był św. Justyn Męczennik (100-163/167). Teolog ten, reprezentujący apologetów greckich II w., w napisanym ok. 160 r. traktacie *Dialog z Żydem Tryfonem* połączył biblijną antropologię stworzenia na obraz Boga z filozoficzną antropologią trójdzielną. Według Justyna śmierć fizyczna polega na oddzieleniu duszy od ciała i stanowi zaledwie pierwszą przemianę, wskazując tym samym na niewystarczalność człowieka ziemskiego, ale i niewystarczalność ludzkiej duszy i ducha, których istnienie zależy wyłącznie od Boga:

Dusza ma udział w życiu dlatego, że Bóg chce, aby żyła. Nie będzie zaś miała udziału w życiu, jeśli Bóg nie będzie już dłużej chciał, aby żyła. Życie bowiem nie jest jej cechą istotną jak Boga. A jak człowiek nie istnieje zawsze ani też jego ciało nie jest zawsze połączone z duszą, ale gdy przychodzi moment ich rozdzielenia, dusza opuszcza ciało i człowiek przestaje istnieć, podobnie również, gdy dusza ma przestać istnieć, opuszcza ją duch ożywiający i dusza już nie istnieje, lecz również on powraca tam, skąd została wzięta⁹.

⁸ Por. FINKENZELLER, *Eschatologia*, 60.

⁹ JUSTYN MĘCZENNIK, *Dialog z Żydem Tryfonem* VI, 2 ([tłum. L. MISIARCZYK] [Warszawa 2012] 167-168).

Zdaniem Justyna dusza sama w sobie może być nieśmiertelna¹⁰, gdyż istnienie całego człowieka, zarówno jego ciała, jak i duszy i ducha, ostatecznie zależy od Bożego sądu nad nimi¹¹. Pogląd, że śmierć fizyczna polega na oddzieleniu duszy od ciała, pojmowanych jako dwie podstawowe części ludzkiego złożenia (σύνθετον; *compositiō*) i że nie stanowi ona końca człowieka, lecz jest tzw. śmiercią pierwszą, zaczęło od II/III w. podzielać większość greckojęzycznych autorów chrześcijańskich: Atenagoras z Aten (*O zmartwychwstaniu umarłych* XVI), Meliton z Sardes (*Homilia paschalna* LV), Klemens Aleksandryjski (*Kobierce zapisków filozoficznych* VII, 12, 71, 3), Orygenes (*Zachęta do męczeństwa* III; *Komentarz do Ewangelii św. Jana* XIII, 23, 140; *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* XIII, 9; *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* VI, 3), Metody z Olimpu (*O zmartwychwstaniu* I, 38, 1)¹².

Do rozpowszechnienia się powyższej definicji śmierci w Kościele łacińskim najbardziej przyczynił się pisarz kościelny Tertulian (ur. ok. 160 – zm. po 220), głównie w dziełach z okresu montanistycznego (traktaty: *De anima*,

¹⁰ JUSTYN MĘCZENNIK, *Dialog z Żydem Tryfonem* V, 2 (166): „Jeśli bowiem świat jest stworzony, z konieczności również i dusze zostały stworzone i nie istnieją wcześniej w żadnym miejscu. Zostały zaś stworzone dla ludzi i innych żywych istot, jeśli uznasz, że zostały stworzone oddzielnie, a nie razem z właściwymi sobie ciałami. – Wydaje się, że tak właśnie jest. – Dusze nie są więc nieśmiertelne. – Nie, bo okazuje się, że również i świat jest stworzony”.

¹¹ JUSTYN MĘCZENNIK, *Dialog z Żydem Tryfonem* V, 3 (166-167): „Nie twierdzą jednak, że wszystkie dusze umierają. Byłby to prawdziwie czysty zysk dla ludzi złych. Cóż więc? Otóż dusze ludzi pobożnych przebywają w jakimś lepszym miejscu, natomiast dusze ludzi niesprawiedliwych i złych w gorszym, oczekując tam na czas sądu. Tak oto te, które okazały się godne Boga, już nigdy więcej nie umrą, inne natomiast zostaną ukarane tak długo, jak długo Bóg będzie chciał, aby żyły i cierpiały karę”; por. tamże 5,4–5,5.

¹² Por. FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, 25-38; L.F. PIZZOLATO, *Il „grande problema” della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*. Dizionario di spiritualità biblico-patristica 45 (Roma 2007) 68-69.

De resurrectione carnis). Zdefiniował on fenomen śmierci jako oddzielenie się duszy od ciała („hoc igitur opus mortis separationem carnis atque animae”)¹³, zrezygnował z trójpodziału na rzecz dwupodziału człowieka na duszę i ciało¹⁴, a samą duszę uznawał za Platonem za substancjalną (*simplicem* – prostą, *uniformis* – jednolitą) i nieśmiertelną¹⁵. Tertulian rozróżniał też za autorami pogańskimi śmierć fizyczną w formie zwyczajnej – *ordinariam formam* (śmierć z powodów naturalnych) i śmierć fizyczną w formie nadzwyczajnej – *extraordinariam formam* (gwałtowna śmierć z powodów zewnętrznych)¹⁶.

