

Ks. Andrzej UCIECHA*

„SEN DUSZY” W PISMACH AFRAHATA

W nauczaniu Afrahata oczekiwanie duszy zmarłego na ostateczne zmartwychwstanie na końcu czasów porównane zostało do snu. Najwięcej materiału badawczego na temat zagadnienia „snu duszy” znajduje się w ósmej mowie *O ożywieniu umarłych*¹. W niniejszym artykule zostaną wykorzystane także stosownie wyselekcjonowane fragmenty innych *Mów* perskiego Mędrca.

„Nasza wiara ukazuje nam to, iż ludzie, gdy się kładą, śpią tym snem, nie rozróżniając dobra od zła; ani sprawiedliwi nie otrzymują tego, co im obiecano, ani też nieprawi nie są ukarani za zło, aż nadejdzie Sędzia i oddzieli prawicę od lewicy (por. Mt 25, 32). Niech cię przekona to, co napisano: w chwili, gdy Sędzia zajmie miejsce, księgi otworzone zostaną przed Nim a dobrzy i źli zostaną wezwani: ci, którzy czynili dobre rzeczy, otrzymają dobro od Dobrego; ci, którzy popełniali zło, otrzymają złe rzeczy od sprawiedliwego Sędziego”².

Wyrażenie „gdy się kładą” (يُصَلُّونَ) można przetłumaczyć także „gdy zasypiają”, „gdy umierają”³. Zdaniem Persa na skutek fizycznej śmierci człowiek zapada w sen i w tym stanie zaśnięcia pozbawiony jest możliwości rozróżniania dobra i zła. W tej koncepcji sąd ostateczny na końcu czasów stanowi jedyne kryterium oceny ludzkiego postępowania; Afrahat nic nie wspomina o indywidualnym sądzie zaraz po śmierci. Badacze syryjskiej patrologii i historycy

* Ks. dr hab. Andrzej Uciecha – adiunkt w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl.

¹ Por. Aphraates, *Demonstratio VIII. De resurrectione mortuorum*, PSyr 1, 361-405, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O ożywieniu umarłych (Demonstratio VIII. De resurrectione mortuorum*, PSyr 1, 361-405), VoxP 34 (2014) t. 61, 503-516 (oznaczenie lokalizacji tekstu źródłowego: pierwsza cyfra wskazuje na numer mowy, druga – podział na rozdziały w tłumaczeniu łacińskim; oznaczenie lokalizacji wydania tekstu: pierwsza liczba oznacza numer tomu, druga numery kolumny, a następną numery wierszy tekstu syryjskiego). W niniejszym artykule posługiwano się wydaniem mów Afrahata przygotowanym przez J. Parisota: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894; PSyr 2, Paris 1907 (tekst syryjski i tłumaczenie łacińskie). Wszystkie teksty syryjskie podaję w przekładzie własnym.

² Aphraates, *Demonstratio* 8, 20, PSyr 1, 397, 15 - 400, 1, tłum. Uciecha, s. 514.

³ Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 2, Oxonii 1901, 4145-4146, s.v. ܫܢܐ – „κεκοίμηται”, „mortuus est”.

Kościół zwracał uwagę na złożone aspekty i prawdopodobne pochodzenie tego interesującego zagadnienia⁴, co wskazuje na adekwatność podjęcia tej tematyki w niniejszym artykule.

1. Kontekst antropologiczny. a) Dusza człowieka. Joannes Parisot poświęcił jeden krótki akapit zagadnieniu „snu duszy” w *Demonstrationes* Perckiego Mędrca. W swoim *Praefatio* paryski wydawca naszkicował najpierw antropologiczny kontekst istnienia i funkcjonowania duszy w człowieku, następnie krótko zrecenzował pogląd Afrahata jako „a veritate deflexit”, w końcu zaznaczył historię jego przyjęcia i rozwoju w tradycji nestoriańskiej oraz ostrzegł przed pochopnym sądem i anachronicznym oskarżeniem go o herezję⁵. Benedyktyn rozwinął swoją opinię na podstawie fragmentu o fundamentalnym znaczeniu a zaczerpniętego z *De monachis*⁶. Oprócz analizy ascetycznych postulatów skierowanych do „synów przymierza” Afrahat wyjaśnia tam charakterystyczne punkty syryjskiej antropologii, zwłaszcza różnice między ludzką duszą a „duchem Chrystusa” (ܠܘܨܘܐܝܢ ܠܘܨܘܐܝܢ):

„Tak również i my, mój przyjacielu, otrzymaliśmy ducha Chrystusowego (ܠܘܨܘܐܝܢ ܠܘܨܘܐܝܢ) i Chrystus mieszka w nas, jak napisano, bo mówi ten Duch przez usta proroków: «Zamieszkam w nich i będę przechadzał się wśród nich» (Kpł 26, 12; 2Kor 6, 16). Przygotujmy więc nasze świątynie dla Ducha

