

Henryk Paprocki

Zarys prawosławnej nauki o Duchu Świętym

Elpis 14/25-26, 11-39

2012

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.



Ks. Henryk Paprocki

ZARYS PRAWOSŁAWNEJ NAUKI O DUCHU ŚWIĘTYM

Słowa kluczowe: Trójca Święta, Duch Święty, teologia, pneumatologia, epikleza, modlitwa, Ojcowie Kościoła, hezychazm, liturgia

Rola Ducha Świętego znajduje się o wiele bardziej w centrum duchowości Kościoła wschodniego niż zachodniego. Jednak twierdzenie, że myśl prawosławna posiada ostatecznie rozwiniętą i w pełni usystematyzowaną teologię Ducha Świętego, byłoby przesadne.

Faktycznie bezsporne dogmaty Kościoła prawosławnego odnoszą się do bardzo ograniczonej ilości określeń: nauka o Trójcy Świętej (triado logia), o Bogoczłowieku (chrystologia), o Marii jako Bogurodzicy (mariologia) i o kulcie ikony (ikonologia). Dlatego też tekstami dogmatycznymi w ścisłym znaczeniu są jedynie: Symbol nicejsko-konstantynopolitański, definicje siedmiu Soborów Powszechnych oraz decyzje soborów odbytych w Konstantynopolu w latach 861 i 879 (tak zwane sobory focjańskie) oraz 1341 i 1351 (w sprawie palamizmu). Inne teksty są godne szacunku lub cieszą się uznaniem. Wynika to z obawy przed niebezpieczeństwem ograniczenia Boga przez ludzkie definicje (por. Iz 55,8-9; 1 Kor 1,25)¹.

¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 199.

Stąd też zwykle uważano, że w dziedzinie pneumatologii wkraczamy na grunt teologumenów².

Jak zauważył o. Paweł Florenski „za największy zbiór dogmatów uznajemy Symbol Wiary. Jedynie pod naciskiem racjonalistycznych teologów traktujemy Symbol Wiary jako teoretyczną deklarację”³. Słowa te dotyczą również dogmatycznych określeń soborów.

Ujmują sprawę ściśle, odnośnie do nauki o Duchu Świętym zobowiązujące są słowa Symbolu Wiary oraz pierwszy kanon II Soboru Powszechnego z 381 roku, którym Kościół anatematyzował duchoborców⁴. Na soborze w 381 roku grupa biskupów nie chciała uznać współistotności Ducha Świętego z Ojcem, a tym samym bóstwa Ducha Świętego. Zaznaczyło się to w sposobie redakcji formuł tego soboru, w których Duch Święty nie jest nazwany ani „współistotnym”, ani też „Bogiem”. Był to zarazem rodzaj finezyjnej sieci, zarzuconej przez ojców soboru na swych współbraci duchoborców. Sam św. Bazyli Wielki głosił pewien maksymalizm doktrynalny, polegający na przyjmowaniu tych, którzy nawet nie nazywają Ducha Świętego Bogiem. Dowodem faktycznej ustępliwości jest nienazywanie Ducha Świętego „Bogiem” w nicejsko-konstantynopolitańskim Symbolu Wiary. Antoni Kartaszow zaproponował więc w 1963 roku, żeby obecnie w ósmy człon Symbolu Wiary wstawić słowo „Bóg”: „I w Ducha Świętego, Pana, Boga i Ożywiciela”⁵.

Z innych dokumentów oficjalnych, dogmat o kulcie ikon (VII Sobór Powszechny z 787 roku) określa, że tradycja jest „własnością Ducha Świętego żyjącego w Kościele”⁶.

2 S. Bułgakow, *Dogmat i dogmatyka*, [w:] *Żywoje priedanije. Prawosławije w sowriemniennom mirie*, Paris 1937, s. 9.

3 P. Florenski, *Iz bogosłowskogo nasledija. Kult, rieligija i kultura*, „Bogosłowskije Trudy”, 17(1977), s. 113.

4 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, I, s. 71.

5 A. Kartaszow, *Wsielenskije sobory*, Paris 1963, s. 211, 315-316.

6 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, I, s. 337. W przekładzie polskim: „...postępując za Tradycją Kościoła katolickiego – wiemy przecież, że w Nim przebywa Duch Święty”.

Oszczędne wypowiedzi Ojców podkreślają, że ich zamiarem nie było danie dokładnego wyjaśnienia natury Ducha Świętego, bo jest to niemożliwe, a jedynie wymienienie dotyczących Go błędów teologicznych⁷.

Ojcowie IV wieku barwnie opisują wahania wielu biskupów i kapłanów wobec konieczności uznania bóstwa Ducha Świętego. Znali Go dotąd z formuły chrztu i modlitewnych doksologii, ale to nie znaczyło, że w ich świadomości Duch był Hipostazą Trójcy Świętej. Św. Grzegorz Teolog, opisując różnych przeciwników bóstwa Ducha Świętego, wspomina też o takich, którzy odrzucali Go jako „obcego i nieznanego z Pisma”, gdyż teologia trynitarza nie była uświadomiona jako testament tradycji apostołskiej⁸. Tenże św. Grzegorz za największą zasługę św. Atanazego Wielkiego uważa to, że jako pierwszy i zupełnie samotnie odważył się jawnie pisać o Duchu Świętym jako Bogu⁹.

Dzieła klasyczne, specjalnie poświęcone Duchowi Świętemu, mają przeważnie charakter okolicznościowy, nieraz chyba daleki od tych perspektyw, jakie chciałaby w nich widzieć współczesna teologia. Dzieło św. Bazylego Wielkiego „O Duchu Świętym” stara się przede wszystkim ustalić charakter Trzeciej Hipostazy Trójcy Świętej w ramach ortodoksji neonicejskiej, aczkolwiek miało ono znaczenie przewrotu w teologii modlitwy i w rozwoju pneumatologii. Benoît Pruche oraz o. Cyprian Kern zajmowali się problemem, dlaczego św. Bazyli Wielki w swym traktacie o Duchu Świętym nie nazywa wprost Ducha Bogiem, dochodząc do wniosku, że uczynił to, aby nie odsunąć „niektórych chwiejnych”¹⁰.

⁷ Por. Św. Cyryl Aleksandryjski, *Katechezy*, przeł. W. Kania, Warszawa 1973, s. 241-281, zwłaszcza s. 243.

⁸ G. Florowski, *Wstocznijje otcy IV-go wieka*, Westmead 1972, s. 112-114.

⁹ A. Kartaszow, *Swoboda nauczno-bogosłowskich issledowanij i cerkownyj awtoritet*, [w:] *Żywoje Priedanije*, s. 31.

¹⁰ B. Pruche, *Introduction*, [w:] Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, Paris 1947, s. 12-39.

W tym samym czasie św. Grzegorz Teolog przeszedł jako pierwszy od teologii Ojca (teologia monarchistyczna) do Trójcy Świętej (teologia trynitarza). Pisząc o Duchu Świętym zauważył: „Strach mnie ogarnia, kiedy myślę o tym bogactwie imion i tych wszystkich nazw, wobec których beczelnie się zachowują nieprzyjaciele Ducha. Nazywa się Duchem Bożym, Duchem Chrystusa, Rozumem Chrystusa, Duchem adopcji, Panem (...)”¹¹.

„Mistagogia Ducha Świętego”, napisana przez patriarchę św. Focjusza, przy pomocy swoistej dialektyki stara się obalić doktrynę „Filioque”, czyli koncentruje się dookoła problemu pochodzenia Ducha Świętego¹².

Z dokumentów oficjalnych „Encyklika czterech patriarchów z 1848 roku” (prawdopodobnie zaakceptowana przed ogłoszeniem przez św. metropolitę Filareta Drozdowa z Moskwy), w kwestiach pneumatologicznych koncentruje się jedynie wokół problematyki „Filioque”¹³.

Cenniejsze dla współczesnej myśli teologicznej wydają się być pisma ascetyczne św. Symeona Nowego Teologa (przełom X i XI w.) i to właśnie z nich współczesna mistyka, począwszy od jej odnowy w połowie XVIII w. za sprawą starca św. Paisjusza Wieliczkowskiego¹⁴, czerpie dla siebie nowe impulsy.

Ważnym elementem rozwoju prawosławnej pneumatologii był nurt hezychazmu, który szeroką falą poczynając od monasterów na Górze Atos w XIV w., ogarnął całe Bałkany i sięgnął na Ruś aż do

11 Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio XXXI*, PG 36, kol. 160C = *Mowy wybrane*, przekład zbiorowy, Warszawa 1967, s. 360-361; por. G. Florowski, *Wstocznije otcy IV-go wieka*, Westmead 1972², s. 113-114.