Tertulian połączył też pogański topos tłumaczący przyczynę śmierci fizycznej („według opinii wspólnej całemu rodzajowi ludzkiemu oznajmiamy, że śmierć jest długiem do spłacenia naturze”¹⁷), z już istniejącym toposem chrześcijańskim¹⁸, że fizyczna śmierć człowieka jest przede wszystkim konsekwencją grzechu pierwszych ludzi. Według afrykańskiego moralisty śmierć rozumiana jako dług natury jest do spłacenia dopiero po grzechu Adama

¹³ TERTULIAN, *De anima* LII, 1 (PL 2, 738B).

¹⁴ TERTULIAN, *De anima* LI, 1 (PL 2, 736A-737B); *De anima* LII, 1 (PL 2, 738B). Szerzej na temat poglądów Tertuliana na samą duszę zobacz: A.M. FILIPOWICZ, „Koncepcja duszy w pismach Tertuliana”, *Episteme* 63 (2007).

¹⁵ TERTULIAN, *De anima* X-XII (PL 2, 661C-667B).

¹⁶ TERTULIAN, *De anima* LII, 1 (PL 2, 738B).

¹⁷ TERTULIAN, *De anima* L, 2: „Publica totius generis humani sententia, mortem naturae debitor pronuntiamus” (PL 2, 734A).

¹⁸ Koncepcja, że śmierć fizyczna stanowi karę za grzech pierwszych ludzi i że jako taka została odziedziczona przez ich historycznych potomków, była opinią podzielaną przez większość pisarzy i Ojców Kościoła I-III w., by wymienić tylko przykładowo: PSEUDO-BARNABA, *List XII*, 5; JUSTYN MĘCZENNIK, *Dialog z Żydem Tryfonem* LXXX, 4; TACJAN SYRYJCZYK, *Mowy do Greków XI*, 2; MELITON Z SARDES, *Homilia paschalna XLIX*; IRENEUSZ Z LUGDUNUM, *Adversus haereses III*, 22, 4; WIKTORYN Z POETOVIVM, *Komentarz do Apokalipsy V*, 2. Więcej na ten temat zobacz: FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, 91-102; PIZZOLATO, *Il „grande problema” della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, 72-80.

i Ewy oraz ich potomków¹⁹, nie jest zatem związana ze stworzeniem przez Boga²⁰ ani z naturą ludzką (ciało i dusza przed grzechem były nieśmiertelne²¹, po grzechu jedynie dusza miała być nieśmiertelną²²), ale z wyborem grzechu (a w konsekwencji i śmierci) przez wolną wolę człowieka, choć z podpuszczenia przez szatana²³.

Duże znaczenie dla dalszego rozwoju koncepcji śmierci w chrześcijaństwie miała nauka najważniejszego teologa III w., Orygenes (ok. 185-253/254). Wprowadził on do teologii chrześcijańskiej fundamentalne rozróżnienie trzech typów śmierci²⁴. Sam podział uzasadniał tekstami Biblii:

1) śmierć dla grzechu, gdyż człowiek żyje dla Boga (μακάριος). To śmierć duchowa dla grzechu, dlatego też nazywana szczęśliwą, mistyczną. Ten rodzaj śmierci polega na asce-

¹⁹ TERTULIAN, *Adversus Judaeos* II (PL 599A-B).

²⁰ TERTULIAN, *Adversus Marcionem* II, 8, 1: „Neque enim ad vivendum solummodo produxerat hominem, ut non ad recte vivendum, in respectu scilicet Dei legisque eius” (PL 2, 249A); tłum. polskie: „Dla życia jedynie stworzył człowieka, a nie dla prawnego życia w stosunku do Boga i do jego Prawa (*Przeciw Marcjonowi* [tłum. S. Ryznar] [PSP 58; Warszawa 1994] 78).

²¹ TERTULIAN, *De anima* LII, 2 (PL 2, 738C-739B).

²² TERTULIAN, *De resurrectione carnis* XXIII-XXXVII (PL 2, 825C-848B).

²³ TERTULIAN, *Adversus Marcionem* II, 8, 1-II, 8, 2 (PL 2, 249A); tłum. polskie: „8.1. [...] Przeto człowieka nie stworzył na śmierć Ten, który teraz pragnie go wskrzесиć do życia, skoro woli pokutę od grzesznika niż jego śmierć. 8.2. A więc, jak Bóg wprowadził człowieka do stanu życia, tak człowiek ściągnął na siebie stan śmierci, i to nie przez słabość jak i nie przez nieświadomość, aby tu czegoś nie przypisano Stwórcy. Bo choć ten co uwiódł, był aniołem, to ten, co został skuszony, był wolnym i panem siebie samego i wyraźniejszym od anioła obrazem i podobieństwem Boga, bo otrzymał tchnienie ducha w materię” (*Przeciw Marcjonowi* [PSP 58], 78); por. Ez 18,23; 33,11.

²⁴ H. CROUZEL, „Mort et immortalité selon Origène”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 79 (1978) 19-38, 81-96, 181-196; por. też streszczenie wymienionego artykułu opublikowane jako: H. CROUZEL, „Morte e immortalità nel pensiero do Origene”, *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo* (red. S. FELICI) (Biblioteca di Scienze Religiose 66; Roma 1985) 41-46.

zie dnia codziennego i umieszcza wierzącego w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (por. Rz 6,10-12)²⁵.