⁴ Por. A.C. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington 1941; J.T. Darragh, *The Resurrection of the Flesh*, London 1921; N.P. Williams, *The First Easter Morning. A Suggested Harmony of The Gospel Narratives*, London 1920; C.E. Rolt, *The Spiritual Body*, London 1920; F. Gavin, *The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church*, „Journal of the Americal Oriental Society” 40 (1920) 103-120; P. Krüger, *Le sommeil des âmes dans l'oeuvre de Narsai*, OrSyr 4 (1959) 193-210; M.-J. Pierre, *Introduction*, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1: *Exposés I-X*, traduction du syriaque, introduction et notes par M.-J. Pierre, SCh 349, Paris 1988, 191-199; też, *L'âme ensommeillée et les avatars du corps selon le Sage Persan. Essay sur l'anthropologie d'Aphraate*, POC 32 (1982) nr 3-4, 233-262; 33 (1983) nr 1-4, 104-142; Ch.J. Gousmett, *Shall the body strive and not be crowned? Unitary and instrumentalist anthropological models as keys to interpreting the structure of Patristic eschatology*, Dunedin 1993, spec. rozdz. 3: *The intermediate state and resurrection*, s. 59-105 i rozdz. 6: *The immediate judgement, intermediate state and resurrection*, s. 189-225; J. Martikainen, *Die Lehre vom Seelenschlaf in der syrischen Theologie von Afrahat dem persischen Weisen bis zu dem Patriarchen Timotheos I*, w: *Theologia et cultura: Studia in honorem Gotthard Nygren*, ed. F. Cleve – H.-O. Kvist, Meddelanden från Stiftelsens för Åbo akademi forskningsinstitut 112, Åbo 1986, 121-129; G. Khouri-Sarkis, *Le sommeil des âmes dans l'oeuvre de Narsai*, OrSyr 4 (1959) 193-196; P. Gignoux, *Les doctrines eschatologiques de Narsai*, OrSyr 11 (1966) 321-352 i 461-488; 12 (1967) 23-54; N. Constat, „*To Sleep, Perchance to Dream*”: *The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature*, DOP 55 (2002) 91-124; Д.Ф. Бумажнов, „*Мир, прекрасный в своей слабости*”: *Св. Исаак Сирийский о грехопадении Адама и несовершенстве мира по неопубликованному тексту Centuria 4,89*, „Символ” 61 (2012) 177-194.

⁵ Por. J. Parisot, *Praefatio (Aphraatis doctrina)*, w: Aphraatis Sapientis Persae, *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, LVII.

⁶ Por. J. Parisot, *Âme chez les Syriens*, DThC I 1017-1018.

Chrystusowego i nie zasmucajmy Go, aby nie opuścił nas. Przypomnijcie sobie ostrzeżenie Apostoła: «Nie zasmucajcie Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień zbawienia» (Ef 4, 30). Otóż, przez chrzest otrzymaliśmy Ducha Chrystusa (por. Dz 1, 5). W tym czasie, gdy kapłani wzywali Ducha, otworzył On niebiosa, zstąpił i okrył wody (por. Rdz 1, 2), i ochrzczeni przyodziali się Nim. W istocie, ten Duch trwa w oddaleniu od tych wszystkich, którzy narodzili się z ciała. Dzieje się tak aż do chwili, gdy przybywają oni do odradzających wód i otrzymują Ducha świętości (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ). Rzeczywiście, w pierwszym narodzeniu rodzą się oni z duchem żyjącym (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ), który jest stworzony we wnętrzu człowieka, i który także jest nieśmiertelny, jak powiedziano: «I stał się człowiek duszą żyjącą» (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ) (Rdz 2, 7; 1Kor 15, 45). W drugim narodzeniu, tym z chrztu, przyjmują oni Ducha świętości (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ), część boskości, który jest też nieśmiertelny. Gdy ludzie umierają, duch żyjący (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ) jest pogrzebany/ukryty z ciałem, znika zdolność odczuwania. Duch niebiański (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ), którego oni otrzymali, odchodzi do Mesjasza według swojego stanu. O tych dwóch sprawach poucza Apostoł i mówi tak: «Pochowane zostaje ciało na sposób fizyczny – powstaje na sposób duchowy» (1Kor 15, 44). Podobnie Duch wraca do Chrystusa stosownie do swego stanu, jak rzekł Apostoł: «Gdy opuścimy ciało, będziemy u naszego Pana» (2Kor 5, 8). To zatem do naszego Pana odchodzi Duch Chrystusowy, ten, którego przyjęli duchowi (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ). Duch żyjący (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ) zaś jest pochowany zgodnie ze swoim stanem a zmysły zostają mu odebrane. Gdy Duch wróci do swego Chrystusa, tak powie o tym, kto ustrzegł Go w czystości (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ): «Ciało, w które wszedłem i które przybrałem w wodach chrztu, zachowało mnie w świętości». Duch Święty ponagli Chrystusa, aby wskrzesił to ciało, które Go strzegło w czystości. Duch postara się też zjednoczyć z nim [ciałem], aby to ciało zmartwychwstało w chwale. Lecz tego, kto przyjmuje Ducha w wodach a zasmuca Go, opuści go [jeszcze] nim on umrze, [Duch] odejdzie do Chrystusa stosownie do swego stanu i zanieśie skargę na tego, który Go zasmuca. A gdy nadejdzie dopełnienie na końcu czasów i zbliży się chwila zmartwychwstania, Duch Święty (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ), który był strzeżony w czystości, otrzyma wielką moc stosownie do swego stanu i pójdzie przed Chrystusa. I stanie u wrót grobów, w których pogrzebani są ludzie, którzy Go strzegli w czystości (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ) i czekają na wołanie. Gdy strażnicy otworzą bramy nieba przed Królem, trąba zawoła i zadzwieczą trąbki (por. 1Kor 15, 52), i Duch będzie oczekiwał ich wołania [tych, którzy zachowali go w czystości]. Pośpiesznie otworzy groby, wskrzesi ciała i to, co zostało w nich pogrzebane, i oblecze w chwałę każdego, który z Nim przybędzie. I [On] będzie wewnątrz, aby wskrzesić jego ciało, a chwała na zewnątrz, aby przyozdobić jego ciało. Duch żyjący (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ) zostanie pochłonięty przez Ducha niebiańskiego (ܐܘܪܘܚܐ ܩܘܕܝܫܐ). Gdy zaś ciało będzie w Nim, cały człowiek będzie z Ducha (1Kor 15, 54), który pochłonie ciało. Porwany przez Ducha człowiek ten poleci na spotkanie Króla (por. 1Tes 4, 17) i przyjmie Go