12 S. Bułgakow, *Utieszytiel. O Bogocześłowieczestwie czast' II*, Paris 1936, s. 48-49; K. Kern, *Zołotoj wiek swjatootieczeskoj pismiennosti*, s. 120-123; por. G. Florowski, *Wstocznije otcy IV-go wieka*, s. 130-131, 144-152.

13 *Encyklika czterech patriarchów z 1848 roku*, przeł. H. Paprocki, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 11(1981), z. 1-2, s. 3-24; por. J. Meyendorff, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, s. 82.

14 S. Czetwierikow, *Stariec Paisij Wieliczkowskij (Jego żyzn', uczenie i wlijanije na prawosławnoje monaszestwo)*, Paris 1976.

monasteru św. Sergiusza z Radoneża¹⁵ i później w XV w. na dalekie obszary Zawołża (św. Nil Sorski i tak zwani „zawołżańscy starcy”)¹⁶.

Duchowa spuścizna św. Symeona Nowego Teologa i hezychastów, podjęta i uzupełniona w prawosławnej odnowie mistycznej XVIII i XIX w. (starzec św. Paisjusz Wielickowski, św. Serafin z Sarowa, starcy z pustelni Optina), stanowi istotę prawosławnej nauki o Duchu Świętym, zreinterpretowanej w bezpośrednim doświadczeniu duchowym, a więc sprawdzonej niejako empirycznie¹⁷.

Od strony apologetycznej doktryny hezychastów bronił w swych pismach w XIV w. arcybiskup Tesaloniki św. Grzegorz Palamas. Jego pisma stały się bazą dla akceptacji doktryny pneumatologicznej hezychazmu przez synody konstantynopolitańskie w latach 1341 i 1351. Odtąd doktryna ta stała się oficjalną nauką Kościoła prawosławnego. Znaczenie tego ruchu jest tak duże, że Włodzimierz Łoski uznał cały okres od X w. do naszych czasów za „cykl pneumatologiczny”, który nastąpił w Kościele po zakończeniu sporów chrystologicznych. Cykl chrystologiczny, według Łoskiego, trwał w okresie siedmiu Soborów Powszechnych i zakończył się tak zwanym „Tryumfem Ortodoksji” w 843 r. po zwycięstwie nad ikonoklazmem, co Kościół prawosławny powtarza corocznie w liturgii I Niedzieli Wielkiego Postu. Jeżeli cechą zasadniczą cyklu chrystologicznego było poszukiwanie prawdy

¹⁵ Rolę św. Sergiusza w kształtowaniu duchowości podkreśla zwłaszcza artykuł o. J. Klingera, *Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawosławnej teologii XX wieku*, [w tegoż:] *O istocie Prawosławia. Wybór pism*, opr. M. Klinger, H. Paprocki, Warszawa 1983, s. 181-208.

¹⁶ Por. G. Florowski, *Puti ruskogo bogosłowija*, Paris 1937, s. 467.

¹⁷ „Prawosławie nie pretenduje do posiadania jakiegoś specjalnego rozumienia Ducha Świętego” – pisze biskup Jerzy Wagner, słusznie ograniczając naukę prawosławia w tym zakresie do definicji Symbolu Wiary, ale ograniczając świadectwo Ojców jedynie do epoki „niepodzielonego chrześcijaństwa” (św. Bazyli Wielki, św. Jan z Damaszkusa, św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz Teolog, bł. Augustyn, św. Cyryl Jerozolimski) i pomijając całkowicie nurt mistyki oraz liturgię (G. Wagner, *Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollende Kraft. Das Zeugnis der orthodoxen Tradition*, [w:] *Erfahrung und Theologie des Heiligsten Geistes*, Kösel 1974, s. 214). Tego typu ustalenie problematyki prawosławnej pneumatologii należy uznać za zbyt ograniczające doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym.

w dogmacie (dialektyka sporów tego okresu dookoła pojęcia Trójcy Świętej oraz Wcielenia), to zasadniczą cechą cyklu pneumatologicznego, trwającego do dzisiaj, jest poszukiwanie asymilacji tych prawd w życiu duchowym za sprawą Ducha Świętego.

Uznanie hezychazmu za naukę prawosławną podniosło ogromnie znaczenie takich ośrodków jak Atos, monastery Rosji oraz wartości nadnaturalnych dróg i nadzwyczajnych sposobów przeżywania tak mnichów, jak i świeckich, w tym również świeckich myślicieli religijnych. Dlatego też notatki ascetów mają większą wartość niż usystematyzowane dzieła teologów. Zwłaszcza wiek XVIII i XIX był okresem radykalnego rozejścia się teologii szkolnej, pozostającej pod obcymi wpływami (zarówno rzymskokatolickimi jak i protestantskimi¹⁸), a szkół doświadczenia hezychastycznego, z których czerpali ludzie świeccy i myśliciele religijni, ale nie oficjalna teologia tego okresu¹⁹.

Dzisiaj także teologia chętnie sięga do tej skarbnicy życia duchowego, jaką stanowiło życie św. Serafina z Sarowa i jego nauka oraz przykład starców z Optino w XIX i na początku XX w., chociaż teologia oficjalna w dalszym ciągu daleka jest od pełnego opracowania tego bogatego, lecz rozproszonego materiału. Za pierwszą próbę przedstawienia całokształtu nauki o Duchu Świętym należy uznać dzieło o. Sergiusza Bułgakowa „Pocieszyciel”²⁰, wchodzące w skład trzynomowej pracy obejmującej naukę o Bogoczłowieczeństwie. Jednak żaden temat nie wymaga tak bardzo konfrontacji z pismami i doświadczeniem mistyków, jak temat pneumatologiczny.

Myślenie i życie Kościoła prawosławnego posiada wyraźny charakter pneumatologiczny. O. Sergiusz Bułgakow odważył się nazwać

18 G. Florowski, *Puti ruskogo bogosłowija*, s. 82-127, uważa ten okres za „niewolę babilońską” teologii prawosławnej.

19 Na przykład do pustelni Optino jeździli Mikołaj Gogol, Włodzimierz Sołowjow, Fiodor Dostojewski i Lew Tołstoj.

20 S. Bułgakow, *Utieszyciel. O Bogoczłowieczestwie czast; II*, Paris 1936.

prawosławie „religią Ducha Świętego”²¹. Jednak teologii wciąż brakowało głębokiej i konsekwentnej pneumatologii. Nauka o Duchu Świętym nie jest jednak osobnym traktatem teologicznym, lecz sercem teologii chrześcijańskiej²². Stworzenie nie posiada bowiem żadnego daru, który by nie pochodził od Ducha Świętego²³. Dary Ducha Świętego, który jest wolnością, nie mogą być rządzone przez jakieś prawo: „Wiatr wieje gdzie chce. Szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd zmierza. Tak samo bywa z każdym, kto się z Ducha narodził” (J 3,8).

Oczywiście, pneumatologia jest zakorzeniona w Biblii, zwłaszcza w opisie Pięćdziesiątnicy, autorstwa św. Łukasza (Dz 2,1-41), na opisie „Janowej Pięćdziesiątnicy” (J 20,19-23), nazwanej tak przez biskupa Kasjana Bezobrazowa²⁴, ale także na ikonografii, w tym na ikonografii święta Przemienienia Pańskiego, która ukazuje apostołów „w Duchu Świętym”.

Szczególną rolę w rozwoju nauki o Duchu Świętym odegrało zdobywanie Ducha Świętego, zwłaszcza widoczne w objawieniach św. Serafina z Sarowa. Jednak największym impulsem był w tym wypadku rozwój doktryny hezychazmu, zapoczątkowany przez spór Barlaama z Kalabrii ze św. Grzegorzem Palamasem. To właśnie dzięki pismom św. Grzegorza Palamasa Duch Święty znalazł się w centrum doświadczenia hezychastów. Jest to doświadczenie szczególne, bazujące z kolei na liturgii prawosławnej i centralnym miejscu Ducha Świętego we wszystkich sakramentach (zwłaszcza w Eucharystii) i poświęceniach.

W teologii prawosławnej znaczącymi etapami rozwoju nauki o Duchu Świętym są: praca o. Pawła Florenskiego „Filar i podpora

21 S. Bułgakow, *Le Ciel sur la Terre*, [w:] *Ostkirche. Sonderheft der Una Sancta*, 1927, s. 48-49.

22 N. Nissiotis, *Pneumatologie orthodoxe*, [w:] *Le Saint-Esprit*, Geneve, 1963, s. 86; tenże, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog – Kirche und Welt in orthodoxen Sicht*, Stuttgart 1968, s. 65.

23 Św. Bazyle Wielki, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 133C = *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzostkowska, Warszawa 1999, s. 134.