2) śmierć w grzechu (τῆς ἁμαρτίας), gdy człowiek umiera dla Boga. Jest to śmierć człowieka, który grzeszy, i tego rodzaju śmierci należy się obawiać (por. Ez 18,4; Mt 8,22; 10,28)²⁶;

3) śmierć naturalna (φυσικός; czasami też określana κοινός, czyli wspólna lub też pośrednia czy pierwsza). Jest to śmierć fizyczna, która polega na oddzieleniu duszy od ciała i podlegają jej wszyscy ludzie (Rdz 5,6)²⁷.

Powyższy podział na trzy rodzaje śmierci powtórzyli za Orygenesem kolejni teologowie IV i V w.: Bazyl Wielki (*Homilia in gordium martyrem VIII*), Grzegorz z Nazjanzu (*Oratio VII, 23*) Ambroży z Mediolanu (*De paradiso XLV; De excessu fratris Satyri II, 36*), Augustyn z Hippony (*De civitate Dei XIII, 2; XIII, 26, 6; Sermone CLXXX, 8*), Hieronim ze Strydonu (*Epistula XXXIX, 4, 7; LXXIX, 2*)²⁸.

²⁵ ORYGENES, *Disputatio cum Heracleida XXV* (Sch 67, 104); tłum. polskie: „Otóż najpierw – według apostoła – ktoś, żyje dla Boga (por. Rz 6,10); i inne zdanie: *umarł dla grzechu* (por. Rz 6,2). Śmierć tego rodzaju jest śmiercią błogosławioną: *wszak ktoś umiera dla grzechu*. Tą właśnie śmiercią zmarł Pan mój; powiedziano bowiem: *umarłszy umarł dla grzechu* (por. Rz 6,10)” („Dyskusja z Heraklidesem” [tłum. A. ZAJKOWSKI], *STV 5/2* [1967] 175).

²⁶ ORYGENES, *Disputatio cum Heracleida XXV* (Sch 67, 104); tłum. polskie: „Znam też drugi rodzaj śmierci: gdy ktoś umiera dla Boga. O tej śmierci powiedziano: *Dusza, która zgrzeszy – sama umrze* (por. Ez 18,4)” („Dyskusja z Heraklidesem”, 175).

²⁷ ORYGENES, *Disputatio cum Heracleida XXV* (Sch 67, 102); tłum. polskie: „Znam również trzeci rodzaj śmierci. Jest to śmierć w powszechnym mniemaniu: ci pomarli, którzy ciała opuścili. W tym właśnie sensie powiedziano: *żył Adam lat dziewięćset, a potem umarł* (por. Rdz 5,5)” („Dyskusja z Heraklidesem”, 174-175); ORYGENES, *Commentarii in Epistulam ad Romanos VI, 6* (PG 14, 1068A); tłum. polskie: *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* (tłum. S. KALINKOWSKI) (PSP 57; Warszawa 1994) 318-320.

²⁸ PIZZOLATO, *Il „grande problema” della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, 96-109.

Podsumowując definicję śmierci w okresie patrystycznym, należy stwierdzić, że była ona opisywana w kategoriach bardziej filozoficznych niż biblijnych: jako oddzielenie duszy od ciała (fizyczna, pierwsza). Natomiast w sposób biblijny określano śmierć duchową: dla grzechu (szczęśliwa, mistyczna) i w grzechu (gdy ktoś umiera dla Boga). Dusza uznana za substancjalną zaczęła być kategorią opisującą istotowość człowieka, po grzechu jedynie dusza miała być nieśmiertelna. Ciało zaś po śmierci miało oczekiwać na zmartwychwstanie.

3. „MĄDROŚCI PRZEMIJANIA”

W REFLEKSJI PATRYSTYCZNEJ

W wymiarze duszpasterskim patrystyczna refleksja nad przemijaniem i śmiercią zaczęła być bardziej kwestią religijnej medytacji nad żalem po śmierci innych niż przedmiotem eschatologii; śmierć drugiego człowieka zmusza do namysłu i zapowiada naszą śmierć. W rozważaniu nad własną śmiercią myśl patrystyczna koncentrowała się na teologicznej rzeczywistości po śmierci. Opierając się na chrześcijańskiej nadziei zmartwychwstania i życia wiecznego z Bogiem, pocieszano siebie i innych przeżywających utratę kogoś bliskiego. Wykorzystywano przy tym zarówno antyczną sztukę pocieszania (*consolatio*), z jej elementami psychologicznego pocieszania żyjących jeszcze w strachu przed umieraniem, jak i wymowę chrześcijańskiej nadziei na życie wieczne i szczęśliwe w Bogu²⁹. Głównymi wątkami tematycznymi, jakie rozwijała patrystyczna *consolatio*

²⁹ Por. P. VON MOOS, *Consolatio* (Studien zur Mittellateinischen Trostliteratur über den Tod 4; München 1971-1972); R.C. GREGG, *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the two Gregories* (Philadelphia 1975); L. MALUNOWICZÓWNA, *Les éléments stoïciens dans la consolation grecque chrétienne* (Berlin 1975); C. CANNONE, „Elementi consolatori ed escatologici in alcune lettere di s. Agostino”, *Recherches théologiques* 48 (1981) 59-77; *Consolatio. Nuevos estudios* (red. C. ALONSO DEL REAL) (Pamplona 2001).

mortis, były: śmierć jako powszechne prawo dotyczące wszystkich ludzi; uzasadnienia żalu z powodu śmierci i śmierć jako wyzwolenie od zła doświadczanego w życiu doczesnym.