z radością, Mesjasz zaś przyjmie z łaskawością ciało, które zachowało Ducha w sposób czysty (ܕܘܚܘܐ)”.⁷

Zacytowany fragment nie pochodzi z mowy *De resurrectione mortuorum*, jednak zawarte w nim myśli mają kapitalne znaczenie w dalszych badaniach zagadnienia duchowej anestezji po śmierci. Analizując aspekty pneumatologicznych wątków w koncepcji antropologicznej Afrahata, Parisot wykorzystał paradygmat filozoficznych i biblijnych dystynkcji (por. 1 Tes 5, 23; 1 Kor 2, 14; 15, 45; Hbr 4, 12), w którym istota ludzka składa się z ciała, duszy i warunkowo z ducha⁸.

Termin „dusza” (ܕܘܚܘܐ) określa w *Mowach* całą osobę ludzką jako istotę żyjącą⁹. Należy podkreślić, iż antropologiczna koncepcja Afrahata na temat duszy człowieka zakorzeniona była całkowicie w myśleniu biblijnym, w którym „dusza” to cały człowiek. Można mówić, że człowiek „posiada duszę”, ale bardziej poprawną formą byłoby stwierdzenie, że człowiek „jest duszą”¹⁰. W interpretacji teologiczno-antropologicznych postulatów Persa nie wolno pomijać znaczenia takich zwrotów z terminem „dusza”, jak: „uwolnić swoją duszę”, „strzec swojej duszy od świata”, „posiadać swoją duszę”, „przygotować swoją duszę do uczyty”, „strzec swojej duszy od wszelkiego brudu”, „strzec swojej duszy od pocisków Złego”. Położony w tych określeniach akcent na motywy duchowej walki i anielskiego czuwania wskazuje, iż Syryjczyk realnie oceniał kondycję człowieka, miał świadomość ułomności ludzkiej natury. Jego zdaniem największą tragedią jest śmierć duszy, którą rozumie w swoim ascetycznym radykalizmie jako utratę życia wewnętrznego¹¹. Zdaniem Persa to wszystko, co dzieje się w duszy, określa sedno i cel życia „synów przymierza”:

„Podobnie jak dusza [utrzymuje] ciało, tak sprawiedliwi utrzymują ziemię. Jeśli dusza opuszcza ciało, ono upada i jego struktura się rozpada. Podobnie jak

⁷ Aphraates, *Demonstratio* 6, 14, PSyr 1, 292, 15 - 297, 7, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O synach przymierza (Demonstratio sexta. De monachis)*, PSyr 1, 240 - 312, ŚSHT 44 (2011) z. 1, 192-193. Ciekawe porównanie wersji greckiej, Peszitty i Afrahata tekstu 1 Kor 15, 44 przedstawia Gavin, *The Sleep of the Soul*, s. 103-104: gr. σπείρεται σῶμα ψυχικόν ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν; Aphraates, *Demonstratio* 6, 14, PSyr 1, 293, 17-18: ܕܘܚܘܐܐܝ ܕܘܚܘܐܐܝ ܕܘܚܘܐܐܝ ܕܘܚܘܐܐܝ ܕܘܚܘܐܐܝ, tłum. Uciecha, s. 193; *Peszitta*: ܕܘܚܘܐܐܝ ܕܘܚܘܐܐܝ ܕܘܚܘܐܐܝ ܕܘܚܘܐܐܝ ܕܘܚܘܐܐܝ. *Peszitta* ma odpowiednik greckiego σπείρεται – „siał”, „zasiewać”, zaś Afrahat podaje „pochowane”.