24 C. Bésobrasoff, *La Pentecôte johannique (Jo XX,19-23)*, Valence-sur-Rhône 1939.

Prawdy” oraz monografia o. Sergiusza Bułgakowa „Pocieszyciel”. Praca ta stała się z kolei bodźcem do rozwoju nauki o Duchu Świętym poza Prawosławiem. Mam tu na myśli prace o. Yvesa Congara (*Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1979–1980, I-III) i o. Louisa Bouyera (*Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de Grâce*, Paris, 1980). Ważkie znaczenie ma także praca o. Borysa Bobrinskoya o Trójcy Świętej (*Le Mystère de la Trinité*, Paris, 1986).

Nauka o Duchu Świętym bazuje jednak przede wszystkim na doświadczeniu wspólnotowym (liturgia) i indywidualnym (osobista modlitwa).

A. WYMIAR WSPÓLNOTOWY

„Realna obecność” Chrystusa w Eucharystii ma charakter eschatologiczny. Wynika z tego ścisły związek między Eucharystią a zmartwychwstaniem, podkreślony w mowie o „chlebie żywota” (J 6,35.50.58). Z tego natomiast faktu wynika pewna konsekwencja odnosząca się do specyficznej strony sakramentologii prawosławnej. Chodzi tu o rolę epiklezy (modlitwy przyzywającej Ducha Świętego), która jest centralnym elementem wszystkich sakramentów, dokonywanym w imieniu Kościoła²⁵. Tekst epiklezy suponuje, że misterium Eucharystii dokonuje się dzięki modlitwie całego Kościoła. Funkcja kapłańska jest funkcją całego Kościoła, a wszystkie sakramenty spełniane są przez modlitwę²⁶.

Dla zrozumienia prawosławnego stanowiska w kwestii epiklezy istotne znaczenie ma określenie roli Chrystusa i Ducha Świętego w ekonomii zbawienia. Zmartwychwstałe Ciało Chrystusa jest żywe i duchowe (gr. *soma pneumatikon*). Dlatego św. Paweł mógł powie-

²⁵ D. Staniloae, *Le Saint-Esprit dans la théologie et de la vie d'Église orthodoxe*, „Contacts”, 26(1974), z. 87, s. 244; por. K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 235-246.

²⁶ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 263.

dzieć” „A Pan jest duchem” (2 Kor 3,17) oraz: „Stał się... ostatni Adam Duchem ożywiającym” (1 Kor 3,15.45). Równie lapidarnie św. Symeon Nowy Teolog nazwał Ducha Świętego zmartwychwstaniem. Dlatego w Eucharystii spożywamy Ciało Chrystusa – „ciało duchowe” – co znaczy „przyjmujemy Ducha Świętego”, spożywając samego Zmartwychwstałego. Eucharystia jest bowiem przyjęciem Chrystusa i Ducha Świętego.

Właśnie w tej perspektywie po komunii w liturgii prawosławnej śpiewany jest hymn dziękczynny:

„Widzieliśmy światłość prawdziwą (oznacza to, że każda komunია jest iluminacją, tym samym co przemienienie), przyjęliśmy Ducha z Niebios (komunia Ciała i Krwi Chrystusa jest komunią Ducha Świętego, ponieważ Duch jest zmartwychwstaniem Chrystusa i naszym zmartwychwstaniem), znaleźliśmy wiarę prawdziwą (wiera jest nie tylko wstępny warunkiem przyjęcia sakramentu, lecz także jego skutkiem, zdobytym doświadczeniem, pewnością eschatologiczną, jaką zdobywa się w świetle zmartwychwstania: wiara ta zamyka się w wyznaniu Trójcy Świętej), kłaniamy się Trójcy Niepodzielnej, albowiem Ona nas zbawiła”.

Wynika z tego, że Duch Święty przejawia się przede wszystkim w Eucharystii. Eucharystię określa się terminami „światło”, „ogień”, czyli przeżywa się ją pod postacią, pod którą pojawia się Duch Święty²⁷.

Komunia jest także „boską więzią, która jednoczy wierzących w kontemplacji Zmartwychwstałego”²⁸. Równocześnie jest to każdorazowe odnowienie tajemnicy zesłania Ducha Świętego, przez epiklezę, na ofiarowane dary i na zgromadzonych. Stąd też Kościół prawosławny uważa przyjęcie Eucharystii za „komunię Ducha Świętego” („przyjęliśmy Ducha z Niebios”). Eucharystyczna jedność w Chrystusie i Duchu Świętym nie powoduje w sposób magiczny przemiany człowieka, a uzdalnia mocą Ducha Świętego do uczest-

27 J. Klinger, *O istocie Prawosławia. Wybór pism*, s. 170.

28 C. Argenti, *L'unité des chrétiens*, „Contacts”, 27(1975), z. 92, s. 438.

nictwa w tajemnicy Chrystusa zmartwychwstałego. Tworzy wspólnotę (gr. *koinonia*) uczestnictwa w zmartwychwstałym Ciele Jezusa Chrystusa.

O. Mikołaj Afanasjew przyjmuje, że Pięćdziesiątnica była dokonaną po raz pierwszy przez apostołów (w danym wypadku przez św. Piotra Apostoła) Eucharystią²⁹, co miało bezpośredni związek ze zstąpieniem Ducha Świętego, i o co również błaga modlitwa epiklezy.

Palamizm ze swoją doktryną obecności w świecie świetlistych energii Bożych, utwierdził przeżycie Eucharystii jako bezpośredniego „ognia” (liturgiczne określenie Ducha Świętego) duchowego. Łączy to Eucharystię z kultem ikony (sztuka operowania światłem), a ikona i jej kontemplacja stają się „sakramentem”, „misterium”, integralnym elementem liturgii³⁰.

Modlitwa odmawiana przed przyjęciem komunii podkreśla natomiast fakt, że Eucharystię przyjmuje się ku zjednoczeniu z Duchem Świętym, gdyż jedynie łaska Ducha Świętego jest faktem dostępnym doświadczalnie³¹.

W tych właśnie perspektywach należy rozpatrzeć rolę, jaką Kościół prawosławny przypisuje epiklezie.

Forma zachodnia jest bardziej memorialna i liturgia wschodnia aspekt ten w pełni docenia, gdyż kapłan zawsze głośno śpiewa słowa ustanowienia, podczas gdy na Zachodzie w pewnym okresie wymawiano je szeptem.

W koncepcji prawosławnej bardziej chodzi o znaczenie epiklezy wynikającej z zarysowanego pojmowania całej ekonomii Ducha Świętego. Jeżeli Duch Święty wskrzesił Ciało Chrystusa („Chrystus... zmarły ciałem, ożywiony Duchem”, 1 P 3,18) i wskrzesi również nasze

²⁹ N. Afanasjew, *Apostoł Piotr i rzymski biskup*, „Prawosławna Mysl”, 10(1955), s. 20-21.

³⁰ J. Klinger, *O istocie Prawosławia. Wybór pism*, s. 170-171; J. Nowosielski, *Uwagi o roli malarstwa w Kościele wschodnim*, [w:] tegoż, *Inność Prawosławia*, Białystok 1998, s. 126.

³¹ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 91.

ciała, to czy może być inny sposób uobecnienia „duchowego” Ciała Chrystusa w chwale, którą jest właśnie Liturgia eucharystyczna, realizująca eschatologiczną obecność Chrystusa Pana, niż inwokacja Ducha Świętego, również w myśl Pawła Apostoła, głoszącego że „nikt nie może nazwać Jezusa Panem, jak tylko w Duchu Świętym” (1 Kor 12,3)? Tę rolę epiklezy docenił obecnie także Kościół rzymski.

Wydaje się, że z epiklezą łączy się temat o wiele bogatszy, niż tylko dotyczący „momentu”, czy też „sposobu” konsekracji eucharystycznej. Jest to temat eschatologiczny życia Kościoła: „A Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź!... Zaprawdę, przyjdę niebawem (gr. *Nai, erchomai tachy*). Tak. Przyjdź, Panie Jezu” (Ap 22,17.20)³².