Uznanie powszechności śmierci było filozoficzną (Seneca, *Ad Lucillam* CVII, 6) i chrześcijańską (Orygenes, *O zasadach* I, pref. 4; *Homilie do Księgi Rodzaju* VIII, 7) odpowiedzią na smutek wywołany przez jej nieuchronność. Niektóre bowiem nurty gnostyckie (np. Menander z Samarii) banalizowały śmierć. Powszechność śmierci była odczytywana w kategoriach równości społecznej, jako radykalna sprawiedliwość wobec każdego człowieka (Ambroży z Mediolanu, *O życiu brata Satyra* II, 6; II, 9). Pisarze chrześcijańscy podkreślali, że strach przed śmiercią utrzymuje człowieka w postawie pokory i uszanowania woli Boga, uznania swojej stworzoności i zależności od miłosiernego Boga (Augustyn z Hippony, *O naturze i lasce* XXIV-XXVII), aby człowiek zrozumiał i wszedł w uniwersalne plany Bożej opatrności, pojmując śmierć nie tyle jako stratę życia (*amittere*), ile jako jego zmierzch czy zachód (*occidere*), prowadzący jednak do zmartwychwstania (Ambroży z Mediolanu, *O życiu brata Satyra* II, 10; Grzegorz z Nazjanzu, *List* CLXV, 5). Bóg bowiem kocha i troszczy się o każdego człowieka, stąd każda indywidualna śmierć jest znakiem woli Boga i wejściem w uniwersalny i tajemniczy plan Boga (Bazyli Wielki, *List* V, 2)³⁰.

W związku z powyższym autorzy patrystyczni uznawali zasadność żalu z powodu śmierci, apelując jednocześnie o kontrolę nad jego przeżywaniem. Już dla antycznych filozofów pogańskich nieumiarkowany sposób wyrażania żalu miał być typowy dla ludzi nieposiadających kultury (barbarzyńców, nie-Greków, kobiety). Ten topos pogańskiej *consolatio* został schrystianizowany przez Paulina z Noli, który wzywał do nadania sensu ludzkiemu cierpieniu po stracie bliskich w duchu wiary w Boga i nadziei na

³⁰ PIZZOLATO, *Il „grande problema” della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, 110-117.

wieczność (Paulin z Noli, *List XIII*, 4.10; XIII, 9; *Wiersz XXXI*, 10)³¹.

Pisarze patrystyczni wypracowali dwie postawy wobec przeżywania żalu po śmierci bliźnich. Pierwsza była reprezentowana przez tzw. autorów rygorystycznych, a druga przez tzw. autorów miłosiernych. Autorzy rygorystyczni (np. Tertulian, *O cierpliwości IX*; Cyprian z Kartaginy, *O śmiertelności XXI*) nauczali, że należy w sposób zdecydowany przewycięzać żal po śmierci bliskich przez odwoływanie się do nadziei życia wiecznego. Dlatego autorzy tej pierwszej grupy powoływali się wybiórczo jedynie na tę tematykę nowotestamentalną, która wzywa do duchowego obumierania dla świata, a w związku z tym do niewyrażania żalu po śmierci (Ga 6,14; Rz 6,4; Fil 1,21-23; 1 Tes 4,13). Natomiast autorzy miłosierni (np. Ambroży z Mediolanu, *O życiu brata Satyra I*; Paulin z Noli, *List XIII*; Bazyl Wielki, *Listy V*, 1; VI, 1; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa VII*, 1; *List CLXV*) uznawali prawo do chrześcijańskiego wyrażania żalu po śmierci bliźnich. Poparcie biblijne dla swych opinii autorzy tej drugiej grupy odnajdywali przede wszystkim w Księdze Psalmów (gł. psalmy-lamentacje) oraz w Księdze Hioba. Autorzy tej grupy wyrażali swój żal i współczucie dla osób, które straciły bliskich, za pomocą listów kondolencyjnych³².

Istotną tematyką chrześcijańskiej *consolatio mortis* była też śmierć jako wyzwolenie od zła doświadczanego w życiu doczesnym. Temat ten był obecny w diatrybie stoicko-cynickiej, która aby przewyciężyć ból związany ze śmiercią, podkreślała rozmaite niepowodzenia życiowe

³¹ Por. Ch. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne* (Paris 1937) 147-149; L.F. PIZZOLATO, „La «consolatio» cristiana per la morte nel sec. IV: Riflessioni metodologiche e tematiche”, *Civiltà Classica e Cristiana* 6 (1985) 441-474.

³² R. KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (Zetemeta 18; München 1958); A.R. LITTLEWOOD, „The Byzantine Letter of Consolation in the Macedonian and Komnenian Periods”, *Dumbarton Oaks Papers* 53 (1999) 19-41; PIZZOLATO, *Il „grande problema” della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, 118-125.