⁸ Por. Parisot, *Âme chez les Syriens*, s. 1018; Pierre, *Introduction*, s. 197. Na temat pojęcia „ciało” (ܕܘܚܘܐ) w *Demonstrationes*, zob. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* 3, Katowice 2002, 63-71.

⁹ Por. R. Terzoli, *Âme et esprit chez Aphraate*, *ParOr* 3 (1972) 113.

¹⁰ Por. W. Rosłon, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970, 69, 136 i 197. Na temat pojęcia „dusza” (ܕܘܚܘܐ) w *Demonstrationes*, zob. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, s. 71-75.

¹¹ Por. Aphraates, *Demonstratio* 6, 1, PSyr 1, 248, 5 - 253, 13, tłum. Uciecha, s. 182-184.

oczy dla ciała, takimi są sprawiedliwi dla ziemi. Jeśli oko nie widzi [dosł. jest niewidome], ciało staje się bezradne, jego piękno psuje się, zaczyna się potykać w południe jakby w nocy, i w swoim marszu nie panuje nad swoimi krokami”¹².

Świat nie może istnieć bez „sprawiedliwych”, czyli ludzi świętych. Dusza podtrzymuje ciało (ܦܘܠܫܐ) w istnieniu i bez niej to ciało ulega fizycznej destrukcji. Użycie charakterystycznego słownictwa pozwala przypuszczać, że Afrahat mógł wykorzystać istniejące w obiegu wyrażenie literackie powszechnie znane w syryjskim środowisku kulturowym¹³. Jak ciało nie istnieje bez duszy, tak dusza, aby istnieć, potrzebuje Ducha¹⁴. W terminologii biblijnej trudno rozróżnić między *nepheš* i *rūah*¹⁵.

Afrahat nazywa duszę także innym pojęciem: „duch żyjący” (ܦܘܠܫܐ ܕܚܝܐ)¹⁶. Zdaniem Marie-Jean Pierre wyrażenie to posiada swoje korzenie w środowisku semickim i antropologii biblijnej i nie należy szukać jego początków w źródłach irańskich¹⁷. Należy przypomnieć, że dla Persa „duch żyjący” jest integralnym składnikiem każdej osoby ludzkiej od początku jej fizycznego istnienia. Gdy „uczeń świętych Pism” (ܦܘܠܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ)¹⁸ rozwija egzegezę Rdz 2, 7 i 1Kor 15, 45, w tekście komentarza pojawia się termin „dusza żyjąca” (ܦܘܠܫܐ ܕܚܝܐ). Czyżby chodziło o jeszcze inną kategorię antropologiczną, czy tylko o kolejny synonim określenia „dusza”? W narracji biblijnej pierwotne i podstawowe znaczenie hebrajskiego *nepheš* określało możliwość oddychania i czynność oddechu, ale także wskazywało na „siedzibę siły życiowej”, „samo życie”, i w tym sensie często odnosiło się do określenia *rūah*¹⁹. Afrahat przekonuje, że „duch żyjący” (ܦܘܠܫܐ ܕܚܝܐ) posiada „wrażliwość zmysłową” (ܦܘܠܫܐ ܕܚܝܐ) i raz przypisuje mu nieśmiertelność, a zaraz potem twierdzi przeciwnie, że gdy „ludzie umierają, [...] jest pogrzebany/ukryty z ciałem”. Można podejrzewać, że w wywodach perskiego Mędrca istnieje wewnętrzna sprzeczność.

b) „Duch Chrystusa” (ܦܘܠܫܐ ܕܚܝܐ). Omawianego pojęcia „duch żyjący” (ܦܘܠܫܐ ܕܚܝܐ), będącego synonimem duszy (ܦܘܠܫܐ), nie należy mylić z „duchem ożywiającym” (ܦܘܠܫܐ ܕܚܝܐ), które to wyrażenie pojawia się, gdy Afrahat komentuje św. Pawła:

¹² Tenże, *Demonstratio* 23, 10, PSyr 2, 28, 1-8, tłum. własne.

¹³ Por. Terzoli, *Âme et esprit chez Aphraate*, s. 115.

¹⁴ Por. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, s. 88-96.

¹⁵ Por. Rosłon, *Zbawienie człowieka*, s. 128.

¹⁶ W całym swoim dziele Afrahat użył tego terminu tylko cztery razy: *Demonstratio* 6, 14, PSyr 1, 293, 6. 13. 23; 296, 26. W przekładzie Parisot „spiritus animalis”.

¹⁷ Por. Pierre, *Introduction*, s. 195, nota 195.

¹⁸ Aphraates, *Demonstratio* 22, 26, PSyr 1, 1049, 3-4.

¹⁹ Por. Rosłon, *Zbawienie człowieka*, s. 69 i 127-128.

„Apostoł bowiem rzekł: «Jest ciało zmysłowe i jest ciało duchowe», jak napisano: «Pierwszy Adam był duszą żyjącą, drugi Adam, duchem ożywiającym (ܐܘܪܘܚܐ ܚܝܘܢܐ)» (1Kor 15, 44-45)²⁰.