Cała liturgia Kościoła prawosławnego ma głęboki charakter trynitarny i jest zwrócona do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Ojciec jest bowiem źródłem wszystkiego, a każdy kto widzi Syna, „widzi także Ojca” (J 14,9). Również modlitwa Eucharystii nie jest skierowana do Chrystusa, ale przez (gr. *dia*, łac. *per*) Chrystusa do Ojca. Można powiedzieć, że nie ma innej modlitwy, niż modlitwa Chrystusa. Gdzie modli się Kościół, tam modli się Chrystus. Modlitwa ta dokonuje się w Duchu Świętym (gr. *en Pneumati Hagio*). Świadectwo tego podaje św. Bazyl Wielki, analizując teksty starożytnych doksologii w traktacie *O Duchu Świętym*. Pierwotna tradycja chrześcijańska głosiła, że modlitwa Eucharystii może być skierowana tylko do Ojca (Orygenes). Jednak Syn i Duch Święty są równi w bóstwie, mają równą cześć i chwałę, więc doksologia może być skierowana także i do Nich. Księga św. Bazylego *O Duchu Świętym* miała znaczenie przewrotu w teologii modlitwy, a św. Grzegorz Teolog w poematach i homiliach po raz pierwszy przeszedł od Ojca (teologia monarchiczna) do Trójcy Świętej (teologia trynitarna)³³. Wszystkie starożytne anafo-ry są skierowane do Ojca, ale każdy moment liturgii ma charakter

³² J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969, s. 47-52, 126-140.

³³ G. Florowski, *Wostocznyje otcy IV-go wieka*, s. 94-95, 96.

trynitarny. Kościół od czasów św. Jana Chryzostoma nie zadawał się tylko zwracaniem do Ojca, a od św. Bazylego Wielkiego i III Soboru Powszechnego trynitarność liturgii stała się faktem. O tym procesie świadczą chociażby same późniejsze dodatki do modlitwy dziękczynnej (prefacji) i anafory Liturgii św. Jana Chryzostoma³⁴. Epikleza, centralny element anafory, jest modlitwą o uświęcenie materii. Tradycja przedscholastyczna Kościoła rzymskiego (bł. Augustyn) podkreślała moment pneumatyczny sakramentów, misteriiw Kościoła, które są instrumentami łączności z Chrystusem³⁵. Epikleza jest więc wyrazem bosko-ludzkiego synergizmu rządzącego życiem Kościoła, ponieważ sakramenty i Kościół mają strukturę epikletyczną³⁶. Prosimy Ojca, aby zesłał Ducha Świętego i przemienił chleb w Ciało Chrystusa, a wino w Jego Krew. Czegokolwiek bowiem dotknie Duch Święty, to wszystko jest uświęcone i przemienione³⁷.

Duch Święty jest warunkiem, mocą i owocem Eucharystii. Moment Eucharystii, Ciała i Krwi Chrystusa Zmartwychwstałego, jako „ognia” i „Ducha” podkreśla szczególnie mocno tradycja syryjska³⁸. W liturgii bizantyjskiej myśl tę wyraża ryt *zeonu*, czyli wiania gorącej wody do kielicha eucharystycznego. Istnieje jedyna prośba, której Ojciec nigdy nie odmówił, a jest nią prośba o Ducha Świętego. Prośba ta

³⁴ Na przykład: „Ty, i Jednorodzony Twój Syn, i Duch Twój Święty” (prefacja) oraz „... Święty jesteś i Najświętszy, Ty, i Jednorodzony Twój Syn, i Duch Twój Święty” (modlitwa *post-Santus*), *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 77 i 79.

³⁵ B. Bobrinsky, *Presence réelle et communion eucharistique*, „Revue des Sciences Philosophique et Théologique”, 53(1969), z. 3, s. 408, 412. Owoce ziemi są konsekrowane przez modlitwę mistyczną (łac. *prece mistica*). Bł. Augustyn zwraca uwagę na „przystąpienie Ducha” (łac. *accedente fervore Spiritus*, *Sermo* 6, 1; *accedit ergo Spiritus Sanctus*, *Sermo* 227; *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, *Tractatus in Ioannis Evangelium* 80, 3). Za: B. Bobrinsky, *Saint Augustin et l'eucharistie*, „Parole et Pain”, 9(1972), z. 52, s. 351-352; por. B. Bobrinsky, *L'eucharistie et le mystere du salut chez saint Hilaire de Poitiers*, [w:] *Hilaire et son temps*, Paris 1969, s. 236.

³⁶ Synod jerozolimski z 1672 roku, por. O. Clément, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps a la lumiere de la tradition orthodoxe*, Paris 1959, s. 199.

³⁷ Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, s. 319.

³⁸ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1971, s. 222-241 (Théologie Historique, 15).

jest wysłuchiwana natychmiast, gdyż jest prośbą o dar, a Duch Święty jest owym darem³⁹.

Według Nersai'a (V wiek) Eucharystia jest pokarmem Ducha. W podobny sposób wypowiadał się św. Efreem Syryjczyk, parafrazując słowa ustanowienia, że Chrystus nazwał chleb swoim Ciałem Żywym i wypełnił go samym sobą oraz Duchem Świętym. Nakazał spożywać go z wiarą, nie wątpiąc, że to jest Jego Ciało i każdy, kto je spożywa z wiarą, spożywa z ogniem i Duchem. Nakazał spożywać w Duchu Świętym, ponieważ to jest zaprawdę Jego Ciało. Według Teodora z Mopsuestii pokarm eucharystyczny jest święty i nieśmiertelny, ponieważ jest Ciałem i Krwią naszego Pana oraz jest pełen świętości Ducha Świętego, który w nim mieszka⁴⁰. Eucharystia jest wyłącznie duchowa, „raj na ziemi, ucztą Nowej Jerozolimy”. Nie można „nauczyć się” Eucharystii, można ją spożywać i nią żyć⁴¹.

Problematyka epiklezy i pneumatologii dotyczy stosunku Duch Święty – Chrystus, co określa dziewiąty anatematyzm św. Cyryla Aleksandryjskiego⁴². Według bł. Augustyna namaszczenie Chrystusa Duchem Świętym dokonało się w momencie narodzin, a nie chrztu⁴³. Ciekawe są w tym wypadku syryjskie tradycje Antiochii, według których Chrystus w swym życiu od dziewiczego poczęcia w Nazarecie aż do czasu Golgoty był formowany, noszony, ożywiany, uświęcany i kierowany przez Ducha Świętego w swej aktualności ludzkiej i Bo-

39 P. Evdokimov, *La sainteté dans la tradition de l'Église orthodoxe*, „Contacts”, 23(1971), z. 73-74, s. 174.

40 B. Bobrinskoy, *Quelques réflexion sur la pneumatologie du culte*, „Ephemerides Liturgicae”, 90(1976), z. 5-6, s. 380.

41 W. Iljin, *Priepodobnyj Sierafim Sarowskij*, New York 1971, s. 109.

42 „Jeśli ktoś mówi, że jedyny Pan Jezus Chrystus został otoczony chwałą przez Ducha Świętego, jak gdyby On używał obcej mocy, który posługiwał się mocą Ducha Świętego i jak gdyby od Niego otrzymał władzę nad duchami nieczystymi oraz moc dokonywania wśród ludzi znaków Bożych, i że to nie był Jego własny Duch, mocą którego dokonał znaków Bożych, niech będzie wyklęty”, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, I, s. 155-157.

43 B. Bobrinskoy, *L'Esprit du Christ dans les sacraments chez Jean Chrysostome et Augustin*, [w:] *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris 1975, s. 251.

żym usynowieniu. Teodor z Mopsuestii podkreślał, że w walce z szatanem i w cudach Chrystus był kierowany przez Ducha⁴⁴. Stwierdzenie to jest kluczem do całego doświadczenia Kościoła i zasadniczym problemem pneumatologii.

Również obecnie Duch Święty objawia Chrystusa, a Chrystus posyła Ducha. Stąd Pięćdziesiątnica jest metropolią świętą, owocem obietnicy Pana, trwa bez przerwy, jest ciągłą radością Kościoła. Jest też inauguracją Ducha w Kościele, gdyż Duch w Kościele jest jak dusza w ciele. Gdyby Duch nie był obecny, nie egzystowałby Kościół.

Kościół modli się nie do Ducha Świętego, ale z Duchem Świętym i w Duchu Świętym. Modlitwy Kościoła są skierowane przeważnie do Ojca albo do Syna, bądź też do Ojca i Syna, a Duch jest zwykle wymieniany jako „posyłany przez Ojca”. Tylko nieliczne modlitwy są skierowane wprost do Ducha Świętego. Należy tutaj wymienić przede wszystkim odmawianą przed rozpoczęciem ważniejszych czynności liturgicznych modlitwę „Królu Niebieski”, antyfony jutrzni niedzielnej, natomiast w Boskiej Liturgii mamy szereg modlitw do Ducha Świętego o charakterze epiklezy, na przykład pierwsza modlitwa wiernych w Liturgii św. Jana Chryzostoma, pierwsza i druga modlitwa wiernych w Liturgii św. Bazylego Wielkiego oraz modlitwa ofiarowania w tejże Liturgii⁴⁵.