(*incommoda vitae*). Kolejno wymieniane przypadki braku szczęścia (*loci de varitate fortunae*) miały wywołać u wier-nych postawę psychologicznego dystansu do własnego życia. Natomiast nurty filozofii orficko-platońskiej, które z czasem zostały przyjęte przez grecką i rzymską kulturę popularną, a pośrednio i przez chrześcijan, powtarzały, że „najlepszą rzeczą dla człowieka byłoby się nie narodzić” oraz że „należy umrzeć jak najszybciej” (np. Teognid z Medary, Cyce-ron, *Tusculanae Disputationes* I, 114s; Tertulian, *De anima* II, 3; Laktancjusz, *Divinae institutiones* III, 19, 14). Korzystając z wypracowanych schematów retorycznych, autorzy patrystyczni twierdzili, że śmierć jest korzyścią (*oportunitas*) bądź dobrem (*bonum*). Szukając uzasadnienia skrypturystycznego dla tej tradycji pogańskiej, chrześcijańscy kaznodzieje odwoływali się najczęściej do Koh 4,2 [wg LXX], Hi 3,3; Mdr 4,11.14.

Doświadczenie braku szczęścia w życiu doprowadziło pogańskich filozofów do krytyki koncepcji o nieśmiertelnym życiu ziemskim jako „pozbawionym tchnienia łaski”, będącym „bardziej ciężarem niż korzyścią”. Nieśmiertelność sama z siebie nie stanowiła dla nich wystarczającego warunku życia szczęśliwego (np. mit o Titonosie, wiecznym starcu). Chrześcijańska wersja tego greckiego toposu zakładała, że nieśmiertelność, jeśli nie byłaby włączona w życie szczęśliwe (*vita beata*), jest pozbawiona sensu i staje się jakimś stałym złem, zawsze cięższym (Ambroży z Mediolanu, *O życiu brata Satyra* II, 123)³³. Stąd także długość ziemskiego życia, jakiegokolwiek ono by było, w koncepcji Ojców Kościoła zależy wyłącznie od obrazu dobroci, jaki Bóg ma dla każdego człowieka. Bóg bowiem wie, jak udzielać każdemu tego, co jest dla niego najbardziej odpowiednie (Bazyli Wielki, *List* V, 2). Dlatego doczesny brak szczęścia, doświadczenie bólu i obawy przed śmiercią Ojcowie i pisarze Kościoła zalecali zawierzyć Bogu i poddać się

³³ Por. G.M. CARPANETO, „Le opere oratorie di S. Ambrogio”, *Didaskaleion* 9 (1930) 35-136; A. GOULON, „Le malheur de l’homme à la naissance”, *Revue des Études Augustiniennes* 18 (1972) 3-26.

prawu Jego łaski. Przez powierzenie się Bogu i codzienne praktykowanie ascezy w sposób duchowy obumiera bowiem w chrześcijaństwie życie doczesne, aby wierzący żył w pełni życiem Bożym (Ambroży z Mediolanu, *O życiu brata Satyra* II, 41; II, 44; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* VII, 20; VIII, 14; Augustyn z Hippony, *De cura pro mortuis gerenda* I, 3; V, 7; XVIII, 22)³⁴.

4. CHRZEŚCIJAŃSKI POGRZEB

Chrześcijaństwo I-II w. najprawdopodobniej praktykowało zwyczaje pogrzebowe współczesnych. Z czasem praktyki pogrzebowe chrześcijan uległy przemianom, gdyż we wspólnocie Kościoła zostały wypracowane specyficzne zwyczaje i rytuały związane ze zmarłymi. Ta obrzędowość jest niewątpliwie nośnikiem idei dotyczących pojmowania śmierci. Nie można jednak mówić o jednolitym obrzędzie pogrzebu, gdyż w kościołach partykularnych pierwszych wieków panowała wielokulturowa różnorodność³⁵.

Od I w. mamy jednoznaczne świadectwa, że chrześcijaństwo chowało swych zmarłych bezpośrednio w ziemi

³⁴ Por. C. MORESCHINI, „La «meditatio mortis» e la spiritualità di Gregorio Nazianzeno”, *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo* (red. S. FELICI) (Biblioteca di Scienze Religiose 66; Roma 1985) 151-160; R. IACOANGELI, „Anima ed eternità nel «De Isaac» di Sant’Ambrogio”, *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo* (red. S. FELICI) (Biblioteca di Scienze Religiose 66; Roma 1985) 103-137; PIZZOLATO, *Il „grande problema” della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, 125-130; A. ECKMANN, „Dobroć i piękno ciała ludzkiego w pismach św. Augustyna”, *Classica Wratislaviensia* 22 (2001) 161-168.

³⁵ Por. C. VOGEL, *L’environnement culturel du défunt durant la période paléochrétienne* (Ephemerides Liturgicae. Subsidia 1; Roma 1975) 381-413; U. VOLP, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike* (Leiden – Boston 2002); V. SAXER – S. HEID, „Morti (culto dei)”, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (red. A. DI BERARDINO) (Roma 2007) II, 3363-3364.