Duch ożywiający jest Duchem Chrystusa, którego człowiek otrzymuje w czasie chrztu jako gwarancję nieśmiertelności. Jego przyjęcie stanowi podstawę uświęcenia dla wszystkich tych, których Pers nazywa „duchowi” (ܐܘܪܘܚܐ). Duch Święty pełni rolę łącznika i orędownika w czasie sądu ostatecznego – warunkiem zmartwychwstania cielesnego będzie egzamin z zachowania czystości (ܐܘܪܘܚܐ). Prawdopodobnie antropologiczno-eschatologiczna egzegeza Pisma Świętego w *Demonstrationes* podporządkowana została całkowicie ich ascetycznemu przesłaniu. Niejasność wynikającą ze stwierdzenia „Duch żyjący (ܐܘܪܘܚܐ ܚܝܘܢܐ) zostanie pochłonięty przez Ducha niebiańskiego (ܐܘܪܘܚܐ ܥܠܝܘܢܐ)” można byłoby usunąć pod warunkiem wyłączenia alternatywnego wyrażenia „jest pogrzebany” w zdaniu: „Gdy ludzie umierają, duch żyjący (ܐܘܪܘܚܐ ܚܝܘܢܐ) jest pogrzebany/ukryty z ciałem, znika zdolność odczuwania”. Człowiek więc po śmierci traciłby możliwość rozeznawania dobra i zła oraz doświadczania zmysłowego, ale jego dusza przebywałaby w cielesnym ukryciu w stanie ograniczonej egzystencji. Poruszamy się jednak ciągle w sferze domysłów i przypuszczeń.

Zabieg definiowania przez Afrahata ܐܘܪܘܚܐ ܚܝܘܢܐ za pomocą biblijnego *nišmath hajjim* („oddech ożywiający”, „dusza żyjąca”, „dusza żywa”) stwarza hermeneutyczny problem dla współczesnego tłumacza i komentatora *Mów*, któremu grozi niebezpieczeństwo dopasowywania wyobrażeń i pojęć semickiej mentalności do racjonalnych schematów grecko-rzymskiej logiki. Dodatkową trudność sprawia brak precyzji Persa w określeniu różnicy między nieśmiertelnością Ducha niebiańskiego (ܐܘܪܘܚܐ ܥܠܝܘܢܐ) a nieśmiertelnością ducha żyjącego (ܐܘܪܘܚܐ ܚܝܘܢܐ), czyli duszy. Znaczący zagadnienia przypuszczają, że autorowi wcale nie chodziło o wnikliwe rozróżnienie między „śpiącą duszą” a Duchem Bożym przychodzącym z zewnątrz człowieka. Co więcej, możliwe jest, że termin ܐܘܪܘܚܐ ܚܝܘܢܐ nie oznacza wcale „dusza” w naszym znaczeniu, lecz wskazuje na biblijną „duszę żyjącą” („âme vivante”) rozumianą jako element ludzkiego organizmu zbawionego tylko częściowo. „Duch żyjący” i „Duch niebiański” to jedynie dwa sposoby opisu życia człowieka: jeden oznaczać miałyby słabość stworzenia, drugi – moc Stwórcy. „Sen duszy” wyrażałby więc przekonanie, że ludzka śmierć, chociaż już pokonana przez Chrystusa, zostanie definitywnie zniszczona dopiero na końcu czasów²¹. Nie można także wykluczyć przypuszczenia, że określenie ܐܘܪܘܚܐ ܚܝܘܢܐ wskazuje na człowieka stworzonego przez Boga, a wyrazem tego Bożego pochodzenia byłaby zdolność życia mimo grzechu i śmierci²².

²⁰ Aphraates, *Demonstratio* 6, 18, PSyr 1, 305, 25 - 308, 2, tłum. Uciecha, s. 195.

²¹ Por. Terzoli, *Âme et esprit chez Aphraate*, s. 111, n. 49; tamże, s. 116-117.

²² Por. Pierre, *Introduction*, s. 195.

2. „Sen duszy”²³. Co rozumie Afrahat przez pojęcie „sen duszy” („ducha żyjącego”? Czy chodzi tutaj o formę czuwania, a więc ograniczonego, ale jednak trwania przy życiu? Czy jest to może rodzaj duchowej hibernacji w oczekiwaniu na dzień Sądu? A może jest to zawołowana metafora dosłownej i rzeczywistej śmierci duszy (θνητοψυχία)? Pers wyjaśnia:

„My zaś powinniśmy się bać drugiej śmierci, tej, która pełna jest płaczu i zgrzytania zębów, jęków i boleści, i która przebywa w przepastnych ciemnościach. Lecz błogosławieni wierzący i sprawiedliwi, którzy w tym zmartwychwstaniu oczekują, że zostaną przebudzeni, i że otrzymają obiecaną dobrą. Nieprawi jednak, którzy nie wierzą w zmartwychwstanie, będą nieszczęśliwi, przez to, co ich czeka. Byłoby lepiej dla nich nie zmartwychwstawać, zgodnie z tym, w co wierzą. Sługa bowiem, przygotowany na razy i pęta swego pana, gdy śpi, nie chce, aby go budzić, ponieważ wie, że gdy nadejdzie poranek i obudzą go, jego pan wychłoszcze go i spęta. Zaś sługa dobry, któremu jego pan obiecał dary, czeka na poranek, aby otrzymać dary od swego pana. Nawet gdy on głęboko śpi, we śnie widzi, jak pan jego daje mu to, co mu obiecał, i raduje się we śnie, weseli się i cieszy. Nieprawemu sen jest niemiły, bo myśli, że poranek już nadszedł i ma poważne zmartwienie w swoim śnie. Sprawiedliwi zasypiają, lecz dla nich ich sen jest przyjemny dniem i nocą. Noc im się nie dłuży, lecz w ich oczach jest jak jedna godzina, a gdy zbliża się poranek, budzą się radośni. Na nieprawych spadł głęboki sen i są podobni do męża, którego ogarnęła wysoka gorączka: przewraca się na swoim łóżku to tu, to tam, zatrwóżony całą noc, która mu się dłuży, lęka się poranka, gdy jego pan go potępi”²⁴.

Widzimy zatem, że wspomniane już przez Persa i charakterystyczne uśpienie zmysłów po śmierci człowieka ma charakter względny i zależne jest od jakości ziemskiego życia zmarłego („Nieprawemu sen jest niemiły [...] Sprawiedliwi zasypiają, lecz dla nich ich sen jest przyjemny dniem i nocą”). Czy brak konsekwencji w myśli Afrahata byłby rezultatem niezrozumienia Pisma Świętego? Czy jest raczej dowodem swoiście pojmowanej lektury świętych tekstów? Jak twierdzi Christopher John Gousmett, w przeciwieństwie do większości greckich i łacińskich pisarzy w syryjskiej tradycji patrystycznej utrzymywano, że dusza zasypiała między śmiercią a zmartwychwstaniem. Prawdopodobnie idea

²³ Euzebiusz z Cezarei opisuje czasy i twórczość Orygenesusa, którego zaproszono do udziału w synodzie w roku 245/245 w celu rozprawienia się z błędną nauką na temat ludzkiej duszy: „W tym samym mniej więcej czasie w Arabii wystąpili jeszcze jacyś inni ludzie, wprowadzając naukę sprzeciwiającą się prawdzie. Mówili, że dusza ludzka na razie, na tym tutaj świecie, umiera razem z ciałem i wraz z nim ulega zniszczeniu. Dopiero później, gdy nadejdzie czas zmartwychwstania, zbudzi się (ἀναβιώσασθαι) razem z ciałem do nowego życia” (Eusebius Caesariensis, HE VI 37, ŻMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 444).

²⁴ Aphraates, *Demonstratio* 8, 19, PSyr 1, 396, 7 - 397, 14, tłum. Uciecha, s. 514.

ta powstała pod wpływem Tacjana²⁵, jednego z pierwszych pisarzy syryjskich, który wprost przyznawał, że dusza nie może przeżyć po śmierci ciała bez pomocy Ducha Bożego²⁶. Tacjan miał nadać doktrynie enkratyzmu formę najbardziej rygorystyczną. W IV w. rozwijała się ona głównie w chrześcijańskich środowiskach monastycznych i ascetycznych²⁷. Nie można zatem wykluczyć hipotezy, w której podkreśla się wpływ radykalizmu enkratycznego na antropologiczno-eschatologiczną koncepcję „snu duszy” Perskiego Mędrca. Chrześcijański obraz śmierci jako snu podczas oczekiwania na ostateczne zmartwychwstanie stanowi ostry kontrast do pesymistycznej pogańskiej koncepcji śmierci jako wiecznego snu, z którego nie można się przebudzić – dla chrześcijan śmierć byłaby snem, ale jedynie czasowym, z którego wybudzeniem było zmartwychwstanie²⁸. W swojej argumentacji Afrahat obficie cytuje przykłady biblijne potwierdzające słuszność przekonania, że dusza po śmierci zapada w sen:

„Przyjmij więc ode mnie to przekonanie: grzesznik, chociaż żyje, dla Boga jest umarły, zaś sprawiedliwy, chociaż umiera, dla Boga jest żyjący. Ta śmierć jest snem, jak powiedział Dawid: «Kładę się, zasypiam i budzę się» (Ps 3, 6). Jeszcze Izajasz mówił: «Obudzą się spoczywający w prochu» (Iz 26, 19). Nasz Pan rzekł do córki przełożonego synagogi: «Dziewczynka nie umarła, lecz głęboko zasnęła» (Mt 9, 24; Łk 8, 52). A o Łazarzu powiedział do swoich

²⁵ Por. Gousmett, *Shall the body strive and not be crowned?*, s. 68.