Rolę epiklezy eucharystycznej podkreśla zwłaszcza św. Bazyli Wielki w 27 rozdziale traktatu *O Duchu Świętym*, gdy zauważa, że słowa epiklezy przy przemianie (gr. *anadeixei*) chleba eucharystycznego oraz kielicha błogosławieństwa nie zostały przez świętych pozostawione na piśmie. „Czy słowa epiklezy podczas konsekracji chleba eucharystycznego i kielicha błogosławieństwa pozostawił nam na piśmie któryś ze świętych? Nie zadawałamy się zaiste tym, o czym przypomina Apostoł i Ewangelia, lecz zapowiadamy i przytaczamy także i to. Co przejęliśmy z nauczania niepisanego, a co ma wielkie

⁴⁴ Teodor z Mopsuestii, *Contra Apollinarium*, PG 66, 996.

⁴⁵ H. Paprocki, *Duch Święty w sakramentach Kościoła*, [w:] *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 305-306.

znaczenie dla misterium⁴⁶. Opinia ta stanowi równocześnie fragment 91 kanonu św. Bazylego Wielkiego (kanon ten stanowi część 27 rozdziału traktatu *O Duchu Świętym*) i ma moc obowiązującą w Kościele prawosławnym.

W okresie patrystycznym podkreślano różne aspekty epiklezy. I tak Teodor z Mopsuestii koncentrował swoją uwagę na jedności: „...Następnie kapłan modli się prosząc, aby łaska Ducha Świętego zstąpiła na wszystkich zebranych, ażeby ci, którzy zostali złączeni w jedno ciało przez symbol odrodzenia, stali się zespoleni ściśle, jak w jedno ciało, przez uczestnictwo w ciele Pana naszego, żeby spotkali się w jedności, związali się jednomyślnością, pokojem i gorliwym ubieganiem się o wzajemne świadczenie sobie usług. Prosi o to w obawie, abyśmy – choć z całej duszy zwracamy wzrok ku Bogu – nie zostali pozbawieni uczestnictwa w Duchu Świętym jak na pokaranie za podzielenie umysłów, skłonność do swarów, niezgody, zazdrości i zawiści, za brak troski o dobre obyczaje. Przeciwnie, prosi, żebyśmy okazali się godni otrzymania Go, ponieważ oko naszej duszy zwraca się do Boga w jednomyślności i pokoju, w gorliwej trosce o dobro i w duchu doskonałym, żebyśmy byli tak zespoleni dla uczestnictwa w świętych tajemnicach i abyśmy byli w ten sposób razem złączeni z Głową, Chrystusem, Panem naszym, którego – jak wierzymy – ciałem jesteśmy i przez którego stajemy się uczestnikami boskiej natury⁴⁷. Św. Fulgencjusz z Ruspe zwraca uwagę na miłość: „Kiedy Kościół, ofiarując Ciało i Krew Chrystusa, modli się o to, żeby Duch Święty został zesłany, wówczas prosi o ten dar, o miłość, przez którą może zachować się jedność duchowa w więzi pokoju. [...] Duch Święty uświęca ofiarę Kościoła katolickiego i dlatego lud chrześcijański trwa

46 Św. Bazylego Wielkiego, *O Duchu Świętym*, s. 175-176. „Anadeixei” właściwie znaczy „okazać”, por. B. Bobrinskoy, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile*, [w:] *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris 1970, II, s. 215-216 (Lex Orandi, 47); J. Zizioulas, *L'Eucharistie: quelques aspects bibliques*, [w:] *L'Eucharistie*, Paris 1970, s. 15-16. s. 56-58.

47 Teodor z Mopsuestii, *VI homilia liturgiczna*, [za:] H. de Lubac, *Katolicyzm: społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1966, s. 87-88.

w wierze i miłości, dopóki każdy z wiernych, dzięki darowi Ducha Świętego, godnie spożywa i pije Ciało i Krew Pana, i dopóki wyznając Pana swego prawą wiarą i dobrze żyjąc, nie odchodzi od jedności ciała Kościoła⁴⁸. Naukę patrystyczną syntetyzuje św. Jan z Damasku: „Na wezwanie [epiklezę] zstępuje, niby deszcz na świeżą uprawę, oceniająca moc Ducha Świętego. Podobnie bowiem jak wszystko, czego dokonał Bóg, dokonał mocą Ducha Świętego, tak również teraz działanie Ducha Świętego sprawia to, co jest wyższe nad naturę, co tylko wiarą możemy poznać. «Jak mi się to stanie» – mówiła święta Dziewica – «skoro nie znam męża?» odpowiada Jej archanioł Gabriel: «Duch Święty zstąpi na ciebie, a moc Najwyższego ocieni cię». I jeśli ty także zapytasz: Jak chleb może stać się Ciałem Chrystusa, a wino i woda Krwią Chrystusa – to ja podobnie ci odpowiem: Duch Święty z nagłą zstępuje i dokonywa tego, co przewyższa rozum i pojęcie⁴⁹.

Jeśli teraz zwrócimy się do Liturgii eucharystycznej, to zauważymy frapującą zbieżność pomiędzy opiniami Ojców Kościoła i tekstem liturgicznym. Epikleza Liturgii św. Bazylego Wielkiego mocno podkreśla główny cel Eucharystii, czyli jedność (gr. *koinonia*) w Duchu Świętym: „Nas natomiast wszystkich, spożywających z jednego chleba i z jednego kielicha, zjednocz razem we wspólnocie jednego Ducha Świętego”⁵⁰. Ten sam motyw w Liturgii św. Jana Chryzostoma umieszczony jest w szeregu innych próśb: „Aby te dary stały się dla przyjmujących je ku trzeźwości duszy, ku odpuszczeniu grzechów, ku udziałowi we wspólnocie Ducha Świętego, ku pełni królestwa niebieskiego, ku śmiałości wobec Ciebie, a nie na sąd lub potępienie”⁵¹.

Eucharystia jest sądem. Świadczy o tym ikonograficzny motyw *Hetojmazji*, tronu przygotowanego dla Sędziego świata, wyrażają-

48 Św. Fulgencjusz z Ruspe *Przeciw Fabianowi*, 28, [za:] H. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 92-93.

49 Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 218.

50 *Wieczera Mistyczna. Anafor eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, opr. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 135.

51 *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 84.

cy eschatologiczną nadzieję Kościoła. Motyw ten przedstawia krzyż i ołtarz, na którym leży antymension oraz stoi ewangeliarz i kielich. Jest to więc przedstawienie ołtarza eucharystycznego, symbolizujące oczekiwanie przyjścia Chrystusa. Sędzia nie zasiadł jeszcze na tronie, On nadchodzi⁵².

Akcja uświęcająca Ducha Świętego stanowi poważny temat anafory św. Jana Chryzostoma. Teksty pneumatyczne jego Liturgii to modlitwa nad darami, błogosławieństwo kapłańskie przed modlitwą eucharystyczną, epikleza i litanie wraz z modlitwą przed „Ojciec nasz”⁵³.

O jedności w Duchu Świętym przypomina też wezwanie przed anaforą: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłość Boga i Ojca, i dar jedności (gr. *koinonia*) w Duchu Świętym, niech będą z wami wszystkimi” (2 Kor 13,13). Wezwanie to jest obecne w Liturgii eucharystycznej od czasów św. Bazylego Wielkiego. Tekst 2 Kor 13,13 podkreśla dary płynące od poszczególnych Osób Trójcy Świętej: od Ojca *agape* – miłość, ze źródła dla innych Osób Trójcy (Rz 5,5), od Syna *charis* – łaska, ze względu na Wcielenie i konsekwencje zbawcze (1 J 1,14,17) i od Ducha Świętego *koinonia* – wspólnota, komunika.

W języku liturgicznym Bizancjum *koinonia* jest specyficznym wyrażeniem oznaczającym obecność Ducha Świętego we wspólnocie eucharystycznej, wspólnocie z Bogiem i w Bogu, wejściu przez akcję Ducha Świętego w sferę łaski Bożej, która jednoczy nas z Trójcą Świętą, adopcję dzieci Bożych (Ga 4,4-6; Rz 8,14). Rola Ducha Świętego polega na przemienieniu wspólnoty w „Kościół Boży”, co jest rolą stwórczą, antycypacją uniwersalnej przemiany świata przy powtórnym przyjściu. *Koinonia* eucharystyczna jest *par excellence* daniem Ducha Świętego i o tym właśnie mówi modlitwa epiklezy Liturgii św. Bazylego Wielkiego. Możemy mówić o dynamizmie eschatologicznym tradycji, gdyż w historii dokonuje się eschatologiczne objawie-

⁵² W. Pług, *Mirowozzrzenie Andrieja Rublewa*, Moskwa 1974, s. 153, 156, 158.