(inhumacja) i nie praktykowali kremacji³⁶. Np. w Rzymie w I i II w. zmarli chrześcijanie byli składani do ziemnych grobów pomiędzy grobami pogańskimi. Dopiero w III w., ze względu na coraz liczniejszą populację wierzących, Kościół rzymski zorganizował własne cmentarze – katakumby, kopane na terenach będących własnością bogatych chrześcijan. Większość zmarłych była tam pochowana w prostych *loculi* umieszczanych w galeriach katakumb, jedynie najbogatszych zmarłych chowano w skalnych sarkofagach. Trumnę z drewna zaczęto stosować do pochówku dopiero od X w. Wiemy, że w II-III w. zmarłym zamykano oczy i usta (Tertulian, *De anima* XLII). Jeszcze w III w. pochówek zmarłego dokonywał się w nocy, przy świetle pochodni (*Acta proconsularia sancti Cypriani episcopi et martyris* V, 6). W IV w. zwyczaj ten zanikł i zaczęto chować zmarłych za dnia. Złożony do grobu zmarły był żegnany przez rodzinę i przyjaciół, ale także przez wspólnotę kościelną (hymny, psalmy). Ciało było sytuowane twarzą w kierunku wschodnim, skąd zmarły oczekiwał przyjścia Chrystusa (Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VIII, 30; Grzegorz z Nyssy, *Żywot Makryny* XXIV; Ambroży z Mediolanu, *Pocieszenie na zgon Walentyniana* XXVI; Hieronim ze Strydonu, *List* LXVI, 5; *Życie Pauli* XVI; Augustyn z Hippony, *Wyznania* IX, 12; *O Państwie Bożym* I, 13). Od II w. znajdujemy świadectwa o wspominaniu wśród chrześcijan dnia śmierci, rozumianego jako dzień narodzin dla nieba – ἡμέρα γενέθλιος; *natale; dies natalis* (Tertulian). Zwyczaj celebrowania mszy za zmarłych jest powszechnie poświadczony w źródłach od III w. (*Acta Iohannis*; Palladiusz, *Historia dla Lausosa* XXI; *Konstytucje apostołskie* VIII, 42). Jeśli zaś chodzi o zwyczaj mszy w rocznicę śmierci chrześcijanina, to jest on poświadczony jedynie pośrednio u Tertuliana (*Zachęta do czystości*

³⁶ Por. J. DÖLGER, *Sol salutis*. Gebet und Gesang im christlichen Altertum, mit besonderer Rücksicht auf die Ostung im Gebet und Liturgie (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 16/17; Münster 1972).

XI, 1; *O jednożeństwie* X, 1). Od IV w. zaczynają się pojawiać na Kościele wschodnim formularze dotyczące pogrzebu chrześcijanina zależnie od jego ziemskiego stanu. Natomiast w Kościele zachodnim o zwartym obrzędzie pogrzebu można mówić dopiero od przełomu VII i VIII w. W VII w. pojawia się też na Zachodzie zwyczaj grzebania znaczących chrześcijan w kościele lub blisko kościoła³⁷.

Obok chrześcijańskich zwyczajów i rytów pogrzebowych, które w sposób poprawny wyrażały wiarę w zmartwychwstanie ciał i życie wieczne, występowały także obrzędy zwalczane przez Kościół. Pierwszym z nich było wkładanie do ust zmarłego chrześcijanina cząstki eucharystii. Praktyka ta pojawiła się w IV w. zarówno w Kościele wschodnim, jak i zachodnim. Zwalczano ją praktycznie do X w., przypominając, że sakramenty są wyłącznie dla żywych wierzących (Synod w Kartaginie z 398 r.; Jan Chryzostom, *Homilia II do I Koryntian* 1; Synod w Trullo z 692 r.). Inną praktyką pogrzebową zwalczaną przez Kościół od IV w. po wczesne średniowiecze było składanie do grobu na piersi zmarłego chrześcijanina bursy z Eucharystią, czasem także kielicha z konsekrowanym winem (Grzegorz Wielki, *Dialogi* III, 25). U podstaw wymienionych praktyk znajdowała się zabobonna obawa, że po śmierci zmarły może być poddany jakiemuś wpływowi diabelskiemu. Dlatego wkładano do grobu także amulety w formie gwoździ, dzwonki, relikwie, blaszki z wyrytymi imionami czterech archaniołów: Michała, Gabriela, Rafała i Uriela (np. sakrofrag cesarzowej Marii, żony imperatora Honoriusza).

Innym pogańskim zwyczajem pogrzebowym zwalczanym przez Kościół praktycznie do VI w. był ryt tzw.

³⁷ Por. V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine (Théologie Historique 55; Paris 1980); M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica* (Milano 1998) II, 471-516.

*refrigerium*³⁸. Ten zwyczaj rytualnego odżywiania zwłok wynikał z pogańskiego przekonania, że po śmierci dusza i ciało pozostają ze sobą w relacji, dlatego zmarły musi przyjmować pokarm i napój. Stąd w dzień pogrzebu, ale także w jego kolejne rocznice, przynoszono do grobu ulubione pokarmy i napoje zmarłego i organizowano tam swoisty bankiet (*refrigerium facere*), aby dzięki nim, w sposób mistyczny, żyjący potwierdzili swą więź ze zmarłym, a dusza zmarłego została pocieszona i zaspokojona (*refrigerasse*) w ewentualnych pragnieniach. Organizowane z tych okazji np. w Rzymie w IV w. swoiste agapy pogrzebowe odbywały się w bliskości bazylik, czasami w nich samych, stając się w przewidywalny sposób okazją do nadużyć (por. komentarz Paulina z Noli, *List XIII*, o bankiecie pogrzebowym w 397 r. w bazylice św. Piotra; Augustyn z Hippony, *List XXIX*, dotyczący podobnego bankietu w atrium tej samej bazyliki konstantyńskiej na Watykanie; podobnie dla Antiochii: Teodoret z Cyru, *Historia kościelna III*, 22)³⁹.