²⁶ Por. Tatianus Assyrius, *Oratio ad Graecos* 13, PG 6, 833-836, tłum. L. Misiarczyk: Tacjan, *Mowa do Greków*, w: *Pierwsi apologetycy greccy*, BOK 24, Kraków 2004, 325-326). „Dusza sama z siebie, o Grecy, nie jest nieśmiertelna, ale śmiertelna. Może jednak nie umrzeć. Umiera bowiem i niszczy wraz z ciałem, jeśli nie zna prawdy, a chociaż kiedyś powstanie z martwych z ciałem przy końcu świata, to nadal będzie doświadczać śmierci przez skazanie (za karę) na nieśmiertelność. Jeśli natomiast znowu zdobędzie poznanie Boga, nie umiera, choć przez krótki czas ulega rozkładowi. Dusza bowiem sama z siebie jest ciemnością i nie ma w niej światłości. Taki też jest sens słów: «Ciemność nie ogarnia światłości» (J 1, 5). Dusza nie podtrzymuje ducha, ale to właśnie on ją utrzymuje w istnieniu. Światło ogarnia ciemność i podczas gdy Logos jest światłością Boga, to dusza niewierząca pozostaje w ciemności. Z tego właśnie powodu, jeśli dusza działa tylko sama, ciągnie w dół do materii i umiera wraz z ciałem, natomiast gdy utworzy więź z Duchem Boga, nie jest już bez pomocy, ale tam gdzie sam Duch ją prowadzi. Miejsce bowiem przebywania Ducha jest wysoko, natomiast dusza bierze swój początek z niskości. Na początku Duch był w ciągłej łączności z duszą, ale gdy ta nie chciała za Nim iść, pozostawił ją. Zachowała, co prawda, nadal w sobie, jakby iskrę Jego mocy, ale oddzielona od Niego sama z siebie nie jest już w stanie poznawać rzeczy doskonałych i gdy poszukiwała Boga, idąc za oszustwami demonów, wytworzyła sobie wielu bogów. Duch Boga bowiem nie przebywa już teraz we wszystkich ludziach, ale zamieszkuje tylko w tych, którzy żyją sprawiedliwie, i pozostając wewnętrznie złączony z duszą poprzez prorocтва, obwieszcza innym duszom rzeczy ukryte. I dusze, które są posłuszne mądrości Boga, przyciągają do siebie bliskiego im Ducha, natomiast nieposłuszne, które odrzuciły służbę cierpiącego Boga, uznane zostały raczej za walczące z Bogiem niż oddające Mu cześć”. Tacjan, podobnie jak wielu pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków łącznie z Orygenesem, neguje naturalną nieśmiertelność duszy ludzkiej, por. tamże, BOK 24, 358, n. 43.

²⁷ Por. F. Bolgiani, *Enkratisme*, NDPAC I 809; zob. tenże, *Tatien*, NDPAC II 2378-2380.

²⁸ Por. Gousmett, *Shall the body strive and not be crowned?*, s. 68, nota. 54..

uczniów: «Nasz przyjaciel Łazarz położył się, lecz pójdę go obudzić» (J 11, 11). Apostoł zaś rzekł: «Wszyscy zaśniemy (ܘܢܘܨܘܢܝܢܝܢ), lecz nie wszyscy zostaniemy odmienieni» (por. 1Kor 15, 51). I dodał: «Nie martwcie się o tych, którzy śpią» (1Tes 4, 13)²⁹.

W oryginalnej wersji Pers przytacza, a raczej komentuje, tekst św. Pawła: „[...] nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni” (1Kor 15, 51 – tekst za Biblią Tysiąclecia). Usiłując usprawiedliwić zagmatwane wywody w *Demonstrationes* tłumaczono, że Afrahat po prostu przejął biblijny eufemizm snu albo zaśnięcia, aby podkreślić fakt śmierci, i pozwolił mu zdominować swoje nauczanie o pośrednim życiu, pomijając wszystkie inne biblijne aluzje dotyczące bezcielesności duszy³⁰.

Dla Syryjczyków ostateczne zmartwychwstanie było rozumiane jako wydarzenie dziejące się nie tylko poza czasem, ale także na końcu czasu, i dlatego było konieczne, aby podać koncepcję wyjaśniającą stan po śmierci fizycznej i przed tym końcowym zmartwychwstaniem. Św. Efreem i inni syryjscy wczesnochrześcijańscy pisarze wykorzystali koncepcję pochodzącą z judaizmu – „sen śmierci w Szeolu” – w której okres nieświadomego istnienia ma stanowić pomost między śmiercią a zmartwychwstaniem, i między czasem historycznym a sakralnym. Zgodnie z tym judaistycznym poglądem sąd przyrządkowany jest jedynie do ostatecznego zmartwychwstania, gdy owce zostaną oddzielone od kozłów (por. Mt 25, 33). Tylko sprawiedliwi mogą wejść do raju, podczas gdy nieprawi będą podlegać „drugiej śmierci”, gdy spadną do Gehenny. Tę samą ideę prezentuje Izaak Syryjczyk, który mówiąc o śmierci królów i władców, mędrców i przywódców, których sława została zapomniana, twierdzi, że zasnęli (ܘܢܘܨܘܢܝܢܝܢ) w Szeolu od dawna, jakby to była tylko jedna noc i nie wiadomo ani jak długo jeszcze pozostaną w tym długim śnie, ani kiedy „brzask zmartwychwstania zaświta nad nimi i obudzi (ܘܢܘܨܘܢܝܢܝܢ) ich ze snu (ܘܢܘܨܘܢܝܢܝܢ)”³¹.