⁵³ J. Mateos, *L'action du Saint Esprit dans la liturgie byzantine*, „Proche Orient Chrétien”, 9(1959), s. 193, 197.

nie Głowy Kościoła przez Ducha Świętego. Jednak dopiero *eschaton* oznacza pełne objawienie Ducha Świętego jako energii i chwały Boskiej oraz przebóstwienie „dzieci Kościoła”⁵⁴.

Koinonia jest więc jednocześnie wspólnotą eucharystyczną i wspólnotą z Kościołem. *Koinonia* Ducha Świętego jest owocem zstąpienia Ducha, fundamentalnym sposobem partycypowania w chlebie i kielichu, co warunkuje specyficzną unię członków ciała Kościoła. Dlatego też modlitwa Liturgii św. Bazylego Wielkiego podkreśla motyw „świętyni Ducha Świętego”. Równocześnie epikleza jest nieustannym apelem o jedność⁵⁵. Lud Boży przez swego prezbitera przywołuje Ducha, a więc akcja Ducha Świętego dokonuje się na prośbę Kościoła.

Swój punkt szczytowy Eucharystia osiąga podczas odmawiania Modlitwy Pańskiej, o czym świadczy poprzedzająca modlitwa. Podczas Eucharystii, po zstąpieniu Ducha Świętego, wierni odmawiają „Ojcze nasz”, i dlatego modlitwy tej nie ma w ceremoniach chrzcielnych.

Interesujące wnioski nasuwa analiza rytu *zeonu* (włanie gorącej wody do kielicha) w Liturgii eucharystycznej, uważanego przez św. Mikołaja Kabasilasa za zstąpienie Ducha Świętego, moment Pięćdziesiątnicy⁵⁶: „Pełnia wiary, kielicha, Ducha Świętego”, jak głoszą słowa Liturgii św. Jakuba Apostoła, św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego. Podczas ceremonii chrztu w obrządku syryjskim, kapłan wlewa równocześnie do naczynia zimną i gorącą wodę, mówiąc: „Pełnia Ducha Świętego”. Obrzędy te wyrażają kontynuowanie Pięćdziesiątnicy. Świadczy też o tym obecność troparionu Pięćdziesiątnicy po komunii. Kościół ma bowiem ciągle żywy potencjalny stosunek do kontynuowanej Pięćdziesiątnicy⁵⁷.

⁵⁴ D. Stăniloae, *Le Saint-Esprit dans la théologie et la vie de l'Église orthodoxe*, s. 246.

⁵⁵ B. Bobrinsky, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile*, s. 222.

⁵⁶ Św. Mikołaj Kabasilas, *Explicatio Divinae Liturgiae*, 28, PG 150, 428 = *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, przeł. M. Ławreszuk, Warszawa 2009, s. 79-80.

⁵⁷ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, s. 69-125, 214-220.

Każdorazowa Pięćdziesiątnica eucharystyczna jest równocześnie zmartwychwstaniem Chrystusa w Duchu Świętym. Podkreśla to zwłaszcza św. Symeon Nowy Teolog, powołując się na hymn liturgiczny odmawiany w czasie każdej Liturgii eucharystycznej: „Zobaczywszy zmartwychwstanie Chrystusa...”. „Zobaczywszy”, a nie „Uwierzywszy”, czy też „Wspominając” (...) Duch Święty pobudza nas do mówienia teraz „Zobaczywszy zmartwychwstanie Chrystusa” i wierni powtarzają to zmartwychwstanie. Dokonuje się ono także w nas samych przez życie sakramentalne, a zwłaszcza Eucharystię⁵⁸.

„I chociaż niszczye w nas człowiek zewnętrzny, jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z każdym dniem” (2 Kor 4,16). Rękopismą tego jest Eucharystia i Duch Święty, będący „pieczęcią”⁵⁹.

Dlatego Kościół modli się o „jedność” z Duchem Świętym, który jest obecny w uczestnikach zgromadzenia eucharystycznego („zamieszkał w nas... wszelka dusza karmi się Duchem Świętym”). Jest to zarazem wyraźny przejaw kenozy Ducha Świętego w Liturgii oraz Jego działania w Kościele.

Stąd cała duchowość Kościoła prawosławnego od wieków kształtuje się wokół wspaniale rozwiniętej liturgii, w której sam Chrystus Zmartwychwstały i obecny w swoim Kościele powtarza swe słowo z mocą, a wydarzenie ewangeliczne staje się znowu obecne. Jest już nie wspomniane, ale przeżywane jako fragment prawdziwej paruzji w Duchu Świętym.

Dlatego sakrament Eucharystii jako uobecniona zbawcza Ofiara Chrystusa oraz „ofiara chwały” ze strony Kościoła, jest zawsze przeżywany w kadrach szeroko rozwiniętej liturgii, stanowiącej dziękczynną odpowiedź Kościoła na dar Boskiej obecności, paruzji eucharystycznej, którą Kościół nigdy nie może się nacieszyć.

⁵⁸ Św. Symeon Nowy Teolog, *Katecheza XIII*, opr. B. Krivochéine & J. Paramelle, Paris 1964, s. 197-201 (Sources Chrétiennes, 104); por. B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien 949-1022. Vie - Spiritualité - Doctrine*, Chevetogne 1980.

⁵⁹ Św. Atanazy Wielki, *Ad Seraphionem*, 1, 23; 3, 3, PG 26, 668 = *Listy do Serapiona*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 96-97 i 121.

W pojęciu prawosławnym cała natura jest wciągnięta w kosmiczny proces liturgii, w którym każde stworzenie z radością spełnia przeznaczoną mu funkcję, chwając Boga całym procesem swego istnienia. Każde bowiem *ordo*, każda *taxis*, każdy gatunek istot ma swoją „liturgię”. Jedyne człowiek mógł się wyłamać z tego procesu, tracąc przeznaczoną mu funkcję (miejsce), lecz przez zbawczą Ofiarę Chrystusa – w myśl Ojców Kościoła – został przywrócony na stanowisko „króla” i „kapłana” stworzenia, które było mu pierwotnie przeznaczone w raju.

W związku z tym każdorazowe przeżycie eucharystycznej Ofiary Chrystusa jest równocześnie przeżyciem ponownego włączenia się w nurt liturgii kosmicznej, w której człowiek odnajduje na nowo swe właściwe miejsce „króla” i „kapłana”, przeżyciem pełnym rajskiej szczęśliwości, zogniskowaniem wszystkich procesów kosmicznych w świadomości człowieka, a więc pełni istnienia, na którą tylko człowiek spośród wszystkich bytów materialnych może odpowiedzieć świadomą wdzięcznością. Dlatego Ofiara eucharystyczna jest ofiarą chwalebną, „ofiarą chwały”, a Eucharystia przede wszystkim znaczy „dziękczynienie”.

Jaką rolę spełnia w tym wszystkim Duch Święty? Zstępując na zgromadzenie i na dary ofiarne celem ich przemiany, Duch Święty jest tym samym centralną postacią liturgii. Działanie Ducha Świętego ma charakter kosmiczny. Uświęca On bowiem materię ofiarowaną przez człowieka Bogu w świadomym akcie dziękczynienia oraz uświęca człowieka uczestniczącego w zgromadzeniu eucharystycznym. Chodzi więc tutaj o transfigurację kosmiczną oraz o akcję mesjańską Parakleta, gdyż Chrystus jest obecny w darach eucharystycznych przez działanie Ducha Świętego. Duch Święty przebóstwiał ludzkość i dlatego Kościół w swej najgłębszej strukturze jest przebóstwionym człowieczeństwem, ponieważ uczestnicy Eucharystii dostępują przebóstwienia przez udział w Ciele i Krwi Chrystusa. Jest to Pięćdziesiątnica kontynuowana w czasie aż do paruzji, a Duch Święty jest Duchem jedności, komunii.

W nieskończoności Boga i w nieskończoności Jego miłości żyje człowiek. Człowiek jest zanurzony w nieskończoności jako „obraz Boga” wołający do swego Stwórcy (tradycja *Filokalii*) i dlatego nabiera sensu we wspólnocie Kościoła, Ciała mistycznego Chrystusa i pełni Ducha Świętego.

Jest to rozumienie Kościoła jako przyczyny i celu stworzenia, instytucji Boskiej i ludzkiej, mającej swój kres w przyszłej paruzji. Kościół prawosławny docenia również historyczną względność. W ten sposób w odczuciu prawosławnym Kościół istnieje ponad i poza czasem, w każdym momencie swego historycznego istnienia będąc pierwowzorem świata, uchrystusowanym kosmosem. Przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa oraz zstąpienie Ducha Świętego, Kościół stał się nowy. W zstąpieniu Ducha Świętego Kościół widzi bliskość zapowiedzianego królestwa Bożego. Eucharystia jest jego przedsmakiem⁶⁰. Taka wizja jest możliwa jedynie w perspektywie pneumatologicznej i eschatologicznej.