5. ŚMIERĆ JAKO ZAŚNIĘCIE – NADZIEJA NA ŻYCIE WIECZNE WYRAŻONA W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ SYMBOLICE I INSKRYPCJACH NAGROBNYCH (II-III w.)

Wymiernym dowodem wpływu teologii na mentalność pierwszych pokoleń chrześcijan pozostaje symbolika nagrobna i inskrypcje z rzymskich katakumb II i III w. (Domitylli,

³⁸ W Kościele zachodnim od III w. termin *refrigerium* miał dwa znaczenia: (1) eschatologiczne miejsce odpoczynku i pocieszenia dusz, które pozostając w pokoju z Bogiem, spokojnie oczekują sądu i zmartwychwstania ciał (por. J.F. RUBIO NAVARRO, „Refrigerium”, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (Genova–Milano 2008) II, 4477-4479); (2) posiłek spożywany z okazji pogrzebu, odbywający się bezpośrednio po pochowaniu do ziemi bądź w kolejne rocznice inhumacji (por. VOGEL, *L'environnement culturel du défunt durant la période paléochrétienne*, 381-413).

³⁹ RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, II, 507-510.

Kaliksta, Pretekstata, Marcelina i Piotra, Cyriaka, Hipolita, Nowacjana, Agnieszki). Napisy nagrobne z katakumb informują, że leżący tam zmarli śpią (κοιμάω; *dormio*)⁴⁰. Śmierć chrześcijan jest zatem opisywana w duchu antropologii starotestamentalnej jako zaśnięcie. Umieszczenie zwłok w grobie jest rozumiane jako złożenie (κατάθεσις, *depositio*), ciało zmarłego spoczywa w grobie (*depositus*), a miejsce złożenia zmarłych to κοιμητήριον, czy w łacińskiej transliteracji *coemeterium*. Ta ostatnia nazwa z czasem stanie się chrześcijańską nazwą cmentarza. W epigrafiach chrześcijańskich nagrobków do III w. znajdujemy także wpływ greckiego dualizmu antropologicznego. Zmarły niejako oddaje Bogu Ojcu czy Chrystusowi swą duszę (*reddidat, discessit, recessit, secessit, excessit, migravit*); dusza zmarłego jest przywoływana przez Boga, przenoszona przez anioły i przyjmowana w pokoju (*evocata a Domino, accersita ab angelis, recepta, suscepta*)⁴¹.

Od końca II w. i przez cały III w. obok innych symboli (ryba, monogramy chrystologiczne, krzyże, inskrypcja maryjna „Cum Maria Matre Iesu”) na chrześcijańskich nagrobkach (Rzym, Galia, Afryka Północna) pojawia się symbol kotwicy oznaczającej nadzieję zbawienia pokładaną w Chrystusie – zakotwiczenie w wieczności (por. Hbr 6,19). Symbol kotwicy występuje sam albo z dodanymi

⁴⁰ Por. *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. Nova Series (Roma 1922-1983) III, 6227: *Atheriosa Balera/dormit in pace* (katakumby Domitylli); III, 7205: Εὐφρασία ... ἄθως ἐκοιμήθη (katakumby Domitylli); III, 8068: ... κοιμώμενοι ἐν θεῷ κυρίῳ (katakumby Domitylli); IV, 9642: *Aquilina/dormit in pace* (katakumby Kaliksta); IV, 10 582: Βέρνα βένε κοιμῶς ἐν πατρὶ (katakumby Kaliksta); V, 14 100: *Caerelli/dormitio tua/in pace* (katakumby Pretekstata); S. MAGGIO, „Il mistero della morte e dell’immortalità nell’archeologia cristiana”, *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo* (red. S. FELICI) (Biblioteca di Scienze Religiose 66; Roma 1985) 203-207, 205-207.

⁴¹ J. JANSSENS, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII* (Roma 1981) 65-99; MAGGIO, „Il mistero della morte e dell’immortalità nell’archeologia cristiana”, 203-207, 241-246.

słowami: *ΕΛΠΙΣ* (nadzieja), *PAX* (pokój), lub sentencją zawierającą podobne znaczenia. W ikonografii chrześcijańskich katakumb z III w. innymi znakami odnoszącymi się do zmartwychwstania są: figura oranta – symbolizująca konkretny stan niebieskiego szczęścia, lub personifikacja pokoju chrześcijanina w wizji uszczęśliwiającej⁴²; obrazy cudów zmartwychwstania, szczególnie scena zmartwychwstania Łazarza; sceny symboliczne odnoszące się do chrztu i Eucharystii; symbol Jonasza, feniksa i pawia⁴³.