Podsumowując, w *Demonstrationes* Afrahata dusza rozumiana jest jako zasada utrzymująca ciało przy życiu. Właściwie pielęgnowana zapewnia

²⁹ Aphraates, *Demonstratio* 8, 18, PSyr 1, 393, 13 - 396, 6, tłum. Uciecha, s. 513. Afrahat konsekwentnie obstaje przy tłumaczeniu 1Kor 15, 51 „Wszyscy zaśniemy... (ܘܢܘܨܘܢܝܢܝܢ)”, por. tamże, 8, 4, PSyr 1, 365, 26 - 368, 1, tłum. Uciecha, s. 508.

³⁰ Por. Darragh, *The Resurrection of the Flesh*, s. 131.

³¹ Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, ed. P. Bedjan, Parisiis - Lipsiae 1909, 229, tłum własne; por. Gousmett, *Shall the body strive and not be crowned?*, s. 70; *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 1, Oxonii 1879, 918, s.v. ܘܢܘܨܘܢܝܢܝܢ – „dormivit”, „obdormivit” (Rdz 2, 21; 41, 5; Ps 3, 6; Iz 5, 27); tenże, t. 2, Oxonii 1901, 2842-28403, s.v. ܘܢܘܨܘܢܝܢܝܢ – „vigilavit” (1Sm 26, 12, Ps 17, 15; Iz 51, 9. 17; Ha. 2, 7. 19; Zach 4, 1), ܘܢܘܨܘܢܝܢܝܢ – „excitavit” (Iz 10, 26).

ascecie rozwój moralny. Rola duszy jako zasady życia obejmuje jego aspekt moralny i cielesny. Odpowiednikiem biblijnej „duszy żyjącej” było w *Mowach* określenie ܠܘܚܘܬܐ ܕܢܦܫܐ . Chodzi o duchową energię, z którą rodzi się każdy człowiek, nieśmiertelną i wyposażoną we wrażliwość zmysłową. Stan śmierci rozciąga się zarówno na ciało jak i duszę, z tym, że dla „duszy żyjącej” równoznaczny on jest jakby ze snem. W terminologii antropologicznej widoczny jest silny wpływ koncepcji biblijnych. Semicki charakter antropologii Persa sprawiał trudności w dokładnym wyznaczeniu zakresu semantycznego tych pojęć, zwłaszcza *nepheš* i *rūah*. Należy stwierdzić, że idea „snu duszy”, którą przedstawił w swoich *Demonstrationes* Afrahat, jest z pewnością przejawem oryginalnej antropologii syryjskiej. Koncepcja ta posiada swoje wielowarstwowe osadzenie. Można byłoby uznać, że enkratyczny ekskluzywizm poglądów i egzegezy Tacjana Syryjczyka na podbudowie oryginalnej koncepcji pneumatologicznej znalazł w nauczaniu Afrahata swoje odzwierciedlenie w ascetycznym postulatcie niepodzielności i radykalnej czystości w życiu „synów przymierza” (ܘܒܢܝ ܥܘܠܡܐ).

SLEEP OF THE SOUL IN THE WRITINGS OF APHRAHAT

(Summary)

The soul in the ascetic teaching of Aphrahat was understood as being the element which gave life to the body. Properly nurtured it guaranteed the ascetic a moral development. This role of the soul as the foundation of life influenced his outlook on morality and sensuality. The answer to the biblical „living soul” was in his *Demonstrations* expressed as ܠܘܚܘܬܐ ܕܢܦܫܐ . This implied a spiritual energy, which every person is born with, which is eternal and adorned with a sensitivity of thought. Death embraced both the body and the soul, except that, for the „living soul”, it was equated with sleep. Analysing the anthropological terminology exposed a strong influence of biblical concepts. The Semitic character of this Persian’s anthropology created problems in the precise indication of the semantic bounds of these ideas such as ܠܘܚܘܬܐ , ܢܦܫܐ . The search was not limited only to seeking out the exclusive character of individual human attributes, but also to try to discover their association and interdependence. From the anthropological material of ascetic teaching in the *Demonstrations* emerges a vision of a man integrated, in whom the corporal is subjected to the spirit and the external signs (speech and conduct) are in harmony with the internal (thought and feelings).

Key words: dream of soul, Aphrahat, the Persian Sage, judeo-Christian anthropology, early Syrian asceticism.

Słowa kluczowe: „sen duszy”, Afrahat, Mędrzec Perski, syryjski ascetyzm wczesnochrześcijański, antropologia judeo-chrześcijańska.