Duch Święty jest dawcą Ciała Słowu w momencie Wcielenia i w Liturgii eucharystycznej, a także Kościołowi, który jest mistycznym Ciałem Chrystusa w Duchu Świętym. Tym sposobem przez epiklezę zostajemy przeniknięci wizją paruzji.

Jednak to znaczenie Hipostazy Ducha Świętego pozostaje w cieniu wobec kultu Chrystusa Pana oraz Matki Bożej i wszystkich świętych. Kenotyczna obecność Ducha Świętego w zgromadzeniu doskonale odpowiada poglądom o. Sergiusza Bułgakowa. Chwałą Ducha Świętego jest uobecnianie Zmartwychwstałego Chrystusa Pana pod postaciami chleba i wina oraz danie nam daru jedności (gr. *koinonia*).

⁶⁰ J. Klinger, *O istocie Prawosławia. Wybór pism*, s. 250.

B. WYMIAR INDYWIDUALNY

W hezychazmie należy wyróżnić jego teoretyczny fundament oraz samą praktykę. Z hezychazmem, w jego warstwie praktycznej, łączy się mistyka liturgiczna oraz niektóre typy świętości, jak jurodstwo („szaleństwo dla Boga”), których omówienie przekracza jednak zakres tematyczny tego artykułu. „Hezychia” jest greckim terminem, dość trudnym do przetłumaczenia, gdyż oznacza „modlitwę milczenia”, „skupienie wewnętrzne” i „czynny spokój”, a także „wyciszenie”. W ten sposób określa się kierunek ascetyczny, związany z ośrodkiem monastycznym na Atosie i popularnie zwany „Modlitwą Jezusową”⁶¹.

a. Teoria hezychii

Hezychazm nie pojawił się we wschodnim chrześcijaństwie nagle, aczkolwiek usystematyzowania teologiczno-teoretycznego doznał się dopiero w XIV wieku. Święty Grzegorz Palamas (zm. 1360), broniąc hezychazmu przed atakami Barlaama z Kalabrii (1290–1350) i tak zwanych racjonalistów, nadał kształt doktrynalny tendencji, biorącej swój początek od anachoretów, głoszących priorytet modlitwy. Już Ewagriusz z Pontu (IV wiek), idąc za Klemensem Aleksandryjskim i Orygenesem (neoplatoński nurt teologii), określał modlitwę jako „rozmowę intelektu z Bogiem”, w czym zawiera się „katharsis”. Myśl ta znalazła naśladowcę w osobie Diadocha z Fotike, według którego intelekt wymaga od nas bezwzględnie, byśmy myślą o Bogu zamknęli wszystkie kanały umysłu. Praca nad tym zaspokoi intelektowi wszelką potrzebę działania. Po tej linii idą też św. Jan Klimak, św. Grzegorz z Nyssy i św. Maksym Wyznawca. Poszukiwanie światłości wznowił w XI wieku św. Symeon Nowy Teolog, co znalazło naśladowców na Atosie. Z pojawieniem się i rozwojem hezychazmu punkt ciężkości doktryny prawosławnej ulokował się w przemie-

⁶¹ Szerzej patrz: H. Paprocki, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, s. 69-81.

nieniu. Zarówno samo święto Przemienienia Chrystusa, jak i ikona tego święta, stały się znaczące dla doktryny hezychizmu. Znalazło to swoje odbicie w doświadczeniu wewnętrznym mnichów, związanych z największym ośrodkiem monastycznym w świecie chrześcijańskim, jakim stała się, począwszy od X-XI wieku, Góra Atos.

Zgodnie z nauką hezychastów, usystematyzowaną przez św. Grzegorza Palamasa, Bóg przejawia się w swych energiach. Jedną z nich jest światłość, która może być dostępna dla człowieka. Może ona być jak blask, który oślepił Szawła, ale może także pocieszać i radować serce jak „wieczorna zorza”. Hezychaści utożsamiają światłość ze światłem, które zajaśniało na Górze Tabor w momencie Przemienienia Chrystusa. Światłość ta nie jest stworzona, ale transcendentna i wiekuista, jest jakby wiecznotrwałą „częstką Boga”. Nie chodzi przy tym o emanacje palotyńskie, ani też o byt oddzielny, gdyż światłość ta jest niestworzona i jest objawieniem Boga. Poszukiwanie światłości, do czego bardzo przyczynił się św. Symeon Nowy Teolog, związane jest z koncepcją przemienienia. Stan przemienienia nie należy do stanów wyjątkowych. Już Stary Testament zawiera opis jaśniejszego Mojżesza (Wj 34,29-35). Również dzieje pustelników (Pambo, Sylwana, Syzoesa, Arseniuz i innych, patrz: *Apoftegmata Patrum*) posiadają wiele wzmianek o „obliczu jaśniejszym jak słońce”. Warto tutaj wspomnieć o przemienieniu św. Serafina z Sarowa w styczniu 1831 roku, w pochmurny i mroźny dzień. Przemienienie to miało miejsce podczas rozmowy z kupcem Mikołajem Motowiłowym. Zaskakującym jest fakt, że doświadczenie światłości stało się udziałem człowieka świeckiego, który nie był zaawansowany w praktykowaniu hezychii. Mam tu na myśli kupca Motowiłowa, który był świadkiem przemienienia św. Serafina z Sarowa, a zarazem sam został przemieniony. Motowiłowa opisał następnie swoje przeżycia w formie krótkiego sprawozdania.

Motowiłowa zwraca uwagę, że twarz jego rozmówcy stała się „jaśniejsza od słońca”, a on sam odczuwał wewnętrzną ciszę oraz pokój i niezwykłą słodycz, radość i ciepło. Można więc stwierdzić, że w stanach zaawansowanego praktykowania metod hezychastycznych

(św. Serafin z Sarowa) towarzyszące im zmiany nie tylko psychiczne, ale też somatyczne, są postrzegane dla otoczenia⁶².

Teologia wiąże ten stan z przemianami na Taborze (argumenty biblijne: Ps 81; J 10,34; 1J 3,2). Tego typu rozumienie przemienienia sugeruje już spełnioną paruzję. Ten właśnie eschatologiczny aspekt przemienienia podkreśla liturgia prawosławna tego święta (6 sierpnia), gdy w 9 pieśni kanonu jutrzni słyszymy: „Aby jawnie pokazać Twoje niewypowiedziane powtórne przyjście, w którym objawisz się jako Najwyższy Bóg, stojąc pośród bogów apostołów na Taborze, Mojżesza i Eliasza Światłością w niewypowiedziany sposób oświeciłeś”⁶³.

Natomiast kanon jutrzni Wielkiego Czwartku nawiązuje do tekstu J 10,34:

„Chrystus rzekł do swoich przyjaciół: «Napój nowy, przewyższający ludzki język, Ja mówię, w królestwie moim będę pić jako Bóg z wami, bogowie»”⁶⁴.

Z przemianami wiąże się pojęcie zmartwychwstania już w życiu obecnym, co św. Symeon Nowy Teolog wiąże ze zmartwychwstaniem świadomości i woli.

W warstwie teoretycznej hezychazm rozróżnia między niepoznawalną istotą Boga i poznawalnymi Jego energiami. Hezychia jest więc drogą, dzięki której człowiek może wejść w bezpośredni, egzystencjalny kontakt z Bogiem. Bóg może być oglądany, gdyż energie są Jego objawieniem, dostępnym dla człowieka (wieczna i niestworzona światłość). Warto tutaj zaznaczyć, że po usystematyzowaniu tej nauki przez Palamasa oraz po synodach konstantynopolitańskich z 1341 i 1351 roku, hezychazm stał się oficjalną nauką Kościoła prawosławnego.

⁶² Tekst Motowiłowa patrz: Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2008.

⁶³ W tym sensie należy też rozumieć słowa Ps 81,1: „Bóg powstaje w zgromadzeniu bogów”. Widoczny jest też wyraźny związek z *Księgą Rodzaju*: „będziecie jako bogowie” (3,5).