Od III w. pojawiają się również na chrześcijańskich inskrypcjach nagrobnych aklamacje będące wyrazem życzeń żywych wobec pochowanego zmarłego. Jedną grupę stanowią życzenia nadziei na życie w pokoju Pana, na radość z odpocznienia niebieskiego (stan eschatycznego *refrigerium*)⁴⁴ w towarzystwie wybranych dusz, na udział w życiu niebiańskim. Kolejną są aklamacje związane z życzeniem zmarłym życia (ζήσῃς; *vivas, bibas*): *in Deo, in Domino, in Christo*, a od IV w. pojawiają się też aklamacje: *in Spiritu Sancto, cum Sanctis, semper cum Domino erimus*⁴⁵.

⁴² L. DE BRUYNE, „L'arte cristiana nella Roma sotterranea”, *Roma nobilis. L'idea, la missione, le memorie, il destino di Roma* (red. I. CECCHETTI) (Roma 1952) 320.

⁴³ Por. M.U. FASOLA, „Composizioni simboliche grafitte su lapidi di catacombe romane”, *Miscellanea Amato Pietro Frutaz* (Roma 1978) 65-76; R. GIORDANI, „Catechesi e iconografia nell'arte cristiana antica”, *Cristologia e catechesi patristica* (red. S. FELICI) (Roma 1980) I, 197-211; MAGGIO, „Il mistero della morte e dell'immortalità nell'archeologia cristiana”, 207-236.

⁴⁴ Por. A. STUIBER, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabekunst* (Bonn 1957) 208; L. DE BRUYNE, „Refrigerium interim”, *Rivista di archeologia cristiana* 34 (1958) 87-118.

⁴⁵ Por. P. TESTINI, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma* (Bologna 1966) 195-255; MAGGIO, „Il mistero della morte e dell'immortalità nell'archeologia cristiana”, 238-254; L. SPERA, „Riti funebri e «culto dei morti» nella tarda antichità: un quadro archeologico dai cimiteri paleocristiani di Roma”, *Augustinianum* 45(2005) 5-34.

ZAKOŃCZENIE

Na patrystyczne pojmowanie śmierci najbardziej wpłynęła filozoficzna grecka antropologia z jej podstawowym opisem człowieka jako złożenia ciała i duszy. Stąd śmierć była opisywana od II w. jako oddzielenie duszy od ciała (tzw. śmierć pierwsza, fizyczna). Odchodząc od biblijnego sposobu całościowego pojmowania człowieka, ten ostatni stał się, w mniemaniu Ojców i pisarzy Kościoła, bardziej duszą, która po śmierci czeka na zmartwychwstanie ciała. Filozoficzny opis śmierci zaczęto w epoce patrystycznej uzupełniać wybranymi danymi ze Starego Testamentu: śmierć jako konsekwencja grzechu rajskiego; śmierć jako skutek zawiści diabła wobec ludzi. Mniej natomiast odwoływano się do przesłania Nowego Testamentu głoszącego, że śmierć Jezusa jest ofiarą ekspiacyjną i zastępczą za wszystkich ludzi. W argumentacji duszpasterskiej stosowano schrystianizowaną wersję *consolatio mortis*, która miała prowadzić do pobudzenia wiary w zmartwychwstanie ciała i życie wieczne z Bogiem. Chrześcijańskie pogrzeby dokonywały się przez inhumację wyrażającą nadzieję na zmartwychwstanie wierzących, którzy zasnęli snem śmierci. Potwierdzają to napisy z katakumb informujące, że zmarli śpią i oczekują zmartwychwstania.

Summary

The patristic view of death arose from the Greek anthropological philosophy. According to the ancients, man was made up of soul and body. Despite the Greek dualism, the Old Testament comprehensive approach to man meant that we are not two different, united natures, but rather a single, unified person. In early Christian writings man was portrayed as a living soul which after death awaits the resurrection of the body. Death was described as the major break in human nature. It is the "first death", i.e. the physical one. Fathers of the Church gradually introduced

to their explanation of death the elements from the Old Testament. They maintained that death was the result of Adam's sin, and it was caused by the devil's jealousy of man. They didn't pay too much attention to the message of the New Testament, i.e. to the Jesus' Sacrifice which expiated our sins and redeemed us from the course of the law. Their teaching was rather aimed to inspire the faith in the resurrection of bodies and in eternal life with God, by the use of a Christian version of *consolatio mortis*. Christians buried their dead what expressed their hope for the resurrection of believers laid in eternal sleep. The inscriptions found in the catacombs clearly illustrate this hope.

Keywords: concept of death, patristic tradition, "first death" (i.e. physical death), *consolatio mortis*, Christian burial, catacombs' inscriptions

Dariusz Kasprzak OFMCap
ul. Loretańska 11
31-114 Kraków
kdario@poczta.onet.pl

DARIUSZ KASPRZAK OFMCAP (ur. 1966), prof. nadzw. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (od 2012), pracownik Katedry Patrologii UPJPII, dr hab. nauk teologicznych w zakresie patrologii (PAT, Kraków, 2008), dr nauk patrystycznych (Augustinianum, Rzym, 1999), autor trzech monografii i pięćdziesięciu artykułów naukowych z zakresu patrologii. Ostatnio wydał: *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii* (Kraków: Unum 2008). Główne kierunki zainteresowań: Kościół patrystyczny, patrystyczna egzegeza i teologia biblijna, teologia patrystyczna, duchowość okresu patrystycznego.