⁶⁴ Pieśń 4, troparion 3.

b. Praktyka hezychii

Pustelnicy Egiptu i Syrii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa powtarzali imię Jezus. Później dodano do imienia akt wyznania wiary, który miał kilka form. Najbardziej popularny brzmiał: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”. Przy odmawianiu tej modlitwy posługiwano się sznurem modlitewnym o stu trzech paciorkach, w grupach po dziewięć. Zwyczaj modlitwy z tym sznurem był rozpowszechniony wśród mnichów, rzadko natomiast był praktykowany przez świeckich, którzy nie korzystali z tej pomocy. Często odmawianie tej modlitwy połączone było z pokłonami. Praktyka hezychii, w przeciwieństwie do teorii, nie jest usystematyzowana i ma przeważnie charakter wtajemniczenia dokonywanego przez mistrza. Jeden z teoretyków hezychii, Nicefor, tak opisuje praktykę „Modlitwy Jezusowej”:

„...ażeby się modlić, należy zamknąć drzwi swojej celi, przyjąć postawę całkowitego odprężenia, usiąść, pochylić głowę na piersi, powstrzymać oddech, czyniąc jednocześnie wysiłek umysłowy, aby odnaleźć miejsce serca, powtarzając przy tym Modlitwę Jezusową. Początkowo odczuwa się pewne trudności i ciemność, ale wkrótce doznaje się uczucia jakiegoś światła. Podmuchy naturalnych uczuć i namiętności przygasają i rozplývają się jak wosk...”⁶⁵.

Chociaż istnieją słynne wyjątki z dzieł Ojców Kościoła, dotyczące modlitwy i zwane „Filokalie”, a także „Apoftegmaty” (zbiory wypowiedzi Ojców) i „Paterikony” (opisy życia Ojców) oraz „Szczerze opowieści pielgrzyma”, to jednak zasadniczo wiedza ta pozostaje na poziomie wtajemniczenia. Do pełni hezychii dochodzi się przez trzy etapy: kontrola oddechu, powtarzanie modlitwy, harmonizacja odmawianej modlitwy z rytmem pracy serca.

Kontrola oddechu może nastęrczać pewne trudności, dlatego też konieczna jest opieka doświadczonego mistrza, zwanego starcem.

⁶⁵ Niestety, ciągle brakuje przekładu *Filokalii* na język polski.

Regulacja oddechu jest środkiem prowadzącym do uspokojenia wewnętrzznego, koncentracji i stworzenia bazy do rozwoju modlitwy. Drugi etap polega na miarowym i rytmicznym powtarzaniu modlitwy, korelując ją z oddechem. Jej powtarzanie ma za zadanie doprowadzenie do wyciszenia psychiki i uaktywnienia władz duchowych. Powtarzanie modlitwy, wraz z upływem czasu, staje się automatyczne. Po latach hezychasta powtarza modlitwę bezustannie, wraz z biciem serca. Wtedy staje się ona tak zwaną modlitwą serca. W zaawansowanych stanach praktyka modlitwy jest powtarzana bez przerwy, gdyż nawet we śnie usta poruszają się, odmawiając modlitwę („śpię, lecz serce moje czuwa”). Jest to stan, w którym hezychasta jest egzystencjalnie zjednoczony z Bogiem, a co doskonale wyraził św. Symeon Nowy Teolog w „Hymnie XVIII”:

„Powstrzymują mnie ściany i zatrzymuje ciało,
Ale ja, zaprawdę i bez wątpienia, jestem poza nimi,
Nie słyszę dźwięków i nie odbieram głosów.
Nie boję się śmierci, bo ją przewyciężyłem,
Nie wiem, co to takiego smutek,
Choć wszyscy mnie zasmucają,
Zadowolenia gorzkie są dla mnie,
Wszystkie pokusy ode mnie uciekają,
I ja bez przerwy nocą i dniem widzę światłość,
Dzień dla mnie jest nocą i noc jest dniem,
Ja i spać nie chcę, bo jest to dla mnie stratą”⁶⁶.

Tego typu medytacja prowadzi do kontemplacji intelektualnego piękna świata, jego harmonii i mądrości. Jest to zarazem stan określany przez teologię terminem „theosis”, czyli przebóstwienia. Związane z tym ujrzenie światła Taboru, cel hezychii, nie jest wizją, ale nowym stanem duchowym i oświeceniem.

Trzeba jednak stwierdzić, że wezwaniu odmawianemu przez hezychastów nadano formę krótkiego, żarliwego aktu, połączonego

⁶⁶ Św. Symeon Nowy Teolog, *Hymn 18*, [w:] tegoż, *Hymnes 16-40*, Paris 1971, s. 83-85.

z rytmem oddechu. Formuła ta ma charakter dialogu z wyższym „ja” i ma dać poznanie własnej woli poprzez wsłuchanie się w głos wyższego „ja”. O powodzeniu tej praktyki decyduje jednak wewnętrzne nastawienie praktykującego oraz zasób doświadczenia przewodnika. Praktyka hezychii była szeroko stosowana przez świeckich na Wschodzie. Jest tak prosta, że nie wymaga wielkiego wysiłku. Wielu ludzi, zajmując się swą pracą, powtarzało formułę Modlitwy Jezusowej. Nie stoi jej na przeszkodzie żadna praca, zwłaszcza fizyczna. Przeciwnie, jednostajność niektórych prac może jej dopomagać. Chodzi tu o osiągnięcie tak zwanego „eremityzmu serca”, według określenia św. Grzegorza z Nazjanzu. Oczywiście, jak każda inna droga medytacyjna, i ta wymaga wierności i wytrwałości. Św. Symeon Nowy Teolog zaznacza, że niekiedy można osiągnąć stan hezychii nagle, bez specjalnych wysiłków. Należy dodać, że Wschód uważa za Modlitwę Jezusową każde wezwanie imienia Bożego. Każdy ma prawo wybrać „swoją” własną formę. Modlitwę można odmawiać głośno, ale można też powtarzać ją w myśli. Pozostaje ona bowiem na granicy modlitwy ustnej i myślanej, na pograniczu między rozmyślaniami dyskursywnymi a kontemplacją. Teoretycy hezychii uważają, że należy unikać wszelkiego wysiłku, pośpiechu i emocji. Wskazują też, że powtarzanie formuły modlitewnej może być jedną z wielu metod, dzięki którym organizujemy swoje życie wewnętrzne. Należy unikać wszelkiego nierozsądnego zapалу i podejmowania decyzji, że tylko ta droga jest najlepsza i jedyna. W praktyce tej dają się wyróżnić pewne stopnie. Od początkowej pustki przechodzi się do świadomości zaangażowania swego intelektu i woli. W następnych etapach wszystkie inne sprawy przestają być po prostu ważne. Jest to stan, który określa się mianem „wyciszenia”, zawieszenia wszelkich sądów i opinii.

Szczególnie pomocną w tej drodze jest liturgia prawosławna, bogata w niewyczerpane perspektywy teologiczne. Z hezychią łączy się też kontemplacja ikony. Połączenie tych różnych wątków prowadzi do osiągnięcia głębokich przeżyć duchowych.

To jednak dopiero w Kościele nastąpiło wyraźniejsze objawienie Ducha Świętego, co szczególnie podkreśla św. Grzegorz Teolog:

„Stary Testament głosił Ojca w sposób zupełnie wyraźny, Syna raczej jakby przez zasłonę. Nowy Testament ukazał nam Syna całym jasno, ale Bóstwo Ducha Świętego tylko zaznaczył. Teraz wreszcie Duch Święty między nami przebywa wyraźniej, objawiając nam prawdę o sobie”⁶⁷.

SUMMARY

Rev. Henryk Paprocki

Draft of the Orthodox Theology about Holy Spirit

Keywords: Holy Trinity, Holy Spirit, theology, pneumathology, epiclesis, Fathers of the Church, hesichasm, prayer, liturgy

The role of the Holy Spirit is much more in the centre of spirituality of the Eastern Church than is the case in the Western Church. Nevertheless, to say that Orthodox thought has finally and fully developed systematic theology of the Holy Spirit, would be excessive. The science of the Holy Spirit is based primarily on the experience of the community (liturgy) and on individual experience (personal prayer). It is these two aspects that the article is devoted to. At the same time it attempts to present Orthodox Church's teaching of the Holy Spirit not only on the basis of dogmatic formulation, but principally through the experience of the mystics, which found resonance in the practice and theory of hesychasm. Especially helpful in this approach is the Orthodox liturgy, rich in inexhaustible theological perspective. Hesychia is also linked to the contemplation of icons. The combination of these different threads leads to deep spiritual experiences. However,

⁶⁷ *Oratio XXXI*, PG 36, 161C = *Mowy wybrane*, s. 358.

it was the Church where a clear revelation of the Holy Spirit succeeded, which is particularly emphasized by St. Gregory of Nazianzus, the Theologian: “The Old Testament proclaimed the Father clearly, but the Son more obscurely. The New Testament revealed the Son and gave us a glimpse of the divinity of the Spirit. Now the Spirit dwells among us and grants us a clearer vision of himself”.